

Prefazione

GIULIANA PAROTTO

Riproporre il tema del rapporto tra religione e violenza è ora meno che mai una pura questione accademica, il frutto di un interrogare filosofico chiuso nei recinti di sparute élites del pensiero o peggio occasione di dispute noiose. Quotidianamente vengono poste a tappeto questioni che investono in pieno il nesso tra religione e violenza, spesso nel quadro drammatico di quello che Huntington ha definito lo “scontro di civiltà”. Eppure da molto tempo la riflessione filosofico politica ha riaperto l’interesse per l’elemento religioso: la visione ottimistica di una società in grado di trovare spontaneamente un suo equilibrio nella dinamica delle singole volontà ed interessi all’interno delle regole definite dallo stato di diritto, ha lasciato il posto ad una riflessione più approfondita e critica attorno al “religioso”, inteso, in senso lato, come legame (*religio* da *religare*) sociale. Si torna a parlare e a teorizzare attorno all’esistenza di un “centro simbolico” che deve essere posto a delimitare i contorni della religione civile, quale centro “sacro” ed intoccabile posto a garantire l’unità politica, sempre minacciata dal pericolo della disintegrazione individualistica, dall’erosione messa in opera da gruppi di interesse, dal pluralismo rappresentato dalla società, come si dice ormai di consueto, “multiculturale”. Ma lo stimolo a ripensare tali temi riveste oggi un carattere di vera urgenza e non viene, come si è accennato, solo dalla filosofia. L’aspetto religioso si mostra in modo prepotente anche nella realtà politica contemporanea: solo la lettura dei giornali offre ampi spunti di analisi e motivi di riflessione in questo senso. La presenza di temi ed espressioni che si credevano relegate definitivamente nei libri di storia, come “guerra santa”, crociate, conflitti religiosi, torna con virulenza. Dietro alle espressioni, gli eventi: di questi giorni l’ondata

di violenza che ha investito il mondo islamico a causa delle vignette satiriche sul profeta apparse su un settimanale danese e riprese dai quotidiani di tutto il mondo. In nome della religione si compiono stragi, massacri, guerre, persecuzioni e torture.

Ora, la filosofia politica si è da sempre posta il problema della violenza, che, in modo esplicito o meno esplicito costituisce il centro minaccioso, il buco nero attorno a cui ruota la galassia del pensiero politico, anche il più sistematico e razionale. Ciò non significa, tuttavia, che sia stato indagato a fondo anche il nesso tra la religione e la violenza; piuttosto ci si è soffermati sul rapporto, all'apparenza più strutturale, tra politica e violenza, interpretando come fa Hanna Arendt, la violenza quale strumento politico, quale modalità "pragmatica" dell'azione politica. Dello stesso segno sono in fondo anche le letture che riconducono il conflitto religioso e la sua modalità violenta a fattori esclusivamente strutturali, legati ad esempio alle condizioni sociali, all'arretratezza economica, alla mancanza di libertà politica. La religione sarebbe, in entrambi i casi, solo il rivestimento, l'ultima forma che assume il conflitto violento, il vero "nodo" politico che la filosofia è chiamata ad affrontare.

Invece si tratta qui di ripensare il nesso tra religione e violenza in maniera radicale. Verso tale nesso conducono anzitutto gli interventi orientati all'analisi del fenomeno attuale della violenza nel mondo islamico. Alla luce del rapporto complesso ed articolato con la società secolarizzata anche il mondo islamico è chiamato a misurarsi con "la morte di Dio", con la nascita del soggetto, con l'istanza dei diritti e delle libertà individuali. Il tentativo di individuare un terreno che consenta di integrare e tradurre i nuovi contenuti nelle forme della religione tradizionale, come emerge dalla relazione di Levent Tezcan, trova nella violenza un radicale ed importante spunto di riflessione. D'altra parte è nel contatto con la società secolarizzata che si sviluppa, come mette in luce Fouad Allam, anche il fenomeno del terrorismo: ibrido violento di un fanatismo religioso contaminato da ideologie tipiche del pensiero occidentale, può fiorire proprio perché strappato da un contesto e dai legami spirituali e rituali con la tradizione.

Ancora di più il nesso strutturale che lega la religione alla violenza emerge alla luce della realtà complessa, sfuggente, discussa e stratificata del sacro. È qui che il rapporto con la violenza mostra il suo lato più inquietante ed interessante. René Girard ha stabilmente formulato le categorie con cui si articola il nesso tra la violenza e il sacro, interpretando quest'ultimo alla luce del meccanismo proiettivo con cui gli uomini espungono la violenza dalla comunità, confondendola con tutte le altre forze che gravano sull'uomo dall'esterno, trasformata in sostanza misteriosa ed insieme minacciosa. Il sacro viene a collocarsi proprio al centro del processo: sussumendo la violenza, libera dalla violenza collegata al desiderio mimetico. È qui che si affaccia la profonda prospettiva teo-antropologica girardiana che si intensifica fino ad approdare ad una delle questioni ultime della teologia, dove il rapporto con la violenza assume tratti escatologici, traducendosi nella contrapposizione definitiva scandita anch'essa dal rapporto mimetico, tra Satana e Dio.

