



Il Caffè

L'azione senza il pensiero è cieca
Il pensiero senza l'azione è zoppo

RELIGIONI E SOCIETÀ

Indice

Per sapere che non fossi mussulmano
di Mario Corradi

4

Noi e Loro
di Elena Massa

8

Dio è morto ma vota ancora
di Allegra Pagani

12

I cristiani sono assai esperti nell'arte di trasformare nulla in qualcosa
di Matteo D'Amico

16

Odia il prossimo tuo
di Gabriele Tucci

22

Quando abbiamo licenziato Dio
di Vittoria Nuzzaci

28

Dio/Dei come confine
di Beck Russo

32

Tutti i santi voglion fare il Jazz
di Costanza Pozza

36

Cos'è questo "Caffè"? È una pausa.

L'uomo moderno è in crisi. È privo di un fine più grande di sé. Gli manca un grande sogno a cui aspirare. Senza dio né ideologia, è rinchiuso nella gabbia dell'individuo, in eterna competizione con se stesso e con gli altri nel perseguire un fine, spesso puramente materiale, che non lo appaga affatto. In altre parole, l'uomo è intrappolato nella costante ricerca dell'affermazione personale, senza però mai risultarne pienamente soddisfatto. Immaginare uno scopo più alto cui tendere ed indirizzare il desiderio umano significa, nella sostanza, ripensare l'uomo. È chiaro: non crediamo di poter riuscire in un'impresa del genere in questa sede. Tuttavia, vogliamo riportare al centro del dibattito pubblico ciò che da anni vi è scomparso: l'analisi non soltanto dei singoli temi di attualità politica, ma delle strutture fondanti della realtà economica, culturale ed esistenziale del nostro tempo. Fare questo richiede di astrarsi dalle contingenze politiche del momento e riflettere: prendere una *pausa*.

Cos'è questo "Caffè"? È un cantiere.

Una democrazia senza un buon sistema d'informazione è destinata ad ammalarsi. Perciò, è nostro dovere allontanarci dalla politica e dalla stampa attuali: il loro metodo superficiale di trattare la vita pubblica ne ha annacquato e viziato il dibattito. Questo è il nostro grande obiettivo: costruire un centro di discussione politica attiva e profonda. Noi vogliamo trattare i singoli temi del dibattito pubblico a partire dalle loro radici e strutture più essenziali, senza fermarci alla superficie, alla singola notizia, allo spot e allo slogan. In altre parole, noi vogliamo essere un laboratorio di pensiero politico, non un notiziario. Non ci limiteremo a commentare i singoli avvenimenti, ma fabbricheremo una vera e propria teoria politica. Costruiremo volta per volta un'idea ed un piano di riforma scolastica, sanitaria, migratoria e non solo. Questo significa un'analisi su diversi livelli: prima di tutto ideologica (la direzione astratta), poi politica (la direzione concreta) ed infine normativa (la traduzione pratica). La nostra promessa è di non essere un megafono per opinioni preconfezionate, ma uno spazio indipendente dove le idee possano essere costruite dalla base con razionalità e chiarezza: un *cantiere*.

Cos'è questo "Caffè"? È una speranza.

L'azione senza il pensiero è cieca. Il pensiero senza l'azione è zoppo. Oscilliamo tra dichiarazioni vaghe e polarizzate, ma vuote di contenuto reale, ed una chiamata al solo pragmatismo, ma privo di una meta' ideologica. Siamo diventati spettatori di una commedia senza regista. Noi crediamo nella riscoperta del pensiero come guida e forza motrice di cambiamento. Ma non basta: rinchiusi nel castello dell'astratta metafisica, isolati dall'opinione pubblica e dalla comunità, ci condanniamo all'immobilismo. Azione in democrazia significa libertà. Significa partecipazione. Il pensiero, finché è condiviso da pochi, rimane vincolato nei fogli di carta in cui è formulato. Solo attraverso la partecipazione collettiva il pensiero può prendere vita. Quella che noi auspiciamo non è una rivoluzione di merito, per un obiettivo specifico. È una rivoluzione di metodo, per un modo diverso di fare politica. Una politica di pensiero e di ragione: è questa la nostra *speranza*.

Cos'è questo "Caffè"? È, insomma, un *giornale*.



Per sapere che non
fossi mussulmano

di **Mario Corradi**

Libera Chiesa in libero Stato. Questa era la formula che sembrava aver vinto nella storia contemporanea: lo stato non si interessa più del credo dell'individuo.

Nel mondo, però, sempre più numerosi sono i paesi in cui dei movimenti questo stesso stato lo vorrebbero “de-laicizzare”, inneggiando a valori tradizionali e religiosi.

Lo stato d'Israele che era stato fondato (almeno in teoria) con l'obiettivo di essere uno stato laico, ora è diventato uno stato ebraico; negli Stati Uniti, i gruppi di cristiani nazionalisti, a cui aderisce persino il vice presidente, richiedono l'adozione di leggi modellate sulla Bibbia, ritengono che la separazione tra Chiesa e Stato non fosse affatto un fattore fondante della loro Costituzione e, addirittura, alcuni (tra cui proprio i più vicini a Vance) credono che ci dovrebbe essere un solo voto per nucleo familiare, emesso dal capofamiglia, il padre.

A questi cambiamenti non è rimasta indenne nemmeno l'India, nata dal sogno pacifista e multietnico del Mahatma Gandhi.

Dopo aver lottato pacificamente per una vita per garantire la nascita di uno stato equo in cui tutti gli indiani potessero vivere insieme, Gandhi, nel 1948, un solo anno dopo il raggiungimento dell'indipendenza dal dominio britannico, viene assassinato.

Viene ucciso da un altro induista, Nathuram Godse, un esponente di un gruppo paramilitare dell'estrema destra (l'RSS, “unione volontaria nazionale” o “corpo volontario nazionale”), gruppo che credeva in un'India che fosse uno stato indù aderendo al principio dell'hindutva, ideologia che vorrebbe creare uno stato teocratico induista (Hindu Rashtra), precludendo ogni spazio alle minoranze religiose (addirittura sostenendo una superiorità razziale degli induisti), e che quindi riteneva Gandhi colpevole di aver creato uno stato laico, in cui tutti i cittadini erano uguali, senza cacciar via o considerare di secondo livello le minoranze (specialmente cristiane e musulmane).

Se Godse fu processato e la RSS bandita, questa stessa organizzazione, viene riabilitata nel 1977. Nelle sue giovanili si formano vari uomini politici che poi, se talentuosi, passano ad un partito politico dalla faccia più presentabile, il “partito del popolo indiano” (Bharatiya Janata Party o BJP).

Ora, se questo articolo sta trattando di temi che paiono lontani dal mondo d'oggi vedremo quanto queste vicende siano rilevanti per l'attualità, raccontando la carriera di un uomo che è entrato nella RSS a otto anni .

Narendra Damodardas Modi entra nell'RSS a otto anni, a poco più di trenta diventa il brac-

cio destro di uno dei personaggi più importanti del BJP, poi viene eletto nel 2001 al governo dello stato del Gujarat, dal 2014 guida il BJP e il governo indiano, vincendo ogni elezione da allora.

Nel 2002, in Gujarat, durante il governo Modi, un treno che trasportava pellegrini induisti prende fuoco, ne muoiono 59. Le cause dell'incendio sono incerte per molti, ma non per la destra induista: per loro è un attentato da parte delle organizzazioni musulmane.

La risposta delle organizzazioni paramilitari induiste è la violenza: stupri e uccisioni di massa, rapimenti, attacchi mirati alle figure più importanti della comunità islamica. Lo stato non li ferma, e riporta la morte di poco più di un migliaio di persone, mentre indagini di fonti indipendenti parlano di più di duemila morti, di pogrom mirato agli appartamenti delle personalità più influenti all'interno della comunità musulmana, rintracciati con la collaborazione della polizia statale del Gujarat che, quindi, invece di fermare la strage, sarebbe anzi una delle forze ad averla permessa.

Questo comportamento da parte delle autorità non ha però comportato alcuna sanzione, e, avendo guadagnato tempo durante il processo, Modi è stato assolto quando ormai aveva già assunto la guida del paese, e la sua retorica non è cambiata, così come non è terminata la discriminazione religiosa all'interno dello stato.

Il governo si sta spendendo per propagare l'ideologia hindutva con tutti i mezzi possibili: nella cultura popolare con i finanziamenti a Bollywood, che ora fa film che esaltano la vita induista, gli eroi induisti, e, soprattutto nei film in costume, mette in cattiva luce i personaggi musulmani. Per esempio da poco è uscito un docufilm in cui si sostiene una teoria, assolutamente infondata, secondo cui il Taj Mahal non fosse un mausoleo musulmano, ma un palazzo induista, in un tentativo di celare e riscrivere quel passato musulmano, importantissimo in gran parte dell'India.

Recentemente il revisionismo ha raggiunto

anche i libri di scuola: ragazzi di tutta l'India studieranno su libri in cui i regni moghul, governati da sultani musulmani assolutamente tolleranti, sono definiti come brutali ed efferati, al contrario dei sovrani induisti coevi, e in cui si cancellano alcune grandi figure tra cui le due donne più importanti del medioevo indiano (probabilmente perché il racconto di una donna sultano distruggerebbe la narrazione del potere musulmano come di un regime opprimente e misogino); in cui si tace dei crimini effettuati dagli hindu dal medioevo ad oggi, in un clima di revisione storica che è giunto a toccare persino il padre della patria, il Mahatma Gandhi, visto non tanto come l'eroe dell'indipendenza indiana, ma come colui che ha permesso al Pakistan di separarsi, ed ha permesso a milioni di musulmani di rimanere in India, che tutt'ora è il secondo stato al mondo per popolazione musulmana. E così quando sono andato al museo Gandhi a Mumbai, non appena sono tornato nella casa dove mi ospitavano, mi è stata fatta una lezione di storia da parte del mio ospite, della storia che piace a lui (e al governo), una storia in cui le lotte e la non violenza contano poco, e non è la resistenza contro il colonialismo britannico (a cui tra l'altro l'RSS non partecipa) ad aver fondato l'India, ma un'ideale unità culturale indù.

