

itinerari (nuova serie)
Annuario di ricerche filosofiche

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro - Anno XVI

Direzione: Bernardo Razzotti e Roberto Garaventa

Comitato scientifico: Giuseppe Acocella (Università LUSPIÒ di Roma), (†) Mario Agrimi (Università "L'Orientale" di Napoli), Rafael Alvia Dominguez (Universidad de Navarra), Gaetano Bonetta (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Giuseppe Cantillo (Università "Federico II" di Napoli), Emanuele Cafagna (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Francesco Paolo Ciglia (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Raffaele Ciatardone (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Michael Eckert (Universität Tübingen), Markus Enders (Universität Freiburg im Breisgau), David Forgas (University College of London), Luigi Gentile (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara), Piergiorgio Grassi (Università "Carlo Bo" di Urbino), Vittorio Hösle (University of Notre Dame, USA), Virgilio Melchiorre (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), Tilo Schabert (Universität Bielefeld), Vittorio Stella (Università La Sapienza di Roma), Timothy Stanton (University of York), Rainer Thurnher (Universität Innsbruck), Carmelo Vigna (Università "Ca' Foscari" di Venezia), Wilhelm Vossenkuhl (Universität München), Bernd Weidmann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften).

Comitato di Redazione: Stefania Achella (coordinatrice), Adriano Ardovino, Federica De Felice, Giuliana Di Biase.

I contributi di questa rivista sono sottoposti a un processo di peer-review.

*Il male e le sue forme.
Riconsiderazioni moderne e contemporanee
di un problema antico*

a cura di
Roberto Garaventa
Omar Brino

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara.

INDICE

Introduzione di Roberto Garaventa p. 5

Isabella Adinolfi, *Odissea del rancore. Riflessione di un "antropologo da biblioteca" sull'homo absconditus nel torturatore e nel femminicida*, p. 13

Mariafilomena Anzalone, *Mentire a se stessi. Male e coscienza morale in Adam Smith e Immanuel Kant*, p. 31

Omar Brino, *Storicismo diltheyano e questione del male*, p. 49

Stefano Brogi, *La tentazione manichea da Leibniz a Barth*, p. 65

Emanuele Cafagna, *Un cuore nuovo. Male radicale e ripristino del bene nella Religion di Kant*, p. 81

Francesco Paolo Ciglia, *Senso e mistero. Quattro figure del negativo*, p. 101

Adamas Fiucci, *L'abitudine al male nella filosofia francese della prima età moderna*, p. 121

Marco Fortunato, *Il male tra il detto di Anassimandro e il racconto del peccato originale*, p. 133

Rita Fulco, *Emmanuel Levinas: il male elementale e il suo al di là* p. 153

Roberto Garaventa, *Violenza, angoscia e paura nei sistemi religiosi*, p. 171

Lorenzo Gianfelici, *Emmanuel Levinas: l'ontologia, il grido di Giobbe e l'eccesso del male*, p. 197

Loreta Risio, *Il problema del male nel pensiero di Edmund Husserl*, p. 213

Matthew Ryan Robinson, *Sin and Evil in Schleiermacher*, p. 225

Edoardo Simonotti, *Al di là del male di violenza? Istanze teoretiche e paradossi del pensiero intorno ai concetti di sofferenza e pena*, p. 247

Achille Zarlenga, *L'altro è malvagio? Antropologia e politica tra Schmitt e Plessner*, p. 263

Autori dei testi, p. 277

INTRODUZIONE

di Roberto Garaventa

Il problema del male, della sua essenza (*quid malum?*), della sua possibile funzione (*cur malum?*), nonché della sua origine e ragione ultima (*unde malum?*), ha costantemente inquietato in ugual misura tanto le grandi personalità religiose quanto i più alti spiriti speculativi, tanto i pensatori dell'occidente quanto quelli dell'oriente. L'esperienza del negativo che segna costitutivamente non solo l'esistenza e la storia umana, ma la realtà nella sua totalità, infatti, non può non far emergere prepotentemente (a livello riflesso) la questione della sensatezza di ciò che è e della sua legittimità ad essere. Elemento fomentatore di angosce e paure ancestrali, proteiforme ma onnipresente, fenomenicamente accidentale ma noumenicamente strutturale, a cui possiamo ribellarci e contro cui possiamo lottare, ma che non riusciremo mai a sconfiggere definitivamente, il male (nelle sue molteplici figure) costituisce già da sempre l'elemento propulsore non solo di ogni tentativo magico o tecnico-scientifico di controllo della natura, ma altresì di ogni meditazione e invocazione religiosa, nonché di ogni interrogare e pensare filosofico. Basterebbe pensare alla maggior parte delle religioni primitive in cui centrale è l'esperienza dell'esistenza di potenze divine malvagie – manifestantesi in determinati oggetti, persone o luoghi – in qualche modo capaci di danneggiare gli individui o di influenzarli negativamente da un punto di vista etico; al pensiero buddista, che scaturisce dal tentativo di dare risposta alla realtà della malattia, della sofferenza e della morte; allo zoroastrismo, al parsismo e al manicheismo, sul cui sfondo si staglia il conflitto tra un principio del bene e un principio del male; al pensiero tragico greco, segnato dal contrasto tra l'agire responsabile e cosciente dell'eroe e l'assurda e incomprensibile ineluttabilità del destino; alla visione del mondo platonica e neo-platonica, in fondo alla

Angoscia, paura e violenza nei sistemi religiosi

Roberto Garaventa

Abstract: *Anguish, Fear and Violence in Religions*

Religions offer and guarantee identity, meaning, orientation to the life of a group of individuals, responding to their need for redemption from guilt, for deliverance from anguish and fears, worries and evils of existence and for attainment of a (future or transcendent) condition of peace, bliss, quietness, in which even death is overcome. On the contrary, they claim that their followers follow certain rules of behaviour (commands and prohibitions) and perform certain cultural or ritual acts. They are however characterised, like all human realities, by a series of ambiguities, the most striking of which seems to be their relation to physical and psychic violence, as well as to the fears and anguish of men, which often constitute the cause or the consequence of violence.

This essay focuses on the centrality of anguish in the experience of the divine, on the importance of fear in the creation of hierarchical distance between divine and human, and in the imposition by the community of ethical and religious norms, on the presence of violence in the initiation and passage rites, in ritual sacrifices, in various forms of punishment and penitence, in anchorite asceticism, and in conducting holy wars.

Key-words: Religion; Violence; Anguish; Fear; Holy War.

1. *Angoscia e violenza nelle religioni*

Le religioni sono costruzioni simboliche storicamente determinate, che offrono e garantiscono identità, significato, orientamento alla vita di un gruppo di individui, rispondendo alle loro esigenze di redenzione dalle colpe, di liberazione dalle angosce e dalle paure, dalle preoccupazioni e dai mali dell'esistenza e di raggiungimento di una condizione (futura o ultraterrena) di pace, beatitudine, quiete, in cui addirittura la morte sia superata. In compenso pretendono che i loro seguaci seguano determinate norme di comportamento (comandi e divieti) e compiano determinati atti culturali o rituali. Quali orizzonti complessivi di senso, esse sono tuttavia caratterizzate, come tutte le realtà umane, da una serie di

ambiguità¹, la più sorprendente delle quali sembra essere quella concernente il loro rapporto con la violenza fisica e psichica, nonché con le paure e le angosce degli uomini, che di quella costituiscono spesso la causa o la conseguenza.

Com'è noto, lo stato d'animo dell'angoscia è un elemento strutturale e fondamentale dell'esistenza umana, che affonda almeno in parte le sue radici nei gradi precedenti dell'evoluzione, ma si sviluppa nel singolo individuo, come angoscia della separazione, con l'uscita dal grembo protettivo della madre al momento della nascita. Questa angoscia indeterminata, che precede o anticipa ogni altra forma di angoscia post-natale², rimanda tuttavia a una condizione pre-natale di sicurezza, il cui venir meno innesca appunto paure e angosce che possono essere foriere, nel corso della vita dell'individuo, di atteggiamenti violenti, aggressivi e distruttivi. Anche se non ogni violenza scaturisce da angosce o paure e non ogni paura o angoscia trova fondamento in **una** qualche atteggiamento minaccioso o aggressivo, angoscia, paura e violenza – che giocano un ruolo decisivo anche nella socializzazione del bambino e nello sviluppo della sua personalità – sono strettamente connesse tra loro. Tuttavia l'angoscia indeterminata che impronta l'esistenza umana è al contempo anche sintomo della libertà che l'individuo ha di scegliersi, decidendosi tra varie possibilità di vita, nonché di cambiare se stesso, aprendosi al nuovo, e può quindi svolgere un ruolo positivo nella formazione dell'individuo, sempre che questi riesca a farsene carico nel momento della scelta e del cambiamento.

