Ernesto Balducci

# L'uomo planetario

GIUNTI

ERNESTO BALDUCCI

# L'uomo planetario

GIUNTI

*Edizione realizzata con la collaborazione della Fondazione Ernesto Balducci*

www.giunti.it

© 2005 Giunti Editore S.p.A., Firenze - Milano
Prima edizione: ottobre 2005

| Ristampa | Anno |
|---|---|
| 6 5 4 3 2 1 0 | 2009 2008 2007 2006 2005 |

Stampato presso Giunti Industrie Grafiche S.p.A. – Stabilimento di Prato

# Premessa

Molte cose sono avvenute dal lontano 1989, quando uscì l'edizione dell'*Uomo planetario* cui si riferisce la presente ristampa: dalla caduta del muro di Berlino fino alla prima Guerra del Golfo. E tanti altri avvenimenti sono accaduti successivamente alla morte di Ernesto Balducci, il 25 aprile 1992.

Non solo in àmbito politico a livello nazionale ma, in particolare, su quello internazionale: soprattutto a seguito della nuova politica americana relativa alla guerra preventiva, messa in atto, all'indomani dell'attentato dell'11 settembre 2001 a New York, come strumento di lotta al terrorismo internazionale, con l'invasione dell'Afghanistan e, successivamente, dell'Iraq.

In questi nuovi e drammatici contesti, economici e politici, l'uomo planetario si configura, nella prospettiva profetica di Balducci, come il nuovo cittadino del villaggio globale, in ascolto e in dialogo con il diverso per cultura, etnia, religione, in nome della comune umanità e della sopravvivenza della specie e dell'intero pianeta, ormai minacciata da una escalation bellica e tecnologica d'inaudita potenzialità distruttrice.

Una minaccia contro la quale non sembrano più valere i paradigmi culturali della modernità – in cui il ricorso alla violenza avviene ancora in nome del diritto –, di cui appare, invece, sempre più necessario il superamento, attraverso una transizione culturale a livello antropologico verso una nuova umanità possibile, la cui cultura inedita trovi i suoi riferimenti essenziali nella pace, nella non-violenza e nell'etica planetaria, cioè in un nuovo rapporto di convivenza tra gli uomini e tra gli uomini e l'intero creato.

Per questi motivi *L'uomo planetario* rappresenta ancora oggi un saggio di estrema attualità, soprattutto per coloro che sono interessati a ricercare i segni del tempo e a capire il futuro secondo la prospettiva profetica di speranza e di riscatto offerta dall'autore. Ma l'uomo planetario non è soltanto un motivo di speranza per chi condivide con Balducci la sua stessa esperienza di fede: perché è piuttosto l'esito cui è chiamata l'umanità in nome della ragione e dell'evidenza storica.

ANDREA CECCONI

# Premessa alla precedente edizione

Apparso, a cura delle Edizioni Camunia di Milano, nel 1985, in un momento alto del dibattito sulla pace e sulla nuova cultura che la pace presuppone, *L'uomo planetario* andò rapidamente esaurito. Il mio primo intento, nello scriverlo, fu di offrire – vorrei dire, innanzitutto a me stesso – il quadro storico-geografico su cui la nuova cultura deve misurare e ricostruire la propria memoria.

La crisi delle ideologie è dovuta anche al fatto che esse hanno una memoria europea, non planetaria, e proprio per questo oggi non sono in grado di essere, come lo sono state in Occidente, strumento di lettura e di trasformazione della realtà. Come dire, dunque, che una strategia della pace, oggi, presuppone una vera e propria rivoluzione culturale. Da questa certezza è nata l'idea dell'iniziativa editoriale che ha messo in circolazione una ventina di opere, una vera e propria *Enciclopedia della Pace*, destinata ad arricchirsi di altri titoli, secondo un programma annuale ormai collaudato, e che oggi inaugura una nuova collana di cui questo volume potrebbe considerarsi come il manifesto.

Una sua nuova edizione non poteva non comportare un aggiornamento, tali e tante sono le cose avvenute in questi pochi anni, direttamente connesse con la trasformazione culturale postulata dall'avvento dell'uomo planetario: si pensi, per non dire di altro, alla rivoluzione pacifica portata avanti da Gorbaciov, o all'incontro tra le religioni avvenuto ad Assisi nel 1986. Su quest'ultimo evento – sul quale batte davvero la luce dell'uomo planetario – propongo in appendice un saggio scritto in quella circostanza.

E.B.

Fiesole, 10 dicembre 1989

1

# La salvezza nella prospettiva del Duemila

1. «Noi rivolgiamo un appello come esseri umani ad esseri umani: ricordate la vostra umanità e dimenticate il resto»; così chiude il *Messaggio* di Einstein all'umanità, del gennaio 1955. Con il realismo dello scienziato egli poneva, nei termini giusti, la nuova universalità a cui è chiamata, nell'era atomica, la coscienza morale. Questa universalità richiede, in negativo, la messa tra parentesi della storia e, in positivo, l'adozione dell'appartenenza alla specie come unico criterio sufficiente di scelta morale. Si tratta del capovolgimento puro e semplice dell'umanesimo di cui siamo figli.

Secondo questo umanesimo, l'uomo vero è l'uomo storico, segnato cioè dalle differenze che nel corso del tempo la specie umana ha accumulato condensando nella oggettività variegata delle tradizioni e delle istituzioni la propria vera sostanza, che è la libertà. La specie come tale non c'è. Essa vive nelle determinazioni della cultura in modo tale che ormai la vera universalità dell'uomo va ricercata, anche attraverso conflitti dialettici, sul prolungamento di quelle determinazioni, in una ideale pienezza che tutte le assuma in sé, liberandole dal loro particolarismo. Al di qua c'è la non storia, c'è l'informe omogeneità della specie come dato biologico, c'è il preumano, che non merita rimpianto e che in ogni caso è una pura finzione dell'immaginazione.

Ebbene, questo modo di ragionare era vero, non è più vero. È stato vero finché la specie costituiva come il retroterra dell'uomo storico, un dato di natura anteriore alla libertà e, proprio per questo, al riparo dai possibili usi perversi. L'individuo può essere ucciso, la specie, fino a quarant'anni fa, no. E difatti le guerre hanno aperto piaghe nel corpo della specie, ma le piaghe, più o meno rapidamente,

si sono rimarginate. Il fatto nuovo, totalmente nuovo, è che la specie, la trama biologica da cui emerge l'umanità come libero soggetto del proprio divenire, è uscita dalla fissità dei dati di natura ed è entrata nell'area della contingenza. Il ventaglio dei possibili storici si è allargato a tal punto da inglobare in sé anche la vita della specie: la specie c'è, ma potrebbe non esserci più. Non solo, ma la decisione tra l'essere e il non essere della specie è in mano all'uomo. La natura diventa storia, balza sul crinale tra l'essere e il non essere, e già per questo un'angoscia di tipo nuovo irrompe nella coscienza o almeno nel subconscio dell'uomo, diventato arbitro tra l'essere e il nulla. E all'angoscia si mescola un sentimento adatto al nuovo stato di precarietà: lo stupore commosso e impaurito dinanzi a tutti i segni della vita, che ieri era un dato sicuro come le costellazioni e oggi appare, secondo l'immagine biblica, «come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra» (*Sapienza*, 2, 22).

Da qui trae origine una nuova forma di *pietas*, il cui contenuto è la premura amorosa per la specie in quanto tale e, più generalmente, per ogni forma di vita in cui si svela la profonda parentela dell'uomo con il cosmo. «Una libellula rossa è passata ed è andata a posarsi su una palizzata, proprio davanti a me. Mi sono alzata con il cappello in mano per prenderla, quando...» così scrisse un'allieva del collegio Sanyo Fukuhara Eiji, sopravvissuta all'eccidio di Hiroshima. La mano infantile tesa verso una libellula nell'attimo stesso dell'apocalisse è come un simbolo di questo amore fragile dell'uomo per tutto ciò che attorno a lui narra il poema della vita.

L'antropocentrismo è un'angusta eredità dell'umanesimo tradizionale che ha impresso i suoi limiti perfino nella lettura cristiana della Bibbia. Nel nuovo versante in cui ci ha gettato l'esplosione atomica, il vecchio antropocentrismo deve dissolversi in una memoria dell'uomo infinitamente più dilatata.

2. Le linee di tendenza di questo mutamento già erano presenti prima dell'esplosione. Da più di un secolo, le ricerche sull'origine della specie ci stanno conducendo a ri-

troso lungo le ramificazioni dello slancio vitale primordiale. Per milioni di anni il fiume della vita si è disperso in rivoli tra loro separati, molti dei quali sono scomparsi durante il lungo percorso perché sommersi dai cataclismi, dalle glaciazioni o dalla stessa lotta per la vita. L'esito positivo della nostra specie è preceduto da ecatombi immani, di cui non possiamo fare la storia se non per vaghe ipotesi. Quanto conosciamo ci basta, comunque, per sapere che, appena illuminata dai primi barlumi del pensiero, la vita è cresciuta accanto alla morte con il senso della pietà. Gli uomini di Neanderthal, scomparsi circa cinquantamila anni fa, erano soliti seppellire i morti nelle stesse caverne in cui abitavano e dove accendevano il fuoco, convinti di procurare un qualche tepore ai trapassati. E la nostra specie ha dato forma ai primi rudimenti di civiltà mantenendo la vita a stretto contatto con la morte, nel bisogno di scongiurarla tenendosela accanto con pratiche di venerazione.

«La città dei morti», scrive Mumford, «è antecedente a quella dei vivi, in un certo senso, anzi, la precorre e quasi ne costituisce il nucleo. La vita urbana copre uno spazio storico delimitato dai più antichi terreni sepolcrali del primitivo e dal cimitero finale, la Necropoli, in cui tutte le civiltà sono andate una dopo l'altra a morire». Può darsi che nei villaggi primitivi non mancasse la ferocia, ma è certo che essi non conoscevano le armi destinate all'uccisione dell'uomo. «La guerra ancestrale del "ciascuno contro tutti"», scrive ancora Mumford, «è soltanto una fola; il primitivo bellicoso di Hobbes è storicamente ancor meno attendibile del buon selvaggio di Rousseau». La guerra, e cioè la lotta collettiva di un gruppo contro un altro, è un'istituzione dovuta ad una certa cultura, quella che è durata fino a noi e che, se sopravvive, dovrà preparare la Necropoli universale.