Un giorno, volendo vedere quali fossero le sue posizioni sull'India a lui contemporanea gli ho chiesto, tra le altre cose, se lo stato e la società si interessassero alla religione del singolo, lui mi ha risposto di no. Stupito gli ho chiesto come mai, quando avevo dovuto compilare un modulo della sua scuola per essere ospitato, mi avessero chiesto quale fosse la mia religione.

La sua risposta, forse ingenua, forse in realtà profondissima, è stata: "Per sapere che non fossi musulmano".

Essere musulmano ormai per un ragazzo hindu non è questione di religione, ma è un tratto di identificazione del nemico, e il mio amico, con questa risposta, ha dimostrato di aver interiorizzato questa categoria al punto di non rendersene conto.

Questo accade nella più grande democrazia del mondo.



Nel 2024, Modi, primo ministro, inaugura il tempio di Ram ad Ayodhya, costruito nel luogo dove sorgeva la Babri Masjid, la moschea più grande dell'Uttar Pradesh, costruita nel XVI secolo, distrutta da moti nazionalisti indù (parte dell'RSS) nel 1992.



Noi e Loro

di
Elena Massa

11 Settembre 2001: la data segna uno spartiacque fondamentale nel flusso della storia contemporanea. La strage consumata a New York è senza precedenti, con le Torri Gemelle crollano anche le certezze occidentali.

Tutto il mondo è incollato alla televisione, che trasmette l'edizione straordinaria: le immagini dei cadaveri impolverati segneranno un'intera generazione. Alla base del World Trade Center c'è chi compiange i propri cari, chi è alla ricerca disperata di soccorso e, in disparte, chi pianifica già la vendetta. Infatti, l'attacco di Al Qaeda si iscrive nel contesto già teso degli interventi statunitensi in Oriente: lo stesso Osama Bin Laden, pianificatore dell'attentato, stila a posteriori una "Lettera all'America" spiegandone le motivazioni geopolitiche.

Tra le varie, la presenza militare degli Stati Uniti in Afghanistan, il supporto a Israele, all'oppressione indiana nella regione musulmana del Kashmir e tante altre. Insomma, una vera e propria dichiarazione di guerra santa. È in questo momento storico che si apre una lunga parentesi di terrore che oppone due forze: l'Occidente tutto, a sostegno dei vilipesi Stati Uniti, e il "Medio" Oriente. Tuttavia, la definizione geografica delle due parti non è che una convenzione vuota e sterile che cela i fronti reali del nuovo conflitto: le religioni. A questo proposito, lo scienziato politico Samuel P.

Huntington forgia per questa nuova fase storica una locuzione ben più fedele al vero, tentando di descrivere le dinamiche e le caratteristiche dei conflitti post-Guerra Fredda: "scontro delle civiltà".

Studiando le modalità e i moventi delle guerre contemporanee, Huntington profetizza che "le grandi divisioni dell'umanità e la fonte di conflitto principale saranno legate alla cultura e alla religione", arrivando ad anticipare le cause dei conflitti attuali. Per la prima, cioè quella culturale, l'esempio arcinoto è quello della guerra Russo-Ucraina. Sin dall'invasione russa del ventiquattro febbraio duemila ventidue, la maggior parte degli Stati occidentali si è organizzato per la difesa militare dello Stato offeso, in nome dei principi democratici europei. Rappresentando l'Ucraina la situazione esemplare di transizione da un assetto "orientale", cioè sovietico, a uno occidentale, e quindi sedicente libero ed equalitario, è ben chiaro come il fronte non sia solamente militare, bensì soprattutto culturale. Secondo queste logiche, difendere l'Ucraina significherebbe battersi per la democrazia. D'altro canto, la causa religiosa è quella che muove l>IDF in questi giorni. Il genocidio consumato nella striscia di Gaza e nella Palestina occupata è solo l'esempio più lampante del colonialismo di Israele, "l'unica

democrazia del Medio Oriente”, il cui simbolo stesso, infatti, rimanda a una tradizione religiosa.

Tuttavia, gli scontri militari sopra menzionati non sono altro che la punta dell’iceberg: se il conflitto è motivato da cultura e religione, allora cultura e religione sono le armi con cui si combatte. Queste ultime sono quelle adottate per giustificare un’islamofobia sorta in reazione ai numerosi attentati jihadisti in Europa tra il 2004 e il 2018. Il campo di battaglia esemplare è quello della Francia, dove dal 2004 una legge vieta di “indossare segni ostentatori religiosi nella scuola pubblica”, tradotto praticamente nel divieto di portare il velo per le studentesse musulmane. Appiattendo le differenze religiose-culturali sotto l’insegna dell’universalismo repubblicano, il governo francese compie molto più di una semplice laicizzazione dello spazio pubblico, dimostrando che il costo per divenire cittadino è abbandonare le proprie radici cul-

turali. Venduta come una misura di secolarizzazione, la legge del 2004, seguita nel 2023 dal divieto di portare l’abaya, la veste musulmana femminile, nasconde un attacco diretto a quasi il 10% della popolazione francese.

L’aspirazione laica però non è l’unica scusante, poiché la questione del velo mette in gioco, di conseguenza, i soggetti colpiti dalla legge, cioè le donne, sostanzialmente una categoria politica. Sul pretesto di contribuire all’emancipazione delle fedeli musulmane, libere di quello che nello sguardo occidentale sarebbe uno strumento di oppressione patriarcale, si compie una vera e propria “nazionalizzazione del genere”. Come sostiene il sociologo Eric Fassin nell’articolo “L’empire du genre”, questo accanirsi alla problematica della libertà della donna nell’Islam non è che un’ulteriore strumentalizzazione della lotta femminista, che diviene così un nuovo campo di battaglia di quella guerra



di civiltà iniziata nel 2001. L'uso imperialista del concetto politico di donna, e della sua autonomia, si traduce nell'ennesimo elemento di contrasto fra "noi e loro", fra l'Occidente libero e l'Oriente repressivo. Peccato che, come nota giustamente Loubna Regui, presidente dell'associazione Etudiants musulmans en France, "insieme all'Afghanistan e all'Iran, la Francia è l'unico altro paese a legiferare su ciò che le donne possono e non possono indossare". Imponendo un vero e proprio culto della Dea Ragione, retaggio di convinzioni rivoluzionarie, la presidenza Macron alimenta dal basso quel conflitto di civiltà che inevitabilmente dallo stadio prepolitico, cioè culturale, sfocia in scontro armato, che sia condotto da kamikaze o da soldati a stelle e a strisce. In questo assetto bipolare e oppositivo in cui va organizzandosi il mondo contemporaneo, animato da conflitti culturali e religiosi, bisognerebbe abbandonare da ambo le parti la convinzione suprematista

e nazionalista in favore di un cosmopolitismo vero e proprio. Nel secolo della globalizzazione, cioè di progressivo abbattimento di confini economici e tecnologici, ancora un baluardo rimane inespugnabile: la cultura. Il paradosso è chiaro: come immaginare uno scambio proficuo ed effettivo se questo non si fonda sulla reciproca riconoscenza e validazione dell'altro? In questa continua logica dicotomica "noi e loro", occorre ricordare i versi dei Pink Floyd nel brano omonimo: "Us and them/ and after all we're only ordinary men/Me and you/God only knows/It's not what we would choose to do".





Dio è morto ma vota
ancora

di
Allegra Pagani

La politica italiana ama le etichette, quasi quanto il dramma che le circonda.

Nel 2009, uno scambio tra il segretario del Partito Democratico Dario Franceschini e l'allora Presidente del Consiglio Silvio Berlusconi ne offrì un esempio emblematico: Franceschini liquidato come "cattolico-comunista", Berlusconi ribattezzato "clerico-fascista". Nulla di nuovo, in fondo: la politica italiana ha sempre avuto una passione smodata per i giochi di parole e per le etichette.

Più mi interesso di politica e di società in Italia, più mi rendo conto della nostra sfegatata ed inspiegabile passione per le parole composte, prive di sostanza e di un significato ben definito. Da « *radical-chic* », a « *no-global* » e ancora *euro-scettico*, *fascio-leghista*, *anarco-capitalista*, *social-democristiano*... Vi sfido a dare una definizione concreta e palpabile dei termini sopracitati, senza ricorrere a barzellette politiche o caricature di certi personaggi.

L'obiettivo di questo articolo non è prenderci gioco della politica italiana (se ne occupa la politica stessa autonomamente), né schierarsi da una parte o dall'altra. Prendo però a prestito una frase di Berlusconi: "Non è chiaro a quali principi voglia arrivare con questo cattolico-comunismo". Da qui nasce una riflessione più ampia:

che impatto ha oggi il cattolicesimo nella politica italiana? Ha ancora senso parlare di partiti o movimenti "cattolici"? E, più in generale, è giusto, o auspicabile, intrecciare religione e politica fino a renderle quasi consustanziali?

Non sono abituata a parlare di religione. La religione cattolica non ha avuto una parte centrale nella mia infanzia. L'ho spesso considerata in contraddizione con i miei principi e valori, in controtendenza con il progressismo, il femminismo, ed il pluralismo. Mi considero quindi particolarmente ignorante in termini di sperimentazione concreta di che cosa significhi credere in Dio, essendo cresciuta in un ambiente tutto sommato ateo. Solamente uscendo dalla famiglia, finiti gli anni di liceo, (passati in un'istituzione laica, in un sistema non italiano), ho cominciato a domandarmi: ma io, credo in Dio? Credo in qualcosa? Riconosco sia una libertà immensa quella di poter chiedere a se stessi, senza costrizioni esterne, quali siano le proprie credenze spirituali e la risposta personale, per altro ancora incerta e in corso, non è oggetto di questo articolo. Mi pongo, e vi invito a porvi queste domande per poter raccontare l'aspetto collettivo, ed intricato, tra religione e dimensione politica.