Ora, qualcosa di analogo avviene anche in ambito religioso. Come ha mostrato molto bene Rudolf Otto³, l'esperienza religiosa primaria scaturisce infatti dall'esperienza profondamente angosciante di un realtà numinosa terribile, minacciosa e potenzialmente violenta – esperienza che è prioritaria rispetto a qualsiasi forma di pensiero teologico o di atto religioso riflesso. Tuttavia, dato che le religioni prospettano (ognuna a suo modo) la possibilità di un qualche supera-

¹ Cfr. R. GARAVENTA, *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, cap. I, Orthotes, Napoli 2012.

² Sulla differenza tra angoscia e paura, cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, 1844.

³ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 (**Il sacro** *L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Morcelliana, Brescia, 2011). Il Dio viene qui presentato come *mysterium fascinans et tremendum*.

mento delle angosce e delle violenze che contraddistinguono l'esistenza umana, tale angoscia profonda diventa altresì occasione per una sua radicale trasformazione, che non può non voler farsi realtà concreta, esteriore, pubblica. È vero che solo alcuni individui «perfetti» (i cosiddetti eroi religiosi) sono riusciti finora, grazie a tale trasformazione interiore, a cambiare la loro vita e a farsi concretamente promotori di un mutamento radicale delle realtà sociali. Non a caso una condizione di vita priva di violenze, paure ed angosce – oggetto di una delle speranze più ricorrenti nella storia dell'umanità, che vive costantemente nella paura e nell'angoscia ed è costantemente minacciata da violenza e morte – viene presentata per lo più dalle religioni (con le loro mitiche immagini paradisiache e coi loro messaggi di salvezza e redenzione) come una condizione contro-fattuale, che potrà trovare realizzazione solo nell'aldilà o nel futuro (paradiso, regno, patria) grazie a un intervento divino. Tuttavia questo ideale di pace (che si ritrova, almeno *in nuce*, in tutte le religioni, ma impronta soprattutto le grandi religioni universali) ha già sempre influenzato, come scopo agognato, l'operare degli uomini nel mondo *hic et nunc*. Per questo una vasta schiera di santi, di poeti e di saggi si sono ripetutamente dati da fare per cercare di realizzarlo già adesso all'interno della società umana. E lo stesso vale anche per molti pensatori che, pur essendosi emancipati dalle fedi storiche, non hanno perso di vista questa prospettiva di vita utopico-controfattuale propria della religiosità umana. Tutti questi sforzi non hanno, però, finora avuto alcun successo – o al massimo sono riusciti a incidere sul comportamento solo di gruppi limitati di individui –, in quanto, anche laddove le religioni improntano le società, sono pur sempre incarnate e professate da uomini «imperfetti», propensi al male. Come dimostra chiaramente la storia dell'umanità, le religioni non sono state in grado finora né di creare un uomo nuovo (in misura quantitativamente e qualitativamente sufficiente), né di costruire una società nuova, che liberi gli uomini dalle angosce e dalle paure e impedisca ogni forma di violenza. Tali stati d'animo hanno, anzi, paradossalmente trovato costante alimento all'interno delle religioni, use a fare ricorso alla violenza in misura a volte abnorme e in forme a volte orribili (si pensi ai sacrifici umani, agli stermini in massa degli eretici, alle cacce alle streghe, alle crociate e ai vari tipi di guerra santa contro altre fedi), nonché a incutere paura e angoscia nei modi più diversi. L'escalation della violenza (religiosamente motivata) ha però assunto storicamente forme par-

ticolarmente violente e sanguinose soprattutto laddove a con-determinarla sono subentrati fattori politici, economici, etnici e sociali. Le religioni sono infatti sempre strettamente connesse con la società e non è sempre facile (anzi in molti casi è del tutto impossibile) separare l'ambito specificamente religioso dagli altri ambiti che formano la società. Questo intreccio di fattori e di interessi, però, non può essere una scusante per le religioni coinvolte. L'enorme massa di uomini uccisi, sacrificati, schiavizzati e torturati nel corso della storia dell'umanità in nome di Dio dimostra, in modo terribile e impressionante, come le religioni non siano affatto riuscite a reprimere, e tanto meno a eliminare, la malvagità, l'avidità e il sadismo degli uomini. Anzi: quanto più le singole religioni hanno stretto alleanza con il potere mondano, tanto più hanno contribuito al dispiegarsi degli impulsi distruttivi degli uomini⁴.

Ma perché le religioni, nonostante il loro esplicito sforzo di trasmettere un senso di sicurezza e protezione all'uomo, liberandolo dalle angosce e dalle paure dell'esistenza, le hanno invece costantemente alimentate, facendo costantemente ricorso alla violenza come strumento estremamente utile, se non addirittura necessario, per la realizzazione dei propri scopi? In effetti i sistemi religiosi tendono di solito a promuovere lo sviluppo solo di quelle pulsioni che possono essere funzionali alla realizzazione dei loro valori e al raggiungimento dei loro scopi, mentre cercano di reprimere (o al massimo di sublimare e trasformare) gli impulsi contrari. Non a caso è raro vedere dei sistemi religiosi che abbiano integrato funzionalmente stati affettivi come l'invidia, l'odio, l'egoismo e l'avarizia, che rientrano pur sempre, al pari dell'angoscia e dell'aggressività, tra le molle di fondo dell'agire umano. Essi li hanno piuttosto quasi sempre respinti a priori (per lo meno nella loro forma originaria, non sublimata) come fattori d'ostacolo alla conoscenza di Dio e alla purificazione e alla redenzione dell'individuo. Questo non accade però con la paura e la violenza, che vengono anzi in genere funzionalmente integrate all'interno di quasi tutte le religioni come elementi necessari al sistema. Ma perché non le si esclude,

⁴ Cfr. *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), voci: «Gewalt/Gewaltlosigkeit», vol. XIII, pp. 168-184; «Kreuzzüge» e «Krieg», vol. XX, pp. 1-55, De Gruyter, Berlin-New York 1990-2000; H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Patmos, Düsseldorf 1979; E. DREWERMAN, *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, 1982 (*Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Raetia, Bolzano 1999).

come si fa con l'invidia o l'avarizia? Quale contributo possono dare per realizzare lo scopo religioso fondamentale, che sta nel trasformare, purificare e redimere gli individui?

2. L'angoscia nell'esperienza del divino

Anzitutto l'angoscia favorisce e promuove la conoscenza del divino. Se essa è in generale il portato di un'esperienza d'insicurezza che acuisce l'attenzione dell'individuo, rendendolo pronto e disposto a reagire, ed è quindi chiaramente funzionale alla sua autoconservazione e alla conservazione della specie, essa tuttavia è rilevante anche nelle religioni, perché acuisce la capacità dell'individuo di percepire la presenza di una potenza sovraumana minacciosa. Con questo non si vuol dire che l'angoscia sia l'unico presupposto per poter esperire o cogliere il numinoso. Un evento miracoloso o uno stato di sconvolgente felicità possono parimenti essere alla base di una tale esperienza. Inoltre non bisogna sottovalutare la tradizione quale fonte d'ispirazione religiosa. L'angoscia, come reazione al manifestarsi di una potenza sovra **extra umana** terribile e minacciosa, rappresenta però sicuramente uno dei fondamenti principali dell'esperienza religiosa, nonché in subordine del pensiero e dell'agire religioso. Non è un caso che questa stretta connessione tra angoscia umana ed esperienza del divino sia stata utilizzata fin dall'antichità come una delle principali obiezioni contro l'esistenza degli dei: *primus in orbe deos timor fecit*⁵. In questa prospettiva critica l'angoscia umana, quale causa prima del processo teogonico, sarebbe l'elemento temporalmente primario, mentre la divinità, quale prodotto dell'angoscia, sarebbe l'elemento temporalmente secondario. E indubbiamente, da un punto di vista meramente gnoseologico, è difficile mettere in discussione questa sequenza temporale. Il terrore angoscioso che l'individuo prova nell'incontro con una potenza sconosciuta e misteriosa è ciò che lo spinge a darle un nome, nonché a utilizzare forme e figure del suo mondo rappresentativo al fine di identificarla e individualizzarla come un "di-fronte" chiaramente definito. Solo ricorrendo a un nome o a una figura, si può infatti riuscire a en-

⁵ Il passo del poeta romano PUBLIO PAPINO STAZIO (Napoli, 40-96) è tratto da *La Tebaide* III, v. 661. Secondo LUCREZIO (*De rerum natura*, I, 146ss) la religione opprime violentemente la vita umana (*vita... oppressa gravi sub religione*) e quindi la contemplazione e la scienza della natura devono aiutare gli uomini a liberarsi dall'angoscia e dall'obnubilamento che essa produce (*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit/ non radii solis neque lucida tela diei/ discutiant, sed naturae species ratioque*).

trare in comunicazione con essa. La problematicità (o per lo meno l'indimostrabilità) di questa critica della religione emerge tuttavia appena ci si innalzi dal piano gnoseologico a quello ontologico e si supponga che le divinità siano il prodotto dell'angoscia e dell'immaginazione umana anche per quanto concerne la loro essenza ed esistenza. Per i credenti l'angoscia che essi provano è, infatti, solo la reazione al manifestarsi di potenze indipendenti dall'uomo e a lui sovraordinate, in quanto essi possono al massimo essere i discendenti di una stirpe di dei o il risultato dell'attività creatrice di una divinità. Nell'auto-comprensione delle religioni non è l'angoscia a spingere gli uomini a costruire, tramite proiezione, un di-fronte divino cui chiedere soccorso, bensì è l'esperienza di una realtà misteriosa e terribile, altrimenti inaccessibile ai sensi, a suscitare in loro angoscia. Non a caso non mancano, nelle religioni più diverse, resoconti impressionanti su come l'angoscia afferri l'uomo al momento dell'incontro con la divinità. Si pensi, ad esempio, alla visione che Arjuna ha della divinità nell'XI canto della *Bhagavad-gita* o all'esperienza che Mosé fa di Jahvé nel III capitolo dell'Esodo. Laddove la divinità si presenta in tutta la sua potenza, l'uomo, preso da un sentimento panico di terrore e orrore, può soltanto cercare di fuggire o di trovare un luogo dove nascondersi, magari invocando pietà, finché la terribile visione non scompare. L'angoscia con cui reagisce immediatamente all'esperienza di una potenza extraumana minacciosa, lo costringe però ad ampliare il proprio orizzonte, consentendogli una più profonda conoscenza della divinità.

