

RISPOSTA NON VIOLENTA DELLE RELIGIONI ALLA VIOLENZA STRUTTURALE DELLA MODERNITÀ

Antonino Drago
Già dell'Università di Napoli "Federico II" – drago@unina.it

B O Z Z A

1. Come studiare le religioni?

Nel passato le religioni sono state studiate secondo molti punti di vista.¹

Negli ultimi decenni si è insistito molto su quello della violenza intrinseca delle religioni, le monoteiste in particolare. Sono famose le analisi di Girard e di Assmann.²

Ma questo tipo di analisi ha, a mio parere, due difetti metodologici. Il primo di essere, almeno all'origine, di tipo soprattutto antropologico, invece che sociologico: tratta i rapporti interpersonali, non la organizzazione sociale; alla quale l'analisi giunge con operazioni che sarebbero da valutare attentamente.

Il secondo è che l'analisi è comunque inconclusa. È molto difficile definire con precisione che cosa è una violenza.³ Inoltre l'indicare una violenza, anche se essa è un fatto oggettivo, non è una analisi, è un giudizio immediato; che va a costituire una accusa a quella parte che è più prossima alla violenza. Ma occorrerebbe individuare il responsabile in maniera certa; invece chi la fa e di chi la riceve quasi sempre la interpretata diversamente. Infatti, se la violenza non viene inserita dentro il conflitto che l'ha causata, essa non ha una natura certa, né può sboccare in un giudizio ben definito. Né credo che si possa dare per scontato l'ideale leibniziano, per cui ogni conflitto sarebbe risolubile con un "Calculemus!" secondo una razionalità che è assicuratamente universale, in particolare per ambedue gli avversari. Voglio dire che si rischia di sottoporre l'analisi della violenza delle religioni ad una ragione scientifico-tecnologica, la quale comporta un risultato quasi predeterminato, con una conseguente accusa senza appello.

In effetti lo stesso Girard mette in guardia dal ricavare facili conclusioni dalla sua analisi:

Alla luce del sacrificio rituale ci si dovrebbe astenere dal valutare la influenza delle religioni bibliche e delle altre religioni dal punto di vista di una semplice contrapposizione tra violenza e non-violenza. Nella lotta contro la violenza, l'eliminazione della violenza sacrificale non è semplicemente "buona" o "cattiva"; è un progresso ambiguo ed ambivalente che può includere tratti regressivi nel momento in cui gli esseri umani, che nel passato venivano frenati da questa violenza, diventano più violenti... La violenza che vorremmo attribuire alla religione è *in realtà la nostra violenza*, e dobbiamo affrontarla direttamente. *Trasformare le religioni in capri espiatori della nostra violenza può, alla fine, avere solo l'effetto opposto.*⁴

Più in generale, le analisi sulla violenza delle religioni considerano le religioni oggetti di studio dall'interno di una società, quella moderna occidentale, che si assume abbia di per sé una sua autonomia, razionalità e stabilità di programmazione positiva; la quale negli ultimi secoli ha comportato una secolarizzazione della società, cioè il progressivo declino, se non la progressiva scomparsa, delle religioni, quali atteggiamenti non solo potenzialmente violenti, ma essenzialmente pre-moderni rispetto alla crescita storica della razionalità sociale, sia nella organizzazione della vita della società che nel rapporto dell'umanità con la natura.⁵ Ma questo atteggiamento è stato messo in discussione; per cui qui si presenterà l'atteggiamento opposto, quello che sottolinea la capacità positiva delle religioni rispetto alle violenze strutturali della società.

Nel par. 2 si prende in considerazione un evento di notevole importanza per gli studi sulle religioni: l'invito di alcuni noti studiosi a cambiare paradigma, da quello della secolarizzazione a quello del pluralismo delle religioni dentro una società secolarizzata. Nel par. 3 si indicano tre anomalie che già da tempo avevano messo in crisi il paradigma in questione. Nel par. 4 si nota che per giungere al nuovo paradigma indicato dai precedenti studiosi occorrono delle autoriforme delle religioni, che più di tutte rappresentano forme di superamento delle violenze sciali che si incontrano nella storia. Nel par. 5 si dà una serie storica di quelle autoriforme che hanno contrastato le violenze politiche e religiose della società del passato. Nel par. 6 si indica per prima la autoriforma dell'ateismo di massa, il quale, posto negli ultimi decenni di fronte alla possibilità del suicidio nucleare dell'umanità, ha accettato la convivenza con gli avversari, che invece prima voleva eliminare. Nel par. 7 si precisa la struttura della violenza sociale, classificandola in quattro tipi. Nel par. 8 si caratterizzano le precedenti autoriforme

¹ Ad es. ne elenca diversi A.C. Bouquet: *Comparative Religion*, Pelican Book, London, 1942, cap. XII.

² R. Girard: *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987. J. Assmann: *Dio e gli Dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna, 2009.

³ Vedasi l'appendice.

⁴ R. Girard: *Violenza e religione. Causa o effetto?*, Cortina, Milano, 2011, pp. 24-25 (sott. agg.).

⁵ È classica la analisi di S. Acquaviva: *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1966.

come contrasto ad alcuni di queste violenze. Nel par. 9 si considera la attuale autoriforma della religione cattolica. Nel par. 10 si pone il problema degli estremismi dell'Islam e dell'Ebraismo che, rifiutando di autoriformarsi davanti alla modernità, ricorrono alla violenza della guerra, guerriglia e riduzione alla servitù degli avversari. Una appendice tenta di definire in termini sociologici i termini "violenza" e "non violenza".

2. Un cambiamento di paradigma nella sociologia della religione?

Ha fatto molto discutere l'inaspettato ricredersi di uno dei maggiori sociologi della religione, in passato un esponente di spicco di quella teoria della secolarizzazione⁶ che è stata un vero paradigma interpretativo, quasi senza critiche.⁷

Questa teoria sosteneva che la modernità, fenomeno decisivo per caratterizzare la civiltà occidentale, erode il mondo religioso nelle credenze, nei riti e nella sua influenza sulla vita sociale, in modo da portare a vivere "come se Dio non esistesse". Questa è la frase che coniò Grotius quando studiò un diritto internazionale tale che potesse essere accolto tanto dagli Stati cattolici quanto dagli Stati protestanti e di altre religioni. Questo tipo di fondazione è poi invalso anche nella strutturazione delle leggi dello Stato. Successivamente la scienza e la tecnica hanno insegnato che "non c'è bisogno dell'ipotesi Dio", come disse Laplace a Napoleone, presentandogli la sua opera astronomica *Le Système du Monde*.

Tutte queste novità hanno creato un mondo artificiale sempre più in espansione, in cui si vive senza richiami religiosi. Come effetto sociale minimo, la fede, che nel passato era intesa come un destino stabilito dalla nascita, diventa una caratteristica (se non una scelta) individuale; la istituzione religiosa, da organizzazione autoritaria cambia in organizzazione volontaristica. Inoltre la modernità impone la coesistenza delle svariate religioni all'interno di uno stesso Stato; questa pluralità, rompendo le barriere di autodifesa di ogni religione, le pone in concorrenza mutua all'interno di "un mercato delle anime". Tutto ciò spinge la religiosità dei singoli a decadere in indifferentismo o fenomeni simili.⁸

In questo lungo processo storico, la religione continua a sopravvivere perché nella vita personale è nata una "differenziazione" tra differenti ambiti di vita. Il primo ambito è quello della razionalità sociale; che, avendo la parte dominante e progressiva, ha buon gioco a confinare l'esperienza religiosa in un ambito socialmente poco significativo e quindi alla lunga poco remunerativo per la vita terrena dei fedeli; e in definitiva comporta il confinamento della istituzione ecclesiale e religiosa personale in un ambito fortemente ristretto; cioè la progressiva secolarizzazione della vita sociale, con la prospettiva del declino (e scomparsa?) delle religioni ("eclisse del sacro" fu una formula fortunata). In definitiva la immanenza riempie gran parte della vita sociale, mentre la trascendenza resta una scelta non di molti.