Detto questo, capirete il mio stupore quando

un amico mi confessò di definirsi, a diciannove anni, un cattolico-comunista convinto. In un panorama giovanile in cui il rapporto con la fede appare sempre più fragile, quell'affermazione ha acceso la mia curiosità. Il mio sospetto si è confermato: tra gli under 25, i cattolici praticanti sono pochi. Spesso prevale una logica del *“non ci credo, ma mi conviene crederci”*: per sposarsi, per sentirsi parte di una comunità, o persino per difendersi da presunti nemici (nel caso del cattolicesimo, spesso una presunta difesa dall'Islam).

Eppure, nel 2023, quasi l'80% degli italiani continua a dichiararsi cattolico. Il rovescio della medaglia è evidente: la pratica religiosa è in forte calo. Secondo Azione Cattolica Italiana, solo il 18% della popolazione partecipa settimanalmente a un rito religioso, mentre circa il 30% non ha mai frequentato un luogo di culto. I sacramenti seguono la stessa parabola discendente: tra il 2000 e il 2020 i battesimi sono diminuiti di oltre il 30%, e oggi meno di un matrimonio su due viene celebrato in chiesa. In diocesi come quella di Milano, i battesimi annuali si sono quasi dimezzati in vent'anni.

Questi dati non raccontano solo una crisi dell'istituzione ecclesiastica, ma una trasformazione profonda del rapporto tra individuo e fede. Come osservava Thomas Luckmann già negli anni 90, la religione tende a ritirarsi nella sfera privata, diventando una scelta personale, intermittente, spesso slegata da riti e gerarchie. Credere non significa più necessariamente praticare. Si può non andare in chiesa, non pregare, non conoscere il catechismo e continuare a definirsi *“cattolici”*. In questo senso, Dio sembra aver subito un'evoluzione ambigua: scompare dalla vita quotidiana, ma riappare con sorprendente regolarità nel discorso politico. In questo noto un paradosso evidente: mentre la pratica religiosa si svuota, il simbolo religioso si rafforza. Meno si crede, più si rivendica. Dio non orienta più l'agire etico, ma diventa un'e-tichetta identitaria, una scorciatoia retorica. Non si prega, ma si vota in suo nome o meglio, lo si fa votare. Un fantasma elettorale che non giudica, ma decide. In Italia questo fenomeno

è particolarmente visibile. Il cosiddetto *“cattolicesimo culturale”* persiste anche quando la fede praticata si riduce. La Chiesa continua a influenzare linguaggi, istituzioni, simboli e convenzioni sociali: dai calendari festivi alla morale interiorizzata, dalla simbologia pubblica alle narrazioni collettive. Non è una presenza invadente, ma costante.

Da studentessa (più o meno assidua) di filosofia, non posso fare a meno di rievocare la celebre formula di Nietzsche: *“Dio è morto”*. Infatti, nonostante il declino dei riti visto precedentemente, questa citazione non perde attualità. Solamente, acquista un nuovo significato, al contempo ironico ed ambiguo. Sì, Dio è morto come fondamento trascendente, come principio vivo che struttura il senso dell'esistenza. Invece sopravvive sotto forma di slogan, di immagine semplificata, di riferimento vuoto, ma molto efficace. Non salva più le anime, preferisce oggi mobilitare gli elettori. Il titolo, *“Dio è morto, ma vota ancora”*, oltre ad essere una scelta personalissima, che riconosco essere sia cinica che ironica, vuole anche rendere noto un fatto paradossale: la secolarizzazione non ha estinto il religioso, lo ha trasformato. La fede (quando c'è davvero) si ritira nell'intimo, mentre il simbolo avanza sulla scena pubblica. E forse è proprio questa la vera eredità della cosiddetta morte di Dio: non la fine del sacro, ma la sua trasformazione in strumento politico e culturale, maneggevole proprio perché non più creduto fino in fondo, eppure profondamente radicato nella storia e nella cultura italiana. La Chiesa, pur senza imposizione (o almeno teoricamente), rimane un attore culturale potente, la cui influenza si manifesta in convenzioni, linguaggi e comportamenti quotidiani, spesso più forte di quanto la pratica religiosa possa suggerire. In breve: Dio non chiede permesso, ma vota, decide e influenza e noi facciamo finta di niente. In questo quadro, l'uso dei simboli religiosi da parte di alcuni partiti (soprattutto nell'area della destra populista) appare meno come un ritorno del sacro e più come una sua strumentalizzazione. Crocifissi, rosari, cosiddette *“radici cristiane”*, famiglie *“tradizionali”* diventano strumenti per costruire un *“noi”* e, implicitamente, un *“noi”* che non esiste più.

mente, un “loro”. La fede personale lascia spazio a una fede simbolica, esibita, performativa, utile a rafforzare narrazioni identitarie. La religione non scompare: si traveste da politica, mentre la politica si ammanta di sacro.

In una società frammentata, individualista e insicura, questo meccanismo risponde a un bisogno reale di appartenenza. Ma applicato in modo superficiale e strumentale alla politica, rischia di impoverire entrambe. Non esigo che la religione venga dimenticata o eliminata dalla vita degli individui, anzi. Io stessa, recentemente, ho iniziato a decostruire una personale (e forse infantile) antipatia nei confronti di chi “ancora oggi crede”, come mi sento dire spesso. Considero però che il cessare dell’uso della religione come strumento politico potrebbe liberarci tutti, aprendo la strada a una dimensione politica e sociale più concreta, più onesta e, forse, più utile. Credere può essere una risorsa, un conforto, una forma di senso autentica. Proprio per questo, però, merita di restare una scelta libera, intima, sottratta alle logiche del marketing elettorale e alle strategie di costruzione del consenso.

Da un lato, liberare la religione dall’uso politico significherebbe restituire agli individui la possibilità di definire la propria spiritualità al di fuori di influenze strumentali, di chi la utilizza per raccogliere voti, simpatia o per arrecarsi il consenso di un target preciso. Una fede non mobilitata, non esibita, sarebbe forse meno visibile,

ma certamente più personale, coltivata, e meno performativa. Dall’altro lato, una politica effettivamente laica permetterebbe di emanciparsi da dogmi, arretratezze e lentezze che oggi sono spesso implicite, normalizzate, ma non per questo meno influenti. Una laicità autentica non è una perdita, ma una liberazione: consente alla politica di occuparsi del presente e del futuro senza il peso di simboli che appartengono ad un passato (o più di uno) oramai decaduto.

Forse, si può arrivare a ripensare la religione: credere senza obbedire, stare dentro una tradizione per smontarla dall’interno, come diceva Michela Murgia, teologa e femminista. La fede in questo caso non sarebbe un’arma identitaria né un marchio di appartenenza, ma uno spazio critico, comunitario, persino conflittuale (e quindi, benefico alla democrazia). Esattamente l’opposto della religione ridotta a slogan politico. Forse è proprio questo che spaventa: una fede che non serve a raccogliere voti, che non rafforza confini, che non semplifica il reale, ma uno spazio per evolvere e crescere. Dio, allora, non dovrebbe smettere di esistere nello spazio pubblico. Dovrebbe semmai smettere di essere candidato. Perché una religione usata per governare è una religione svuotata, e una politica che si appoggia al sacro è spesso una politica che ha poco da dire. Se Dio è davvero morto, lasciamolo riposare. E se continua a votare, forse è arrivato il momento di chiederci chi gli ha messo la scheda in mano, e perché.





I cristiani sono assai esperti
nell'arte di trasformare
nulla in qualcosa

di

Matteo D'Amico

”Non solo di pane vive l’Uomo” (Matteo 4;4)

In questa breve quanto celebre citazione biblica è contenuto uno dei concetti più forti della fede cristiana. L’uomo per vivere ha bisogno di fede, o se vogliamo allargare il campo, non ha bisogno solo di cibo. L’uomo è costretto a percepire un altro tipo di fame: oltre a quella del corpo, anche quella dello spirito: ma fortunatamente Dio ci soddisfa in entrambe le dimensioni.

Lutero fa grande uso di questa citazione in un importante scritto teologico intitolato *Bekenntnis vom Abendmahl Christi* (1528), ovvero “Confessioni sul sacramento dell’Eucaristia”.

Parafrasando Lutero: Dio ci nutre per mezzo del pane, in modo che egli non si veda, e che si pensi che è il pane a nutrirci. Ma, in mancanza del pane, egli ci nutre soltanto con parola. Tutte le creature insieme sono larve e ombre di Dio: egli vuol permettere che esse agiscano con lui e collaborino in ogni sua cosa, che egli potrebbe peraltro realizzare, e realizza, anche senza loro ausilio.

In questo modo Lutero sostiene che l’ente divino ha solo in sé stesso la capacità di sfamare, dare vita e realizzare tutto ciò che ci circonda e che ci da vita e che ci sfama. Tutte le cose derivano e dipendono da Dio, l’ente più alto e che

differisce da tutto. Un ente spirituale, che vuole e sa ovvero pensa, e di cui la natura è solo un prodotto. Questa è la prospettiva del Teismo. Nell’uomo, la dimensione religiosa rappresenta uno degli aspetti più complessi e profondi. Il filosofo Ludwig Feuerbach in opere come “Essenza del Cristianesimo” e “Lutero” affronta direttamente il teismo e la religione, andando a definire i suoi fondamenti nel sentimento di dipendenza. In sintesi, l’uomo si sente dipendente dall’oggetto della religione. Sarà questa la fame di cui parla Lutero? La religione sarebbe innata nell’uomo proprio per questa necessità di dover riconoscere le ragioni dell’esistenza, in quanto ente separato, in un ente altrettanto più separato ed alto e diverso quale è Dio? Ma l’uomo può avere davvero l’ardire di definirsi ente separato? Il sentimento di dipendenza che sente verso Dio, non deriva forse dall’essere ancorato ad una realtà che l’uomo giudica come diversa, ma che in verità lo forza all’interno dei propri cicli e nelle proprie leggi? È lo spirito a creare questa diversificazione?

Feuerbach intende analizzare a fondo la questione in “L’essenza della religione”, un lavoro posteriore al ben più noto “Essenza del Cristianesimo” ma che rappresenta un importante passaggio nel pensiero del filosofo tedesco.

Lo scritto inizia con forza andando a definire precisamente ciò che si vuole affrontare: "L'ente diverso e indipendente dall'essenza umana o Dio, questo ente non è altro, in verità, che la natura."