La nuova memoria del nostro passato, sia di quello remotissimo, che riguarda le nostre forme biologiche, sia di quello recente, che riguarda le nostre istituzioni, ci sta liberando da molti dogmi filosofici e scientifici, primo fra tutti quello sulle «leggi di natura», con il quale, manomettendo per necessità ideologiche anche il passato, abbiamo tentato di

giustificare i nostri costumi. Il trionfo della nostra specie sul pianeta è stato incerto, improbabile, soggetto ai rischi del totale fallimento. L'uomo c'è, nello spazio, ma avrebbe potuto non esserci più: questa contingenza, narrata dalle stesse reliquie ossee dei nostri lontani progenitori, affiora oggi nella nostra coscienza come un'investitura di responsabilità da parte delle innumerevoli generazioni che ci hanno preceduto. La vita, non solo della nostra specie, ma la vita in tutte le sue forme, anche in quella delle libellule, è nelle nostre mani.

Viene in mente quanto accadde agli albori del nostro Rinascimento. La nuova esperienza del mondo (nuova anche in senso geografico) comportava allora l'abbandono del modello d'uomo elaborato e vissuto nel Medioevo. L'orizzonte della vita quotidiana era quello della città, fervida di opere, nella quale anche le coscienze più religiose avvertivano possibilità di una nuova crescita dell'uomo. Di qui il moto della memoria che, sorpassando a ritroso il Medioevo con i suoi castelli e con i suoi monasteri, si ricongiungeva all'età classica, all'età del cittadino artefice del proprio destino, creatore di istituzioni politiche, di opere d'arte, di virtù civiche. Per affrontare il trapasso imposto dalle nuove dimensioni del mondo, l'uomo rinascimentale dilatò, per il tramite della memoria, il proprio io. Non si trattò di un ritorno al passato, che anzi fu il passato, già rimosso dalla cultura contemplativa del Medioevo, a riemergere nella nuova coscienza subendovi una trasfigurazione creativa.

Anche sulla soglia dell'età planetaria il soggetto umano è chiamato a dilatare se stesso soprattutto attraverso i sentieri della memoria. Sono sentieri che portano lontano. Portano non solo, come durante il Rinascimento, a Roma e ad Atene, non solo nell'India di Kipling o nell'Arabia di Lawrence o nell'Africa di Livingstone, portano nella vallata del Kenya dove ad Oldoway furono trovati i primi reperti dell'australopiteco o sulla collina pechinese di Chou-chou-tien dove è stata rinvenuta, naturalmente in forma di fossili, la prima documentazione dell'unità originaria della famiglia umana. Come racconta Jean Piveteau, proprio dove fu scoperto il Sinantropo, sulla collina pechinese, furono portati alla luce i resti di una

diecina d'individui. Un cranio aveva le caratteristiche di un mongolo primitivo, un altro era d'una donna di tipo melanesiano, un terzo d'una donna di tipo esquimese. «Se noi potessimo veder vivere ed agire questi uomini del Paleolitico superiore, distingueremmo probabilmente, come facciamo oggi, bianchi, neri e gialli o, se vogliamo, prebianchi, preneri e pregialli». Sono le stesse razze oggi presenti nel Palazzo di Vetro delle Nazioni Unite, dove è già in atto una embrionale unificazione politica del pianeta: il futuro possibile assomiglia alla preistoria. Solo che mentre nella preistoria l'unità della specie era un portato della necessità biologica, nel futuro essa dovrà essere il frutto della libertà. In ogni caso, nel passato arcaico sono già presenti le indicazioni della salvezza che andiamo cercando.

Ricostruendo i primi passi della nostra specie, la ragione riscopre il senso misterioso dell'indicibile avventura dell'uomo sulla terra, verifica i confini spaziali e temporali delle culture e incute rispetto reverenziale per la forza segreta che ha portato l'*Homo sapiens* a superare, una dopo l'altra, le barriere del suo sviluppo e della sua diffusione sulla terra. Si dissolve così il razzismo latente della razionalità tradizionale e perdono di valore le discriminazioni, di cui essa si compiaceva, tra popoli evoluti e popoli primitivi, tra religioni superiori e religioni tribali, tra linguaggio mitico e linguaggio razionale.

L'entusiasmo con cui l'umanista Poggio Bracciolini nel 1416 stringeva in mano il codice polveroso di Quintiliano, scoperto nel monastero di San Gallo, rivive nell'entusiasmo con cui sir Leakey estrasse da terra, nel 1931, i resti ossei e gli strumenti dello Ziniantropo. In questo entusiasmo non c'è la deformazione dello specialista, c'è il preludio del *pathos* che tutti ci attraversa, oggi che ci sentiamo nuovamente esposti alla precarietà, incerti sulla sopravvivenza della specie, prigionieri nella fascia della biosfera i cui equilibri sembrano scomposti per sempre.

Lungo i ritmi di questa umana memoria, per quanto incerta ed ipotetica, si decanta l'orgoglio dell'uomo, re dell'universo. A sostegno di questo orgoglio egli aveva fatto

della propria vita un punto d'arrivo preordinato di tutte le dinamiche del cosmo. Tutto era per lui. La verità è che il trionfo della vita sulla morte è avvenuto sempre lungo i margini del potenziale annullamento della nostra specie e di quelle che di fatto si sono estinte. Quel terrore del nulla si è inscritto nella nostra struttura psichica come senso del *tremendum* e del *fascinosum*. Il nulla spaventa e affascina. Il delirio della fine, conosciuto dagli psichiatri, è la sedimentazione di un'esperienza genetica: oggi può scatenarsi e provocare la soluzione finale della storia.

3. Insieme alla coordinata tempo si è modificata anche la coordinata spazio. Il vecchio umanesimo era riuscito a passare dal mondo tolemaico a quello copernicano salvando la propria visione dell'uomo come centro dell'universo. L'infinità del mondo divenne un tema esaltante che lasciava ben poco spazio ai «brividi metafisici». La ragione newtoniana aveva imbrigliato gli spazi nel principio scientifico della gravitazione il cui risvolto era quello teologico della creazione. Ma oggi la nostra cognizione dello spazio segue una via più positiva, senza più bisogno dell'ipotesi-Dio. Il fenomeno vita, apparso sul nostro pianeta miliardi di anni fa, è, a quanto sappiamo, senza nulla di analogo nel sistema solare di cui facciamo parte. E questo sistema è interno a una galassia la quale, a sua volta, non è che una delle innumerevoli galassie che popolano lo spazio. Il Dio che pascola le galassie come greggi è solo un'immagine poetica. L'infinito spaziale non è un «modo» o un «attributo» dell'infinità di Dio, è semplicemente la dimensione fisica della nostra solitudine, una derisione oggettiva della nostra presunzione di centralità. La fede in Dio è davvero adulta, ha cioè la misura di questa nostra dolorosa cognizione del mondo, solo se si scioglie dagli involucri religiosi e dalle nozioni di tempo e di spazio ch'essi comportano, e si pone ad occhi aperti dinanzi alla fragilità ontologica dell'uomo, punta emergente di un fenomeno vitale indivisibile a cui sembra aver presieduto più il caso che la necessità. Quando si dice che Dio è padre di tutte le cose si dice, in termini antropologici, che l'uomo deve trattare

come un fratello tutte le forme di vita, da «frate fuoco» a «frate atomo». Questo amore provvidente ci è ormai imposto dalla necessità: la vita è, a quanto ne sappiamo, solo sul nostro pianeta, ed è un tale miracolo, così esposta ad annientarsi, che dovremmo raccoglierne nel palmo della mano ogni goccia. Nell'ottobre 1983 un gruppo di scienziati americani (tra cui due Nobel) ha reso pubblica una ricerca su quanto avverrebbe sulla terra nel caso di una guerra nucleare in cui venissero fatti esplodere (ma l'ipotesi è ottimistica) solo cinquemila megatoni dei cinquantamila custoditi attualmente negli arsenali delle massime potenze. Una coltre di fumo fuligginoso si stenderebbe sull'area devastata. I sopravvissuti – e cioè quanti non fossero già stati vaporizzati, ridotti a brandelli, inceneriti – morirebbero per aver respirato gas tossici prodotti dagli incendi che dilagherebbero in ogni direzione. Oppure sarebbero esposti ai raggi ultravioletti che avrebbero un effetto micidiale perché non più filtrati dall'ozono parzialmente distrutto dall'esplosione. Chi restasse vivo sarebbe paralizzato dal freddo e immobilizzato dall'oscurità. La temperatura dell'emisfero settentrionale precipiterebbe, nel mese di luglio, a quaranta gradi sotto zero. E questo, insieme agli effetti delle radiazioni, provocherebbe un disastro biologico senza proporzioni. Non è possibile escludere l'estinzione dell'*Homo sapiens*.

4. Dopo la prima guerra mondiale (morirono solo dieci milioni di persone!) divenne celebre una frase di Paul Valéry: «Ora le civiltà sanno di essere mortali». Nemmeno trent'anni dopo, la tragica consapevolezza ha toccato il limite: ora la specie umana sa di essere mortale e sa che questa morte non si nasconde in un futuro remoto, ma è una possibilità quotidiana. Nel 1929 Sigmund Freud aveva già scritto (e le sue parole si rileggono oggi con malinconia, ma con profondo consenso): «Gli uomini hanno adesso talmente esteso il loro potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde una buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle

due "potenze celesti", l'*Eros* eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale. Ma chi potrà prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?».

L'aggressività, «figlia e massima rappresentante dell'istinto di morte» (la morte, *Thanatos*, è l'altra «potenza celeste»), è riuscita davvero a munirsi di uno strumento adeguato all'obiettivo a cui essa sicuramente tende. Lo strumento è cresciuto fino a diventare un organismo immobile e muto, dalle dimensioni assurde, e sta ancora crescendo su se stesso per forza propria, nutrendosi della stessa paura che incute. La crescita dell'organismo nucleare mentre assorbe e tramuta in strutture finalizzate le spinte aggressive, retaggio della specie, si ripercuote nella coscienza collettiva e la getta in balìa della sindrome della paura della fine. La coscienza collettiva non è chiara e distinta come può essere quella individuale. Le sue percezioni sono confuse, ma robuste, perché si ritagliano nella calda sostanza dell'istinto. Accumulandosi, esse corrodono, anno dopo anno, il tessuto di certezza in cui la coscienza collettiva aveva disegnato l'identità dell'uomo storico. È su questo tessuto di superficie che hanno ancora senso i colori che in una carta geografica indicano i confini tra le nazioni ed eventualmente fra i blocchi militari. E in questo quadro rappresentativo hanno ancora senso i termini «guerra», «vittoria», «difesa», che sono poi i termini del nostro dibattito quotidiano. Eppure basterebbe appena un modesto esercizio di ragione per rendersi conto che dietro questi termini non c'è più nessun contenuto corrispondente.