Lo studioso di cui sopra, Peter Berger, dopo vari decenni di intensa attività accademica secondo questo paradigma, ha sentito il dovere di ricredersi, non tanto per una sua conversione di fede, quanto per evidenza fattuale: oggi le fedi non sono in declino, anzi hanno ripreso importanza nella vita sociale di molti Paesi nel mondo.⁹

Quale cambiamento metodologico egli propone? La modernizzazione comporterebbe anche ora la secolarizzazione e il pluralismo religioso, ma quest'ultimo non sarebbe più un preliminare-causa per la

⁶ P. Berger: *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religions in a Pluralist Age*, de Gruyter, New York, 2014. In Italia sostiene la stessa tesi Franco Garelli: *Catholicism in Italy in the Age of Pluralism*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2010. Questi ha esposto il tema in maniera divulgativa, ma a buon livello, in "Realtà e scenari futuri delle fedi", *Rocca*, 15/9/2015, pp. 36-40. Egli intende la "secolarizzazione" "come la progressiva perdita della influenza sociale da parte della religione; come la progressiva scomparsa della religione sia nella società, sia nella esperienza di vita degli individui." (p. 37)

⁷ Una presentazione della secolarizzazione come paradigma è quella di O. Tschnannen: *La théorie de la sécularization*, Droz, Genève, 1992. Sul concetto di paradigma negli studi sulla religione, vedasi I. Arnour: "Paradigms in Science and Religion", in G. Gutting (ed.): *Paradigms and Revolutions. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame U.P., Notre Dame IN, 1982, pp. 223-245.

⁸ Lo storico della Scienza, Alexandre Koyré (il suo libro principale è *Dal Cosmo chiuso all'Universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 1970) ha caratterizzato la grande trasformazione generata dalla nascita della scienza moderna con due frasi: "Dissoluzione del Cosmo finito e geometrizzazione dello spazio". Si può sintetizzare il processo storico della secolarizzazione con due frasi che imitano le precedenti: "Svalutazione della tradizione religiosa e organizzazione giuridico-scientifica dello spazio dell'umanità".

⁹ Questo paradigma aveva già ricevuto critiche. Ad es. G. Davie: "Sociology of Religion", in W.H. Swatos (ed.): *Encyclopedia of Religion and Society*, Altamira, Walnut Creek CA, 1996, sostiene che la "secolarizzazione è un dibattito tra studiosi occidentali sulla società occidentale [pensando che] le tendenze che caratterizzano la società oggi, domani si realizzeranno nelle altre parti del mondo... [Inoltre] essa è stata quasi sempre esplorata rispetto alla rapida industrializzazione e urbanizzazione del 19.mo e inizio 20.mo secolo.... Al meglio essa è molto illuminante; al peggio è una copertura per un secolarismo ideologico."

secolarizzazione; ma ne sarebbe diventato indipendente e anzi sarebbe il fenomeno dominante; nel senso che la persona moderna vive in ambiti sociali del tutto razionali e agnostici, ma vive anche, senza problemi, ambiti sociali di religiosità; cioè, si abitua a vivere in ambiti sociali differenti senza che questo fatto la faccia sentire menomata.¹⁰ Questa “differenziazione” della vita personale non ostacola la sua vita religiosa; anzi, dalla persona viene proiettata sulla vita sociale, favorendo così la nascita e la diffusione del pluralismo di esperienze personali di differenti religiosità. Ad esempio, la separazione tra Chiesa e Stato ormai è stata introiettata in ogni persona, tanto che nella propria vita sociale questi la proietta in ogni altra persona, lasciandole il diritto di seguire la propria fede religiosa. Cosicché ora le religioni si accettano l’una con l’altra, senza guerre sociali o proselitismi invadenti.

In definitiva, dalla secolarizzazione del passato è nato un forte fenomeno di pluralismo religioso, che deve essere distinto in: un pluralismo tra gruppi secolarizzati e non, e, tra questi ultimi, un pluralismo tra coloro che seguono religioni e religiosità differenti.

In sintesi, Berger afferma:

La cosiddetta teoria della secolarizzazione si è sbagliata nell’assumere che la modernità necessariamente comporta il declino della religione; per questo motivo noi dobbiamo sostituirla con una teoria del pluralismo delle religioni. (Berger, op. cit., p. 51)

3. Le anomalie del paradigma della secolarizzazione

L’opera più famosa dello storico della scienza, Thomas Kuhn,¹¹ ha reso popolare il concetto di paradigma. Consideriamo gli altri suoi concetti interpretativi: crisi, anomalia, rivoluzione, cambiamento del paradigma.

Allora se si pensa che si deve cambiare il paradigma interpretativo tradizionale della secolarizzazione, significa che esso è in crisi; la crisi, dice Kuhn, nasce quando compaiono delle anomalie, cioè fatti che esso non riesce a spiegare. Vedo tre anomalie nel caso del paradigma della secolarizzazione.

1) Il processo storico della rapida (nel giro di una generazione) decolonizzazione mondiale è iniziato in India, dove Gandhi ha fatto leva su *una radicale riforma della religiosità* indù. Il paradigma della secolarizzazione, non sapendo spiegare questa riforma, l’ha ignorata; più in generale, la accademia se ne difende svalutando l’importanza mondiale del processo della decolonizzazione e casomai trattando il caso dell’India come fenomeno storico occasionale e periferico.

2) Proprio quando il laicismo si era stabilizzato in molti Stati democratici occidentali e sia l’ateismo in grandi esperienze storiche (URSS, Cina, Cuba, ecc.) e sembrava che ciò portasse a compimento la prospettiva fatale della secolarizzazione (declino e scomparsa delle religioni), nel 1989 in Europa dell’Est i popoli hanno creato un improvviso cambiamento politico che ha posto fine ai loro Stati che si erano costituiti sull’ateismo militante. Senza più l’imposizione dell’ateismo ufficiale, i popoli autori delle rivoluzioni che hanno causato quel crollo, sono tornati a scegliere liberamente anche le religioni tradizionali; cosicché il progetto di imporre l’ateismo di Stato non ha avuto più senso, neanche in Cina e a Cuba. Ciò ha rimesso in discussione la prospettiva storica del rapporto religioni-società-Stato (come è evidente dalle nuove relazioni tra Vaticano e Paesi comunisti). Non conosco studi che facciano un bilancio a consuntivo di questa esperienza storica.

3) Negli ultimi decenni non solo le popolazioni hanno riscoperto la religiosità, ma anche il vertice delle istituzioni religiose non sono rimaste più in posizione subordinata, in attesa di una estinzione inevitabile. La mediazione di Papa Giovanni XXIII nella crisi dei missili a Cuba nel 1962 rappresenta forse l’inizio di una nuova maniera di porsi delle religioni. Soprattutto negli anni ’80 c’è stato un cambiamento radicale. La liberazione del mondo dal conflitto Est/Ovest è stata iniziata dall’azione di un papa (Woytila) ed è proseguita per opera di un movimento popolare, Solidarnosc, che era a forte base religiosa; le sue lotte hanno smosso tutti i popoli dell’Est che, infine, si sono liberati dalle dittature che pure si sentivano assicurate dal rappresentare la nuova storia dei lavoratori e quindi dell’umanità. Non sapendo dare risposte a questi eventi storici, legati ad una nuova religiosità cattolica, il paradigma della secolarizzazione non sa distaccarsi dallo slogan: “Il crollo del muro di Berlino”, che ancora domina la incosciente (in)cultura generale.

Comunque la storia avanza indipendentemente dai paradigmi dell’accademia. I quali però poi debbono forzatamente fare i conti con i dati empirici di fatto; nel nostro caso i dati empirici di una

¹⁰ Berger non si pronuncia sulla idea di Durkheim, secondo la quale le religioni sopravvivono alla modernità perché questa è complessa da comprendere e richiede maggiore solidarietà; per questi compiti le religioni possono dare gli adatti simboli sacrali e perciò giustificano la loro esistenza anche nella post-modernità.

¹¹ Il suo libro più famoso è T.S. Kuhn: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969.

ripresa della religiosità nel mondo;¹² essi, dopo vari decenni dalle nascite delle anomalie, mettono in crisi definitiva il paradigma della secolarizzazione.

4. Il preliminare del vero pluralismo religioso: le autoriforme delle religioni

Senza più il paradigma della secolarizzazione, quale altra prospettiva metodologica? Gli autori suddetti indicano un nuovo paradigma, quello del pluralismo delle religioni.