Partendo da ciò, possiamo rispondere con sicurezza a uno dei quesiti che ci siamo posti prima: l'uomo è, effettivamente, un ente separato. O almeno si percepisce come tale. Per quanto se ne voglia dire, l'uomo è imparagonabile alle altre specie viventi, nella misura in cui queste sono tutte imparagonabili tra loro.

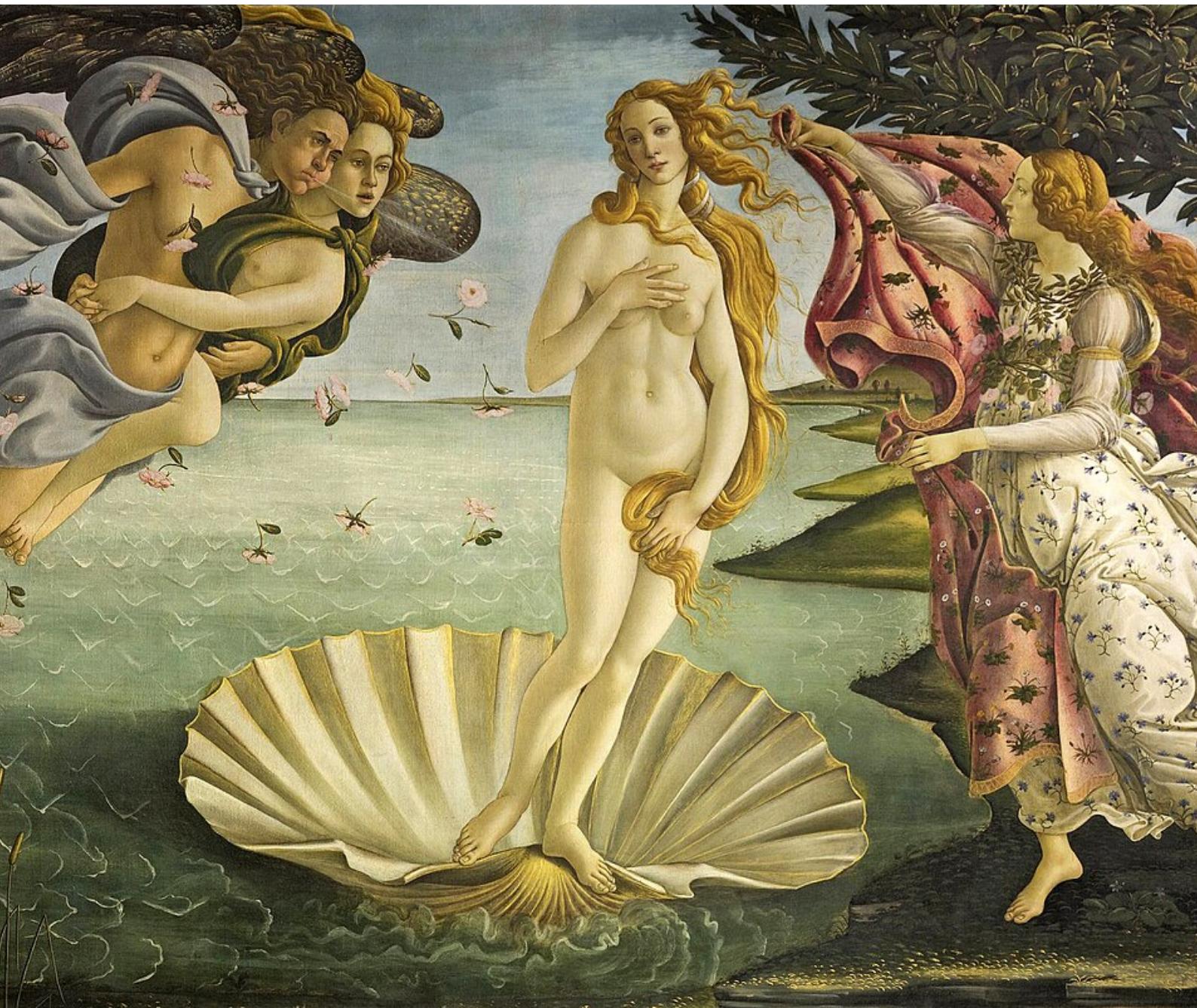
Cerchiamo di definire in qualche modo prima la Natura: per Feuerbach questa è una classificazione generale e in qualche modo omogenea di enti che l'uomo tende a differenziare da sé per ragioni quanto meno valide. Non si intende dunque un ente universale o astratto o mistifi-

cato, ma l'insieme dei rapporti e delle leggi che definiscono la nostra realtà materiale.

L'uomo, come tutte le altre creature, gioisce dell'acqua, della luce e dell'aria e del cibo che la natura gli offre, e senza questi elementi egli non potrebbe vivere. La natura è quindi il primo oggetto di dipendenza, primo oggetto di religione.

Ma quindi: perché l'uomo si percepisce come separato dalla natura se dipende così tanto da essa? E perché il pane di Lutero dovrebbe nutrire solo per mezzo della parola di Dio? Tutto questo non è solo più contro intuitivo?

Ciò di fatto lo è. L'essere umano crede di differenziarsi dalle altre creature e dal genere della natura, proprio perché è abituato a differenziare per conoscere. Solo l'uomo, osservando l'omogeneità della natura, è capace di



definire le sue leggi e i suoi elementi strutturali. Ricordiamo inoltre che l'essere umano è frutto di un lunghissimo e complesso processo evolutivo in cui la natura, vista proprio come ente separato, ha giocato un ruolo fondamentale, ma sempre ausiliario.

Quest'approccio potrebbe sembrare antropocentrico, ma dobbiamo pensare che l'uomo in quest'ottica risulta completamente legato alla natura, essa determina in tutto e per tutto le condizioni della sopravvivenza umana. La natura ha per noi un ruolo ausiliario, addirittura motrice, ma noi non abbiamo nessun ruolo per la natura.

È per questo che un ente diventa oggetto di culto solo quando noi uomini gli associamo un valore, ed è per questo che l'uomo, sentendosi separato dalla natura, ha bisogno di dipendere da un ente più alto, che corrisponde alla natura stessa.

Per comprendere appieno questo passaggio, facciamo riferimento allo stesso esempio che cita Feuerbach: Il dio del Sale.

In moltissime culture il sale è un elemento divino e oggetto di culto. Omero nei suoi poemi gli affibbia direttamente l'aggettivo "Divino". Addirittura la stessa composizione del cristallo di sale appare ammaliante ai nostri occhi. Questo perchè il sale assume per noi un aspetto utile e benefico, viste tutte le sue applicazioni tecnologiche.

L'uomo fa esperienza di un ente, apparentemente, separato da lui e nel scoprire le sue varie applicazioni, questo assume nelle sue caratteristiche uniche e naturali una forza simbolica ed evocativa, diventando oggetto di religione.

In questa fase non è necessaria nessuna mediazione antropomorfica. Infatti non abbiamo un'idea precisa di "Dio del Sale", ma è innegabile che quasi tutte le culture danno grande importanza al sale e gli affibbiano una simbologia importante e spesso legata alla scaramanzia.

C'è da precisare che per Feuerbach qualsiasi forma di culto religioso implica che l'oggetto di culto viene invaso dalle caratteristiche umane, e sinceramente non mi trovo totalmente d'accordo.

L'essere umano subisce la natura, e analizzando la realtà così per come ci appare e non solo per come noi ci rapportiamo ad essa, veniamo invasi dal senso del sublime e dal fascino che la natura impone su di noi.

L'uomo si specchia nella natura e come abbiamo detto precedentemente inizia a comprenderla nelle sue proprietà, che separa e prega, o combatte, e solo successivamente tenta di impossessarsene.

Aggiungiamo dunque un passaggio. L'uomo, compresa la forza della natura, si autoproclama come suo reggente. Questa tendenza nasce di pari passo con lo sviluppo del concetto di potere costituito, infatti nei culti politeisti iniziano ad apparire delle gerarchie familiari, vizi e virtù umane, collera e violenza. Ciò non è altro che un tentativo di giustificare l'indole umana e gli atteggiamenti volti a conservare il potere in mano ad un gruppo, una famiglia o una persona.

Pensiamo all'antico Egitto, nei geroglifici non mancano i riferimenti alla natura, e quasi tutti i simboli che raffigurano elementi naturali sono legati al divino, all'ultraterreno, alla nascita e alla morte. Molte divinità del pantheon egizio sono raffigurate come figure antropomorfe a cui vengono innestati i simboli naturali, pensiamo a Ra, padre degli dei e divinità solare raffigurato con la testa di falco e con in capo un disco solare circondato da serpenti. Invece, per esempio, Osiride non presenta nelle sue raffigurazioni nessun elemento naturale, è una figura completamente umana e come tale rappresenta il regno dei morti e l'agricoltura, entrambe dimensioni tipicamente umane.

Il faraone porta come corona il "Nemes", il tipico copricapo di lino che presenta in cima un elemento decorativo a forma di serpente, detto Ureo, che ritroviamo sul disco solare di Ra. In questo modo il faraone prova la sua connessione diretta con il divino, e il simbolo del serpente indica così la potenza del faraone e l'ubbidienza che gli è dovuta. L'uomo passa quindi ad una fase in cui gli elementi della natura sono oggetto di culto anche in riferimento al loro valore simbolico, e non solo in quanto elementi benefici della realtà naturale.

Una delle prime società a pregare un panthe-

on di dei completamente antropomorfi è quella greca.

A differenza degli egizi, per i greci le proporzioni umane sono perfette e rappresentano l'ordine, dunque qualsiasi innesto tra uomo e animale rappresenta l'elemento del caos e della discordia. C'è da dire che in questa fase viene praticamente codificata l'importanza e la bellezza estetica del corpo e se la natura è rappresentata in sembianze antropomorfe, per l'uomo è ancora più facile riconoscersi in essa. E dopotutto, se un essere cosmico e onnipotente e completamente separato ha creato il nostro pianeta, è logico pensare che noi, separati dal resto della natura e quindi creature predilette di questo creatore, siamo stati generati a sua immagine e somiglianza.