Un archetipo della nostra cultura è, secondo Franco Fornari, il mito di San Giorgio che per difendere la Vergine uccide il Drago. La novità del tempo, sempre secondo Fornari, è che, se San Giorgio usa la sua arma, uccide in un sol colpo il Drago, la Vergine e se stesso. Ormai una ragione adulta sa cosa c'è dietro quel mito: c'è l'illusione, propria di ogni individuo e di ogni gruppo sociale, di poter scongiurare la morte identificando la sua minaccia con un nemico, uccidendo il quale la morte stessa è vinta. Da qui la ferocia sacra dell'uomo. Da qui anche la prassi religiosa dell'uccisione del

capro espiatorio, del linciaggio sacrificale. L'unica via di salvezza è che l'uomo si riconcili con la propria morte, senza proiettarne l'ombra fuori di sé, conviva con essa come con il proprio limite, con la propria fragilità creaturale. È da questa riconciliazione interna tra vita e morte che nascono il senso della nostra precarietà e un rispetto quasi tremebondo per tutto ciò che vive.

In questo senso, il passaggio dalla civiltà che ha sacralizzato l'aggressività distruttiva alla civiltà della pace è una crescita di verità, resa finalmente possibile da condizioni di struttura mai prima esistite: l'unificazione planetaria e il ripiegamento della specie su se stessa provocato dalla possibilità della morte totale. Accettando la propria finitezza individuale e ponendosi al servizio della vita, l'uomo si fa più vero, si spoglia della «cattiva infinità» e trova il senso primo di sé nel trascendere se stesso per mettersi al servizio dell'umanità come specie e della specie come umanità.

5. Il nuovo umanesimo nasce appunto dalla consapevolezza della necessità di questa transizione. Il punto di forza degli intellettuali conformisti è la fedeltà alla «realtà delle cose». Solo che la «realtà delle cose» non è più come essi se la rappresentano. E non lo è per due ragioni in relazione tra loro. La prima è che le cose, così come oggi sono, vanno verso la morte. La seconda è che in nessun luogo sta scritto che il loro corso debba essere quello che è. Quando si parla della realtà umana tutto dipende dal fatto che si creda o meno nella sua capacità di diventare diversa. La realtà dell'uomo dov'è? In ciò che egli è stato fino ad ora o in ciò che potrebbe essere? La possibilità è parte integrante della natura dell'uomo. La storia della specie è lì a dimostrarlo. L'intellettuale coevo all'*Homo erectus* – mi si passi il barbarismo storiografico – avrebbe detto che era già molto se l'uomo camminava su due invece che su quattro arti. E quello coevo all'*Homo habilis* avrebbe riso se qualcuno avesse previsto l'*Homo sapiens* intento a scrivere libri! Noi siamo quel che siamo in virtù di mutazioni ciascuna delle quali non era, prima di attuarsi, se non una labile e poco credibile possibi-

lità. L'uomo è più che l'uomo. Conosce veramente l'uomo chi crede nelle sue possibilità ancora inedite. Il tratto essenziale del nuovo umanesimo è la fede nell'uomo e precisamente la fede nella possibilità della specie di abbandonare l'età delle guerre come, un tempo remotissimo, abbandonò le caverne e come, in tempo recente, abbandonò la pratica della schiavitù come legge di natura. *Werden oder sterben*: trasformarsi o morire, questa è stata la frusta che ha fatto camminare la specie. La fede nell'uomo non è dunque una virtù mistica, è una virtù razionale, vorrei dire laica, poggiata su di una lettura realistica della nostra storia e sul senso dell'attuale congiuntura in cui si ripetono i princìpi che hanno governato le grandi mutazioni della specie. Quando gli imperativi della coscienza e la stretta della necessità vitale vanno nello stesso senso, allora si ha una nuova possibilità di sintesi tra libertà e natura, e cioè, direbbero gli evoluzionisti, di una mutazione. La certezza di questa possibilità è la fede di cui sto parlando. Una virtù laica, come ho detto, che è, insieme, il modo storico di esercitare la fede teologale. E dunque virtù ecumenica, come nessun'altra, in quanto offre la possibilità di una comunione creaturale che metta in second'ordine tutte le appartenenze, anche quelle religiose.

Si comincia già a capire che forse è proprio qui, nel dilemma che mette all'ultima prova la specie umana, è proprio qui il «luogo antropologico» in cui la fede cristiana potrebbe ritrovare la sua differenza specifica, liberandosi delle mediazioni religiose di cui ha fatto uso fin dalle origini. Come faceva notare qualche anno fa Manuel de Diéguez, oggi è diventato impossibile per lo spirito umano forgiarsi un Garante supremo dell'intelligibilità dei fenomeni naturali. Non è più concepibile un rapporto qualsiasi tra una facoltà superiore del cielo e un'eruzione vulcanica o un terremoto, non solo, ma è dar prova di fede ingenua voler fondare la religione su dei decreti divini capaci di dirigere la storia dei popoli e delle nazioni. Tutto questo, egli dice, è già scontato per la maggioranza dei teologi. «Ma sarebbe», così conclude, «dar prova di una grande leggerezza non dar peso all'immensa portata di un'assenza così provocante della divinità. Cos'è una fede

se essa è priva di ogni risposta al capitolo del destino dell'umanità nella storia? Cos'è una fede il cui impero si richiude nel quotidiano? E che pretende di regnare sulla buona o cattiva sorte degli individui senza rendere conto dell'indifferenza dell'Assoluto riguardo alla sorte universale degli uomini? Difatti il dissolversi delle cosmologie sacre sopravviene nel momento preciso in cui l'uomo, armato del fuoco nucleare, ha per la prima volta esclusivamente nelle sue mani i mezzi della totale autodistruzione. Ormai egli sa che, se deve perire, non sarà perché sarà stato colpito dai fulmini del cielo, ma soltanto per l'effetto dell'esplosione della quale egli ha conquistato l'intera ed esclusiva padronanza e della quale nessuno, fuori di lui, porterà la responsabilità. Che gli importa l'estrema sollecitudine di Dio riguardo ai singoli, se Egli è indifferente al loro olocausto generale?».

L'interrogativo è giusto, salvo che in un punto, dove si rivela che non è facile a nessuno fare a meno dei «segni» della presenza di Dio a cui per millenni si sono riferiti i credenti per affermarli e i non credenti per negarli. Il punto è quello che chiama in causa l'assenza e l'indifferenza di Dio. L'asse del rapporto con Dio non è più quello cosmologico e nemmeno quello storico, è quello etico: in uno spazio invisibile, e per definizione inesprimibile, quello della libertà, stanno ormai l'una dinanzi all'altra le due onnipotenze, l'assoluta e la relativa, ed hanno come oggetto di scelta la Creazione o l'Anticreazione. È qui ormai la «misura di tutte le cose». E qui non si parla di Dio prima della scelta fra vita e morte. E nemmeno si prega, prima della scelta. E chi sceglie ha già pronunciato, solo per questo, la sua preghiera o la sua bestemmia.

2

# Le religioni all'ultimo bivio

1. Giunto in modo inatteso sulla frontiera dell'ultima scelta tra morte e vita, può l'uomo affidarsi al messaggio di salvezza che ancora gli viene trasmesso dalle grandi religioni del passato? Per avere piena dignità l'invocazione di salvezza deve salire dall'uomo in quanto membro della specie, dev'essere cioè un'invocazione consapevole della misura oggettiva della sfida che lo minaccia. Che è poi anche la misura estrema del peccato che di generazione in generazione l'uomo ha accumulato contro di sé e contro il cielo: un progetto di «anticreazione» il cui esito sarebbe il totale non-essere.

Ormai nessun messaggio ha le misure morali necessarie se non parte da questa consapevolezza, nemmeno i messaggi religiosi che presumono di avere un valore universale. Ascoltati sulla nuova frontiera questi messaggi riescono ancora ad avere un senso? A suscitare nella coscienza umana prospettive obbliganti che non siano di fuga dal mondo? Che siano, insomma, nel senso della vita e non in quello della morte?

2. Chi osservi la mappa delle religioni non può non constatare che la loro pluralità riproduce la pluralità di universi etnici tra loro separati, salvo alcune compenetrazioni dovute alle alterne egemonie militari, politiche e culturali del passato. Ma ormai *les jeux sont faits*: nessuna di esse può pretendere sul serio di diventare universale. L'unica universalità constatabile è quella della macchina. Solo che la «religione tecnologica» non ha le misure della dignità dell'uomo. Il suo dogma è che i mezzi producono da se stessi i propri fini. La tragica irrazionalità di questo dogma solo oggi è venuta allo scoperto. Nei due secoli che abbiamo alle spalle, il progres-

sismo tecnologico ha dato origine a due rivoluzioni, quella borghese e quella proletaria, ambedue sorrette, nonostante la loro diversità, dalla certezza che il futuro prodotto dallo sviluppo tecnologico sarebbe stato di giustizia, di uguaglianza e di pace. In questi ultimi vent'anni quella certezza si è rivelata menzognera. L'universalità tecnologica, mentre ha creato tutte le condizioni di struttura per l'unificazione politica del pianeta, ha trasmesso in ogni direzione e a tutti i livelli le dinamiche dell'asservimento. Da qui il collasso delle coscienze. Non più imbrigliate nelle prospettive d'un futuro migliore le coscienze ricercano facilmente la propria identità culturale nelle appartenenze pretecnologiche e, quando è il caso, religiose. Dall'Irlanda al Libano, dalla Polonia all'Iran, dall'America Latina all'India accade oggi qualcosa che appena ieri era inimmaginabile: i popoli ritrovano se stessi con un balzo indietro nelle proprie comuni memorie religiose e in alcuni casi, nel ritrovare se stessi, ritrovano anche il nerbo e la coesione per progetti rivoluzionari.