Non occorre far notare come si giunga così al problema centrale, alla questione ultima che tortura da sempre teologi e mistici, filosofi e pensatori e che altresì costituisce il terreno privilegiato e fertile per le derive più inquietanti

dello gnosticismo. La violenza e la faccia oscura di Dio, il volto spietato e sanguinario, il negativo che affiora nelle religioni antiche e che, in forma residuale, si può ancora individuare nell'ira del Dio biblico. È a questa altezza vertiginosa che si cristallizza la problematica essenziale che investe il cristianesimo, e, più in generale, il monoteismo, mentre che si definiscono i termini dello scontro attorno alla radice teologica della violenza stessa. Si affaccia su questo centro la visione junghiana, che interpreta la violenza come un portato del monoteismo, come risultato del dualismo introdotto depurando Dio di ogni ambiguità e contraddizione. Per questo le religioni monoteiste producono violenza: negando il lato di ombra del divino, che viene estromesso come un corpo estraneo, si è indotti a proiettare il male sull'altro, sul diverso, sull'infedele. Sintomaticamente il ritorno del neo paganesimo e del politeismo viene salutato come il fondamento di una nuova teologia politica: come vorrebbe Odo Marquard, il conflitto tra gli Dei rappresenta il solo valido fondamento della separazione di poteri, nonché della libertà dell'individuo². Sullo sfondo dei problemi sviluppati da questi autori, che a vario titolo cercano di recuperare le religioni antiche, dobbiamo leggere la riflessione di Girard sulla violenza nel religioso arcaico e nel religioso cristiano. Riflessione che è tanto più urgente ed importante in quanto fa affiorare, oltre ogni tentazione neo-gnostica, il legame essenziale tra le religioni arcaiche e la violenza. Qui emerge, in tutta chiarezza, il carattere storicamente decisivo e definitivo con cui il cristianesimo ha sciolto questo legame, svelando il senso teologico-politico del sacrificio. Il fondamento sacrificale di ogni società e istituzione è così smascherato e reso inefficace. Si tratta, a ben guardare, di un vero rovesciamento delle tesi junghiane: la rivelazione che la vittima è innocente impedisce che si attui proprio il meccanismo di proiezione e di estromissione caratteristico del sacrificio nelle religioni arcaiche. L'uomo è caricato della sua propria responsabilità, gli è data insieme consapevolezza dell'innocenza della vittima e della propria intrinseca violenza, la propria ineludibile partecipazione al male.

Esattamente in questo punto si incrocia un'altra linea forte della riflessione filosofica: la linea della storia che, incontrandosi con la teologia, articola l'intera problematica della teodicea, ovvero della spiegazione del male (la violenza) nel mondo. Laddove il cristianesimo fa acquistare alla coscienza una nuova, definitiva, dimensione, rivelando l'intero meccanismo della violenza, viene a costituire una sorta di momento assiale, che, analogamente alla concezione di Jaspers, orienta una volta per tutte anche lo svolgersi della storia. È in sostanza su tale problema e con le sue complesse articolazioni escatologiche che si concentrano le relazioni di Thomas Hollweck e di Giuseppe Fornari. La prima andando ad illuminare, sullo sfondo della radicale problematicità della storia, concepita sulla scia della riflessione voegeliniana, nelle sue valenze mitiche e simboliche, narrative e rituali, il momento genetico, il mito del *Beginning*. È questo un racconto che, per sua natura, implica la questione del perché della violenza. È dunque nell'ermeneutica del racconto fondante, sia quello di Caino che quello di Abramo, che emerge il paradigma attraverso cui possiamo pensare la violenza nel suo rapporto con la giustizia e viene altresì posta la precondizione dell'ordine della società nella storia. Contro ogni legame tra religione e violenza, ogni riedizione del sacro arcaico, richiama l'esperienza fondamentale, il nuovo "leap in being" inaugurato da Israele e simbolizzato dalla Rivelazione. Su questo stesso ordine della storia, si

concentra, in un orizzonte più prossimo alla teologia, anche la seconda relazione. Qui il riaffiorare della violenza è preso in analisi a partire dal radicale pluralismo assegnato alla figura dell'Anticristo. La storia è segnata dall'apertura dello spazio apocalittico - dischiuso dal cristianesimo - in cui si producono le forme, altrettanto molteplici, del *katéchon*, il potere che trattiene. All'interno di questo rapporto tra anticristo e *katéchon*, che circoscrive lo svolgimento della storia, può essere letto e trovare spiegazione il riproporsi sempre costante di nuovi sacrifici e di nuove vittime. La dimensione arcaica del sacro, che insaziabilmente pretende le sue vittime, risulta, come nell'appello alla trascendenza voegeliniano, già sostanzialmente superata: la storia intera è sacra, è espressione misteriosa del divino.

Con ciò la problematica del sacro approda, significativamente e inevitabilmente, nel centro stesso dell'escatologia e dei suoi problemi, tra cui quello politico - il rapporto con il mondo - rappresenta uno dei più significativi. Alla luce dell'escatologia non desta stupore che emerga in questo punto proprio il carattere ambivalente della storia: come gli antichi già sapevano, il divenire non è solo quel processo fecondo e generatore che ritroviamo nella filosofia di Hegel, ma è anche processo di degradazione, di annientamento, di morte. È questa la stessa ambiguità rispecchiata dal potere politico, la cui natura, mescolando sacro e demonico, gloria di Dio o sua negazione, rappresenta un enigma che sempre ritorna.

NOTE ALLA PREFAZIONE

¹ Huntington Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine*, Milano, 1997.

² Odo Marquard, *Aufgeklärter Polytheismus - Auch eine politische Theologie?* in a cura di J. Taubes, *Die Fürsten dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München Paderborn Wien Zürich, 1983 p. 77-84.