3. La distanza gerarchica fra divino e umano fondata sulla paura

All'interno del mondo religioso le angosce, le paure e le violenze svolgono però, in secondo luogo, anche una funzione distanziante e gerarchizzante. Come è noto, paura e violenza mostrano prospetticamente due volti differenti a seconda del significato che si attribuisce loro. Infatti «incutere paura» è diverso da «aver paura» e «usare violenza» è diverso da «subire violenza». Ciò produce una duplice situazione. Da un lato, la possibilità di incutere paura e di usare violenza, se innalza al di sopra degli individui sconfitti e impauriti, rendendoli almeno fino a un certo punto disponibili (sia a livello intellettuale che economico), tanto da rafforzare la sua auto-coscienza e la sua auto-stima e garantirgli un particolare appagamento, dall'altro lo distanzia da loro, tanto da provocare il classico lamento del signore asso-

luto per la sua solitudine: l'elevazione di chi detiene il potere porta infatti con sé il suo isolamento. D'altro lato, il fatto di subire violenza o provare paura è un'esperienza che umilia e abbatte chi la fa, tanto da indebolire la sua auto-coscienza e la sua auto-stima e a produrre in lui sottomissione e dipendenza. Questa esperienza, però, acuisce al contempo l'attenzione della vittima, sviluppandone la capacità di adattamento in funzione auto-conservativa. Ne deriva un sentimento di reciproca distanza e dipendenza tra le parti in causa, che finisce per sostenere psicologicamente la struttura gerarchica del gruppo. Tale situazione anfibolica produce infatti, da un lato, una serie di paure concrete all'interno del gruppo: la paura del potente signore, la paura del rivale incalzante, la paura della propria insufficienza e inadeguatezza, la paura di venir relegati ai **margini** della comunità e di essere ancora solo sopportati dai membri del gruppo e, infine, la paura di essere scacciati, banditi, proscritti. D'altro lato, però, la condizione sociale di esplicita o sotterranea violenza tra le parti – rintracciabile, con tutta la sua ambivalenza, già nel mondo animale più vicino a noi -, rinsalda e perpetua la struttura gerarchica del gruppo fondata su tali paure o per lo meno garantita da esse e fa passare in secondo piano la paura di minacce esterne, contribuendo ad assicurare la tenuta interna e a favorire la sopravvivenza del gruppo. È vero che gli uomini, pur avendo ereditato dai gradi precedenti del processo evolutivo alcuni elementi portanti che stanno alla base dei loro sistemi sociali, sono poi riusciti a differenziarli e a perfezionarli ulteriormente. Tuttavia è anche vero che questo processo di gerarchizzazione sociale ha portato non solo ad un accrescimento del potere dei potenti, ma anche a un aumento delle angosce e delle paure dei sottomessi, nonché delle possibilità di ricorrere all'uso della violenza all'interno.

Lo stesso accade nelle religioni, in cui la potenza minacciosa degli dei e degli spiriti e la paura della loro ira da parte degli uomini hanno sempre avuto un effetto gerarchizzante e distanziante, simile a quello che nel gruppo animale o nella società umana ha in genere la paura dei potenti. L'uomo, nella misura in cui può diventare vittima (oggetto) della violenza degli dei o degli spiriti, avverte (soggettivamente) la sua debolezza e viene preso dall'angoscia. Nelle religioni, come nelle società, è tale stato d'animo, che nasce nell'individuo dal riconoscimento immediato della propria debolezza e della supremazia di chi detiene il comando, a fondare un ordinamento gerarchico tra potente e sottomesso capace di ga-

rantire la coesistenza e la tenuta del gruppo. Ovviamente la diversa valutazione di sé e dell'altro da parte del singolo individuo dipende dalla diversa posizione che questi occupa nella struttura gerarchica sociale. È certamente possibile che, in un determinato sistema religioso, una particolare divinità possa, col crescere delle conoscenze, perdere potere e prestigio, scendere nella scala gerarchica o cadere completamente nell'oblio, in quanto ciò che in un primo momento veniva visto come risultato del suo intervento può trovare in un secondo momento altre spiegazioni. Tuttavia questo processo di declassamento (che può per altro avvenire anche a prescindere da un aumento delle conoscenze) è di solito connesso con l'ascesa di altre divinità o con la concentrazione in un'unica divinità del potere che in precedenza era attribuito a divinità diverse, adesso considerate solo come manifestazioni di un'unica realtà numinosa. Certo è che, quanto più sublime e potente appare quest'unica divinità (come nel caso dell'idea monoteistica di un unico governante divino, visto come signore onnipotente e onnisciente del mondo), tanto più cresce nell'uomo il senso della distanza gerarchica che lo separa da essa, il senso della sua impotenza e peccaminosità e quindi la sua disponibilità alla sottomissione.

La religione, oltre a mettere l'uomo a confronto con una potenza divina extra- o sovra-umana potente e minacciosa, da lui più o meno distante, mira tuttavia altresì a colmare e a superare tale distanza, ovvero a costruire un rapporto comunicativo con questa potenza che possa risultare disponibile per l'intero gruppo. Nella religione non si tratta infatti di evitare il riconoscimento della distanza che separa l'uomo dalla divinità, ma di porre dei limiti all'ineludibile angoscia che l'esperienza della divinità produce e di creare un rapporto costruttivo con essa. E questo anche perché, quanto più grande è la distanza che separa l'uomo dalla divinità, tanto maggiore è la ricompensa che può derivare dal suo superamento. Ora le tecniche (i modelli di comportamento) usate dalle religioni per contrastare il processo di distanziamento tra uomo e Dio provocato dalla paura della divinità e dal riconoscimento della sua potenza, sono (anche nelle loro gradazioni) atti di «umiltà»⁶, per altro analoghi a quelli utilizzati con successo nelle società umane (ma anche nei gruppi

⁶ Cfr. P. EICHER, *Gottesfurcht und Menschenverachtung. Zur Kulturgeschichte der Demut*, in H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 111-136 (con relativa letteratura).

animali più vicini a noi⁷) per contrastare le paure sociali in esse emergenti e per difendere i deboli dai forti. C'è il gesto di sottomissione, che blocca immediatamente l'aggressione minacciosa; c'è lo scongiuro pietoso, che suscita un atteggiamento benevolo nel potente, rendendolo disposto ad esaudire l'umile preghiera del debole; c'è il dono o il sacrificio (di sé o di qualcosa posseduto) che confida di essere ricambiato in modo consistente e significativo, dato che la grandezza del dono o del sacrificio rispecchia sempre la grandezza del donatore. C'è poi la ricerca della protezione del potente (o il tentativo di trovar rifugio presso di lui) che confida nel riuscire a suscitare in lui un senso di responsabilità nei confronti del debole che gli si è rivolto cercando aiuto e così obbligarlo moralmente a intervenire in sua difesa. C'è infine la tecnica di presentarsi come un bambino piccolo o una creatura indifesa, al fine di suscitare non solo una reazione protettiva (paterna o materna), ma anche di creare un rapporto di reciprocità, simile a quello che si instaura tra il maestro (che indica il giusto comportamento da tenere) e il discepolo (che ubbidisce riconoscente alle indicazioni dategli). Anzi, un tale rapporto di dipendenza tra individuo e divinità si può consolidare fino al punto da trasformarsi in una sorta di rapporto d'amore (quale quello tra padre e bambino o madre e bambino) o di rapporto mistico, in cui gli amanti, pur restando separati, sviluppano reciprocamente il desiderio di creare un'unità. L'originaria esperienza d'angoscia di fronte a una potenza numinosa minacciosa, crea quindi inizialmente una distanza insormontabile tra uomo e divinità. Le reazioni che l'uomo sviluppa per superare tale distanza e raggiungere così la redenzione (che può essere compresa o come vicinanza diretta a Dio o come immersione nell'essere assoluto) inducono però un atteggiamento di benevolenza nella divinità, che trova compimento in ultima analisi non in un abbassamento del divino, ma in un'elevazione dell'uomo, dove l'altezza di tale elevazione corrisponde alla gran-

⁷ Gli animali, per superare la distanza gerarchica che li separa dai più forti del gruppo, ricorrono a una serie di tecniche ben note, interpretabili come gesti di umiltà: mettere in mostra la parte ferita, appiattirsi sul terreno riducendo la propria figura, strisciare sul ventre, rannicchiarsi, nascondere il capo piumato con la cresta, mostrare i peli arruffati. A volte possono addirittura regredire a comportamenti infantili, come gettarsi a terra sulle spalle, farsi leccare, pulire, nutrire, leccare la saliva. Cfr. F. DE Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, 1996 (*Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Garzanti, Milano 1997, pp. 114-115).

dezza della distanza che si era venuta a creare⁸. L'uomo può tuttavia superare la distanza che lo separa dal divino ed elevarsi fino a lui solo per gradi (riconoscersi come una creatura bisognosa d'aiuto, accogliere la grazia divina, prendere coscienza di essere il beniamino o il figlio di Dio) che costituiscono i preliminari della redenzione finale.