Ma come Narciso, che specchiandosi nelle acque di uno stagno rimane ammaliato dalla sua stessa immagine, l'uomo e la sua individualità si impongono alla natura, che da oggetto primo della religione diventa espressione dello spirito divino, cioè umano. Feuerbach scrive, sempre ne "l'Essenza della Religione":

"E si può ben dire che, in questa prospettiva, la natura sia davvero posseduta da uno spirito, ma questo spirito è lo spirito dell'uomo, la sua fantasia, il suo animo che si introduce involontariamente nella natura, e fa di essa un simbolo e uno specchio della sua essenza." In realtà, non esiste un modo per fissare sulla linea del tempo questo passaggio di valori, l'antropomorfismo ha caratterizzato molti culti anche perché come già detto, per l'essere umano risulta molto più facile rappresentare con sembianze umane qualcosa che non comprende appieno.

In psicologia le opinioni su questo tema sono molto varie.

Alport sostiene fermamente che l'antropomorfismo sia stato un traguardo importantissimo per il pensiero umano nelle sue espressioni religiose e artistiche, mentre Freud è più cauto e semplicemente sostiene che sia un metodo di proiezione delle qualità umane su entità non umane, quindi la forza umana sul cosmo, ma che in particolare nella religione segna anche un tentativo di proiezione idealizzata di figure genitoriali nell'ente divino.

Ma se inizialmente l'antropomorfismo dei culti

greci ha lasciato la possibilità all'uomo di riconoscersi nella natura nel tempo, con lo sviluppo della teologia e del teismo, quella grande madre e nutrice degli uomini, è diventata solo un prodotto del nostro Signore. Dio afferma la sua onnipotenza come ente separato spogliandosi delle vesti antropomorfe e della stessa materialità, divenendo un puro concetto onnipresente e onnisciente e delegando il compito di comunicare le sue deliberazioni ai patriarchi e ai profeti. La natura in quanto suo prodotto è usata come strumento di punizione, con le sue calamità, o come ricompensa. Dio è invece qualcosa di più alto, più separato dell'uomo, in quanto creatore. L'immateriale crea, altera e comanda sul materiale.

Per la fede cristiana il rapporto tra uomo e natura è fatto di tentazione e abbruttimento. L'uomo, per godere dei frutti della natura, deve seguire le leggi imposte dal signore e deve necessariamente attenersi a virtù come la parsimonia e la gratitudine, e se mai dovesse cedere alle tentazioni della natura del corpo, dev'essere pronto anche ad accettare il giudizio del signore e pagare col corpo e con lo spirito per estinguere queste sanzioni. Ed è così che il pane non nutre più per le sue stesse qualità, ma solo per il volere del dio degli uomini, secondo queste clausole di fede.

Ma perché dovrei essere grato a Dio?

La forza di Dio non si esprime forse solo nella forza e nelle regole della natura? Si potrebbe rispondere a ciò con tutti gli eventi miracolosi in cui Dio dimostra chiaramente il suo dominio sulla realtà, ma dovrei io voltare le spalle alla bellezza e completezza della natura a cui sono abituato e in cui sono nato e di cui faccio esperienza ogni santo giorno, solo per sporadici eventi materialmente impossibili in cui le leggi sue sono messe al limite? Ma noi non crediamo e non dovremmo credere in Dio per la sua onnipotenza. La credenza in Dio e la necessità della sua esistenza si basano solo sul fatto che esso dev'essere esistito prima di me, così la sua esistenza presuppone la mia. Dio è divino non per delle caratteristiche precise e verificabili, ma solo perché presiede in cima alla genealogia delle cause. Solo perché è giudice della realtà. Ma la religione nasce proprio da un senso di



separazione dalla natura, e dunque si risolverebbe nel senso di separazione da Dio? A parte il controsenso, ciò non ci pone allo stesso livello della natura, in quanto creature del signore?

Ma basta parlare di Dio, basta parlare del nulla che implica il tutto. Ritorniamo alla domanda fondamentale: siamo effettivamente separati dalla natura, solo per il fatto di sentirsi tali? Solo per il ruolo ausiliare che essa ha per noi? Sfortunatamente, come tutte le domande complesse, la risposta è: Dipende. Il nostro peccato potrebbe essere proprio quello di esserci separati dalla natura, o al contrario di esserci avvicinati troppo ad essa.

Nel contesto in cui viviamo siamo quanto più lontani dalla natura di quanto non lo siamo mai stati. I nostri ritmi sono completamente sbagliati, le preoccupazioni ci tengono ancora-

ti ad una dimensione che non esiste, le stelle non si vedono più quanto un tempo. E in questa totale sconsideratezza, riusciamo comunque a influenzare negativamente la natura in cui viviamo. In nessun'altra epoca abbiamo mai avuto così tanto potere sulla natura, quindi potremmo anche dire che siamo quanto più vicini alla natura di quanto non lo siamo mai stati. Dunque dipende da noi.

Spetta a noi decidere se riscoprirci e ricollegarci in questa natura, oppure se dominarla e distruggerla, senza nessun dio che possa gestire questi rapporti. Siamo costretti ad affrontare le responsabilità che abbiamo verso la natura, in quanto enti separati e allo stesso tempo a lei uniti e da lei dipendenti.

Infine, citando Feuerbach per l'ultima volta, sempre in "L'Essenza della religione" scrive:

“Forse che anche la mia origine non è mia propria, individuale proprio come la mia vita è senza alcun dubbio mia?

Devo io forse far arrivare il mio amore filiale fino ad Adamo?

Nemmeno per sogno. Io ho tutte le ragioni di fare oggetto di devozione religiosa, perché causa della mia esistenza, soltanto gli enti a me più prossimi, questi miei genitori.”



Odia il
prossimo tuo

di
Gabriele Tucci

Il 21 settembre scorso si è tenuto, allo State Farm Stadium di Glendale (Arizona), il funerale di Charlie Kirk, ucciso 11 giorni prima mentre parlava alla Utah Valley University. Oltre alla sala strapiena (quasi 90mila le persone presenti) ed alcuni elementi abbastanza folkloristici (come la presenza di Dan Beazley, personaggio noto negli USA perché gira sempre portando con sé una croce alta più di 3 metri munita di rotelle), la cosa che è saltata più all'occhio di tutta la cerimonia è stata la totale sovrapposizione tra la narrazione politica di estrema destra, portata avanti in vita da Kirk, e gli elementi religiosi. All'ingresso dello stadio si potevano trovare da una parte venditori di copie della Bibbia, dall'altra bancarelle con i cappellini "Make America Great Again".

Durante tutta la cerimonia si sono susseguite preghiere ed interventi di attivisti e di membri del governo statunitense, che inserivano nella loro retorica politica diversi riferimenti teologici. Zachary B. Wolf, in un articolo uscito sul sito della CNN due giorni dopo il funerale, ha scritto che "nella storia recente degli USA gli americani non avevano mai visto così tanti membri del Governo parlare apertamente di Gesù Cristo". L'intervento più duro è stato quello del Segretario della Guerra (titolo dovuto al cambiamento di nome di quello che fino ad inizio

settembre era il "Segretario della Difesa") Pete Hegseth, che ha dichiarato: "questa non è una guerra politica, non è una guerra culturale, è una guerra religiosa". Una guerra religiosa con un nemico presto individuato dal Presidente Donald Trump: la sinistra. Nello stesso intervento Trump ha detto che "dobbiamo garantire il ritorno della religione in America". Gli Stati Uniti sono ancora oggi un paese molto religioso e soprattutto cristiano a maggioranza protestante: nel 2024 il 63% degli americani si dichiara cristiano (in netto calo rispetto al 78% del 2007, ma in leggero rialzo rispetto al 60% del 2021), mentre il 29% si dichiara "non affiliato religiosamente" (solo il 13% tra gli over 74, in cui la percentuale di cristiani raggiunge l'80%). La chiesa americana è da sempre una delle chiese più conservatrici dell'occidente, e particolare rilevanza hanno le Chiese Evangeliche.

L'evangelismo è una corrente del protestantesimo che si concentra sulla lettura della Bibbia come "parola di Dio", quindi non interpretabile ma da prendere alla lettera. Dal 1980, con l'appoggio alla candidatura di Ronald Reagan, le chiese evangeliche hanno sempre sostenuto ufficialmente i candidati repubblicani, con l'obiettivo dichiarato di opporsi a possibili ampliamenti dei diritti civili, come i diritti LGBT o il diritto all'aborto. Particolare dibattito ci fu

quando nel 2016 le chiese evangeliche appoggiarono la candidatura di Donald Trump, che fino a quel momento era visto dall'opinione pubblica americana come un personaggio molto lontano dai valori religiosi (pluridivorziato, coinvolto in scandali sessuali, ecc.). Su questo tema a fine 2023, a pochi mesi dall'inizio delle primarie repubblicane per le presidenziali del 2024, andò virale su Internet un articolo di Tim Alberta pubblicato sul *The Atlantic* dal titolo “My Father, My Faith And Donald Trump”, in cui l'autore racconta di come il primo mandato del tycoon abbia radicalizzato ancora di più il già conservatore mondo evangelico, descrivendo la realtà della comunità evangelica di Brighton, in Michigan, da cui Alberta, figlio di un pastore evangelico, proviene. Attorno a Trump si è creato un vero e proprio culto della personalità, per cui è visto come “l'argine alle forze del male”, che nella narrazione nazionalista-cristiana corrispondono alle istanze progressiste. Chiaramente non nasce con Trump l'ossessione del mondo estremista cristiano per la “lotta al male”: il già citato Reagan parlò di “armageddon” per riferirsi allo scontro nella guerra fredda contro l'URSS e in generale alla lotta americana contro il comunismo. George W. Bush utilizzò il termine “guerra al terrore” per riferirsi all'invasione dell'Afghanistan prima (nel 2001) e dell'Iraq poi (nel 2003), costruendo una narrazione fortemente incentrata sulla lotta delle società occidentali cristiane contro l'estremismo islamico e diffondendo un sentimento anti-arabo ancora molto presente nell'occidente odierno. È innegabile però che l'ultimo decennio abbia sdoganato in America una forma inedita di culto della personalità e di uso politico della religione. I dati americani sulla diffusione del cristianesimo nella popolazione sono in linea con quelli europei, anche se con alcuni estremi: uno studio di Pew Research del 2020 certifica come oggi nel vecchio continente convivono società ancora molto cristiane (91,2% in Polonia, 85,1% in Portogallo, 88,6% a Malta e 80,5% in Italia che si dichiara cristiano), con altre in cui le persone che si dichiarano cristiane sono ormai minoranza assoluta (49,4% nel Regno Unito, 46,5% in Francia e addirittura solo il 35,1% in Olanda, che è l'uni-