Ma non c'è da illudersi sulla natura di questo risveglio. La salvezza storica dell'uomo non è nella religione, è nella ragione, intesa come fondamento di una coscienza etica proporzionata ai nuovi problemi. In questo senso il processo di secolarizzazione è, almeno negli auspici, inarrestabile. Se le religioni non hanno, così come sono, il crisma dell'universalità e perciò nessuna di esse ha i titoli per diventare la religione planetaria, è perché esse sono segnate dal particolarismo della propria storia (si tratti di una religione tribale o si tratti del buddismo e del cristianesimo) e, appunto per questo, l'una in rapporto all'altra, impenetrabili. Il che viene a dire che un uomo religioso che si ponga con lealtà sulla soglia oltre la quale sta prendendo forma e imperatività morale il progetto dell'unità del genere umano non può non sentirsi lacerato in se stesso. In quanto partecipe di una tradizione religiosa, egli è radicato nel particolare; in quanto si tiene all'altezza dei nuovi imperativi morali, egli vive nelle misure dell'universalità. Per avere legittimità morale e plausibilità storica, l'universalità deve oggi svincolarsi dalle strette di una religione determinata. Fu per rispondere a questa esi-

genza che agli inizi dell'età moderna gli spiriti più lungimiranti formularono la dottrina di una «religione naturale» o di una religione ricondotta nei confini della ragione. Si trattava di ipotesi astratte, in cui la «natura» e la «ragione» erano finzioni ideologiche di una classe sociale ormai in procinto di diventare egemonica. In ogni caso l'intento che le ispirò – quello di dare fondamento ad una *humanitas* veramente universale – è lo stesso che oggi ci si ripropone e ci mette in drammatico imbarazzo.

La pretesa della ragione di ridurre nei propri confini le religioni e in particolare quella che Hegel chiamava la «religione assoluta», il cristianesimo, è una pretesa in parte definitivamente fallita, in parte (lo dirò subito) ancora legittima. Il fallimento non ha bisogno di essere dimostrato: è sotto i nostri occhi. Il più alto tentativo di riassorbire il cristianesimo nella ragione è stato, appunto, quello di Hegel. Spogliandosi del mito per rivestirsi dell'assolutezza dei concetti, il cristianesimo divenne, nel quadro dell'autocoscienza filosofica, la pietra di volta dell'ideologia borghese occidentale. La ragione che comprendeva in sé, inverandola, la rivelazione cristiana, era anche la ragione che, facendo coincidere l'intera storia reale con le proprie cadenze logiche, sboccava in una celebrazione del presente che non lasciava adito ad alternative. A smontare queste pretese non furono le chiese istituzionali, fu la dialettica delle cose, diventata, mediante la presa di coscienza, dialettica di classi sociali. Il cristianesimo delle istituzioni non è stato in grado di sovrastare questa dialettica, di rappresentarne un punto prospettico di superamento o, come sarebbe stato nella sua vocazione originaria, di gettare il guanto della sua profezia nel campo di battaglia.

Il processo di unificazione del genere umano è andato avanti, così, senza che le istituzioni cristiane come quelle di qualsiasi altra religione vi avessero un peso di rilievo. Gli organismi internazionali in cui quel processo ha trovato parziale e discutibile approdo non hanno qualifica confessionale. In rapporto ai loro programmi le religioni sono, al più, sorgenti diverse di ispirazione morale, ma nessuna di esse

ha titoli per diventare quel che fu il cristianesimo nella società medioevale. Se l'umanità deve affrontare il proprio futuro come un soggetto unico, dove troverà allora i princìpi unificatori della propria coscienza?

Come non è pensabile una religione dell'umanità, così non è pensabile una filosofia che – come capitò a quella hegeliana – possa farsi passare per filosofia dell'epoca, di questa epoca. Non si dà un punto di vista filosofico capace di comprendere in sé criticamente tutti i punti di vista. È bene tener presente che, al punto in cui siamo, la ragione, di cui eravamo in grado di narrare il percorso partendo dalla Grecia, non si arroga più oggi il compito di ridurre ad unità sistematica il divenire del mondo. Essa è, per dir così, una ragione giunta all'ultima frontiera di se stessa. Ripiegandosi su di sé, scopre in se stessa una pluralità di letture e di prospettive che non sono riconducibili ad unità.

3. Per cogliere nel suo fondo la nostra contraddizione dobbiamo tener conto che ormai noi siamo abitatori di frontiera. E innanzi tutto della frontiera che separa il presente e il futuro. Il presente è il prodotto di una storia frantumata. I politici che si aggirano nel Palazzo di Vetro rappresentano ciascuno un passato che in molti casi è senza rapporto con il passato degli altri. Ma il futuro non potrà fondarsi che sul postulato dell'unità morale del genere umano, cioè su di una prospettiva che non ha riscontri validi nelle nostre culture ereditarie. Le uniche certezze comuni sarebbero quelle che la scienza ci ha messo sott'occhio, ma sono per l'appunto le certezze meno consolanti. Siamo, ci dice la scienza, l'ultimo prodotto della specie *Homo sapiens* sopravvissuta quasi per miracolo all'ecatombe di altre specie. Siamo i soli abitanti del nostro sistema solare. Il pianeta su cui navighiamo lo spazio ha energie ridotte. Quelle che aveva a disposizione sono servite e servono in larga parte ad accumulare un potenziale distruttivo che potrebbe farlo esplodere da un momento all'altro. Sappiamo persino il nome, il cognome e il domicilio di chi, per delega di sovranità, potrebbe decidere l'apocalisse. L'unica speranza di sopravvivenza è legata all'ipotesi

che lo spirito di solidarietà prevalga sui popoli e le classi in modo che, anche nel senso politico dell'espressione, la Terra sia di tutti.

In questa situazione di frontiera le religioni non hanno altra alternativa: o si prestano ad accogliere gli uomini impauriti e desiderosi di consolazione, e allora non hanno che da restare fedeli al proprio passato, avvolgersi nei propri miti, tutelare gli spazi sacri come se fossero alternativi a quelli della storia comune; oppure si decidono a confrontarsi con l'età adulta del mondo per ripensare il proprio messaggio all'interno degli interrogativi che prorompono nell'uomo di frontiera. Quando i presupposti biologici della specie erano al sicuro, anzi addirittura al di fuori della coscienza comune, aveva senso discettare sulla «grazia sufficiente» e su quella «efficace» e confrontare l'una o l'altra tesi con le tavole delle ortodossie codificate. Ma oggi non ha più senso per nessuno imprigionare nella sfera della pura spiritualità un messaggio di salvezza che per essere ascoltabile deve riguardare anche la sopravvivenza fisica. Per uscire davvero allo scoperto, senza zone d'immunità, le religioni devono accettare di confrontarsi non dico con le ideologie totalizzanti (anch'esse tutte sotto giudizio), ma con la ragione critica così come la scienza l'ha fondata e collaudata e così come la socializzazione culturale l'ha diffusa ormai nelle minoranze rappresentative di ogni parte del mondo.

La ragione scientifica, mediante le sue analisi, è capace di svincolare il messaggio di fede dal linguaggio particolare, in cui fu accolto e tradotto, e di renderlo intelligibile all'uomo che si dibatte nel travaglio della nuova frontiera, dove le antiche lingue stanno morendo e dove si tenta di sillabare, al di là della moltitudine dei lessici, una nuova lingua ecumenica. Paradossalmente la scienza, che sembra uccidere la religione, potrebbe metterla in condizione di realizzare i propri valori più profondi. Ogni religione vive della certezza che alla propria origine ci sia la rivelazione del *numen*, si tratti del *mana* o si tratti del Dio personale. Ma la rivelazione avviene sempre all'interno di un contesto culturale ben determinato che, con il mutare dei tempi e dei luoghi, resta come

la patria dell'anima, la «terra santa» su cui si ama tener fermi i piedi. Ogni religione ha, se non sempre i suoi libri sacri, almeno i suoi miti originari e le sue celebrazioni rituali che la tengono ancorata in un tutto unico fuori del quale non c'è salvezza. Finché ciascuna di esse viveva accanto alle altre, e tutte insieme all'interno di un genere umano di cui non si avvertivano, in modo empirico, i confini e la precarietà nello spazio e nel tempo, era possibile che esse si confrontassero tra loro (o si scontrassero) in nome delle rispettive rivelazioni, tenendosi tutte al di fuori dei problemi del divenire. Ma oggi la questione spirituale prioritaria è quella del futuro della Terra. L'insorgere di tale questione segna la fine delle segregazioni sociali.

La storia del genere umano è, come diceva Pascal, quasi la biografia di un solo individuo, il quale arriva ad essere davvero un individuo e cioè un soggetto indivisibile, dotato di un centro unico di appercezione, quando si trova di fronte ad una scelta indivisibile, che lo riguarda globalmente. Solo oggi il genere umano è venuto a trovarsi in queste condizioni e perciò è oggi che esso può superare la sua pubertà unificando in un progetto unico la pluralità delle sue storie. Le religioni si presentano alla sua memoria come residui di una fase policentrica della sua formazione, così come ad un adulto la fase infantile torna alla memoria come un insieme di àmbiti slegati tra loro e segnati ciascuno da una sua peculiarità psicologica. Il bambino è volta per volta tutto intero in ciascuna delle sue esperienze, come se abitasse in una molteplicità di àmbiti psichici. L'infanzia finisce quando l'esteriorità psichica si interiorizza in un soggetto capace di dare un senso nuovo al passato e di farne il presupposto di un libero progetto.

L'uomo planetario non è di per sé antireligioso, solo che egli si confronta alle religioni dell'umanità come alla propria preistoria. Non è anticristiano, è postcristiano così come è postbuddista e postislamico. Situatosi sulla linea di frontiera, egli si è voltato e si è messo di faccia alla religione che lo ha partorito. Non per rifiutarla, ma per constatarne i limiti in rapporto alla totalità umana di cui ormai è fatto respon-

sabile. Rimanendo nell'ottica cristiana mi domando: un evento del genere significa proprio eclissi e fine della fede?

4. La percezione che, al punto in cui siamo, le uniche risposte di piena dignità morale sono quelle che toccano l'indivisibile destino dell'umanità, mette l'uomo in una specie di aporia, nel senso che Platone dava al termine, e cioè in una difficoltà che esige un mutamento di registro nella ricerca. Un «luogo» aporetico per eccellenza è oggi, ad esempio, quello relativo alla necessità morale della pace. Si tratta di un imperativo assoluto da cui dipende la stessa sopravvivenza dell'umanità: l'uomo religioso non ha proposte da fare che non siano quelle ormai da tempo decadute al livello dei luoghi comuni. Lo stesso discorso su Dio, ragion d'essere delle religioni, è diventato oggi quasi improponibile, perché anche il nome di Dio è un nome particolare, interno ai molti codici linguistici in uso nelle tradizioni culturali. La tesi, molto in uso anni fa, della «morte di Dio» aveva almeno questo senso incontestabile: in questa frontiera ultima della storia, di Dio non conviene parlare perché il suo nome non unisce, divide.