Ma ci si può ben domandare: come può mai stabilirsi un pluralismo tra quelle stesse religioni che, fino a poco tempo fa, si sono contrapposte con guerre disastrose? Come è possibile un pluralismo se nei conflitti con un'altra religione le religioni non reagiscono in maniera positiva e propositiva, maniera che nel passato hanno praticato esigue minoranze religiose? E come possono le religioni volere e mantenere un pluralismo tra loro se si fanno condizionare, determinare, subordinare dalle violenze sociali, diventando ad esempio delle "chiese rifugio psicologico" o delle "chiese di regime"? Evidentemente un pluralismo delle religioni è possibile solo dopo loro rinnovamenti profondi, o, più precisamente, con rinnovamenti profondi delle religiosità dei fedeli, altrimenti le dirigenze religiose compiono solo trattative di vertice.

Perciò occorre andare al di là di quelle descrizioni statiche di Weber che caratterizzano le religioni (ad es. il Confucianesimo, l'Induismo e anche gran parte del Cristianesimo) come sostegni dello *statu quo* sociale, per invece indagare su quale capacità hanno le religioni di rispondere, con proprie modifiche, a quelle sfide cruciali che comporta un nuovo corso storico. Infatti nella storia le religioni persistono anche perché non sono state solo fomite di violenze e di guerre e per secoli e millenni non si sono semplicemente adattate ai tempi storici molto diversi, ma hanno anche saputo rispondere alle tante mutazioni della società, reagendo ad esse con loro autoriforme interne. Basti ricordare il cambiamento generato da San Francesco nella Chiesa cristiana. In altri termini, nel passato le religioni non sono state delle variabili sociologiche solo dipendenti da quelle politiche o quelle materiali della società; ma almeno in alcune occasioni storiche hanno svolto un ruolo sociale attivo, non ignorabile.¹³

Allora c'è da domandarsi: le religioni possono rispondere ai problemi storici della società? Le autoriforme delle religioni possono creare interazioni positive con i fenomeni sociali più importanti? Tra queste autoriforme delle religiosità le più importanti per noi sono quelle che rispondono a violenze; che, si noti, nonostante le forti componenti emotive e psicologiche che esse provocano nella singola persona possono diventare, persistendo nella società e nella storia, oggettive e quantificabili.

5. La serie di autoriforme di religione contrastanti la violenza sociale

Qualche decennio fa uno studioso italiano ha analizzato le risposte delle religioni dei Paesi soggetti alla violenza della colonizzazione occidentale.¹⁴ Quindi nella storia ci sono già state delle risposte del tipo indicato.

Tra queste addirittura una autoriforma, quella dell'induismo compiuta da Gandhi, ha costruito sulla risposta alla violenza tutta una nuova concezione (religiosa, etica e politica), giustappunto quella della "non violenza", e in più una pratica sociale di massa. L'analisi di essa che propone lo studioso italiano comprova che questa autoriforma costituisce un'anomalia, la prima delle tre dette dianzi, del paradigma della secolarizzazione.

In altri luoghi e in altre circostanze sono avvenuti fenomeni analoghi?

¹² Essi sono stati riportati dai due autori su menzionati P. Berger: op. cit., xi, 54, 61 (aveva già trattato il tema nel libro *De-secularization in the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eardman, Grand Rapids) e F. Garelli: op. cit., pp. 37-39.

¹³ Sulla religione come possibile variabile indipendente la lezione di Weber è classica. Inoltre Durkheim sostiene, come dice J. Beckford: *Religion and Advanced Industrialization society*, Unwin and Hyman, London, 1989, p. 25, che "la religione celebra e perciò rinforza il fatto che il popolo può formare la società." E R. O'Toole: "Classics in the sociology of religion: an ambiguous legacy", in R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, 2001, pp. 133-160, pp. 140-41 (sott. agg.) sostiene che: "La religione è fortemente coinvolta nei bisogni basilari e le routines della vita sociale per offrire la possibilità di trascenderli per una ricerca di significato e di una vita migliore... [per cui la religione è] i mezzi con i quali gli esseri umani si adattano ai loro ambienti naturali, sociali, economici, politici e intellettuali, e può essere anche, *a fortiori*, i mezzi per trascenderli e cambiarli". D'altronde anche Marx vedeva nella religione una sofferenza che spingeva il proletariato a cercare una via d'uscita. Nel mondo marxista i "costruttori di Dio" (tra i quali il più importante è stato A. Lunaciarsky: *Religione e Socialismo*, Guaraldi, Milano, 1973) hanno sviluppato la funzione della religione di trascendere la situazione esistente. In letteratura la proposta metodologica qui suggerita è stata già esplorata, però non nel caso delle autoriforme contro le violenze, ma al contrario nella nascita dei fondamentalismi. M. Marty e R.S. Appleby: *Fundamentalisms and Society*, Chicago U.P., Chicago, 1993.

¹⁴ V. Lanternari: *Occidente e Terzo Mondo. Incontri tra civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari, 1967.

Elenco tutte quelle autoriforme delle religioni che nella storia hanno risposto alla violenza subita dalla gente e/o dalla religione, con l'opposto di quella violenza, fino a proporre (Gandhi) la forma universale di risposta, la non violenza.

Per indicare la portata di queste autoriforme delle religioni le distinguendo sulla base delle violenze alle quali esse hanno reagito: le violenze delle strutture politiche, quelle di tipo sociali (che verranno specificate nel seguito) e le violenze delle strutture delle religioni. Sugli elementi e i fenomeni di queste riforme occorrerebbe compiere studi di tipo comparativo, storico e funzionale; essi metterebbero in luce aspetti molto interessanti delle religioni come fenomeni sociali.¹⁵

Autoriforme di religiosità	Violenze rifiutate:		Flagelli sociale
	delle strutture politiche	delle strutture religiose	
Buddismo		Divinità	M
Ebraismo cristiano	Impero romano	Farisei	G, Su e Se
San Francesco	(Modernità) Capitalismo nascente	Chiesa romana	G e M
Protestanti		Il potere della Chiesa romana	Sù (spirit.)
Ghost Dance	Modernità. Colonialismo razzista occidentale		G e Sù
Tolstoj	Modernità. Zarismo. Militarismo	Il potere della Chiesa ortodossa	G, Su e Se
Gandhi	Civiltà occidentale. Modernità. Colonialismo	Pratiche induiste inumane	G, M, Sù e Se
Capitini	Fascismo. Partiti	Istituzioni religiose	G, Su e Se
Lanza del Vasto	Fascismo. Scienza e Tecnica occidentali	Istituzioni religiose	G, Su e Se
M.L. King	Razzismo USA		Su e M
Papa Giov. XXIII e Concilio Vat. II	Modernità. Potere nucleare	Verticismo della Chiesa romana	G e Se (interna)
Fratelli Mussulmani		Rapporto solo con Dio trascendente	Sù (spirit.) e M
Dalai Lama	Modernità. Colonialismo cinese		G, Sù e Se
Desmund Tutu	Tribunale occidentale		Sù (giurid.)
Anabattisti Amish	Modernità. Scienza e Tecnica occidentali	Verticismo delle Chiese	G, Se, Sù e M

6. Autoriforme delle religioni contrastanti le violenze strutturali odierne. La autoriforma dell'ateismo di massa

È molto importante compiere una analoga ricerca sulle autoriforme odierne.

Rispetto ad ogni altra civiltà, le nuove e grandiose istituzioni occidentali, sviluppatasi a livello di grandi Nazioni, hanno fatto conoscere violenze senza precedenti, non solo per la scala spropositata raggiunta, ma anche per la qualità (culturale e ideologica) che esse hanno assunto: gli Stati assolutisti, il colonialismo mondiale, le deportazioni razziali il capitalismo oppressore dei lavoratori e della economia pubblica, le guerre in cui sono andati allo scontro dei popoli interi, organizzati dagli Stati moderni con eserciti permanenti e tecnologici.