co paese europeo in cui la popolazione non affiliata religiosamente è la maggioranza). In tutti gli stati in cui è stato svolto il sondaggio (23) si riscontrano cali rispetto alla percentuale di cristiani rilevata nel 2010. In generale, la media europea è del 67,1%, con un calo di quasi 8 punti rispetto al 2010. Anche nel vecchio continente, sulla falsariga del modello americano, la separazione tra campagna politica e religione è sempre più flebile. Il caso italiano è emblematico: l'attuale vicePremier e segretario della Lega Matteo Salvini si è presentato più volte in occasioni pubbliche con dei simboli cristiani: rosari baciati sul palco ai comizi, video da casa con dietro diverse raffigurazioni della Madonna, ceri accesi a favor di telecamera, ecc. Nel febbraio 2018, durante un evento a Milano per la chiusura della campagna elettorale per le elezioni del successivo 4 marzo, Salvini disse che una volta al governo avrebbe applicato davvero la Costituzione, e che l'avrebbe fatto “rispettando gli insegnamenti contenuti nel sacro vangelo”. Tutti questi atteggiamenti hanno attirato forti critiche per il loro stridere con la natura laica della Costituzione, stabilita dall'articolo 7. Sempre su questo filone, Giorgia Meloni negli anni ha più volte usato lo slogan “Dio, patria e famiglia”, slogan storico della destra mondiale usato nel novecento dal dittatore portoghese Antonio Salazar e da Benito Mussolini, e in tempi recenti dal Primo Ministro ungherese Viktor Orbán e dall'ex Presidente brasiliiano Jair Bolsonaro (oggi in carcere per il tentato colpo di stato del 2023). Anche in Italia il nazionalismo cristiano ha come obiettivo presentare determinate figure o partiti come alfieri della lotta contro il “male”, ovvero ciò che è estraneo alle tradizioni della nazione, che è diverso ed è quindi percepito come blasfemo. Quelli di Salvini e Meloni sono casi estremi di un atteggiamento, quello di fondere vita politica e vita religiosa, che in Italia in realtà abbiamo sempre avuto. Non volendo andare troppo indietro nel tempo, basta citare il fatto che il partito che ha dominato i primi 48 anni della vita repubblicana del paese è stato la Democrazia Cristiana, che per le elezioni del 1948 produsse una vignetta contro il Partito Comunista che vedeva un uomo in cabina elettorale e sopra la

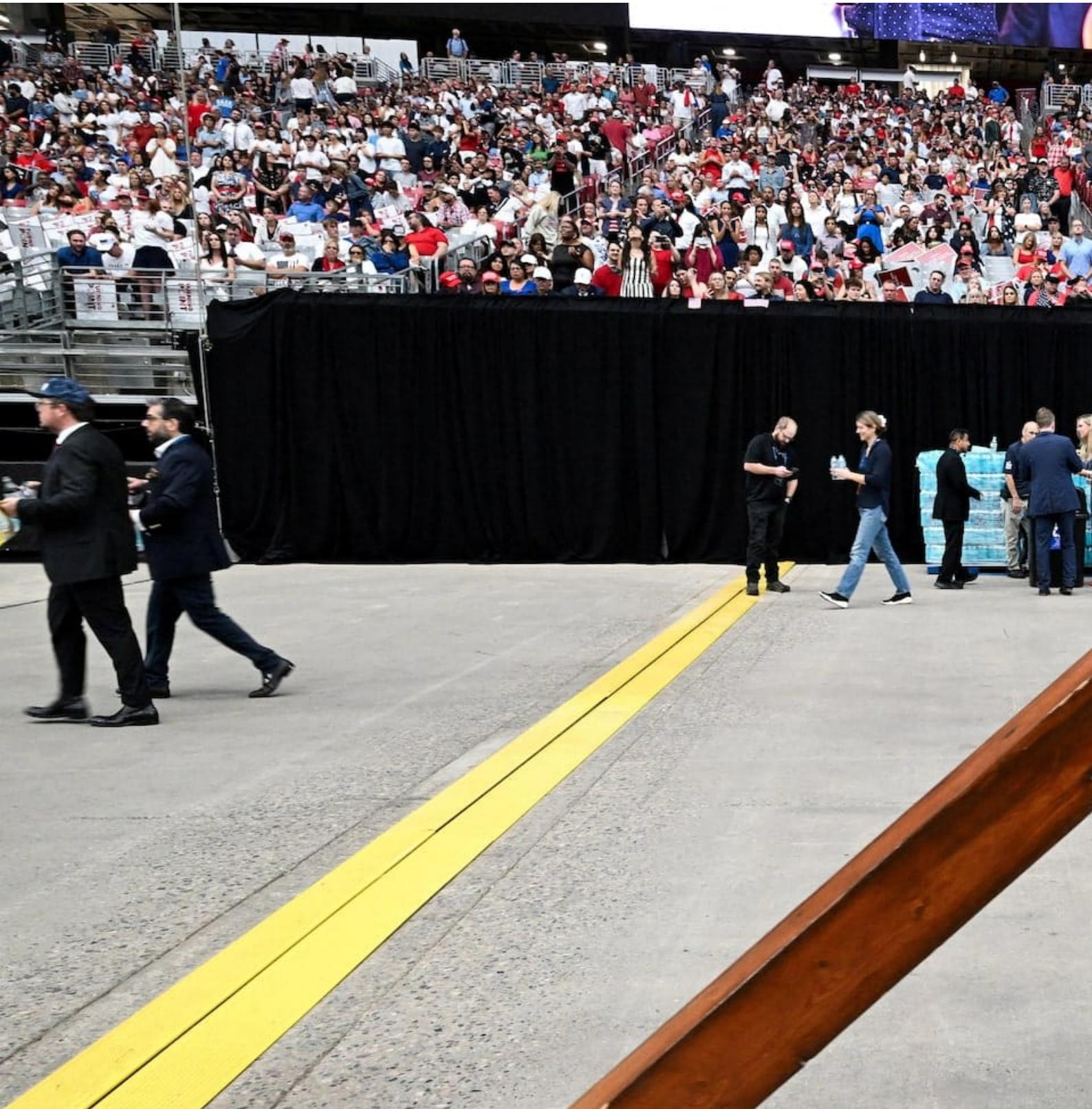
Ascolta la voce
della TUA COSCIENZA

Nei SEGRETO ^{della} CABINA
DIO ti VEDE
Stalin NO !



scritta: "nel segreto della cabina Dio ti vede, Stalin no". La vignetta è stata più volte riproposta negli ambienti democristiani nel corso degli anni. Il confine tra politica e religione in Italia è sempre stato molto labile, in un Paese che ancora oggi rispetto agli standard occidentali è molto cattolico (anche se in calo come nel resto d'Europa) e con la presenza sul territorio della Chiesa Cattolica che ciclicamente irrompe

nel dibattito politico italiano. Ma ciò che in Italia è ritenuto più o meno normale, in altri paesi sorprende: nel Regno Unito Nigel Farage, leader di Reform, ha da diverso tempo iniziato ad utilizzare simboli religiosi nella sua comunicazione ed ha invocato un ritorno del paese ai "valori giudaico-cristiani". In Spagna Vox ha diffuso un manifesto che rimanda direttamente alle crociate, con dentro la scritta "per una Spagna di nuovo grande", letteralmente



la traduzione spagnola del MAGA trumpiano. Ciò che traspare è che, in un occidente sempre più laico, in cui ormai tra le nuove generazioni la percentuale di credenti è una minoranza, vediamo un uso totalmente politico dei simboli religiosi per trasformare dei politici in dei “salvatori”, degli attivisti in dei “martiri”, una campagna d’odio in una “campagna contro il male”. Peter Thiel, CEO di Palantir e storico finanziatore delle campagne di Trump, negli

ultimi mesi si è detto “ossessionato dall’Anticristo”. Sostiene che stia arrivando l’armageddon e che per evitarlo c’è bisogno di un “governo autoritario mondiale”. A fine settembre ha tenuto 4 conferenze a San Francisco per parlare di chi è per lui l’Anticristo: Greta Thunberg, l’Islam e la Cina.





Quando abbiamo licenziato Dio

di
Vittoria Nuzzaci

L'essere umano smetterà di avere bisogno della religione solo quando avrà sconfitto la morte, ovvero, verosimilmente, mai. Eppure, nel cuore della modernità, serpeggia la presunzione di un'emancipazione definitiva dagli dèi. Se Nietzsche annunciava che «Dio è morto, l'abbiamo ucciso noi» per restituire dignità a un uomo capace di reggere il peso della propria libertà, oggi lo scenario è mutato. Non abbiamo più il coraggio tragico dell'omicidio; abbiamo scelto la via burocratica del licenziamento. Come suggeriva Fabrizio De André nel Cantico dei drogati, abbiamo allontanato il sacro perché “non ci serve più”: richiede un sacrificio, una dedizione e, soprattutto, una gestione del tempo a cui siamo stati disabituati.

Cos'è l'eternità per chi vive di attimi atomizzati? Che valore ha la morale per chi rifugge nell'individualismo, o la morte per chi abita un eterno presente sedato da costanti distrazioni? Pascal definiva l'uomo un mostro incomprensibile, un essere che ricorre al divertissement per fuggire dalla miseria della propria condizione. Nulla è così insopportabile per l'uomo quanto il riposo assoluto: è nel silenzio che percepiamo la nostra insufficienza. Ma se per Pascal la distrazione era una fuga psicologica, nella società liquida di Zygmunt Bauman essa è diventata un sistema economico.