È proprio questo suo trovarsi esposto a compiti troppo superiori al suo livello di coscienza che spinge l'uomo a ritroso, verso il suo passato, alla ricerca di qualche immagine di sé che sia di soccorso per uscire dall'imbarazzo. Questo viaggio a ritroso può essere compiuto a due livelli: sotto la superficie della coscienza individuale, là dove il passato remoto sopravvive ridotto a sostanza psichica, ed è il viaggio notturno verso gli archetipi, un viaggio che ci trasferisce subito fuori della storia; oppure lungo i sentieri pubblici della memoria storica, il cui intreccio abbraccia l'intero fenomeno umano, ivi compresa la regione del sacro.

Ma come tornare al sacro? Spogliandoci della razionalità che ormai ci compete in quanto uomini storicamente adulti? Allora, certo, il sacro salva, ma perché ci permette di sbarcare dalla storia nel tempo senza tempo, d'incurvare la linea che ci proietta nel futuro fino a volgerla indietro e a chiuderla nel cerchio dell'eterno ritorno. Il revival delle religioni

può anche significare questa impaurita corsa verso il misterioso tepore delle origini in cui, secondo il mito, accade il fatto da cui tutto dipende. Allora il sacro, costringendo la ragione al silenzio, ha tutte le risposte semplicemente perché annulla tutte le domande. Se così è, la religione è funesta.

5. L'unico ritorno indietro che può portare frutti è quello guidato dalla ragione adulta, che perlustra il passato facendo uso degli strumenti critici della verifica e del coordinamento causale. È l'istanza laica o, come oggi si dice, secolare, divenuta ormai necessaria alla coscienza religiosa. La cultura laicistica ha avuto fino ad oggi la presunzione di considerare il fenomeno religioso come uno stadio definitivamente superato, privo di contenuti specifici e quindi totalmente traducibile nel registro della ragione. Di contro, gli uomini religiosi hanno per lo più respinto l'istanza critica della ragione laica come se fosse di sua natura distruttiva, nemica di Dio e dell'uomo. Nell'ottica dell'uomo planetario questi antagonismi han perso senso. Non c'è storia della cultura che non sia anche storia delle religioni. Ma non c'è storia delle religioni che non sia storia della cultura, ricostruibile, da credenti e da non credenti, con i medesimi strumenti e le medesime conclusioni. Come spiega Paul Tillich, «il sacro non si trova a fianco del secolare, ma nelle sue profondità. Il sacro è il terreno creativo ed al tempo stesso un giudizio critico del secolare. Ma il religioso può essere tale solo se c'è al tempo stesso un giudizio su se stesso, un giudizio che deve usare il secolare come strumento della propria autocritica religiosa». È qui, in questa mediazione critica, che la particolare tradizione religiosa a cui apparteniamo si libera da forme mentali e istituzionali ormai lontane dalle nuove necessità della coscienza, senza che questa liberazione significhi vanificazione del messaggio, che siamo chiamati a far valere sulla nuova frontiera. È mediante lo strumento critico della ragione laica che ci è possibile, in questo viaggio a ritroso verso le origini dell'uomo, sorpassare l'angolo visuale in cui la nostra cultura è rimasta imprigionata e confrontarci con ciò che è altro da noi e che tuttavia è una manifestazione

del medesimo *genus humanum* a cui apparteniamo. I fiumi sacri in cui l'uomo si è bagnato per prendere contatto con il sacro non sono soltanto il Tevere e il Giordano. La sapienza fiorita lungo il Nilo, l'Eufrate, l'Indo, il Gange (ma i fiumi sacri sono innumerevoli) è rimasta per gran parte estranea al flusso della storia che ci ha modellato, ma tocca a noi oggi ricercare, in ragione dell'unità della specie (imperativo assoluto del futuro), quella parte di noi stessi rimasta fuori della nostra memoria. È in questi frammenti di umanità relegati nell'esotico, nel diverso a prima vista inconciliabile con quanto noi siamo, che si nascondono possibilità umane che noi non abbiamo realizzato, ma che avrebbero potuto essere le nostre. Un'indagine razionale che non conosce confini, e che perciò sembra dissacrante, dischiude invece ai nostri occhi modi di essere che non sono nostri, fioriti sotto altri soli, bagnati da acque diverse, e che sono altrettante rifrazioni dell'unico essere umano in cui si affondano le radici di ogni uomo.

6. Il pericolo del momento non è dunque nel ritorno al passato, è in quel ritorno al passato che respinge lo strumento della ragione critica e obbedisce all'impulso della fuga e al bisogno del tepore del seno materno. Questo viaggio governato dall'istinto, non conduce all'universalismo, ma al settarismo e sotto le apparenze della fedeltà nasconde una profonda ostilità proprio a ciò che di grande pulsa nel cuore delle religioni, specie di quelle in cui l'ansia dell'universalità è già stata vissuta e ha già trovato, fin nel passato remoto, le voci adatte a risuonare anche in un momento come il nostro. Sono le voci dei mistici e dei profeti.

A qualunque religione appartenga, il mistico, assecondando il suo impulso spirituale, distrugge i nomi di Dio per affermare l'Innominabile e già con questo si oppone ai limiti carnali della religione a cui appartiene. Lo storico delle religioni può, sì, usando gli strumenti messi a disposizione dalla scienza sociologica e antropologica, ricostruire il fenomeno religioso e svelarne la funzionalità in rapporto ad un particolare gruppo sociale. Ma il risultato sarà in questo caso

di aver reso ragione di quella che Bergson chiamava religione statica. Qualora però si imbatta in una grande figura di mistico i suoi strumenti rimarranno come bruciati da una inesplicabile eruzione di universalità. I primi testimoni dell'unità del genere umano sono i mistici: in confronto a loro, un filosofo come Hegel è solo un geniale pensatore della tribù prussiana. «Tale è l'uomo universale» così cantava un mistico islamico, Ibn Arabi, alla fine del XII secolo: «egli porta in sé il seme di tutti gli esseri, egli è capace di abbracciare tutte le verità. Con la sua esistenza il mondo arriva alla sua pienezza. È il rappresentante di Dio sulla terra. Dire che Dio esiste è anche dire che il mondo è uno». Dagli antichi libri vedici, alle grandi figure del sufismo islamico e del chassidismo ebraico, alle speculazioni sull'ineffabile di Giovanni della Croce, non corrono differenze, nemmeno di linguaggio. I mistici hanno già inventato una *koinè*, un linguaggio ecumenico nel quale la specie umana si riflette nella sua unità profonda a dispetto di tutte le distanze nel tempo e nello spazio e della diversità delle tradizioni. Che cosa hanno a che fare i grandi mistici con la cultura dell'irrazionale oggi così in voga? Essi non si tuffano nel flusso impersonale della psiche che corre sotto le determinazioni dell'«io», non rifiutano le mediazioni della ragione come funzione conoscitiva, che tende alla trascendenza, non lasciano libero corso alle pulsioni istintuali, che anzi riducono in rigorosa schiavitù. Insomma il loro non è un messaggio di denigrazione della ragione, è semmai un rifiuto delle sue determinazioni categoriali in cui di fatto risiede la gloria e il limite della storia del pensiero umano. Il motivo di quel rifiuto è lo stesso che li condusse quasi sempre a mettersi in lotta con la loro religione, in cui l'unicità di Dio veniva manomessa dall'istinto di appropriazione tribale, in cui l'ideale dell'unità del mondo diventava un progetto di fanatica dominazione. Ecco perché i mistici vissero come perseguitati o quanto meno come isolati nel loro proprio mondo.

Insieme a quella mistica c'è un'altra corrente (e le due correnti «calde» a volte si mescolano) che attraversa le religioni positive: quella profetica. Nei profeti vibra la passione per il

mondo. Il loro messaggio si slarga sugli orizzonti del futuro, impenetrabili ai loro contemporanei e forse penetrabili da noi solo perché per noi l'unità del genere umano non è più soltanto un progetto, è una drammatica condizione di sopravvivenza. Dentro la religione essi sono gli avversari della religione, dentro i quadri del ritualismo essi vilipendono il rito, radicati nel loro popolo essi ne frustano le chiusure etniche e culturali. «O Ahura-Mazda, tu che fai la crescita del mondo accordaci i beni del mondo. Dacci la forza che è la tua di creare la gioia futura degli uomini», così pregava, nel VI secolo a.C., un allevatore di bestiame dell'Iran, Zarathustra, forse prima ancora che erompesse la voce profetica di Isaia. I profeti sono i portatori dell'utopia che spezza i vincoli delle culture e disegna gli orizzonti adatti agli occhi della ragione. In loro la verticale dei mistici diventa orizzontale, immergendosi nel tempo per oltrepassarlo con le prefigurazioni della sua pienezza. Sono loro che compiono il capovolgimento della teologia in antropologia, che dicono «uomo» per dire «Dio» e dicono «Dio» per dire «uomo».

7. Vedremo nei prossimi capitoli che cosa sta producendo nelle varie religioni la spinta verso il capovolgimento antropocentrico imposto dal nuovo contesto planetario. Restando nell'area della cristianità, è facile avvertire come in pochi anni abbiano perduto di senso tante controversie che ci rendevano feroci.

Ne ricordo una a mo' di esempio: quella tra teismo e ateismo. Sulla linea della storia narrabile (non forse su quella della storia inenarrabile, dove di loro natura si scrivono gli slanci puri della fede) il cristianesimo ha avuto il torto di permettere che il nome di Dio servisse da cauzione e da accreditamento di disegni umani, individuali e collettivi, la cui vera sostanza era l'egoismo e l'interesse. Quella degradazione è stata tanto più facile in quanto il Dio della croce è stato sollevato sulle vette dell'ontologia, coinvolto così nella logica dell'Essere e del Non essere e trasformato in Oggetto assoluto da cui, per derivazione, si è fatta discendere la catena degli enti e delle cause, sulla quale solo i competenti, non

certo gli umili, potevano ascendere e discendere a loro piacimento. Mentre il Dio crocifisso destabilizzò il mondo (la terra tremò, ma con la terra tremarono tutte le gerarchie terrene ed infernali) il dio metafisico lo stabilizzò rendendo intangibili le trame di dominio di cui è fatta la stoffa della storia. Tornando a se stessa, la fede nel Dio crocifisso si libera dalle religioni prodotte dall'uomo e accoglie in sé, tramutandole nel proprio linguaggio, le obiezioni antiteiste sollevate da Marx, da Nietzsche, da Freud che liquidavano Dio come un riflesso della società divisa, del risentimento e del senso di colpa. La negazione atea vale quanto vale l'affermazione teista: la verità di cui si nutre la fede è oltre, in un venerdì santo dove hanno ragione ed hanno torto tanto quelli che affermano quanto quelli che negano. Alle schiavitù di cui sono responsabili oggi le ideologie ateiste fanno remoto riscontro le schiavitù di cui furono responsabili ieri le ideologie teiste. Ma oggi è chiaro che la fede, superando Scilla e Cariddi, già sta costruendosi uno spazio di presenza dove Dio non è pensato né proposto attraverso filtri concettuali, ma è realizzato nell'amore, nella dedizione, nella testimonianza che destabilizza questo mondo dominato dall'autosufficienza.