4. *Uso didattico-morale della violenza e della paura nelle religioni*

All'interno dei sistemi religiosi l'angoscia e la violenza svolgono però soprattutto un'importante funzione didattica. L'angoscia infatti non è solo il portato affettivo dell'esperienza numinosa e la violenza non viene solo subita come un destino, bensì esse vengono altresì coscientemente prodotte e didatticamente impiegate nell'ambito del processo di trasmissione della dottrina. La conoscenza di Dio significa infatti conoscenza non solo della sua essenza, ma anche della sua volontà, ovvero delle norme (comandi e divieti) che Dio ha imposto e che gli individui devono seguire, se non vogliono incorrere nella sua ira. Ora, per disciplinare le coscienze, inculcare in loro i principi etici e garantire o imporre che le norme comportamentali siano osservate il più possibile nella prassi quotidiana, le religioni si servono dell'angoscia e della violenza come strumenti didattico-educativi. È quanto avviene già laddove esse minacciano, anche grazie a icastiche rappresentazioni artistico-letterarie, punizioni violente e orribili nell'aldilà (comminate da giudici giusti) per tutti coloro che si rendono responsabili di colpe. Qualcosa di simile avviene, però, altresì laddove la dottrina induista della reincarnazione prospetta anticipatamente agli individui i dolori e le sofferenze che seguiranno ineluttabilmente alle future rinascite. Infine le religioni utilizzano didatticamente anche l'angoscia che i credenti non possono non provare all'idea di perdere l'occasione (col proprio errato comportamento) di raggiungere la salvezza o la redenzione – fine religioso per antonomasia -, ovvero quella condizione controfattuale e pa-

⁸ La religione consiste nell'acquietamento di un essere sovraordinato e dominante, dotato di enorme potere, tramite gesti di umiliazione. Ad esempio, laddove il copricapo (corona, tiara, elmo) è segno del potere di una persona (re, faraoni, papi, guerrieri), togliersi il copricapo (come togliersi l'elmo in battaglia, presso i greci, i romani e i germani) diviene segno di sottomissione. Il taglio parziale o totale dei capelli può significare arrendersi al più forte, come abbassare lo sguardo, versare lacrime ed evitare il riso, restare in silenzio, abbassare il capo, piegare il collo o il busto, congiungere le mani, incrociare le braccia, sedersi o accovacciarsi, praticare il digiuno o l'astinenza sessuale, camminare scalzi, inchinarsi, prostrarsi.

radiaciaca di pace e beatitudine da esse promessa. Il problema di tenere un comportamento corretto, cioè conforme ai dettati divini, è non a caso rilevante anche per chi non riesca a comprenderne le ragioni e si limiti quindi ad attenersi, a mero scopo preventivo, a ciò che ha imparato essere giusto e ad evitare ciò che ha imparato essere sbagliato. Solo seguendo i comandamenti, solo mostrandosi umile e obbediente, può infatti evitare l'ira violenta degli dei e, suscitando la loro benevolenza, acquisirsi i meriti indispensabili per ottenere successivamente un'adeguata e gratuita ricompensa.

Nel caso però in cui le angosce così insufflate si dimostrino insufficienti per canalizzare il comportamento dei credenti, le religioni sono pronte a ricorrere all'uso della violenza, che può andare dalle pressioni sociali ed economiche fino all'uso della tortura e della pena di morte, se il rapporto con il potere politico-mondano lo consente. Nelle religioni la pratica pedagogica di imparare sotto stress è stata sempre ampiamente utilizzata e apprezzata proprio per il suo notevole livello di efficacia⁹. Certo, come mostrano le primitive esperienze religiose, l'ira di Dio è di per sé imprevedibile. Tuttavia essa non può che ricadere sull'intero gruppo se questo consente al singolo individuo di offendere deliberatamente la divinità. Inoltre, dato che le carestie, le epidemie, le siccità, le inondazioni, i terremoti sono, al pari delle sconfitte in guerra, considerate come punizioni divine destinate a colpire indifferente sia il buono che il cattivo, la comunità deve cercare di impedire ogni trasgressione dei comandamenti divini o ogni rottura dell'ordine cosmico già solo per una ragione meramente auto-conservativa. Incutere paura e, se necessario, usare violenza contro i trasgressori delle norme appaiono quindi come degli strumenti pedagogici legittimi per difendere il gruppo dall'ira di Dio e impedire conseguenze dannose. E anche se, in epoche successive, le catastrofi naturali verranno interpretate diversamente, questo strumentario didattico violento (fatto di comandamenti e i divieti, di minacce e punizioni, nonché di angosce connesse con la possibilità di giocare, con un comportamento sbagliato, speranze escatologiche o ultraterrene) resterà comunque nella disponibilità delle singole religioni, per essere da esse coerentemente impiegato a seconda delle circostanze e delle situazioni.

Un tale impiego didattico di angoscia, paura e violenza non può, però, non avere risvolti anche sociali laddove gli

⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, II/3.

interessi religiosi siano strettamente congiunti con interessi politico-economici. Questo intreccio di interessi può ovviamente variare, a seconda dei diversi contesti socio-religiosi, sia per quanto riguarda la forma che le dimensioni, ma esso non manca mai. Ne consegue che non è mai possibile escludere, in linea di principio, la possibilità di un abuso politico dell'angoscia e della violenza religiose. È molto difficile che gli specialisti religiosi (dall'uomo della medicina allo sciamano, dal mago all'incantatore, fino al prete e al capo supremo di una chiesa) riescano infatti a sfuggire alla tentazione di abusare di quel potere che deriva loro dalla capacità di comunicare con divinità e demoni, ma in genere tale possibilità è decisamente controbilanciata da un forte senso di responsabilità religiosa, che li induce a utilizzare anzitutto tale potere per rafforzare la fede in Dio, convertire gli infedeli e combattere ed annientare il male. La capacità che essi possiedono di superare la distanza che divide gli uomini dalla divinità e quindi di comunicare direttamente con lei, presuppone però un certo grado di affinità o di vicinanza strutturale che si raggiunge o tramite i cosiddetti viaggi dell'anima o tramite le varie forme di possessione divina. Solo una sorta di parentela spirituale (dovuta all'origine divina dell'anima o al raggiungimento di diversi livelli di purezza psichica) può rendere possibile la comunicazione.

L'uso didattico dell'angoscia, della paura e della violenza, oltre a favorire lo sviluppo di una struttura sociale gestita o controllata da un potere religioso (casta sacerdotale, comunità ecclesiale, chiesa di stato, regime teocratico) difficile, se non impossibile da controllare, ha comunque finito altresì per improntare e fecondare la mitologia, la teologia, la mistica, la filosofia, la letteratura e le belle arti. La cultura occidentale cristiana, ad esempio, sarebbe impensabile senza quelle terribili immagini del giudizio finale, del mondo infernale e dei demoni ivi stazionanti, che, al pari delle opposte rappresentazioni di un paradiso che gli uomini hanno colpevolmente perduto, ma che possono sperare di riconquistare, costellano le nostre chiese e i nostri musei e improntano le nostre riflessioni e le nostre narrazioni. In fondo sono stati proprio i sensi di colpa – che si sviluppano negli individui nel momento in cui si pentono delle loro brame lussuose e della loro avidità per i beni terreni – a promuovere quel mecenatismo (frutto delle ingenti donazioni fatte alle chiese da peccatori presi dal desiderio di salvarsi l'anima) che ha promosso in occidente le belle arti, l'architettura e la musica. Esistono certamente delle culture religiose che, nel-

le loro opere d'arte, non hanno utilizzato didatticamente l'angoscia, la paura e la violenza in maniera così evidente come il cristianesimo. Tuttavia anche nella serenità della Grecia classica non mancano le rappresentazioni di **dei** che si adirano e lottano tra loro o che, di fronte a una guerra fra umani, decidono d'intervenire schierandosi a favore di (e portando soccorso a) una delle parti in lotta; la filosofia e la letteratura indù ruotano in genere attorno al problema dell'irrefrenabile brama che agita e inquieta gli umani e della sofferenza che ne deriva; e in molte parti del mondo gli uomini hanno dato forma artistica alle loro angosce religiose, costruendo maschere apotropache o innalzando, all'entrata dei templi, statue di sorveglianti col compito di proteggerli contro le influenze demoniache.