In questo scenario, la religione intesa come

architettura che dà senso al dolore appare ingombrante. Come osserva José Saramago in “Intermittenze della morte”:

“Senza morte non c'è resurrezione, e senza resurrezione non c'è chiesa. Le religioni, tutte le religioni per quanto le si rigiri non hanno altra giustificazione di esistere all'infuori della morte, ne hanno bisogno come il pane con i denti.” Il paradosso contemporaneo è che, avendo rimosso la morte dal discorso pubblico per paura, abbiamo reso inutile la mediazione del sacro. Questo licenziamento del sacro affonda le sue radici in quello che Max Weber definì “il disincanto del mondo”. La razionalizzazione capitalistica ha trasformato la realtà in un ingranaggio calcolabile, dove il mistero è considerato un difetto di conoscenza e la morte un'inefficienza tecnica. Progressivamente viene espulso dall'atteggiamento fondamentale degli uomini ogni riferimento a spiegazioni e a comportamenti magici, animisti o religiosi. Chiusi in quella che Weber chiamava la “gabbia d'acciaio”, abbiamo smarrito la capacità di dare un senso compiuto alla fine. Per l'uomo antico (come Abramo), la morte arrivava quando si era sazi di vita, perché la vita seguiva un ciclo organico compiuto. Per l'uomo moderno, inserito nel progresso infinito della tecnica e della conoscenza, la morte è assurda.

Inoltre, se non c'è fine, non serve speranza; se



non c'è limite, non serve salvezza. Il licenziamento di Dio ha portato con sé il licenziamento del confine morale. Senza un "Oltre" che giudichi o che dia valore al sacrificio, l'altro diventa uno strumento per il proprio piacere o successo. È il nichilismo passivo: non la distruzione dei valori per crearne di nuovi, ma uno scivolare stanco verso l'indifferenza. Senza la morte come orizzonte di senso, la vita perde la sua gravità. Se tutto è intercambiabile e immediato, nulla è davvero sacro. Il decadimento morale non è dunque un ritorno alla malvagità, ma una perdita di profondità: è l'incapacità di stare nel dolore, di abitare il lutto, di riconoscere la finitudine come terreno comune dell'umanità. Abbiamo scoperto di non aver ucciso Dio, ma di averne preferiti altri, più immediati e "reali", come il Dio Denaro. Ma questa nuova idolatria ha un costo: la svalutazione della finitudine. La morte è diventata un errore di sistema, un punto che rende la vita più pesante perché ci priva della possibilità di sbagliare, imponendo-

ci la fretta di una performance perfetta. Martin Heidegger descriveva la fuga umana come "esistenza inautentica". Spaventato dall'angoscia, l'individuo si rifugia nel Das Man (il "Si"): si dice così, si fa così, si pensa così. È il dominio della chiacchiera e della distrazione digitale, dove la morte è solo un caso pubblico che capita agli altri. La tecnica e il capitalismo ci cullano nell'illusione di poter controllare tutto, ma è un'illusione che crolla al primo allarme, quando il filo sottile della vita si tende e la paura ancestrale riaffiora. Forse è per questo che Heidegger, nella sua ultima intervista, affermò: «Ormai solo un Dio ci può salvare». Non invocava un ritorno ai dogmi istituzionali, ma la necessità di un ritorno al sacro: un pensiero capace di ascoltare l'Essere invece di volerlo solo "usare" come risorsa. Licenziare Dio ci ha illusi di essere padroni; ritrovare il senso del limite e il coraggio di abitare il lutto potrebbe, paradossalmente, restituirci la nostra umanità più profonda.





Dio/Dei come Confine

di **Beck Russo**

La religione, nota come linguaggio di unione e senso (senso di un destino comune), diventa mezzo di disuguaglianza, violenza e, molto probabilmente in futuro prossimo, possibile distruzione, quando viene assorbita dal potere, dall'identità rigida e dalla paura dell'altro; non è un attacco alla fede, bensì al suo uso sociale e politico con scopi quasi disorientanti.

Ci siamo abituati alle notizie dei conflitti come ci si abitua alle notizie del meteo: oggi piove a Gaza; domani tempesta in Sudan; tornado in Congo.

Gaza, il Sudan, il Congo scorrono nei notiziari come coordinate geografiche della sofferenza, spesso ridotte a notizie rapide e rassicuranti: guerre di religione, odio ancestrale, conflitti tribali. La semplificazione di ciò che è strutturalmente complesso, è deresponsabilizzazione da una situazione di cui tutti facciamo parte, in quanto società, seppur non uniti dalla stessa religione. La religione diventa così il capro espiatorio perfetto: la religione non è la causa unica, ma spesso il linguaggio simbolico che giustifica ciò che nasce altrove, dove interessi politici, economici e identitari trovano una giustificazione.

In Palestina la dimensione religiosa è intrecciata a quella nazionale, alla terra, alla memoria col-

lettiva e al trauma storico. In Sudan le fratture religiose si sovrappongono a eredità coloniali, lotte di potere e divisioni etniche. Nel Congo, uno dei paesi più ricchi di risorse e più poveri di diritti, la religione assume talvolta il ruolo di consolazione, talvolta quello di controllo sociale, dentro una violenza strutturale che affonda le radici nello sfruttamento economico globale. “Il sacro unisce coloro che lo riconoscono e, nello stesso gesto, li separa da tutti gli altri”, Durkheim ci suggerisce che la religione crea comunità creando al contempo un confine di esclusione, distinguendo chi appartiene da chi resta fuori. Nasce così lo stereotipo: un “loro” irrazionale, fanatico, incapace di convivere, contrapposto a un “noi” che si percepisce come laico, razionale e moralmente superiore. Un noi sacro e un loro profano. Ma questa opposizione dice molto più di chi guarda che di chi viene guardato. La società si eleva grazie ad essa: è un rafforzamento comunitario; le credenze la rendono sacra; l'individuo si sente parte di qualcosa di più grande, ma più è forte il senso di identità, più è netto il tratto del confine. La religione, da esperienza intima, introspettiva e comunitaria, viene così trasformata in marchio identitario. Un'altra volta, non crea violenza ma fornisce il mezzo simbolico che la legittima, per mano del potere.

In Marx la religione non è un inganno delibe-



rato, ma una risposta umana a una sofferenza reale. È il sospiro, l'ancora di chi vive in un mondo che nega dignità e giustizia. Proprio per questo, però, essa può diventare uno strumento ambiguo, perché allevia il dolore senza eliminarne però le cause, rende sopportabile ciò che dovrebbe essere intollerabile. Quando la religione viene usata per spiegare l'ingiustizia invece che per combatterla, smette di essere consolazione e diventa ideologia. Non è la fede a produrre l'oppressione, ma l'oppressione a trovare nella fede una giustificazione.

È in Spinoza che troviamo forse la critica più radicale e attuale. Per il filosofo olandese, la religione fondata sulla paura è uno strumento di dominio. Un Dio usato per giustificare l'obbedienza, per legittimare l'odio o la violenza, non è più espressione del divino, ma del potere umano. Parla di Dio come strumento politico, il potere usa Dio per governare e la religione fa la parte dell'obbedienza vestita da fede, proprio per questo critica il fanatismo e la religione come controllo, perché se il sacro viene trasformato in legge, smette di essere salvezza e diventa comando. Spinoza difende una religiosità libera, fondata sull'etica e non sul timore, sulla comprensione e non sull'identità imposta, e lo Stato deve limitarsi a garantire la libertà di pensiero, non imponendo nessuna religione (l'imposizione distrugge la pace), chiarendo le paure infondate delle differenze religiose ed eliminando la confusione tra laicità e rifiuto, parole ben distinte l'una dall'altra. Quando Dio perde il suo senso di origine e diventa una bandiera, si trasforma in un mezzo politico, perdendo la sua funzione spirituale.

Da queste prospettive emerge il nodo centrale: il problema non è la religione in sé, ma il suo uso sociale. Quando serve a spiegare perché alcuni meritano diritti e altri no, tradisce il suo stesso fondamento etico. A questo punto, la questione diventa inevitabilmente ricerca. Essere umani significa essere, allo stesso tempo, esseri sociali e simbolici. Abbiamo bisogno di racconti che diano senso alla nostra fragilità. Ma ogni racconto può trasformarsi in una gabbia se viene assolutizzato. La religione, come ogni grande costruzione simbolica, porta in sé questa ambivalenza: può aprire all'altro o chiuderlo fuori.

Forse la domanda decisiva non è se crediamo o meno, ma come utilizziamo ciò in cui crediamo. Se la fede è una risposta definitiva o una domanda aperta. Se serve a proteggerci dalla complessità del mondo o a restarvi esposti. In un tempo attraversato da conflitti che si vestono di sacro, la sfida non è eliminare la religione dallo spazio pubblico, dalle notizie, ma sottrarre il sacro alla logica del nemico.

Resta allora una domanda, tanto semplice quanto radicale: siamo ancora capaci di una religiosità, e di una convivenza, che non abbia bisogno di escludere per esistere? Siamo capaci di una religiosità senza nemici?



**Tutti i santi voglion
fare il Jazz**

di **Costanza Pozza**

Come ha influenzato la religione, nel corso dei secoli, le varie forme d'arte, dalla pittura, alla poesia fino alla musica? Quanta religione c'è in noi e nella nostra quotidianità?

La religione è stata, ed è tuttora, uno dei più grandi poteri capaci di influenzare le azioni umane fin dall'inizio dei tempi. Spesso, però, non siamo pienamente consapevoli di quanto essa continui ad accompagnarci nel nostro stile di vita, dalla dieta ai giorni festivi, dalle usanze sociali fino alla creazione di opere d'arte.

Quando si pensa all'influenza del credo sulla società, i primi ambiti che emergono sono la morale e l'insieme di usi e costumi propri di ogni cultura. Subito dopo vi è l'arte.

Una religione particolarmente repressiva ha talvolta favorito fenomeni di proibizionismo che, come ci insegna la storia, hanno agito da miccia nello sviluppo di subculture. Basti pensare ai primi impressionisti, esposti al Salon des Refusés per aver rappresentato su tela temi non proprio sacrali, ma piuttosto scandalosi per la morale dell'epoca. Quella stessa subcultura che oggi è incorniciata ed esposta nelle sale dei più importanti musei del mondo, insegnata tra i banchi di scuola ed ammirata da milioni di spettatori.

