

# IL TERRORISMO RELIGIOSO

di **Pietro Birtolo**

“Io manderò innanzi a te il mio terrore;  
metterò in rotta ogni popolo” (*Esodo 23,27*).

“Non temerai pericolo notturno né saetta  
volante di giorno” (*Salmo 91,5*).

“Ascoltate la parola del Signore,  
voi che tremate ai suoi detti” (*Isaia 66,5*).

## Introduzione

92

Il legame tra religione e violenza è presente in tutte le più importanti tradizioni religiose: cristianesimo, giudaismo, islam, induismo, sikhismo e buddismo. Nel tentativo di comprendere, ecco le domande che non possiamo evitare di porci. Perché così tanti credenti uccidono in nome del loro Dio? La maggior parte dei terroristi pretende di avere le proprie motivazioni nella religione. Può la religione avallare atti di terrore contro esseri umani? La religione deve fornire pace e tranquillità, non terrore. Può essere giustificato l'ossimoro “guerra santa”? Può una battaglia essere una crociata religiosa? Può la violenza diventare un dovere sacro? Si può ritenere santa l'eliminazione fisica dei “nemici di Dio” nei modi più spietati? Dio può volere la morte dei suoi “nemici”? La difesa della fede richiede l'uso della forza, esercitato da un potere militare o statale costituito? È giusta l'espressione soldati di Cristo?

Diciamo subito che Dio non può volere la morte, vuole la vita. Come è scritto nella Bibbia, Dio non vuole la morte del peccatore, per estensione diciamo del suo nemico, ma che si converta e viva (*Ezechiele 18,23; 33,11; Seconda Lettera di San Pietro 3,9*). Il Dio-Padre della Bibbia è completamente estraneo a qualsiasi violenza, indifferente allo spirito di vendetta. Dio è *agape* (*1Gv 4,8.16*) e non può che volere l'*agape* e ama chi crede nell'*agape* (*1Gv 4,16*) e pratica l'*agape* (*Mt 25, 31-46; 1Cor 13,1-13*). Neppure l'*Apocalisse* allude ad una divinità violenta. La violenza apocalittica non è divina ma umana; la crisi apocalittica che i Vangeli prefigurano non viene presentata come la vendetta di Dio, ma come l'esito cui l'umanità andrà incontro se non sarà in grado di rifiutare la violenza. Gesù predica di “amare i nostri nemici e di pregare per coloro che ci perseguitano” (*Mt 5,44*). Per amore muore in croce per tutti, anche per i suoi nemici. “È lui la vittima espiatrice per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo” (*Prima lettera di San Giovanni 2,2*).

Anche altre religioni, il buddismo e lo stesso islam, sono sulla stessa lunghezza d'onda del cristianesimo. Scrive Juergensmeyer: “Curiosamente, poi, lo scopo di tutta questa violenza religiosa è la pace”<sup>1</sup>. Ruthven osserva che “l'immagine di un islam militante non si addice a una fede considerata dalla maggior parte dei suoi seguaci –circa un miliardo nel mondo– non meno paci-