«Il teismo dell'autocompiacimento», scrive H. Duméry, «regredisce. C'è da scommettere che l'ateismo sarà meno euforico. In questa seconda metà del secolo XX non è vero che la religione balbetti e l'irreligione parli alto e chiaro. È l'uomo occidentale, credente o non credente, che muta atteggiamento e linguaggio. Egli rinuncia a correggere un'ideologia con un'ideologia migliore. Egli vorrebbe uscire da ogni ideologia. Ci riuscirà?» Per i credenti il declino del cristianesimo, di cui diremo nel prossimo capitolo, è la fase negativa (la *pars destruens*), della transizione dall'ideologia religiosa alla fede che è, nello stesso tempo, transizione dalla teologia alienante all'antropologia.

Un processo del genere è come un immenso movimento geologico. I confronti interconfessionali e quelli tra le diverse religioni vanno, sì, nello stesso senso, ma sono di superficie; la faglia che si sta muovendo è più in profondità. Per capire

il senso del movimento, il credente risale dal Cristo figlio di Abramo al Cristo di cui è figura il primo Adamo. Liberato così da ogni vincolo con la storia delle religioni è restituito all'orizzonte della creazione, Cristo diventa il segno della pienezza la cui cifra è leggibile in ogni uomo che viene in questo mondo. In un passaggio rapido del *Genesi* si racconta di Abramo e di Melchìsedec, che si spartiscono il pane e il vino. La Bibbia dice che fu Melchìsedec, un sacerdote cosmico, senza padre, senza madre e senza genealogia, a benedire Abramo e fu Abramo a pagargli le decime. Gesù è «sacerdote secondo Melchìsedec»: il suo tempio è il mondo, la sua religione è quella della creazione, il senso della sua opera fu ed è, come intuì Origene, di far nascere l'uomo «veramente naturale». È venuto il tempo di dirci che il vero ecumenismo non è quello che mira alla riconciliazione dei credenti con i credenti, è quello della riconciliazione dell'uomo con l'uomo. Da qui bisogna cominciare, qui si dovrà finire.

8

# L'uomo planetario

1. Il 3 febbraio 1943, nelle acque della Groenlandia, la *Dorchester*, colpita da un siluro tedesco, stava per affondare. Chi non aveva un salvagente era perduto. «Nella lotta selvaggia per la vita» racconta un testimone, «quattro uomini rimasero calmi e consapevoli, quattro cappellani militari: un rabbino, un sacerdote cattolico e due pastori evangelici. Si erano legati l'uno all'altro per non cadere dalla coperta viscida e già fortemente inclinata. Tutti e quattro avevano avuto la loro cintura di salvataggio, ma ciascuno aveva offerto la propria ad un uomo dell'equipaggio. Allorché la *Dorchester* s'impennò, prima di colare definitivamente a picco tra i flutti, si videro i quattro per l'ultima volta. Stavano ritti e immobili tenendosi per mano, addossati contro il parapetto: pregavano».

Da quando ebbi notizia del fatto, la catena dei quattro uomini di Dio è entrata a far parte del mio mondo interiore: è come l'orizzonte simbolico in cui mi imbatto quando mi volgo indietro per fissare il momento in cui cominciò ad inabissarsi il passato di cui sono figlio e a prender forma quel futuro a cui non riesco ancora a dare un volto. Nel gesto dei quattro eroi (che via via, nella mia immaginazione, sono diventati molti di più) non c'è solo l'atto individuale che più di ogni altro avvicina l'uomo a Dio, c'è la fine dell'età delle molte religioni, la fine volontaria che ha partorito l'unica religione all'altezza della nuova età della nostra specie: la religione che assume come valore sommo la salvezza dell'uomo anche mediante il dono della propria vita. La novità della situazione storica è che ormai l'umanità si trova raggruppata in un breve spazio nel quale si stanno consumando le pareti di separazione tra le molte etnie, e, quel che più conta, raggruppata sotto una medesima minaccia di morte.

Che senso avrebbe, mentre il naviglio va a fondo, che le religioni continuassero a discutere tra loro per rivendicare il titolo dell'universalità? Se davvero esse vogliono rendere onore a Dio, si liberino della cintura di salvataggio e accettino il rischio comune. Come dire: muoiano al proprio passato e dimostrino con i fatti che a generarle è stato non il timore, ma l'amore. Il sospetto che le religioni siano niente più che cinture di salvataggio è molto fondato. Anche sotto i nostri occhi, a dispetto della situazione totalmente nuova, perdurano i sintomi da cui il sospetto nacque. Se un gruppo, non importa se minuscolo, è minacciato nella sua identità, e dunque nelle ragioni stesse che danno senso alla sua vita, la religione si rivela come l'ultima garanzia di quella identità, come la vera cintura di salvataggio. Anche Stalin, come abbiamo visto, nel mobilitare il suo popolo nella guerra contro il nazismo, usò i termini «fratelli e sorelle». Durante l'età delle religioni, i cappellani militari avevano ciascuno il compito di mantener viva, anche nel più modesto soldato, la convinzione che la sua morte per la patria era cosa gradita a Dio, al suo Dio.

Ma ormai dove sono le patrie? La minaccia di morte, che investe tutti i popoli della terra, ci sta venendo incontro in vari modi, ciascuno dei quali di dimensione planetaria: come una selva di missili, o come catastrofe dell'equilibrio ecologico, dentro il quale l'umanità è incastonata, o come irruzione caotica dei popoli della fame dentro lo spazio in cui banchettano i popoli dell'opulenza. In una situazione siffatta, i punti di vista da cui giudicare le scelte umane, anche le più private (come se procreare o meno un figlio), sono ridotti ad unità. Ogni giudizio che non tenga conto di questa unità indissolubile del destino dell'uomo è già per questo immorale.

2. Sto scrivendo queste pagine conclusive nella quiete di un monastero a picco sul mare. Poche ore fa un missionario reduce dall'Africa centrale ha proiettato, ad uso degli ospiti, un documentario sulla vita del villaggio in cui egli opera, un villaggio ancora fermo all'età della pietra. Battesimi, funzioni liturgiche, organizzazione educativa e sanitaria. La commo-

zione non mi ha lasciato un momento. Ma alla commozione si è intrecciata una riserva, che, se è vera (e che sia vera è la tesi globale di questo libro), getta un'ombra su questa epopea di generosità. Non potrebbe essere, mi chiedevo, che con il proporre il nostro modello religioso, appena adattato negli aspetti accessori, miriamo a far sì che i negri si guardino e si giudichino con i nostri occhi? Che insomma l'esito ultimo di tanta impresa sia di sradicare gruppi umani dai ritmi lentissimi della loro storia per inserirli in quelli celeri della nostra civiltà tecnica e soprattutto nella coscienza che noi abbiamo di loro?

Si potrebbe obiettare che ormai non c'è uscita: o in nome del rispetto della diversità lasciare che ogni popolo viva la sua storia in separatezza oppure offrire ai popoli rimasti estranei ai processi di unificazione del pianeta gli strumenti, sia tecnici che mentali, per raggiungere anche loro l'età adulta dei protagonisti. Ma il dilemma è sofistico. L'impegno di sollevare tutti gli uomini dalla ignoranza o dall'inerzia, perché si facciano responsabili del loro futuro, rientra sicuramente negli imperativi categorici del tempo. Ma l'impegno va vissuto con la consapevolezza critica che, al momento, ci mancano gli strumenti mentali per questo improrogabile salto evolutivo.

Nell'ordine delle cose è scritta una richiesta: che l'umanità sia un soggetto unico del proprio destino. Questa concentrazione soggettiva della nostra specie non può essere delegata a nessuno. È finita l'età dei popoli eletti. È finita anche l'età dei salvatori. Come mi appare vera, oggi, la frase che Nietzsche rivolgeva ai cristiani del suo tempo: «Chi vi salverà dal vostro Salvatore?».

Nel documentario di cui ho detto, il celebrante, vestito con le vesti sacre in uso tra di noi, ha alzato al cielo, dinanzi alla comunità estasiata, un'ostia bianca fatta di farina. In quella tribù non si conosce il grano. La farina che essa usa si ottiene, con grande fatica, tritando manioca. E dopo il pane, il celebrante ha alzato al cielo il calice con il vino, anch'esso sicuramente importato dall'Italia. I simboli sono eloquenti. I neofiti del villaggio imparano che il Salvatore è venuto da

lontano, mangiava pane e beveva vino. La loro devozione è il primo passo che li porterà a guardarsi non più con i propri occhi, ma con quelli dei salvatori.

3. Lo sguardo è tutto. «Non c'è bisogno di armi, di violenze fisiche, di costrizioni materiali» scrive Michel Foucault. «Ma uno sguardo [...] Uno sguardo che sorveglia e che ciascuno, sentendolo pesare su di sé, finirà con l'interiorizzare al punto di osservarsi da sé: ciascuno cioè eserciterà questa sorveglianza su e contro se stesso». Foucault si riferisce all'idea geniale che ispirò (eravamo alla fine del Settecento) a Jeremy Bentham il progetto del *Panopticon*.

«Alla periferia» così spiega Foucault, «un edificio a forma di anello; al centro, una torre; nella torre sono aperte le finestre che danno sulla facciata interna dell'anello. L'edificio periferico è diviso in celle, ciascuna delle quali ne attraversa l'intero spessore. Queste celle hanno due finestre: una aperta verso l'interno, che corrisponde alle finestre della torre; l'altra, che dà verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. È sufficiente allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, e in ogni cella rinchiudere un folle, un malato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per un effetto di controluce si possono vedere dalla torre le piccole sagome prigioniere nelle celle della periferia, che si stagliano nella luce. Insomma si inverte il principio della segreta; la piena luce e lo sguardo di un sorvegliante captano meglio dell'ombra, che in ultima analisi proteggeva».

Il principio di Bentham è sopravvissuto alla sua formula architettonica. Anche gli odierni carceri speciali sono dotati di apparecchi elettronici che permettono ad uno sguardo vigile di posarsi sul detenuto ventiquattro ore al giorno. Ma sbaglieremmo se pensassimo che il *Panopticon* riguardi solo l'architettura carceraria. Esso traduce in modo eloquente un aspetto costante delle ideologie di dominio nella loro fase di «civiltà», che comporta il rigetto del metodo della bruta forza. I dominati vivranno in uno stato di riconoscenza, una volta che arrivino a guardare se stessi con lo stesso sguardo con cui li osservano i dominatori.