5. Iniziazioni e riti di passaggio

L'impiego didattico dell'angoscia, della paura e della violenza, con il corrispettivo repertorio di terribili minacce e orribili punizioni che demoni e diavoli comminerebbero contro i più diversi tipi di peccato, non ha però solo il compito di imporre comportamenti conformi alle norme dettate da Dio, bensì deve anche formare e purificare la personalità – il che avviene tramite i più diversi riti di iniziazione o di passaggio¹⁰. In questi casi esso può però acquisire anche tratti parossistici, a causa del dolore che l'individuo è chiamato a sopportare o della terribile solitudine in cui egli è costretto ad agire, e assumere un carattere sostanzialmente ordalico, nella misura in cui può anche arrivare ad annientare l'individuo, come fa il fuoco purificatore. Infatti solo chi ha la forza di affrontare lucidamente l'angoscia, la paura e la violenza di tali riti, può ottenere la legittimazione per accedere a un sapere religioso segreto e ai gradi superiori della vita sociale. Altrimenti ne verrà divorato e finirà per soccombere. L'uso didattico dell'angoscia, della paura e della violenza nei riti di passaggio o di iniziazione ha dunque da un lato, al pari di quello utilizzato per imporre comandi e divieti, un aspetto deterrente, atto a preservare da intrusioni arbitrarie un tipo di sapere più alto o uno stato sociale più elevato, ovvero di impedire, a chi non è ancora maturo o non è ancora autorizzato, l'accesso a spazi riservati. Dall'altro, però, esso è necessario allo sviluppo e alla formazione

¹⁰ Cfr. M. LAUBSCHER, *Angst und ihre Überwindung in Initiationsriten*, in H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 78-100 (con relativa letteratura).

dell'individuo nella misura in cui lo induce ad adempiere un compito o a eliminare un ostacolo. Solo chi ha la forza e la risolutezza interiore di superare l'angoscia che avverte nel momento di affrontare una sfida o una prova (come uccidere il sorvegliante posto a guardia di una porta, per raggiungere qualcosa di ancora sconosciuto), può ottenere la ricompensa promessa o agognata. Nel mito e nella favola, non a caso, solo chi uccide il drago o distrae i leoni posti a guardia della porta del palazzo grazie alla sua presenza di spirito, può penetrare fino al tesoro che i guardiani proteggono. Se invece mostra incertezza e titubanza, finirà inevitabilmente sbranato. A volte tale situazione di angoscia, connessa a una concreta minaccia, viene sistematicamente e consapevolmente provocata dal gruppo per produrre una spinta evolutiva. A volte è la stessa divinità a testare nel modo più radicale e angoscioso il credente (Abramo, Giona) o l'iniziando. Comunque in queste situazioni la divinità trascendente appare fonte e causa di pericoli, come pericoloso è il superamento di determinati limiti o confini. Tuttavia solo chi riesce a passare illeso attraverso l'angoscia della morte, può diventare un partner fidato della divinità, un membro affidabile della società e un solido depositario della sapienza segreta. Il rito di iniziazione o di passaggio ha insomma il compito di trasformare e purificare l'iniziando, che ne esce rinato.

L'angoscia ineluttabile della morte, per essere positivamente integrata in un determinato sistema religioso, deve però, dopo essere stata da esso didatticamente utilizzata, poter anche essere superata. Non a caso in molte religioni essa viene controbilanciata o dal postulato dell'immortalità dell'anima o dalla speranza in una vita di pace e beatitudine, priva di angosce e violenze, al di là della morte (paradiso, nirvana). L'integrazione religiosa dell'angoscia della morte violenta raggiunge il suo culmine, tuttavia, nella rappresentazione cristiana del Dio che non solo prova sgomento al momento della prova estrema, ma finisce per morire violentemente sulla croce – anche se poi alla fine risorge. Il Dio che assurge a nuova vita passando attraverso l'angoscia della morte e la morte violenta, toglie loro però ogni potere e ogni definitività e si fa così *aparchè* (primizia) di salvezza universale. In questo, però, la morte in croce del Dio cristiano presenta profonde analogie con i riti di passaggio e d'iniziazione in cui l'individuo sceglie di (o è costretto ad) affrontare l'angoscia della morte per potersi purificare e rinnovare e ricevere così in dono una vita più alta. Ora, tra i riti di pas-

saggio e di iniziazione che possiedono tale valenza purificatrice, rinnovatrice ed elevatrice, un'importanza particolare rivestono il sacrificio, la punizione, la penitenza, nonché l'ascesi come violenza volontaria contro se stessi.

6. *Il sacrificio rituale, la punizione/penitenza e l'ascesi anacoretica*

In molti tipi di sacrificio la vita non viene strappata via come in guerra, bensì viene offerta (o restituita) alla divinità – cosa che consente e produce la purificazione e l'elevazione dell'essere vivente sacrificato. In altri tipi di sacrificio, invece, la vita viene per così dire trasposta altrove – come nel caso dei sacrifici di costruzione, in cui la forza vitale di un uomo o di un animale, spesso murato vivo, viene trasposta nella nuova costruzione per conferirle particolare durata e stabilità. Un trasferimento di vita si ha anche nel caso dell'uccisione di animali e di uomini presso la tomba di un potente deceduto, dove la violenza rituale usata (sebbene di fatto distrugga una vita) non produce in realtà annientamento, ma garantisce il passaggio al livello di esistenza del morto. Allo stesso modo non si ha annientamento, ma solo trasposizione della forza vitale laddove si compiono dei sacrifici animali o umani finalizzati a un rafforzamento degli dei¹¹. La trasposizione di forza vitale ai partecipanti è comunque anche ciò cui mirano, nelle culture primitive di cacciatori, il cannibalismo, la collezione di teste e in generale la caccia di animali. L'aspetto dell'elevazione dell'individuo, quale conseguenza della violenza esercitata su di lui durante il sacrificio, emerge invece soprattutto laddove la vittima offerta in dono a una divinità, con cui in certi casi è stata in precedenza identificata tramite simboli o costumi rituali, finisce per unirsi ad essa o entrare nel novero dei beati. Inoltre l'individuo che si sacrifica volontariamente, o che per lo meno accetta volontariamente di lasciarsi sacrificare, può trasformarsi in una nuova divinità con un suo culto particolare¹². Nel sacrificio si ha comunque un capovolgimento religioso dei normali rapporti esistenti tra i membri di un gruppo, dato che l'elevazione dell'individuo non è riconducibile al fatto che egli usi violenza, ma al fatto che egli subisca violenza. **Il fatto che** la vittima sacrificale provi paura non costituisce

¹¹ Sui sacrifici umani degli Aztechi e degli Inca nell'America precolombiana, cfr. T. BARTHEL, *Aspekte der rituellen Tötung in Altamerika*, in H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 157-170.

¹² La volontarietà non è però necessariamente il presupposto dell'elevazione.

però impedimento all'attesa elevazione, dato che il provare paura è connesso strutturalmente con il subire violenza. L'aver paura non deve, però, sempre necessariamente manifestarsi all'esterno. Mentre il Dio morente, al pari della schiava morente, può mostrare di avere paura, il guerriero in genere non può mostrare di avere paura o di provare dolore, perché il suo ethos, nella maggior parte delle culture, glielo vieta. La violenza integrata nel sistema religioso non promette/garantisce, però, solo conforto e consolazione alla vittima sacrificale che affronta la morte nella fede nella propria personale elevazione, ma legittima anche il gesto dello specialista religioso deputato ad ucciderla e porta guadagno, grazie al suo carattere rituale, anche al gruppo che compie il sacrificio.