Più di tutti gli altri secoli, il secolo "breve", il XX, ha fatto crescere la violenza in maniera anche pantagruelica: le dittature ideologiche degli Stati sui loro popoli, tanto da portarli a seguire avventure politiche che nel giro di qualche generazione si sono rivelate delle trappole; le guerre mondiali tra gruppi contrapposti di Stati, i quali hanno portato popoli interi a compiere massacri di molti milioni di persone; il dominio sui popoli del mondo stabilito a Yalta, che ha portato allo scontro Est/Ovest tra tutti i popoli del mondo, sottoposti all'incubo della guerra nucleare, sperimentata da due città giapponesi spazzate via d'un colpo. Dal tempo di quella divisione il potere politico mondiale si è basato sugli spropositati arsenali nucleari, i quali minacciano il suicidio dell'umanità (anche per un avvenimento occasionale).¹⁶

¹⁵ Le autoriforme rispetto alle violenze della modernità possono essere rappresentate sinteticamente con altre due frasi à la Koyré (v. nota 5), ora di segno opposto: "Svalutazione della razionalizzazione sociale moderna e riorganizzazione della religiosità sulla propria persona".

¹⁶ Sul tema esistono molti libri. Ad es., M. Flores: *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, Milano, 2005; F. Nial: *XX secolo, l'età della violenza. Una nuova interpretazione del Novecento*, Mondadori, Milano, 2008.

Alcune di queste violenze sono passate. Ma anche oggi il *mondo moderno impone ai popoli (e anche alle religioni) enormi istituzioni* (di tipo militare, economico, giuridico, statale, scientifico e tecnologico), tutte incontrollabili dai singoli. Quindi c'è da chiedersi: *le antiche religioni*, indebolite dalla lunga secolarizzazione, tendono ad essere sopraffatte da queste istituzioni, o, al contrario, *hanno la capacità, attraverso loro riforme interne, di dare una risposta in maniera collettiva alle violenze imposte dalla odierna organizzazione sociale?*

Innanzitutto considero la riforma della "non-religiosità" dell'ateismo di massa.¹⁷

È ben evidente che l'ateismo odierno è molto diverso da quello nato nell'Illuminismo, sotto l'influenza delle concezioni scientifiche della natura, e da quello dell'ottocento, fattosi forte di concezioni che coprivano la psiche (Freud), la cultura (Nietzsche) e la società (Marx). Nel secolo XX si è stabilito in popoli interi sotto l'autorità dello Stato.

Ma c'è stata anche una autoriforma dell'ateismo, che è stata quasi ignorata. È stata condotta da una personalità che è rimasta poco valutata, Michail Gorbaciov. Questi ha preso piena coscienza della enormità della odierna capacità distruttiva della guerra.¹⁸ Egli ha assunto con un coraggio civile enorme la responsabilità di invertire la tendenza alla distruzione nucleare di massa, prima per quel che competeva al suo Paese e poi è riuscito a farlo (primo disarmo nucleare 1987) nel mondo. E ciò è avvenuto perché egli ha introdotto la concezione che anche l'ateismo deve convivere con il "nemico ideologico", sia esso gli USA, sia esso le religioni; e lo deve fare non con una Guerra Fredda, ma senza minacciare l'annullamento dell'altro.

Questa autoriforma è stata di enorme importanza per l'ateismo di massa, perché oggi tutti i Paesi dell'ateismo di Stato (salvo la Corea del Nord) sono passati alla convivenza internazionale senza ostilità (e, a Cuba, alla convivenza con le varie religioni). Questa autoriforma è stata di enorme importanza anche per l'umanità, perché ha permesso alla politica di riprendere il sopravvento sulla violenza della programmazione militare nucleare, che era stata posta come la prima e la principale programmazione statale. Questo fatto storico costituisce una vera anomalia del paradigma della secolarizzazione, la seconda delle tre dette dianzi.

7. Come le religioni possono razionalizzare le violenze strutturali; i quattro flagelli

Oggi lo Stato non riempie più tutte le decisioni politiche sulla vita sociale di un Paese, lasciando alla religione il ruolo pubblico dell'assistenzialismo verso il popolino. Oggi non esistono più gli Stati nazionalistici dell'800; essi sono stati scavalcati sotto molti aspetti istituzionali dalla politica internazionale, la quale ha creato strutture mondiali, sia universali (ad es. ONU), sia di particolari gruppi di Stati (ad es. quelli della NATO o del WTO, ecc.). A causa di ciò la tradizionale forma Stato occidentale è in crisi.

Anche le religioni vivono tutt'altra stagione da quella di un secolo fa, perché il loro rapporto con lo Stato è cambiato profondamente. Ora esse non possono più essere relegate nel privato intimo perché; essendo oggi le più grandi ONG nel mondo, si pongono anche al di sopra degli Stati (si pensi ad es. ad un incontro mondiale della gioventù cattolica; o alla partecipazione delle Chiese alla speculazione finanziaria mondiale). Addirittura la religione può anticipare le decisioni politiche o favorirle in maniera decisiva (vedi il sostegno determinante di papa Francesco al por fine al blocco USA di Cuba). Cosicché le religioni riescono a reagire alla violenza moderna non solo riaffermando i propri valori, ma facendo anche da sostegno a movimenti sociali. Già un secolo fa la riforma di Gandhi della religiosità indù è stata capace di guadagnare l'indipendenza politica dell'India con la sconfitta di un impero mondiale. Questo cambiamento religioso-sociale-politico ha poi ispirato le rivoluzioni del 1989, che hanno abbattuto uno dei due Blocchi e così hanno posto fine sia alla violenza politica del dominio di Yalta, sia alla minacciata violenza di una guerra nucleare immediata a causa del conflitto tra i due Blocchi.

Oggi le religioni possono fare politica contro le violenze strutturali perché, essendo poste anche al livello anche super-statale, non possono separarsi dai problemi del mondo, specie in questa fase storica in cui la politica internazionale fa fatica a costruire gli organismi universali necessari (l'ONU ancora non riesce a decollare, mentre tante istituzioni mondiali, vedi la finanza, sfuggono ad ogni regola pubblica). In particolare oggi c'è bisogno di una nuova etica; e su questo tema le religioni hanno certamente molto da dire (vedasi ad es. la risonanza mondiale della enciclica *Laudato Si*).

Se però la precedente tabella appare una novità e se a prima vista le religioni attuali sembrano incapaci di reagire a ragion veduta alle violenze sociali moderne è perché c'è in loro un ritardo

¹⁷ Può sembrare ardito considerare l'ateismo di massa una forma di religiosità al negativo; comunque, per quanto opposto alle religiosità vere e proprie, esso costituisce sempre una risposta alle domande sull'Io, mondo, Dio. Come tale è paragonabile alle religioni nelle sue vicende storiche e sociali.

¹⁸ E forse anche delle responsabilità per le violenze che venivano indicate poco fa e che non sono certo nate e state sostenute dalle religioni; mentre invece l'ateismo militante ha avuto responsabilità dirette nelle dittature ideologiche su tanti popoli, nella sfida militarizzata Est/Ovest e nel creare l'incubo nucleare mondiale.

culturale: *le religioni non sanno riconoscere e nominare le violenze strutturali* che gravano sulla vita dell'umanità, nonostante che già nel sec. XX avevano sperimentato tante violenze, ad es. le dittature ideologiche che hanno oppresso pesantemente le popolazioni e che hanno perseguitato le religioni stesse.¹⁹

Ab intra. Finora nessuna religione ha stabilito razionalmente *la propria struttura organizzativa* (Ad es. la Chiesa cattolica le ha provate tutte, da quella più spontanea a quella monarchica la più assoluta; L'Ebraismo, che all'origine era organizzato in tribù, volle passare alla forma Monarchia; e oggi è impelagato, nel bene e nel male, nello Stato di tipo occidentale).

Perciò tutte le religioni, basandosi su analisi di tipo essenzialmente antropologico, mantengono una malintesa fiducia nell'autorità morale, creduta totipotente, di qualche persona; per cui la loro struttura organizzativa o è (ad es. tra i buddisti) primordiale, o è (in particolare, nella Chiesa cattolica, che oggi è una monarchia solo un poco parlamentare, temperata da una assemblea dei vescovi) violentemente autoritaria.

In particolare le religioni non hanno acquisito le tre dimensioni A-B-C di un conflitto (Atteggiamenti, Comportamenti (*Behaviours*), Contraddizione), che corrispondono alla definizione delle tre funzioni (teorizzate da Montesquieu) del potere organizzativo pubblico e che in una chiesa riguardano le funzioni giuridica-dogmatica, etica-esecutiva, giudiziaria; occorrerebbe teorizzare daccapo questa divisione del potere organizzativo di una chiesa in modo da rendere le tre funzioni adatte a risolvere tutti i conflitti.