È giusto, a questo punto, ricordare che non ogni sguardo trasmette la minaccia di un dominio, c'è anche quello che attinge luce dal profondo e la trasmette, svegliando altri sguardi. Allora, a causa della parentela ontologica che lega tra loro tutti gli uomini, si svolge un fitto scambio d'intese e di feconde reciprocità. Ma sguardi simili sono estranei al *Panopticon* e se arrivano dentro il suo anello vi suscitano la volontà di uscirne. E allora il sorvegliante della torre provvede. Socrate bevve la cicuta, Gesù salì sulla croce. Tutti e due condannati «secondo la legge», e cioè in nome dell'ordine del *Panopticon*. Un ordine che ha dalla sua i tratti dell'umanità, della premura per il bene comune, del culto della verità. Ecco perché, partendo dal centro, lo sguardo si trasmette lungo l'anello suscitandovi il consenso. La parete che ci chiude nel *Panopticon* è tenue come un guscio d'uovo. Fuori del perimetro c'è il vuoto, che fa paura. La paura tiene, più delle sbarre. Fuori è notte. È notte o è giorno? Buddha diceva di se stesso: «Io non sono che il primo pulcino che ha rotto il guscio». Bisognerebbe rompere il guscio per scoprire la verità.

4. In questi ultimi tempi il guscio si è rotto. Ma si è rotto male. Si è rotto non per una dilatazione della coscienza, ma per una irruzione meccanica delle cause della paura dentro il perimetro del *Panopticon*. Non c'è, ormai, nessun occhio che ci sorvegli con tanta efficacia da darci l'impressione che siamo noi a sorvegliare noi stessi. L'area geografica del *Panopticon* si è estesa a tutta la terra, ma l'ideologia di sorveglianza non ha funzionato. Il «punto di vista» che si voleva universale si è rivelato un punto di vista fra gli altri, con l'unica differenza che dalla sua parte stanno il potere della conoscenza tecnologica e dell'economia. Sono lontani i tempi in cui Hegel poteva dire: «L'autentica filosofia comincia in Occidente. Solo in Occidente nasce la libertà dell'autocoscienza, la coscienza naturale tramonta e quindi lo spirito si approfondisce in se stesso. Nel fasto dell'Oriente l'individuo scompare, solo in Occidente la luce diviene il lampo del pensiero che penetra in se stesso e ivi si crea il suo mondo. La beatitudine dell'Occidente è quindi tale che permette al

soggetto di persistere come tale e rimanere nel sostanziale».

Allora c'era un solo punto di vista sul mondo. Ma questo punto di vista, che rivendicava a sé tutti i tratti dell'universalità, in realtà obbediva alla volontà di potenza. La minaccia atomica è la produzione pratica della intenzionalità reale che stava dietro il velo della «beatitudine dell'Occidente». Niente di ciò che è cresciuto dentro il *Panopticon* può ormai sopravvivere, se non accetta, come ultima pietra di paragone, il postulato di un nuovo punto di vista veramente planetario. Nemmeno il marxismo. Io sono tra quelli che considerano il marxismo come la forma culturale conclusiva della storia d'Occidente, quella in cui le diverse eredità hanno trovato una nuova sintesi conoscitiva e soprattutto la traduzione in un progetto di cambiamento del mondo. Ebbene, a cent'anni dalla morte di Marx, è difficile trovare argomenti per continuare a dire che il proletariato della società industriale è il soggetto deputato al cambiamento rivoluzionario del mondo. Il proletariato industriale, proprio perché interno al *Panopticon*, ha già perduto questa sua primogenitura, sia perché è stato associato dal capitalismo alla spartizione del profitto (un profitto che, visto sul parametro planetario, è rapina), sia perché si è fatto erede davvero, come voleva Marx, di quella pietra preziosa della cultura borghese che è la pregiudiziale etnocentrica. Per Lenin la rivoluzione internazionale avrebbe avuto la sua guida nel proletariato dell'Occidente. Ma egli era ancora vivo quando il compagno Ho Chi Min rilevava che «per l'operaio francese l'indigeno è un essere inferiore, trascurabile, incapace di comprendere e ancora più di agire». I limiti del marxismo sono evidenti e riflettono le angustie della sua base antropologica. Se non si ripensa radicalmente, mediante una specie di morte a se stesso, anche il marxismo è un relitto del passato. Il che non vuol dire, come spiegherò tra poco, che il marxismo debba essere abbandonato. La novità è un'altra: è che non ci si converte più al marxismo come a un punto di vista totalizzante. Anzi, non ci si converte più a nessuna forma spirituale tra quelle esistenti, dato che in ciascuna è accaduto l'evento drammatico della decadenza nella relatività.

5. Ormai gli uomini di pelle nera si fanno sempre più numerosi tra di noi. Il Sud ci sta conquistando già per un lento spostamento degli equilibri biologici, la cui legge elementare è che il pieno tende ad occupare il vuoto. Imbattendomi in qualcuno di loro mi capita di dirmi: «Chi sa che cosa io sono ai suoi occhi! Come vorrei vedere con il suo sguardo le cose che io chiamo belle, gli strumenti che io chiamo indispensabili, i gesti che io riempio di significato!». Va da sé che i negri che abitano tra noi sono già parzialmente integrati. Si guardano cioè con gli occhi avuti in prestito da noi. Ma essi sono appena la frangia spuria di un continente remoto che ancora non è entrato nel divenire, che non ha mai scritto la propria storia, anzi non ha mai scritto libri, perché il suo libro è la memoria etnica.

Anche molte pagine della Bibbia, come si sa, non sono che registrazioni di memorie tribali. In una di esse si legge che dopo il diluvio ci fu l'arcobaleno, segno della benedizione di Dio sulla specie umana, ricondotta nuovamente ad un ceppo unico, quello di Noè. Noè aveva tre figli: Sem, Cam e Jafet. Uno dei tre, nonostante l'arcobaleno, commise peccato. Cam vide la nudità di suo padre. E fu maledetto lui e suo figlio Canaan: «Maledetto Caanan, sia schiavo degli schiavi per i suoi fratelli». I figli di Jafet popolarono l'Asia Minore e le isole del Mediterraneo, spingendosi fino alla costa sudoccidentale della Spagna; i figli di Sem la Mesopotamia e l'Arabia; i figli di Cam le regioni del Sud: Egitto, Etiopia, il Sud dell'Arabia, Canaan. In una tavola dei popoli aggiornata, lo spazio terrestre di Cam è il Terzo Mondo. Tutti i segni ci dicono che è attorno e sotto l'Equatore che l'antica maledizione produce i suoi fiori del male. Facendo un po' di forza al mito biblico, potremmo dire che il peccato di Cam è di quelli che, alla fine, potrebbero rivelarsi una *felix culpa*, una sorgente di bene. Egli vide la nudità del padre. Il Terzo Mondo ha alzato il velo ed ha scoperto la nudità, anzi, come si diceva un tempo, «le vergogne» del Nord.

Un figlio del Sud, il poeta negro Aimé Césaire scrisse, nel 1939, rivolgendosi ai suoi: «Salute a coloro che non hanno mai inventato nulla, coloro che non hanno mai esplorato nulla,

coloro che non hanno mai civilizzato nulla». Nel 1939: l'anno in cui esplose, rivelando se stessa, la civiltà di coloro che avevano inventato tutto, esplorato tutto, civilizzato tutto e avrebbero inventato, sei anni dopo, la bomba all'uranio e avrebbero disseminato negli spazi stellari le loro strategie di morte! Ora che anch'io, come Buddha, ho rotto il guscio e guardo, senza più protezioni, le lontananze dove abitano coloro «che non hanno mai inventato nulla» provo la passione per il negativo, la nostalgia dell'anno zero. Nelle pagine che precedono ho passato in rassegna, uno dopo l'altro, i punti di vista religiosi in cui settori larghissimi di umanità si sono riconosciuti. Ognuno di essi è interpellato, oggi, dalla nuova situazione planetaria, ma nessuno di essi è in grado di mediare, come suol dirsi, l'appello alla salvezza che sale dalle cose.

6. La passione per il negativo, per la forma umana la più spoglia di determinazioni culturali, può condurre sulla falsa strada dove le contraddizioni si conciliano per annientamento dei loro termini, dove tutte le vacche sono nere perché è notte. Il venir meno dell'identità culturale acquisita fin dalla nascita porta di per sé non ad una più alta universalità, ma a un semplice vuoto di valori (come dire all'inerzia storica) o a identità sostitutive di carattere fittizio, come quelle degli «indiani metropolitani» durante la follia postsessantottesca. Ma quella che io propugno non è la distruzione delle identità tradizionali, è l'opzione per una identità nuova in cui potenzialmente si ritrovino tutte le identità elaborate dal genere umano nel suo lungo cammino. Ha poco senso, per me, il trapasso da un'identità all'altra di quelle che formano il volto policromo dell'umanità attuale. Non ho capito bene il perché della catena di conversioni dell'amico Roger Garaudy che da marxista si è fatto cristiano e da cristiano si è fatto musulmano, secondo una logica – è lui che lo dice – di complementarietà. L'uomo vero a cui dobbiamo ormai convertirci non sta lungo il perimetro delle culture esistenti, sta più in alto, ci trascende, con un trascendimento che è già inscritto nelle possibilità storiche, anzi già prende forma, qua o là.

Ho letto da qualche parte che nelle comunità cristiane delle origini c'era l'uso di consegnare al fratello che stava per intraprendere un lungo viaggio il frammento di un vaso di terracotta frantumato. Al ritorno egli sarebbe stato riconosciuto dal frammento ricomposto in unità con tutti gli altri. Nella generale eclissi delle identità, il primo nostro dovere è di restare fedeli a quella che abbiamo costruito, con una variante però, che essa va ritenuta non come il tutto ma come un frammento del tutto, di un tutto ancora nascosto nel futuro. Non ripudio me stesso, dunque, né mi converto ad altro: ripudio solo le forme e le pulsioni che mi vorrebbero condurre a fare del mio frammento la misura del tutto. Come il vero Dio, così anche il vero uomo è *absconditus*, e perciò io devo parlare di lui al futuro, anche se ne parlo a partire dal presente e con la massima fedeltà alle indicazioni del presente.