Uno status particolare ha, invece, quel particolare tipo di sacrificio che è il martirio liberamente scelto¹³. Esso presenta sì delle analogie col sacrificio rituale, nella misura in cui non solo eleva a sua volta chi è disposto a sacrificarsi per la propria religione, ma viene altresì da lui compreso esplicitamente come sacrificio. La sua peculiarità sta però nel fatto che il martire, mentre ottiene auto-conferma, onore e grazia divina per sé, lascia la macchia dell'uccidere a quelli che sono senza Dio. Questi possono sì cercare la legittimazione del loro gesto nel dovere di punire un malfattore, ma restano esclusi dal guadagno del sacrificio. Ad avere un effetto purificatore ed elevante (anche se meno spettacolare) è, tuttavia, anche la punizione che viene giustamente comminata a un individuo per le colpe da lui commesse o la penitenza cui egli viene sottoposto o si sottopone volontariamente per espiare i suoi peccati. La punizione e la penitenza sono quindi, da un lato, due forme di violenza legittima, nella misura in cui mirano alla ricostituzione di un ordine incrinato dal crimine dell'individuo o alla riattivazione di principi validi messi in discussione dalla sua trasgressione. Non a caso i responsabili del gruppo (i legislatori, i giudici, i sacerdoti, il boia) sono come obbligati a minacciare, fissare e comminare punizioni a chi si sia reso colpevole di reati o trasgressioni, in quanto, se si sottraessero a questo dovere, si renderebbero colpevoli di omissione e di complicità. D'altro lato, la punizione e la penitenza imposte all'individuo peccatore dal gruppo cui appartiene implicano, però, una remissione dei peccati commessi e svolgono quindi una funzione purifi-

¹³ Cfr. J. NEUMANN, *Martyrium – Inquisition – Exorzismus*, in H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 171-212.

catrice. Per questo di solito chi commette un crimine, viene punito una volta sola e, se accetta la punizione/penitenza comminatagli quaggiù, si risparmia la pena nell'aldilà, mentre chi si sottrae quaggiù alla punizione, non potrà che andare ineluttabilmente incontro a un futuro destino di tormenti. In questo senso la dottrina induista del karma (per cui le **azione** compiute nella vita attuale influiscono sulla vita futura) ha la stessa funzione che hanno nel cristianesimo le idee di giudizio universale, purgatorio e pene infernali. Questa è anche la ragione per cui i cristiani sono arrivati a sostenere la legittimità della pena di morte¹⁴ quando hanno smesso di essere perseguitati dalle autorità romane. Condannando il reo alla pena di morte, essi intendevano punire il suo corpo per salvare la sua anima, ovvero sacrificare un bene minore (la vita) per consentirgli di raggiungere o salvaguardare un bene più alto (la redenzione). Essi sono arrivati persino ad ammettere lo sterminio dei bambini figli di eretici, per impedire loro di cadere o perseverare nell'errore. Il ricorso alla pena di morte contro gli eretici era infatti interpretato come un intervento provvidenziale o come una giusta punizione, mentre l'impiego della tortura veniva giustificato come uno strumento atto a purificare il colpevole. Il subire violenza diventò così paradossalmente la via di salvezza privilegiata proprio per chi di tale violenza era vittima. L'integrazione della violenza contro i peccatori e gli eretici all'interno di un determinato sistema religioso ha comunque sempre trovato il suo fondamento ultimo nella fede inconcussa di coloro che ad essa facevano ricorso: fede nella verità della dottrina da loro sostenuta, fede nell'assoluta validità delle norme ad essa collegate e fede nella forza purificatrice della violenza legittimata dal diritto divino e mondano.

Diverso è il caso della violenza che l'individuo esercita su e contro se stesso nell'ascesi¹⁵. Anche questo tipo di violen-

¹⁴ La pena di morte è, per Agostino, un elemento costitutivo e necessario del diritto: ad essa non si può rinunciare in questo mondo, come non si può rinunciare alla tortura e alla guerra. Secondo *De civitate dei* 1,21, l'uccisione di uomini, fondamentalmente vietata dal quinto comandamento, è permessa solo quando Dio la comanda o, in generale, tramite la legge (il boia non uccide, bensì è solo un organo esecutivo) o, nel singolo caso, tramite un ordine particolare (la guerra *deo auctore*). Secondo *De civitate dei* 21,11 le pene dell'inferno (inteso come esclusione eterna dalla comunità dei beati) sono concepite secondo il modello della pena di morte quale irrevocabile esclusione dalla comunità dei viventi. Sulla necessità della tortura per la comunità umana, cfr. *De civitate dei* 19,6.

¹⁵ Cfr. H.-J. VOGT, *Gewalt gegen sich selbst – Religiös motivierte Selbstabtötung*, in H. v. Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 268-286. I mo-

za, che si rivolge anzitutto e soprattutto contro il corpo che rende impuri, offusca la coscienza, induce al peccato, allontana da Dio e dalla redenzione, svolge una funzione purificatrice e redentrice. L'ascesi non è però, come il sacrificio o la punizione/penitenza, un cammino di salvezza pensato per gli altri, bensì è un cammino di salvezza che l'individuo impone a se stesso. È l'asceta **stessa** che rinuncia volontariamente al mondo, per conseguire un bene più alto. In questo senso egli è una sorta di ribelle solitario, che usa la propria capacità di auto-dominio e auto-controllo come uno strumento per imporre la propria volontà addirittura agli dei. L'asceta, facendo violenza a se stesso, pretende infatti di ricevere la grazia di Dio e raggiungere la salvezza. Egli tuttavia, se si fa prendere dall'orgoglio e dalla superbia in questo suo tentativo di imporre qualcosa alla divinità, finisce per andare incontro allo scacco nonostante la violenza da lui esercitata su se stesso. Non è un caso che le religioni abbiano spesso condannato le forme più estreme d'ascesi e abbiamo invece sempre guardato con grande rispetto le forme moderate e sublimite d'ascesi in ragione del loro carattere esemplare¹⁶. Gli aspetti essenziali di ogni forma moderata d'ascesi sono infatti la rinuncia alle brame terrene, nonché a ogni tipo d'azione e di pensiero capace di rendere impuri, e l'addomesticamento della volontà al fine di promuovere la conoscenza (meditazione) e l'amore del prossimo (bontà). Ora, è proprio con un comportamento ascetico rigoroso che molti rappresentanti delle grandi religioni universali hanno tentato, seppur con limitato successo, di realizzare già quaggiù una condizione di pace e non-violenza.

7. La violenza nelle guerre sante

In tutti i casi fin qui analizzati l'impiego cosciente della paura e della violenza da parte dei rappresentanti dei diversi sistemi religiosi perseguiva in genere lo scopo religioso di preservare e trasmettere le norme religiose, nonché di contribuire alla purificazione ed elevazione dei singoli individui. Esso ha però svolto soprattutto la funzione di difendere i credenti dalle forze malvagie in grado di mettere in pericolo la loro salvezza e la loro redenzione. L'uso della violenza,

naci egiziani e siriani del III-IV secolo si assoggettavano a digiuni durissimi non per essere perfetti, ma per ottenere un tesoro in cielo, nella convinzione che **le terrene** erano il piccolo prezzo da pagare per ottenere la vita eterna.

¹⁶ L'ascesi non deve essere una forma di lento suicidio, ma deve solo contribuire a superare i veementi impulsi interni. Il valore della penitenza esteriore non dipende dalla sua misura, ma dall'intenzione che la guida.

quale forma di risoluzione dei conflitti, **la** ritroviamo non a caso già all'interno dei miti delle singole religioni, in cui non mancano le lotte tra le forze del bene e quelle del male, tra la verità e la menzogna, tra la luce e la tenebra, tra gli dei e i demoni. È vero che non di rado è originariamente il principio malvagio a far ricorso alla violenza, ma il suo impiego da parte del principio del bene non viene escluso, anzi viene giustificato come strumento necessario di difesa. Il problema è tuttavia che cosa distingue la violenza degli dèi da quella dei demoni o, più in generale, da dove la violenza religiosa tragga la sua legittimazione. Nel caso dell'esautorazione di dèi più antichi da parte di dèi più giovani, sembra che sia soltanto la vittoria o il successo dei vincitori a legittimare in ultima analisi l'uso da loro fatto della forza annientatrice. Il nuovo ordine divino, da loro creato, viene infatti pensato come buono o, perlomeno, come valido, tanto da diventare da quel momento in poi fondamento della valutazione dell'uso della violenza. Ne consegue che la violenza che si oppone al nuovo ordine costituito viene considerata malvagia, mentre quella che lo difende e lo consolida viene considerata come buona a prescindere. Questo principio di fondo, universalmente e sistematicamente utilizzato dai rappresentanti degli ordinamenti sociali più diversi per difenderli e preservarli da qualsiasi forma di rivolta o ribellione e per bollare qualsiasi critica rivolta contro di essi (fosse anche quella più giustificata) come ingiusta e malvagia, viene fatto valere a maggior ragione nelle religioni. Laddove infatti ciò che si tratta di preservare è un ordinamento divino o cosmico, l'uso della violenza riceve una legittimazione extraumana e può assumere un carattere rituale¹⁷.