Ad extra. Proprio perché le religioni non sanno guardare dentro le proprie istituzioni, nessuna di esse ha distinto i tre tipi di violenza possibile: personale, culturale, strutturale. Nessuna religione ha stabilito *il peccato (la violenza) delle strutture sociali* (o perché, come il Buddismo, ignora il peccato in genere, o perché, come la Chiesa Cattolica, l'ha scritto nella *Sollicitudo rei socialis* del 1987 (nn. 36-37); ma senza più riprenderlo). Infatti le loro analisi sociali sono rimaste legate all'antropologia dei rapporti umani e comunitari,²⁰ senza analisi sociologiche delle strutture della società (anche se recentemente ricorrono a statistiche e a sondaggi d'opinione).

Nei rapporti interreligiosi. Tanto meno le religioni hanno stabilito un fondo (culturale e strutturale) valori etici o di fede che siano a comune tra le grandi religioni; al quale fondo riferire il dialogo interreligioso; ci si ferma a frasi generiche, come: "No alla violenza in nome di Dio".

In definitiva, tutte le religioni istituzionali ancora mancano di una organizzazione interna adatta a risolvere i conflitti generati dalle violenze strutturali; e mancano di una teoria (non metafisica) della risoluzione non violenta dei loro conflitti con le strutture sociali. Per questo motivo i loro rappresentanti sono arrivati a denunciare i mali del mondo e anche a favorire i movimenti per la giustizia mondiale, ma lo hanno fatto da cittadini del mondo, o al più da capi di un movimento qualsiasi, o addirittura (Papa Bergoglio) da capo di uno Stato (del Vaticano) che parla ad altri Stati (magari nella sede dell'ONU); ma non lo hanno fatto da massime autorità etiche, quelle che sanno distinguere le strutture del Bene dalle strutture del Male nella vita sociale odierna.

A mia conoscenza, Lanza del Vasto, discepolo cattolico di Gandhi induista, è stato l'unico a studiare le violenze strutturali, in particolare quelle del XX secolo, in termini sociali-religiosi. Egli ha usato le categorie interpretative che possono essere trovate nella Bibbia (Apocalisse): i flagelli. Egli ne ha individuati quattro, quelli "fatti da mano d'uomo": Guerra, Sedizione (fino a giungere alla Rivoluzione violenta), Servitù e Miseria.²¹ Esse sono le violenze così come sono viste e misurate dai popoli.

Queste categorie non sono ingenuie. Come indica lo stesso autore, i quattro flagelli possono essere considerati secondo due dicotomie, quella sul tipo di crescita infinita (o all'interno della persona, Miseria; o all'esterno, Servitù) e quelle del tipo di organizzazione (o verticistica, Guerra; o auto-

¹⁹ In particolare nella Chiesa cattolica occorre, andando ben al di là del Concilio Vaticano II, una riforma della dottrina sociale, ormai del tutto inadeguata nella sua struttura, e quindi una riforma della sua intellettualità. C'è una domanda che blocca la razionalizzazione della organizzazione di una Chiesa: è la religione una istituzione? A primo acchito e come sola sua caratterizzazione, certamente no. Ma questo non toglie che essa lo sia, anche se visse nella maniera meno formale possibile. Il non saper risolvere questa domanda in modo chiaro, lascia lo studio di una chiesa come istituzione agli studiosi non credenti, quelli che sono i meno interessati a studiare questa istituzione particolare (che per di più spesso è chiusa in segreti interni e avara di documenti sulla propria attività presente e passata). Eppure già nel 1962 D.O. Moberg ha scritto un ampio studio sulla struttura sociale di una religione: *The Church as a Social Institution: The Sociology of American Religion*, Prentice Hall, New Jersey, 1984².

²⁰ Lo dimostra anche il fatto che il papa ha sentito la necessità di indire un Giubileo straordinario per celebrare la misericordia, azione che appartiene più che alla vita sociale moderna, alla antropologia della vita tradizionale (a meno che, si passi dall'invocare la misericordia delle strutture di potere verso i popoli, alla denuncia che molte strutture di potere nel mondo non hanno alcuna misericordia per la povera gente).

²¹ Lanza del Vasto; *I quattro flagelli* (orig. 1959), SEI, Torino, 1996, p. 5ss.

organizzativa, Sedizione). Esse corrispondono alle due dicotomie che Talcott Parson ha tralasciato nel suo elenco delle cinque dicotomie per caratterizzare una società²² e che invece nel 1977 Johan Galtung ha elevato a sistema per definire i quattro modelli di sviluppo possibili.²³

8. Le precedenti autoriforme della religiosità come risposte ai quattro flagelli sociali

Possiamo qualificare le autoriforme viste in precedenza come risposte ad alcuni dei quattro flagelli. Lo farò con poche e brevi note in funzione del nostro discorso.

Il Cristianesimo è stato propriamente una riforma della religiosità dell'Ebraismo (infatti per due secoli i fedeli hanno convissuto nelle sinagoghe). Essa è avvenuta in contrasto alla violenza occidentale dell'impero romano universale. Gesù di Nazareth è nato quando gli ebrei hanno subito una inaudita violenza, il censimento universale nell'impero, operazione che gli ebrei osservanti consideravano un peccato di enorme superbia (la conta dei propri uomini per sfidare la potenza di Dio; 2 Sam 24, 1-17); Gesù è nato il più possibile fuori di quel mondo e di ciò ha fatto una caratteristica del cristiano: "essere del mondo ma non del mondo", cioè rifiutare la Servitù al mondo su cui il potere, secondo la terza tentazione, appartiene a Satana. (Secondo Bonhoeffer e Gandhi il "Date a Cesare..." significa "Ridate a Cesare..." la sua moneta blasfema, perché ci stava scritto *Divus Augustus*). L'impero romano, per la prima volta nella storia degli imperi, si basava su una ideologia, quella laicizzata passata per legge divina, ma di fatto romana; cioè, i Romani, avendo invaso il campo teologico della legge divina e avendola laicizzata, l'hanno considerato il progresso fondamentale della società antica e quindi si sono dati la missione di imporla, come istituzione sociale universale, a tutti i popoli. Gesù ha accettato l'idea di legge, ma, contro quella dei Romani, ha proposto la legge dell'amore, cioè quella opposta alla legge della violenza. Inoltre, contro la attività basilare dei Romani, la guerra, ha proposto sì il conflitto perpetuo, ma risolvendolo amando il nemico.²⁴ Poi ha dato una missione universale ai suoi seguaci, ma essa aveva per scopo, all'opposto della vittoria politica e/o militare dei Romani su tutti i popoli, la conversione di tutte le genti alla legge dell'amore. In definitiva egli ha contrastato i Flagelli dalla Servitù verso il mondo (dei Farisei e dei Romani) e dalla Guerra, oltre che da quelli della Miseria (compiendo miracoli) e della Sedizione (separandosi apertamente dagli Zeloti). Non a caso nel processo contro Gesù l'unica accusa sensata è stata "solleva il popolo" (Lc 23, 5). Nel seguito, il suo insegnamento ha rappresentato la massima forza sociale per la liberazione degli schiavi, il flagello sociale della Servitù (perenne lo schiavo e la sua discendenza), su cui si basava la società antica.

San Francesco ha iniziato la sua conversione col rifiuto della Guerra e poi ha proseguito andando contro anche le crociate, pur predicate dai santi e dal Papa; è andato contro la Miseria che veniva generata dal capitalismo nascente del padre (mercante internazionale di stoffe); contro la Sedizione ecclesiale delle sette ereticali, alle quali egli non ha voluto allinearsi; contro la Servitù verso la Chiesa (si è dato una regola autonoma e non ha voluto il sacerdozio).