Quando si parla della religione, invece, è meno immediato pen-

sare alla musica. Forse perché nel wrapped annuale delle nostre playlist di Spotify i canti liturgici difficilmente compaiono tra i brani più ascoltati. Tuttavia, se spostiamo lo sguardo dalla nostra tradizione occidentale a quella afroamericana, scopriamo come la spiritualità e la vita comunitaria abbiano contribuito alla nascita del Jazz.

Siamo nei primi anni del Novecento, quando dal Sud degli Stati Uniti, ancora segnato dallo schiavismo, molti afroamericani migrano verso le grandi città in cerca di nuove opportunità. Insieme ai bagagli portano con sé anche le tradizioni musicali: *work songs*, *gospels* e *blues*. Facciamo però un passo indietro e torniamo alle radici. Tutto nasce prima di Louis Armstrong ed Ella Fitzgerald, con i cantori nelle piantagioni di granturco e cotone, che esprimevano cantando emozioni esuberanti o malinconiche. Erano canzoni di protesta, di critica sociale, di vita vera vissuta e persino di pettegolezzi. Insomma, dei veri e propri racconti cantati che coordinavano i movimenti e sollevavano dalla fatica del lavoro. Erano le *work songs*.

Ben presto subentra la religione, che diventa un efficace strumento di controllo sociale e così si avvia una grande opera di conversione e predicazione degli schiavi neri. Del resto, per i popoli africani la religione aveva sempre avuto un ruo-



lo centrale, tant'è che tra le antiche credenze vi era quella che il “Dio del vincitore”, il padrone schiavista, fosse più forte e per questo dovesse essere rispettato. La religione accompagna così gli schiavi dall'alba al tramonto e diventa occasione di vita di comunità.

Una tipica funzione afro-cristiana si svolgeva dopo il rito ufficiale e riuniva una folla di donne scalze con corte sottane, anziani e bambini, disposti in cerchio, che camminavano strisciando i piedi senza mai sollevarli, cantando gli *spirituals*: danze e canti carichi di energia chiamati *ring shout*.

Tuttavia, a causa delle loro radici nelle tradizioni pagane africane, queste pratiche venivano considerate “diaboliche” e peccaminose. Per questo motivo le funzioni si tenevano spesso di notte, in luoghi isolati, adottando bizzarri stratagemmi per attutire i suoni. È da qui che nasce il senso di colpa che a lungo ha afflitto gli afroamericani, legato alla vergogna per la propria tradizione musicale.

Un altro simbolo fondamentale di questa eredità sono i *Negro spirituals*: canti religiosi afroamericani ricchi di fervore mistico, accompagnati dal battito di mani e piedi. Nascono intorno al 1800 durante il periodo di grande fervore religioso, il Grande Risveglio (Great Awakening). Le comunità nere si lasciavano coinvolgere dalla predica del pastore, figura che ricordava l'anziano dei villaggi dell'Africa occidentale, considerato mediatore tra l'uomo e l'ignoto. In questi canti, a differenza delle work songs, viene esaltata la liberazione del popolo e i personaggi biblici sono evocati in termini familiari e confidenziali.

Uno degli esempi più celebri è *Go down, Moses*:

*When Israel was in Egypt's Land,
Let my people go
Oppressed so hard they couldn't stand,
Let my people go.
Go down, Moses, way down in Egypt'
Land,
Tell old Pharaoh, let my people go.*

Verso la fine dell'Ottocento gli spirituals vengono fatti conoscere al pubblico bianco dai *Fisk Jubilee Singers*, un coro di studenti nato per raccogliere fondi per una delle prime università nere in Tennessee. I cantanti cercarono di adattare il loro stile ai gusti del pubblico bianco; tuttavia fu il canto individuale, il *Blues*, a giocare un ruolo decisivo nella trasformazione che porterà al jazz.

A un solo anno dalla fine della Guerra Civile, gli afroamericani si trovarono ad essere più discriminati di quanto non fossero mai stati. Nei primi anni del Novecento molti ex schiavi rimasero nelle campagne, mentre solo i più coraggiosi si spostarono nelle città in cerca di un lavoro qualunque. Proprio l'abbandono del lavoro rurale, favorì una nuova consapevolezza identitaria e culturale, dando origine al *Blues*.

Nelle strofe del *Blues* emergono parole di sofferenza, squallore, tedio esistenziale: una poesia disincantata. Il cantante *Blues* parla di ciò che non avrà mai, non parla di vivere, ma di non morire. Vagabondi senza casa né stabilità, alla ricerca di un “negro job”, lontani dalla famiglia e da qualsiasi rifugio sicuro. Si raccontano la fragilità della famiglia nera, le infedeltà coniugali e le nascite illegittime, con una disinvoltura sconcertante per la morale puritana bianca. Negli anni '20 però il *Blues* conosce il suo periodo d'oro, viene riconosciuto come genere musicale ed affidato ad artisti professionisti, creando anche quello che oggi chiamiamo *Jazz*.

Tra i più grandi jazzisti, capace di unire tecnica strumentale e profonda passione spirituale spicca John Coltrane. Sassofoista soprano, strumento allora poco utilizzato nel *Jazz*, Coltrane concepisce i suoi brani come strutture meditative e autentiche esperienze spirituali. Dopo la sua morte, nel 1967, nasce a San Francisco la *Saint John Coltrane Church*, una comunità religiosa che considera il suo album capolavoro *A Love Supreme* come un testo sacro e la sua figura come incarnazione dello Spirito Santo.

Coltrane inizia la sua carriera a fianco di Miles Davis, ma a causa delle dipendenze da droghe

fu costretto ad allontanarsi. Proprio in quel periodo visse quello che definì un “risveglio spirituale”, dal quale nacque il suo lavoro più intimo e sacro, *A Love Supreme*:

“*This is my message to the world*”.

“*This is my prayer*”.

“*Thank you God*”.

“*I will play this music from my heart*”.

E oggi? Il legame con la religione continua a

generare opere d’arte immense e immortali? Stimola riflessioni costruttive o è più spesso causa di conflitti tra gli esseri umani?

Senza ridurre la religione contemporanea a una sola dimensione, si può forse affermare che essa non rappresenti più, come un tempo, una spinta collettiva verso la creazione di qualcosa di grandioso, destinato a essere tramandato nei secoli, ultraterreno ma profondamente umano? Resta allora aperta la domanda: a cosa ci sta portando oggi questo cambiamento?





Direzione editoriale

Riccardo Coen
Giovanni Rossetti

Responsabile cultura

Alberto Colucci

Responsabili locali

Sara Erpete (Lecce)
Marcello Ambrogi (da Parigi)
Sebastiano Longo (da Londra)
Giovanni M. Pasquini (Milano)
Edoardo Purini (Pisa)
Sofia Marroni (Roma)
Federico Fassi (Torino)
Francesco Cucinotta (Treviso)

Progetto grafico

Francesca Pavese

Impaginazione

Mario Corradi
Giovanni Rossetti

Responsabile revisione

Mario Corradi

Autori Mensile

Mario Corradi
Elena Massa
Allegra Pagani
Matteo D'Amico
Gabriele Tucci
Vittoria Nuzzaci
J.
Beck Russo
Costanza Pozza

Redazione

Emanuele Agosti
Marcello Ambrogi
Tommaso Andolfi
Matteo Barachini
Caterina Barberis
Rocco Bollero
Giulia Bruno
Giulio Calenda
Adriano Capozzi
Andrea Carbonelli

Gabriele Careglio

Lorenzo Carini
Luigi Carta
Riccardo Coen
Alberto Colucci
Mario Corradi
Camilla Costantini
Dora Cristofori
Francesco Cucinotta
Matteo D'Amico
Ludovica D'Andria
Mattia D'Angelo
Elisa De Angelis
Alberico De Carolis
Mauro De Virgilio
Chiara Durini
Sara Erpete
Gabriele Fabbri
Federico Fassi
Arianna Ferrara
Leonardo Fontana
Lucrezia Galli
Daniel Gavioli
Alberto Gilibert
Giulia Gestì
Valeria Giusti
Edoardo Iacovone
Giacomo Leombruni
Sebastiano Longo
Alessandro Maiolini
Leonardo Maggiotto
Emanuele Manunta
Federico Marroni
Sofia Marroni
Camilla Martinico
Giacomo Matteucci
Stefano Mazzotta
Boren Metrillo
Tommaso Milani
Aurora Mirto
Rebecca Nardi
Federico Nareta
Vittoria Nuzzaci
Gabriele Oliva
Beatrice Olivieri
Margherita P
Pietro Pavesio
Edoardo Purini
Giovanni Pasquini
Sara Potenza
Livia Ranalli
Edilberto Ricciardi
Francesco Rinaudo

Leonardo Riva
Giovanni Rossetti
Francesco Sammartino
Elisabetta Sanasi
Martina Saponaro
Nicola Simone
Pietro Spadetta
Michela Stefano
Alberto Sussetto
Tommaso Tiberi
Sofia Trabucco
Gabriele Tucci
Federico Versace

Crediti immagini

1 *Cristo de San Juan de la Cruz* Salvador Dalì, 1951
4 Rob Stothard/Getty Images, 2015
7 ANSA/EPA 2024
8 Getty Images, 2001
10-11 LaStampa 2023
12 Michelle Orai, 2012
15 FRANCESCO FOTIA/AGF 2018
16 *Cena in Emmaus*, Caravaggio, 1602
18 *Nascita di Venere*, Botticelli, 1485
21 *Ludwig Andreas Feuerbach*
25 Biblioteca Poletti-Fondo Tonini, 1948
26-27 Reuters, 2025
30 *Morte di un avaro*, Hieronymus Bosch, 1494
31 Gregory Crewdson Untitled (Ophelia), 1999
32 Cisgiordania, Banksy
34 Vatican News, 2018
36 John Coltrane

Sito web

giornaleilcaffè.it

Instagram

@giornaleilcaffè

Mail

redazionecentrale.ilcaffè@gmail.com