È comunque sulla falsariga di questi conflitti cosmici che gli adepti delle diverse religioni vengono motivati e legittimati all'uso attivo della violenza laddove vedano la loro fede, l'ordine del mondo e dei valori, il singolo fedele o la loro comunità minacciati dalle potenze malvagie più diverse. Bisogna però distinguere attentamente fra le motivazioni che possono spingere all'impiego della violenza in ambito religioso. Ad esempio, il rafforzamento di dèi, antenati o defunti può richiedere il sacrificio di animali o di uomini, ma in

¹⁷ Una concezione rituale della guerra prevale laddove serve al ripristino dell'ordine divino. In questi casi la preparazione e la conclusione della guerra vengono celebrate con un rituale sacrificale, che ha la funzione di anticipare la battaglia con i suoi imprevedibili pericoli e scaricare l'entusiasmo sacro e patriottico per la lotta. Il rito adempie così due funzioni: **legittima** ovvero sanziona la guerra, e soprattutto la mitiga.

questi casi il ricorso alla violenza non mira tanto alla distruzione o all'annientamento della vittima, quanto piuttosto alla trasposizione di forza vitale o di beni di possesso a qualcun altro: l'uccisione svolge soltanto una funzione di aiuto. Laddove fenomeni naturali, come le epidemie, le carestie, le inondazioni, i fulmini e i temporali, i terremoti e le eruzioni vulcaniche vengono ancora interpretati come punizioni con cui un Dio crudele e iroso (ma forse giusto) intende annientare gli insipienti o i peccatori, l'utilizzo della violenza da parte del gruppo contro i presunti colpevoli di quelle violazioni o trasgressioni che hanno indotto la divinità ad intervenire, viene giustificato come un modo per impedire ulteriori mancanze e salvaguardare l'esistenza del gruppo. La violenza può essere però utilizzata, dai rappresentanti e dai seguaci di un determinato sistema religioso, con l'esplicita e consapevole intenzione di difendere le proprie verità di fede e di proteggere il proprio sistema di valori da qualsiasi avversario o nemico che vi si opponga o non vi si attenga o, semplicemente, professi altre verità e altri valori. Ora, se per scacciare gli spiriti e i demoni malvagi le religioni ricorrono di solito all'esorcismo, per conservare puro e intatto il proprio bagaglio religioso-culturale da ogni forma di contaminazione, esse utilizzano anzitutto il disprezzo, la scomunica, la prescrizione e il bando. Tuttavia spesso (anzi fin troppo spesso) le religioni hanno fatto ricorso, per difendere la propria fede e i propri valori, alla violenza armata (guerre missionarie, guerre sante, crociate), senza farsi alcuno scrupolo di utilizzare tutte le possibili varianti della crudeltà umana pur di eliminare e distruggere fisicamente il nemico (mago, strega, seduttore, eretico, miscredente). E alla violenza annientatrice hanno ripetutamente fatto ricorso non solo per difendere, ma anche per diffondere e imporre la propria fede quale unica verità e unica via di salvezza. Oggi la violenza contro i miscredenti, in nome e per la gloria di Dio, viene usata soprattutto dal fondamentalismo islamico, ma, se confrontiamo le motivazioni teologiche un tempo addotte per legittimare le crociate, possiamo notare molte affinità con quelle addotte oggi in favore del *jihād*.

La teologia che stava alla base delle crociate era d'impronta agostiniana, dato che si fondava su raccolte selettive di idee di Agostino collazionate da canonisti come Anselmo da Lucca e Graziano¹⁸. Secondo queste raccolte la violenza,

¹⁸ Cfr. la *Collectio canonum* (ca. 1081) di Anselmo di Lucca e la *Concordia discordantium canonum* (ca. 1140) di Graziano.

che non è di per sé cattiva, ma moralmente neutra, trae di volta in volta la sua coloritura etica dall'intenzione di colui che la utilizza – intenzione che può essere anche l'amore, se colui che la usa lo fa per cercare di riportare sulla retta via colui a cui il suo amore si rivolge. La violenza può quindi essere espressione d'amore non solo nei confronti di coloro che vengono da essa protetti, ma anche nei confronti di quelli contro cui essa si indirizza. L'amore per gli altri richiede, infatti, di essere in sintonia con la giustizia – virtù che dà ad ognuno ciò che gli spetta. C'è quindi bisogno di un'occasione legittima, una *iusta causa* (come può essere la violazione palese di un diritto: un atto di aggressione, una possibile minaccia, un governo tirannico, l'invasione o l'occupazione di un territorio appartenente di diritto ad un precedente padrone) per far ricorso alla violenza. Tuttavia non spetta a chiunque decidere se un'occasione sia «legittima» o meno: solo l'autorità statale o ecclesiale può farlo. L'individuo può dunque ricorrere alla violenza solo se vi è autorizzato da una *auctoritas legitima*¹⁹, che può essere un servitore di Dio, come il papa o l'imperatore, ma anche Dio stesso²⁰. Anzi in quest'ultimo caso, secondo Agostino, il ricorso alla violenza non abbisogna nemmeno di una specifica *iusta causa*. Non a caso le crociate medievali, considerate come un «affare di Cristo», verranno in genere legittimate sulla base della *potestas* del figlio di Dio, da lui esercitata tramite la mediazione del papa, mentre le sconfitte subite nella lotta contro gli infedeli verranno in genere spiegate con l'indegnità dei combattenti, incapaci di condurre a buon fine il compito loro assegnato. Dio infatti mette a volte intenzionalmente in difficoltà gli strumenti del suo volere per saggiare il loro amore per Lui o per dar loro l'occasione di contribuire alla salvezza della propria anima. Solo pochissimi arriveranno a sostenere che tali insuccessi erano una dimostrazione del fatto che le crociate non erano in ultima analisi in sintonia con le intenzioni di Dio. La maggior parte dei predicatori preferirà prendersela coi soldati, riprendendo l'idea (di matrice vetero-testamentaria, ma fatta propria anche da Agostino) che un insuccesso nel difendere la causa di Dio

¹⁹ Non a caso nella tradizione cristiana i criteri che definiscono una guerra come «giusta» sono sei: *iusta causa, recta intentio, proportionalitas, auctoritas legitima, ultima ratio, ius in bello*.

²⁰ Il comandamento di Cristo di porgere l'altra guancia vale in modo assoluto solo per il singolo che, come tale, non ha il diritto di difendersi, anche se è attaccato da dei ladri.

rappresenta una sorta di giudizio divino. E in effetti il Cristo dei crociati sarà un Cristo eminentemente «politico», deciso a perseguire un fine ben preciso in favore dell'umanità: costruire la comunità cristiana, ovvero una struttura politica ordinata, fondata in modo soprannaturale, che i crociati avranno il compito di difendere.

Comunque sono per lo meno sei i fattori che contraddistinguono una guerra santa: 1) in essa una determinata politica espansionistica è sostenuta e implementata da una concezione vocazionale e missionaria della guerra – il che contribuisce al consolidamento della singola società, in quanto le aggressioni, che potrebbero avere effetti distruttivi al suo interno, vengono proiettate verso l'esterno contro un nemico comune. 2) Le guerre sante vengono condotte di regola come guerre d'attacco o, altrimenti, vengono considerate come una messa alla prova della fede della comunità o come una sfida alla fede comunitaria da difendere ad ogni costo. 3) Se le tradizioni delle potenze in lotta fanno riferimento a una rivelazione di Dio, la guerra diventa un servizio al Dio santo. 4) Un simbolo divino (che può essere un segno, un vessillo o una bandiera) annuncia che è la divinità stessa a condurre la guerra e a guidare l'esercito. 5) La pretesa missionaria implica un'idea assolutistica della fede condivisa, che l'esercito è chiamato a imporre violentemente ai nemici. 6) La diffusione o la preservazione della fede ha priorità incondizionata. Il soldato della guerra santa riceve non a caso una sorta di consacrazione destinato ad assolverlo da tutte le azioni violente che possa compiere²¹.

Ora queste caratteristiche valgono anche per il *jihad* – termine che in origine non indicava necessariamente una guerra volta alla conversione dei nemici, ma solo un'impresa militare funzionale all'espansione territoriale dello stato islamico. Nella prima fase della storia dell'islam, infatti, le spedizioni militari comprendevano sia azioni belliche sempre più allargate contro i nomadi, sia battaglie campali contro i bizantini (636) e contro i persiani (637). Queste erano tutte *jihad*, sebbene non mirassero alla conversione dei nemici. La situazione cambiò solo quando il diritto costituzionale islamico divise il mondo in due sfere: la sfera dell'islam (*dar al-islam*) e la sfera della guerra (*dar al-harb*). A questo punto lo scopo dichiarato di ogni devoto musulmano diventò quello di convertire il mondo non ancora islamico all'islamismo.

²¹ Per l'islam chi lascia la sua vita sulla via di Allah, è un martire (*sahid*) e verrà ricompensato con il paradiso.

La parola *jihad* in realtà significa «sforzo», «impegno di forze». In questo senso si dice nel Corano: «Quelli che credono e si sono sforzati sulla via di Dio, possono sperare nella misericordia di Dio», e anche: «Voi dovete credere in Dio e nel suo profeta, e con i vostri averi e la vostra persona sforzarvi sulla via di Dio»²². Lo «sforzarsi sulla via di Dio» implica però anche l'obbligo di combattere per volere e in nome di Allah, tanto più che in diversi punti del Corano i musulmani sono chiamati apertamente alla lotta armata e lo stesso profeta riceve da Dio l'incarico di condurre la guerra «contro i miscredenti e gli ipocriti»²³. In questo senso, durante la espansione militare islamica, il *jihad* cominciò ad essere considerato quasi come il sesto pilastro della fede, dato che era considerato un atto meritorio. In particolare i *kharigiti* svilupparono l'idea che ogni musulmano libero e sano aveva il dovere di prendere parte alla guerra santa. Il popolo contro cui questa era diretta, doveva essere anzitutto invitato ad accettare l'islam o a mettersi sotto la protezione dei dominatori²⁴. Se esso decideva invece di difendersi, doveva essere ridotto in schiavitù e i suoi beni dovevano diventare preda del vincitore. Inoltre, se un territorio musulmano veniva attaccato dai miscredenti, tutti i musulmani di quel territorio erano obbligati a prestare servizio militare e, in caso di pericolo crescente, in teoria l'intero mondo islamico poteva essere chiamato alla guerra santa. In questo senso va letta, ad esempio, la guerra contro i crociati, che verrà chiamata più tardi dai cronisti appunto *jihad*²⁵.