Consideriamo ora le autoriforme del Cristianesimo che indichiamo genericamente come quella protestanti. Una loro tipica dichiarazione di identità è la seguente, che sottolinea la opposizione al flagello della Servitù ad una istituzione religiosa autoritaria:

Le nostre alternative sono sulla sovranità di Dio [= contro la violenza della sovranità monarchica del papa], sulla autorità delle Scritture [= contro la violenza dell'imporre interpretazioni bibliche indicate come tradizione, ma di fatto gestite dalla Chiesa romana], sull'impegno alla santità della vita personale [= contro la violenza di dover obbedire ad una istituzione tanto grande quanto anomica] ed infine una cristianità come una comunità apostolica [= contro la violenza di una religione organizzata come una società monarchica che si auto perpetua].” (The International Consortium of Social Movements at the University of Massachusetts, slaternhs-apush – Religious Reform in internet)

Di fatto le riforme delle religioni che scelgono la anti-violenza, scelgono l'atteggiamento che tradizionalmente, nelle dinamiche conflittuali, era quello femminile, rispetto a quello violento maschile. Specialmente Gandhi ha sviluppato questo atteggiamento, fino a formulare una concezione basata specificamente sulla "non violenza" e a farne una pratica rivoluzionaria. Lanza del Vasto illustra la azione di Gandhi con quelli che lui chiama:

I... miracoli storici di Gandhi: Una liberazione nazionale senza effusione di sangue. Una rivoluzione sociale senza rivolta [sediziosa]. Il mettere fine ad una guerra [in atto]. (*I quattro flagelli*, p. 504)

²² T. Parson: *Social System*, Routledge & Kegan, London, 1951, p. 43.

²³ J. Galtung: *Methodology and Ideology*, Eijlers, Copenhagen, 1977, pp. 13-40, 247-251. Le sue due dicotomie e il concetto di modello di sviluppo sono stati da me precisati in: "The birth of Non-violence as a Political Theory", *Gandhi Marg*, 29 no. 3 oct.-nov. 2007, pp. 275-295; così le due dicotomie danno una struttura interpretativa della intera intellettualità: "I quattro flagelli di Lanza del Vasto e le sue categorie politiche ed intellettuali", in A. Drago (ed.): *Il Pensiero di Lanza del Vasto. Una risposta al XX secolo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010, pp. 127-150.

²⁴ Sulla riscoperta della non violenza del messaggio evangelico si veda, tra varie opere, la lucida trattazione di M. Hengel in M. Hengel e N. Negretti: *Violenza e Non violenza, Una teologia politica nel Vecchio e nel Nuovo Testamento*, Marietti, Milano, 1977, pt. II.

Sono le risposte ai tre flagelli della Servitù, della Sedizione e della Guerra. Ma in effetti c'è da aggiungere l'altro "miracolo storico": aver insegnato (col lavoro artigianale, con villaggi comunitari, ecc.) ad uscire da quella Miseria che per i Britannici era connaturata con quel popolo. Dopo la liberazione dell'India la sua riforma ha avuto una grande influenza anche nel mondo occidentale, sì da creare movimenti popolari e azioni decisive di tipo nonviolento.²⁵

Singolare è stata quella "riforma di religione" che Capitini poneva come culmine dello sviluppo storico dell'umanità.²⁶ È stata una riforma contro: la Servitù sia al Fascismo che alla Chiesa cattolica, i quali avevano stretto il patto del Laterano; la Guerra nel mondo (è stato in prigione più volte per opporvisi); la Miseria delle malattie e dell'essere gli ultimi nella società: il suo concetto fondamentale è stato quello della "compresenza con tutti, la corallità".

9. Recenti riforme anti-violenza nella Chiesa cattolica

Il Concilio Vaticano II ha sicuramente cambiato radicalmente una Chiesa diventata violentemente autoritaria; tanto da rendere irrecognoscibile la religiosità cattolica rispetto a quella del passato. La sua riforma ha risposto al flagello della Sedizione interna che ne minava la autorità morale e alla Sedizione esterna che ne minava la sua presenza nella vita sociale. La formula che si dice di solito è che esso ha risposto alla storia, cioè ha scavalcato le accuse di ambedue le sedizioni. Inoltre il Concilio ha emesso un'unica condanna solenne, (GS, n. 80) quella contro l'uso delle armi di distruzioni di massa, che sono alla base del flagello Guerra alimentato dalle superpotenze mondiali.

Poi, dagli anni '70, è nata la Teologia della Liberazione, che rappresenta una particolare riforma dell'atteggiamento cattolico tradizionale. Criticando la violenza della struttura sociale del capitalismo, che genera il flagello della Miseria, essa ha illuminato la vita spirituale di grandi gruppi sociali fino a far loro prendere coscienza della struttura della società moderna. Il grande merito delle sue letture sociali della Bibbia contro la Servitù economico-politica è di aver insegnato ai cattolici che nel mondo moderno esiste ed è cruciale il problema del Male strutturale e che la persona di fede deve operare sulle strutture sociali; La conseguente riforma della religiosità puntava a promuovere un cambiamento sociale positivo; cioè voleva più che l'ortodossia verso la gerarchia (ben credere), l'ortoprassi (ben operare).

Ma questa teologia non ha analizzato la violenza degli altri flagelli (ad es. Sedizione e Guerra; anzi questa teologia era vicina alla guerriglia). Inoltre la sua riforma si basava su una analisi sociale importata dall'esterno, senza averla rielaborata. Essa così ha cercato di realizzare un grande progresso spirituale e politico (la coscientizzazione della violenza sociale strutturale) al costo di legarsi subito alla analisi sociale di un particolare mondo politico (socialista e comunista). Inopinatamente poco dopo questo mondo è decaduto ed ora questa teologia è inattuale.²⁷

Infine nel nostro tempo il papa Bergoglio sta compiendo una riforma della religiosità cattolica che risponde a tutti i quattro flagelli. Egli è contro la Guerra, perché cerca di prevenire i conflitti nel mondo e di mediarli; e alle uccisioni di gruppi di cattolici nel mondo risponde senza violenza o addirittura con atti umanitari. È contro la Miseria nel mondo perché invita alla misericordia (Giubileo) e alla accoglienza degli immigrati, oltre a invitare gli Stati a combattere la fame nel mondo. Egli è' contro gli altri due Flagelli, ma non in maniera strutturale. Egli è contro la Servitù: invita i giovani e i movimenti per la giustizia ad agire per rivendicare una nuova società; ma la struttura della Chiesa (vedi l'IOR) è di fatto legata al mondo esistente. È contro anche la Sedizione del terrorismo, sostenendo la separazione di Dio e della religione da ogni guerriglia o guerra; ma di fatto quasi tutto il mondo cattolico è schierato con la politica di potenza dell'Occidente, basata sulle armi nucleari.

Comunque un primo risultato delle precedenti risposte cattoliche alle violenze del mondo odierno è (anche grazie alle antecedenti iniziative delle confessioni protestanti) il superamento della violenza

²⁵ A questo proposito si può ricordare l'antico detto "*Grecia capta ferum victorem cepit*": la colonizzata India ha vinto il tracotante Occidente colonizzatore, affascinandolo con la sua capacità di innovazione religiosa.

²⁶ A. Drago: "Aldo Capitini, riformatore religioso-politico", in M. Soccio (ed.): *Convertirsi alla nonviolenza?*, Il segno dei Gabrielli, Verona, 2003, 125-139.

²⁷ Altre teologie che prendono motivo dalle violenze strutturali sono quelle antecedenti di Metz e di Moltmann, originate dagli orrori della ultima guerra mondiale e da Auschwitz. Notiamo che l'insegnamento di Gandhi ai seguaci di qualsiasi religione era proprio quello di passare dalla ortodossia alla ortoprassi. Inoltre, notiamo che la lettura sociale della Bibbia suggerita da Lanza del Vasto (*I quattro flagelli*, op. cit.) è ben comparabile con le letture sociali della Bibbia da parte dei teologi della liberazione; è stata scritta dieci anni prima e non riguardava il solo (flagello del) capitalismo, ma tutti i possibili flagelli sociali; e per di più non era indirizzata ai soli fedeli cattolici, perché valeva per ogni altra grande religione che si richiamasse al peccato originale o idee simili; infine, la sua alternativa politica era ben più radicale del cambiare il solo regime politico tra quelli esistenti.

tra molte religioni.²⁸ Oggi la maggior parte delle istituzioni religiose evita rapporti violenti, praticando il dialogo interreligioso,²⁹ però con meno decisione, sia perché non hanno la possibilità di una azione di vertice come può fare la Chiesa cattolica, sia perché sono percorse da spinte di cambiamento su molte direzioni (donne sacerdoti, libg, droga, ecc.), sia perché le religiosità nei Paesi non occidentale sconvolgendo selvaggiamente dalla modernizzazione della globalizzazione

10. Sono possibili le autoriforme islamico ed ebraico rispetto alla violenza dello Stato-macchina occidentale?

Quanto detto in precedenza oggi ha una risposta diversa da parte dell'Islam. Di esso oggi si vede soprattutto la minaccia dello Stato islamico, del quale però occorrerebbe vedere le ragioni profonde che hanno generata quella minaccia.