7. Come insegna l'apologo *zen* riportato in queste pagine, il principiante sa che le montagne sono montagne e le acque sono acque. Quando progredisce, egli non lo sa più. Divenuto perfetto, sa di nuovo che le montagne sono montagne e le acque acque. Il momento pericoloso è il secondo, quello in cui si smarrisce il principio d'identità. Allora la spinta della negazione può giungere fino all'annientamento fisico e morale di sé e degli altri. La salvezza è nella terza fase, quando uno sa di nuovo che le montagne sono montagne e le acque acque, sa che la giusta forma religiosa o culturale è quella in cui è cresciuto. Solo che ai suoi occhi non è più quella che era. Da orizzonte che tutto chiude è diventata semplice punto di appoggio e d'orientamento per la ricerca di una nuova dimensione dello spirito. Ecco perché il «diverso», si tratti pure del figlio di Cam, non è più una minaccia, è un frammento alla ricerca della ricomposizione nel tutto. Esso mi provoca, svela i limiti del mio frammento, suggerisce possibili future coincidenze, dimostra la necessità del sentirsi relativi. La verità non è un oggetto, è la relazione con un oggetto che, lo ripeto, è nascosto nel futuro. Quel che mi accomuna agli altri è l'unità del punto di riferimento e la di-

sposizione a cercarlo insieme. La fedeltà alla cultura di cui son figlio mi obbliga a proiettare dinanzi a me una «strategia dell'uomo planetario» in cui si distribuiscono tappe distinte che traducono altrettante norme ipotetiche.

La prima norma è il rispetto di un insieme di princìpi elaborati dall'uomo occidentale, ma da ritenere indispensabili per ogni individuo e per ogni popolo nel suo cammino verso la pienezza dell'uomo planetario. Ad esempio, il primato della coscienza in rapporto a qualsiasi legge. E, correlativo a questo, il principio dello Stato di diritto, in cui la legge sia uguale per tutti a prescindere dalle diversità di ogni livello, da quella razziale a quella religiosa.

La seconda norma è l'adozione tanto del principio critico che sta alla base dell'intelligenza scientifica quanto degli strumenti approntati dalla tecnica. La critica scientifica distrugge la religione in quanto superstizione, e cioè in quanto cintura di salvataggio che garantisce privilegi e sopraffazioni. Non solo, ma mette l'uomo dinanzi a se stesso, alla sua precarietà. Come pure, nonostante le riserve critiche che si devono avere dinanzi alla organizzazione tecnologica dei rapporti tra uomo e natura e tra uomo e società, non c'è nessun dubbio che è stata la tecnica a creare le condizioni di struttura dell'uomo planetario.

La terza norma è che nessun problema può essere adeguatamente inteso ed efficacemente risolto se non viene collocato nel suo giusto quadro, che è il sistema di interdipendenze tra Nord e Sud. L'idea che il Nord sia la coscienza e che il Sud sia l'inconscio è una delle superstizioni scientifiche fino a ieri in uso nel *Panopticon*. Quella del Nord è la coscienza plasmata dalle esigenze della «sorveglianza». Ma ormai lo «sguardo sorvegliante» si è spento, solo perché non era più in grado di tener viva la trama dei condizionamenti reciproci che rendevano il dominio conforme alle regole del consenso. Ora l'uomo del Nord ha meno scrupoli nell'esercitare il suo dominio. La sua sicurezza è basata sulle armi, anche se esse significano necessariamente lo sterminio per fame della popolazione del Sud. La coscienza veramente umana si colloca nel punto di risoluzione della dialettica tra

i due emisferi, una risoluzione che non potrà accadere solo sul piano culturale, dovrà prima di tutto mettere in questione l'ordine economico internazionale.

La norma ultima di questa strategia è la nascita dell'uomo planetario, di cui i processi sopra descritti sono come i momenti di gestazione. L'idea di uomo planetario è, come le idee metafisiche di Kant, senza contenuti fenomenici e vale, per ora, solo come «principio regolativo» del pensare e dell'agire. Di tanto in tanto, sono passati tra di noi uomini che ci sembravano quasi stranieri, tanto diversi dalla nostra tribù erano nel linguaggio e nelle opere. Essi prefiguravano l'uomo che attendo, anzi, che è già in me, dentro l'involucro dell'uomo vecchio. Mentre abito la città presente, con i suoi miti, i suoi dogmi, le sue divisioni, insomma la sua ferocia velata di cultura e di religione, già abito, per una specie di doppia appartenenza, la città planetaria, in cui, divenuto inutile il tempio, ogni uomo ama spartire, come Melchìsedec e Abramo, il pane e il vino. Non ci sono armi nella città in cui già vivo con una parte di me. E non c'è nemmeno la competizione tra le diverse religioni, perché la diversità è solo retrospettiva, vale solo come un tratto della memoria del lungo cammino. Venuta meno la necessità del salvagente, il vero culto di Dio è nell'essere di aiuto all'uomo, sempre più libero dalla necessità, ma proprio per questo sempre più fragile e precario negli spazi dell'universo.

8. È qui, su questo limitare fra il passato e il futuro, che mi è possibile, senza niente rinnegare di ciò che sono, intuire una mia nuova identità di credente. L'uomo planetario è l'uomo postcristiano, nel senso che non si adattano a lui determinazioni che lo separino dalla comune degli uomini. Liberata dalle sue obiettivazioni ontologiche e restituita alla sua dinamica esistenziale, che cos'è l'Incarnazione se non un'immersione di Dio nell'umano, in virtù dell'amore che di Dio è la stessa essenza? I cappellani militari che si sciolsero dai fianchi i salvagente per offrirli ai fratelli e colarono a picco nell'oceano danno perfetta figura al mistero in cui si nasconde il mio Dio. La qualifica di cristiano mi pesa. Mi dà

soddisfazione sapere che i primi credenti in Cristo la ignoravano. Il termine fu inventato ad Antiochia, nel 43, dai burocrati e dai militari romani che, per ragioni di ordine pubblico, avevano bisogno di identificare in qualche modo certe comunità poco conformi alle regole della società. Dunque, un'invenzione del potere, che distingue per meglio dominare. Come le schedature, le identificazioni sociologiche rientrano nelle necessità del *Panopticon*: chi vi si adatta, asseconda già con questo un progetto d'integrazione mondana. «Non sono che un uomo»: ecco un'espressione neotestamentaria in cui la mia fede meglio si esprime. È vicino il giorno in cui si comprenderà che Gesù di Nazareth non intese aggiungere una nuova religione a quelle esistenti, ma, al contrario, volle abbattere tutte le barriere che impediscono all'uomo di essere fratello all'uomo e specialmente all'uomo più diverso, più disprezzato. Egli disse: quando sarò sollevato da terra attirerò tutti a me. Non prima, dunque, ma proprio nel momento in cui, sollevato sulla croce, egli entrò nell'angoscia ed emise il suo spirito, spogliato di tutte le determinazioni. Non era più, allora, né di razza semitica, né ebreo, né figlio di David. Era universale, com'è universale la qualità che in quell'annullarsi divampò: l'amore per gli altri fino all'annientamento di sé. È in questo annientamento per amore la definizione di Gesù, uomo planetario. Prima di morire gli avevano gridato: «Se sei figlio di Dio, salva te stesso». Ma non poté salvarsi, perché aveva deposto fin dal nascere la cintura di salvataggio. Fu così che discese agli inferi. Perfino il suo Dio l'aveva abbandonato nel momento in cui, scivolato nell'oceano della morte, divenne per sempre il fratello di tutti i disperati. La sua universalità va riposta qui, in questo suo libero insediarsi, per amore degli uomini, nel cuore della totale negatività.

Tra me e lui ci sono sette pareti d'ideologia, perché io ho imparato il suo nome con la spada in mano, come voleva la pedagogia dell'intransigenza. Le sette pareti stanno cadendo, una dopo l'altra, e dopo ogni caduta mi sembra di capire meglio che significhi la sua sequela. Tempo fa un mio fratello di fede, anzi un vescovo, ha detto che prendere la croce e

seguire Gesù vuol dire scegliere il disarmo unilaterale. Paradosso profondo, in cui mi ritrovo. Ma i paradossi che dovremo dire sono innumerevoli. Gesù rivelò cose che solo a noi è dato capire, perché solo oggi la misura dell'iniquità ha raggiunto il colmo. Quando sento ripetere che il messaggio di Gesù è universale perché egli è il *Logos* nel quale, dal quale e per il quale tutte le cose sono state create, una specie di immenso sbadiglio mi sale dal profondo, come dinanzi a una verità resa vacua dall'abuso. Ma quando rifletto in silenzio sui gesti concreti con cui egli, mettendosi contro gli uomini della religione e del potere, andò incontro ai poveri, ai miti, agli afflitti, ai perseguitati, è come se scorgessi nel buio un sentiero di luce, il sentiero che ancora oggi discende alla profondità degli inferi dove il senso e il non senso, la vita e la morte, l'amore e l'odio si confrontano. Qui tutte le identità perdono di senso per lasciare posto all'unica che ciascuno è in grado di dare a se stesso, al di fuori di ogni eredità, semplicemente con l'assumersi o con il rigettare la responsabilità del futuro del mondo. Se noi lasciamo che il futuro venga da sé, come sempre è venuto, e non ci riconosciamo altri doveri che quelli che avevano i nostri padri, nessun futuro ci sarà concesso. Il nostro segreto patto con la morte, a dispetto delle nostre liturgie civili e religiose, avrà il suo svolgimento definitivo. Se invece noi decidiamo, spogliandoci di ogni costume di violenza, anche di quello divenuto struttura della mente, di morire al nostro passato e di andarci incontro l'un l'altro con le mani colme delle diverse eredità, per stringere tra noi un patto che bandisca ogni arma e stabilisca i modi della comunione creaturale, allora capiremo il senso del frammento che ora ci chiude nei suoi confini. È questa la mia professione di fede, sotto le forme della speranza. Chi ancora si professa ateo, o marxista, o laico e ha bisogno di un cristiano per completare la serie delle rappresentanze sul proscenio della cultura, non mi cerchi. Io non sono che un uomo.

# Indice

Premessa 5
*di Andrea Cecconi*

Premessa alla precedente edizione 6
*di Ernesto Balducci*

1. La salvezza nella prospettiva del Duemila 7
2. Le religioni all'ultimo bivio 18
3. Il cristianesimo 31
   Il cattolicesimo 49
   Il protestantesimo 68
   L'ortodossia 78
4. L'ebraismo 93
5. L'islamismo 110
6. L'induismo 126
7. Il buddismo 147
8. L'uomo planetario 164

Appendice
L'evento di Assisi 177

Indice dei nomi 187