Per comprendere le contraddittorie posizioni circa l'uso della violenza e della guerra in materia di fede contenute nel Corano, bisogna tuttavia analizzare il contesto in cui le varie sure hanno preso forma²⁶. Come è noto, uno dei principali

²² Sure 2, 218 e 61,11-12. Cfr. anche sure 4,95; 5,35; 5,54; 19,19.

²³ Sure 2,190; 2,244, nonché sura 9,73.

²⁴ Erano questi i *dimmi* (protetti), ovvero i cittadini che godevano di una loro autonomia: potevano non convertirsi all'islam, ma dovevano per questo pagare allo stato islamico una tassa di affitto del terreno e una tassa pro-capite.

²⁵ Più di recente si è cercato di reinterpretare la dottrina del *jihad* distinguendo tra «piccolo *jihad*» (la guerra armata che si deve condurre contro un nemico esterno) e «grande *jihad*» (la battaglia ascetica non violenta contro se stessi, che ognuno deve combattere contro satana). Sono state definite *jihad* anche le guerre contro le potenze coloniali e quelle contro Israele. Non è tuttavia raro che anche stati islamici si siano dichiarati a vicenda il *jihad*: cfr. Nasser contro il regime iracheno (1959), la guerra civile yemenita (1962-1968) e la guerra civile libanese (1975-1990).

²⁶ Cfr. G. ROTTER, *Dschihad: Krieg im Namen des Glaubens*, in H. v. Stietenron (Hrsg.), *Angst und Gewalt*, cit., pp. 252-267 (con relativa letteratura).

scopi che Maometto si era prefisso fondando la *umma*, cioè la comunità musulmana, stava nel creare un ordine sociale nuovo, fondato su principi teocratici. Era quindi importante che, in tutta la penisola arabica, si instaurasse una pace islamica. È in questa luce che va letta la sura 49, 9-10: «E se due gruppi di credenti sono in lotta fra di loro, fate pace fra loro. I credenti sono fratelli. Fate in modo quindi che vi sia pace tra i due fratelli e tra loro regni la concordia». La posizione di Maometto nei confronti degli arabi politeisti pagani subì però ben presto un radicale cambiamento. Finché visse nella pagana Mecca, dove aveva soltanto un piccolo manipolo di fedeli, egli non poteva pensare di usare violenza contro i suoi concittadini politeistici. Non a caso è a questo periodo che risalgono i versetti del Corano che dicono che non ci deve essere «costrizione in materia di religione (sura 2,257). Dopo l'egira, cioè la fuga da La Mecca a Medina (622), Maometto divenne però capo politico di una comunità teocratica ed ebbe così molti più strumenti militari per muovere guerra alla pagana La Mecca e alle numerose tribù pagane dell'ovest della penisola arabica. Non a caso è a questo periodo che risalgono i versetti del Corano che chiamano i musulmani al *jihad*. Dopo aver preso La Mecca (630), Maometto pose addirittura i politeisti di fronte alla scelta se convertirsi all'Islam o essere uccisi: «E una volta che i mesi sacri saranno trascorsi, allora uccidete i pagani dovunque li troviate, prendeteli, accerchiate e tendete loro delle imboscate. Ma se essi si pentono, fanno la preghiera e danno l'elemosina, allora lasciateli andare per la loro strada» (sura 9,5).

La posizione di Maometto nei confronti degli ebrei e dei cristiani (le «genti della scrittura») fu anch'essa inizialmente estremamente morbida: egli era infatti convinto che la rivelazione da lui ricevuta fosse soltanto la variante araba delle rivelazioni date da Dio in precedenza a ebrei e cristiani. Per questo considerava le genti della scrittura più come sue alleate che come sue avversarie. In questo contesto si spiega perché Dio, nella sura 29,46-47, si rivolga a Maometto e ai musulmani in questi termini: «Non litigate con le genti della scrittura se non in modo buono, ad eccezione di coloro che sono bestemmiatori. E dite: noi crediamo a ciò che come rivelazione ci è stata data e che è stata data a voi. Il nostro e il vostro Dio è uno. Noi siamo sottomessi a lui. E così noi ti abbiamo mandato la scrittura come rivelazione. E quelli a cui abbiamo mandato la scrittura precedentemente, credono in essa». **dei non-musulmani, cioè da un lato e delle cosiddette (ebrei e cristiani) dall'altro.** Ben presto, però, Maomet-

to cambiò posizione rispetto agli ebrei. A Medina, dove, a differenza della Mecca, c'erano più comunità ebraiche, Maometto fece infatti la deludente esperienza che gli ebrei non avevano alcuna intenzione di riconoscere la sua rivelazione e addirittura si prendevano gioco di essa. Per questo nella sura 2,87 si dice: «Noi abbiamo a suo tempo dato la **scrittura Mosè** e abbiamo fatto seguire dopo di lui gli altri profeti e abbiamo dato chiare prove tramite Gesù, il figlio di Maria, e lo abbiamo rafforzato con lo Spirito Santo. Ma voi ebrei, perché ogni volta che un profeta vi portava qualcosa che non vi andava a genio, lo avete orgogliosamente preso per un bugiardo o lo avete addirittura ucciso?». E sempre nella sura 2,91 si legge: «E quando si dice loro: credete a ciò che Dio ha mandato, essi dicono: Noi crediamo solo a ciò che c'è stato dato in precedenza. A ciò che è venuto dopo, noi non crediamo, perché c'è verità dove si conferma ciò che essi hanno già». Questo atteggiamento degli ebrei portò così ben presto al massacro di molte comunità ebraiche.

Il rapporto di Maometto coi cristiani continuò, invece, ancora per un certo tempo a essere caratterizzato da sostanziale tolleranza, anche perché essi erano molto deboli a Medina e nell'ambiente circostante. Per questo nella sura 5,81-82 si dice: «Troverai sicuramente che quegli uomini che si mostrano particolarmente ostili nei confronti dei credenti sono gli ebrei e i pagani. E troverai sicuramente che coloro che stanno più vicino ai fedeli nell'amore sono quelli che dicono: noi siamo *nasara*, cristiani. Questo perché essi hanno tra di loro preti e monaci e non sono orgogliosi». Solo più tardi, quando entrò in collisione con numerose tribù completamente cristianizzate nel nord della penisola che vivevano sotto l'influsso dei Bizantini, cambiò completamente atteggiamento. È in questo contesto che si spiega quanto dice la sura 9, 29-31: «Combattete coloro che non credono in Dio e nell'ultimo giorno, che non vietano ciò che hanno vietato Dio e il profeta, combattete, tra le genti della scrittura, quelli che non praticano la religione vera, combatteteli pure fino a che non abbiano pagato, uno ad uno, il tributo e non si siano umiliati [...] I cristiani dicono: Cristo è il figlio di Dio. Essi osano dirlo apertamente, essi imitano coloro che in precedenza erano infedeli. E Dio li annienti, li annienti! Quanto sono imbecilli/ Hanno scelto i loro dottori e i loro monaci, hanno scelto Cristo, il figlio di Maria, come loro signori al posto di Dio, mentre era stato loro comandato di adorare soltanto l'unico Dio. Non c'è Dio se non **lui**».

La violenza intenzionalmente e consapevolmente impie-

gata dalle religioni nella lotta contro il male e contro i miscredenti trova comunque il suo fondamento ultimo in alcuni presupposti in assenza dei quali non sarebbe pensabile. Questi presupposti sono soprattutto cinque: 1) la fede nell'esistenza del male, cioè di una realtà attivamente pericolosa e minacciosa che si contrappone al bene; 2) la pretesa assolutezza della propria fede, considerata come l'unica vera; 3) il dovere di preservare e difendere la propria fede di contro a ogni forma di credenza erronea – dovere che non risponde solo a un comandamento divino, ma anche alla profonda convinzione (sintomo di uno sviluppato senso di responsabilità nei confronti degli altri) che i miscredenti **possono** salvarsi dalla dannazione eterna (scopo religioso per antonomasia) solo aderendo ad essa; 4) la credenza nell'unicità di questa vita, per cui gli individui si possono salvare solo decidendosi qui e ora per la vera fede; 5) la stretta connessione tra religione e potere mondano. Laddove questi cinque presupposti si sono storicamente combinati e intrecciati tra loro, ne è derivata quasi sempre una escalation della violenza, sfociata spesso in inaudite stragi di massa.