Dal dopoguerra il diretto nemico del mondo arabo è lo Stato di Israele, a causa dell'insediamento forzoso degli Ebrei in Palestina, stabilito dall'ONU. Da allora è iniziata una Guerra intrastatale tra Israeliani e Palestinesi, che è di tipo antico: un solo territorio per due popoli. È di tipo moderno contemporaneo perché è un conflitto tra da una parte la ideologia ebraica del sionismo che ha sposato lo Stato di tipo occidentale, perché in questo modo gli Ebrei hanno la sicurezza di essere sostenuti dagli USA e dall'UE; e dall'altra i palestinesi, come arabi, sono dentro la lunga ricerca del mondo arabo di una propria forma Stato compatibile con l'Islam. Per uscire dal flagello della Servitù i primi si sono conformati ad uno Stato-macchina che forse li ha snaturati; gli altri soffrono sulla propria carne lo schiacciamento di un oppressore nel mentre che la loro Sedizione resta inconclusiva. Dopo il 1989, il loro conflitto è diventato il maggior focolaio irrisolto di una guerra globale, al minimo di tutto il Medio Oriente, al massimo del mondo.

Tradizionalmente le massime potenze internazionali perseguono una soluzione politica di questo conflitto all'interno della prospettiva suggerita dal paradigma della secolarizzazione: fare affidamento sulla diffusione della modernità tra quei popoli (e infatti lo Stato laicista israeliano fa della modernità la sua bandiera). In effetti ambedue le religioni hanno un grande conflitto con la modernità, rifiutata quasi con intransigenza nella vita pubblica, ma poi lasciata invadere la vita privata. La modernità dovrebbe far crescere le forze "laiche" i ambedue i campi, affinché queste prevalgano nel proporre una razionale soluzione del conflitto, secondo dei parametri che prescindono dalla incommensurabilità apprente delle due religioni e ancor più dai loro gruppi fondamentalisti. Secondo la secolarizzazione attesa, il neo-colonialismo occidentale impone dall'esterno degli accordi spiritualmente ciechi, perché concepisce le cause del conflitto solo razionalisticamente, di fatto secondo la Scuola di Harvard che vede le cause del conflitto solo nei "basic needs" dei due popoli; per cui le soluzioni sono solo di tipo materiale: Land for Peace, finanziamenti USA ad Israele e all'Egitto e quelli UE ai palestinesi.³⁰

Naturalmente la crisi del paradigma della secolarizzazione e la ripresa delle religioni nel mondo e anche in Palestina/Israele, mette in crisi questa prospettiva politica; i fondamentalismi (da una parte quelli sionista e rabbinico, dall'altra quello di Hezbollah (sciti)) sono diventati molto forti e non intendono ragioni che derivino dalla razionalità occidentale.

Ma le loro religioni sono davvero incommensurabili, per cui non c'è possibile traduzione tra loro per un dialogo interreligioso? Si può ipotizzare che il conflitto tra Israele e Palestina sia causato dalla mancanza di riforme delle loro religioni, che sono le principali che nei secoli scorsi non hanno avuto delle autoriforme; sono rimaste rigidamente legate a schema religiosi di molti secoli fa. La ipotesi è sostenuta dal fatto che il momento di maggiore vicinanza alla pace è stato quando i palestinesi hanno adottato tecniche di lotta vicine alla non violenza, cioè durante la prima Intifada che ricordava agli Israeliani l'arma di Davide contro Golia (Ma poi i Palestinesi non hanno proceduto in questa forma di dialogo).

È chiaro che una autoriforma non è prevedibile. Si può solo indicare che il rinnovamento della religiosità della gente di una data religione ha tre possibili origini: una figura carismatica (ad es. Gandhi), una nuova lettura dei testi sacri (ad es. Teologia della Liberazione), una risposta in massa (spesso rivoluzionaria) dei fedeli ai fatti della vita quotidiana (ad es. la Danza dello Spettro tra i Pellirossa). Inoltre ci sono autoriforme della religiosità che vengono dall'alto (tipicamente lo è stata

²⁸ In questa prospettiva storica positiva, perdono di rilevanza i gruppi che comunque sono sempre presenti in ogni religione, quello dei fondamentalisti e quello dei relativisti; la loro influenza non è tale da impedire l'azione della religiosità riformata

²⁹ Si può vedere il mio scritto: "Pluralismo religioso: pluralismo e prassi secondo Lanza del Vasto", in A. Nesti (ed.): *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze Univ. Press, Firenze, 2006, pp. 219-260.

³⁰ Oppure c'è la tecnica USA dei colpi di Stato; se è vero che quello del luglio 2016 contro Erdogan è stato diretto dagli USA, esso si proponeva di insediare Guelen, che è il massimo esponente turco dell'Islam modernizzato (v par. 2.2 di https://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_and_Progressive_Muslim_movements).

quella del Concilio Vaticano II della Chiesa cattolica, realizzata dai soli vescovi; lo è stata anche quella del capo dei buddisti, il Dalai Lama, che però l'ha realizzata in termini testimoniali). Ci sono poi le autoriforme dal basso: ad es. quella dell'Ebraismo da parte di Gesù e quella dell'Induismo da parte di Gandhi.

Piuttosto ci si può chiedere quali ostacoli si frappongono a queste possibili autoriforme.

Nell'Islam una autoriforma della religiosità è stata difficile nel passato perché, per secoli, l'Occidente ha imposto loro il colonialismo; poi da mezzo secolo ha imposto il neo-colonialismo politico ed economico (si pensi al petrolio) attraverso (semi)dittature che ammettono solo gli atteggiamenti religiosi più tradizionalisti (vedasi l'Arabia Saudita, che è più che sunnita, wahabita). Perciò gli arabi vivono da secoli il flagello della Sedizione (inefficace).

Ma nel 2011, in molti paesi arabi sono avvenute in contemporanea le "primavere arabe", che (inizialmente) hanno risposto senza violenza alla Servitù delle loro dittature. Queste rivoluzioni non violente sono state anche riforme di religiosità: in piazza Tahrir a Il Cairo le fedi islamiche e cristiane alternavano le funzioni religiose che venivano officiate tra i manifestanti. Quelle rivoluzioni hanno posto il problema che le religioni dell'Occidente, troppo legate alle società esistenti, non riescono a porre ma che è nodale per questi tempi: *come conciliare lo Stato occidentale* (indispensabile per le relazioni internazionali) e *l'etica* (per l'Islam: la *shariia*).³¹

Ora è sopravvissuta al boicottaggio sia dei sunniti tradizionalisti sia dell'Occidente³² solo la rivoluzione della piccola Tunisia. In nome di un Islam rinnovato Ennahdha (Fratelli mussulmani) ricerca una conciliazione di Stato e *shariia* (ad es. dà molti diritti alle donne). Davanti al boicottaggio di ogni aspirazione di sviluppo politico autonomo dell'Islam, l'ISIS (sunnita estremista), ha cortocircuitato il problema regredendo alla fondazione dell'antico Stato (Califfato) e rispondendo alla Guerra (massmediale, ideologica, giuridica, economica, politica, nucleare) dell'Occidente³³ al mondo arabo con la Sedizione della guerriglia (con tutte le atrocità e le ferocie che essa comporta).

In mezzo a questi estremi, dal 1979 c'è la parziale innovazione dell'Iran (sciita), che però ancora non sa decidere una sua forma statale non sia autoritariamente religiosa.

La riforma dell'Ebraismo contro la violenza strutturale dello Stato moderno è difficile a causa di tre fatti storici, ancora non elaborati dagli Ebrei.³⁴

1) Una autoriforma dell'Ebraismo già c'è stata: quella di duemila anni fa del Cristianesimo. Ma questo, diventato dominante nel mondo, ha perseguitato gli ebrei (incolpandoli della morte di Gesù). Cioè, dal punto di vista degli Ebrei, questa riforma è stata quanto meno ambigua ed essi ne hanno subito più di tutti le conseguenze negative, pesantissime. Le quali non possono essere superate in tempi brevi, in quanto anche i Cristiani odierni non sono molto coerenti nel seguire l'insegnamento di Gesù (vedasi ad es. gli arsenali nucleari dei Paesi cristiani; oppure la finanza mondiale oppressiva dei popoli).

2) Gli Ebrei israeliani intendono la Shoà in termini di (perdita di) potenza, cioè come dimenticanza da parte di Dio del popolo ebreo. Invece la Bibbia stessa suggerisce altre interpretazioni; ad es. la risposta sbagliata degli Ebrei a molti profeti. Perciò si può dire che, a parte se Gesù sia stato uno di questi profeti, al tempo della Shoà Gandhi aveva già dato un esempio a tutti i popoli del mondo (quindi anche al popolo ebraico) di una lotta non violenta contro una potenza militare infinitamente superiore (e aveva suggerito la migliore soluzione del problema del "ritorno": sì al ritorno, ma non sulla canna dei fucili degli inglesi).

3) L'ideologia politica fondante lo Stato di Israele è il sionismo, un nazionalismo laicista di tipo ottocentesco. Esso è imposto in Israele come ideologia di Stato che non ammette critiche, accusate instancabilmente di anti-semitismo.

³¹ Per una introduzione (all'occidentale) al problema, si veda il sito <http://www.marcianum.it/en/content/religion-and-juridical-reform>

³² Vedasi l'articolo di A. Negri sullo stanziamento di 61 miliardi \$ annunciato dal G-8 il 27 maggio 2011 e mai attuato: "Un piano Marshall mai decollato e il Mediterraneo torna polveriera", *Il Sole 24 ore*, 20 marzo 2015, http://www.ilsole24ore.com/art/mondo/2015-03-20/un-piano-marshall-mai-decollato-e-mediterraneo-torna-polveriera-063703.shtml?uuid=ABqNJMCD&refresh_ce=1

³³ Quella militare è iniziata con le guerre all'Irak e all'Afganistan e ora continua con la guerra alla Siria alawita (sciiti) per togliere un "pericolo" ai confini di Israele; vedasi la lettera di H. Clinton nell'articolo di Sean Adl-Tabatabai: "Clinton Email: We Must Destroy Syria For Israel", *YourNewsWire.com*, 8 Agosto 2016. <http://yournewswire.com/clinton-email-we-must-destroy-syria-for-israel/>

³⁴ È molto lucida e approfondita l'analisi di M.H. Ellis: *Toward a Jewish Liberation on Theology*, SCM, London, 1987, il quale, scrivendo che in Israele c'è un culto idolatrico dello Stato, ha proposto una autoriforma del tipo della Teologia della Liberazione.

Appendice: Precisazioni sulla violenza

Non è semplice definire la violenza. La definizione, per voler essere sia soggettiva che oggettiva che strutturale, deve mettere assieme molti elementi: la forza fisica e/o psicologica, il dolore/danno in uno o più soggetti, l'ambito in cui essa avviene (non certo in una partita di rugby) e soprattutto le regole (si pensi al dialogo tra Antigone e Creonte sulla violenza che deriva dalle leggi scritte rispetto a quelle non scritte, ma eterne; e si potrebbe sostenere anche il viceversa).³⁵

Circoscrivo il concetto nel modo seguente.

1) La violenza è *il criterio di giudizio della donna*, perché tra i due sessi è la donna la più esposta alla violenza dell'altro sesso. Questo criterio di giudizio è una novità rispetto alla cultura greca, i cui giudizi si riferivano o a un fatto oggettivo, o a un valore al quale tendere (almeno idealmente); invece il giudizio sulla violenza si riferisce alle relazioni umane. Quindi riguarda la base della vita sociale, il rapporto di almeno due persone.

2) *Cause storiche* della novità di questo criterio di giudizio sono: a) l'ingresso della donna nella società e nella politica. b) La ispirazione spirituale e politica proveniente sia da Gandhi che dal fatto storico della liberazione non violenta dell'India dall'Impero britannico. c) Dopo il 1945, il rifiuto popolare dei nazionalismi bellicosi. d) Nella politica internazionale la fondazione dell'organismo mondiale, ONU, al fine di evitare la violenza bellica con l'intervento di Peacekeeping e di prevenire la violenza sociale con la promozione dei Diritti Umani. e) Dal 1989 il superamento storico della violenza nelle rivoluzioni dei popoli, le cui manifestazioni, si noti, ora includono in maggioranza le donne.³⁶

3) *I tre tipi di violenza* (Galtung³⁷): personale (soggettiva), culturale (monopolio intellettuale) e strutturale (istituzionale).

4) *Definizione di conflitto* (Galtung): A (Assunzioni) - B (*Behaviour*, comportamento) - C (Contraddizione).

5) *Definizione di violenza*: soluzione di un conflitto al di fuori delle regole del gioco sociale (di tipo cooperativo o competitivo), cioè al di fuori dello sforzo comune per la convivenza sociale (tensione positiva verso i singoli) e la solidarietà (contributo alla organizzazione).

6) *L'analisi della violenza nella storia* (Lanza del Vasto³⁸): Quattro sono i tipi di gioco: *agon*, far per gioco (*ébrouement*), *alea*, *mimesis*. Essi sono basati su due motivazioni basilari: la crescita all'infinito e l'organizzazione. Queste motivazioni possono essere intesi positivamente o negativamente; nel secondo caso: per una crescita egoista e per una organizzazione di pochi contro gli altri; il che causa i quattro tipi di violenza istituzionale, ovvero i flagelli fatti da mano d'uomo, rispettivamente: Guerra, Sedizione-Rivoluzione, Miseria, Servitù.

7) *Definizione di non violenza*: il metodo di soluzione dei conflitti che non ricorre mai alla violenza. Quella parola è una doppia negazione che non ha una corrispondente parola positiva; ciò indica che essa appartiene alla logica non classica (sconosciuta al mondo greco), la quale porta ad agire per induzione (non per presupposizione), a ragionare per assurdo (è assurdo che gli uomini non siano fratelli) per giungere a concludere una ipotesi di lavoro, (è questa la soluzione del conflitto?) da verificare con i fatti. In generale è il metodo di negare la realtà negativa, per sforzarsi di trovare una "aggiunta" (Capitini), una trascendenza che apra i rapporti tra le persone ad una dinamica nuova.³⁹

³⁵ In mancanza di definizioni comuni, si noti quella sul sito Carabinieri: "La violenza può essere definita come "qualsiasi coazione fisica o morale esercitata da un soggetto su un altro al fine di indurlo a subire o a compiere atti che non avrebbe altrimenti liberamente consentito o commesso". Questa definizione generale comprende non solo la violenza fisica, ma anche quella psicologica che lede la personalità della vittima e ne compromette il diritto ad esprimere il proprio consenso autonomo e consapevole. In questi termini un atto di violenza si può concretizzare anche in una non-azione, cioè in una condotta puramente omissiva. Ma, si può notare, così anche la condanna di tribunale può essere una violenza; come pure una legge stabilita a sola maggioranza.

³⁶ I dati sulle rivoluzioni nell'ultimo secolo sono stati raccolti e comparati recentemente da M. Stephen e E. Chenoweth: *Why Civil Resistance Works*, Columbia U.P., Columbia, 2010. In particolare, in America latina le rivoluzioni non violente sono state efficaci all'83%, mentre quelle violente al 24%; questo dato la dice lunga sulla inadeguatezza della Teologia della liberazione rispetto alle scelte che poi i popoli rivoluzionari hanno compiuto prevalentemente per la non violenza). Vedasi anche A. Drago: *Le Rivoluzioni nell'ultimo secolo. I fatti e le interpretazioni*, Nuova Cultura, Roma, 2010.

³⁷ J. Galtung: *La Pace...*, op. cit.,

³⁸ Lanza del Vasto; *I quattro flagelli*, SEI, Torino, 1996 (orig. 1959).

³⁹ J. Galtung: *La Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano, 1999, cap. 2; A. Drago: *Storia e Tecniche della Non violenza*, Laurenziana, Napoli, 2006.