fica del buddhismo o del cristianesimo. La parola *islam* in arabo significa ‘sottomissione volontaria’, ed è etimologicamente legata a *salam*, che vuol dire ‘pace’; inoltre, l’espressione con cui i musulmani di tutto il mondo si salutano, e salutano gli stranieri, è *as-salam alaykum*: ‘Che la pace sia con te’<sup>2</sup>. Osserva inoltre che “le versioni quietiste dell’islam stanno rapidamente guadagnando terreno”<sup>3</sup> e che la Tablighi Gama’at, nata in India e diffusa in un centinaio di paesi, dalla Malaysia al Canada, fino a una completa internazionalizzazione, pur essendo attiva nel promuovere la fede, è dichiaratamente apolitica. “I decenni avvenire –egli afferma– vedranno probabilmente l’abbandono dell’azione politica diretta e un rinnovato accento sugli aspetti personali e privati della fede”<sup>4</sup>. Secondo Pace, “l’islam è una religione che in linea di principio predica la pace (si tratta in realtà di intendersi storicamente cosa significhi questa affermazione) e perciò i movimenti dell’islam politico si collocano su un piano diverso che nulla hanno a che vedere con la fede e così via”<sup>5</sup>. E soggiunge: “Si tratta, a ben guardare, di ipotesi di letture del fenomeno che appaiono speculari a tutte quelle interpretazioni del fondamentalismo quale espressione di intolleranza e di fanatismo o di giacobinismo in ‘salsa religiosa’, indice complessivo di una strutturale incapacità delle religioni soprattutto monoteistiche di accettare il principio moderno del pluralismo e della democrazia. Ci troviamo di fronte, allora, da un lato, al ricorso ad argomenti apologetici per esorcizzare un fenomeno che nasce all’interno di una determinata religione, dall’altro al tentativo di ricondurre il fondamentalismo ad una forma esasperata di intendere il primato della verità religiosa su tutte le sfere dell’agire umano, dal foro interno alla vita sociale”<sup>6</sup>.

La religione, dal latino *religare*, mira a ricongiungere l’uomo con Dio, Jahveh, Allah, Coscienza universale, Siva, Visnu e Kali (diversità di parole per definire la Realtà Ultima, l’Assolutamente Altro, dovuta alla differenziazione culturale). Questo legame verticale con l’Altro non esclude quello orizzontale con l’altro, anzi, lo privilegia dal momento che nell’altro è l’Altro. Nella relazione con Dio il prossimo è un momento indispensabile, primario. Addirittura Dio dice: “Se dunque tu stai presentando la tua offerta all’altare ed ivi ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia la tua offerta lì dinanzi all’altare, e va’prima a riconciliarti col tuo fratello; poi allora torna e presenta la tua offerta” (*Mt* 5, 23-24). E ancora Dio dice: “ogni volta che voi avete fatto queste cose a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l’avete fatta a me” (*Mt* 25, 39-40). Nel passo biblico vengono precisate quelle che sono le cose fatte a uno dei più piccoli: aver dato da mangiare all’affamato, aver dato da bere all’assetato, aver dato ospitalità al pellegrino, aver rivestito l’ignudo, aver visitato l’infermo, il carcerato.

Se così è, non è forse più giusto ammettere che si è di fronte ad uno scenario, quello attuale, complesso, nel quale la religione è usata a pretesto della lotta politica, è ridotta a religione politicizzata? È proprio vero che la religione fornisce agli autori degli attentati la motivazione? È ammissibile una giustificazione religiosa degli atti terroristici? Si tratta della religione veramente o di un’ideologia religiosa? Si può trovare nella religione un rimedio per la violenza più che una sua causa? La religione deve avere legami con la politica? Qual è

il rapporto dell'islam come religione con l'islam politico? Nelle teorie islamiche la *jihad* è usata per la salvezza personale e la redenzione politica, è impegno civile e religioso. "La vita è fede e lotta", ha detto l'ayatollah Khomeini, intendendo che il concetto del combattere è fondamentale per l'esistenza umana ed è allo stesso livello dell'impegno religioso.

L'attuale terrorismo, che ha in Osama Bin Laden il suo leader, possiede un'ideologia religiosa in grado di costituirsi come strumento di interpretazione e rinnovamento della realtà. Bin Laden ha sferrato l'attacco contro il potere imperialistico americano, concepito come il nemico da combattere, "satana", perché incarna lo spirito di una "crociata" cattolico-ebraica contro i paesi musulmani. Infatti, i terroristi non si ritengono aggressori, ma vittime. Si apre, così, lo scenario da essi auspicato: l'immagine di un mondo in guerra tra forze laiche e religiose. Il fondamentalismo islamico si è fatto naturale interprete del timore diffuso tra i musulmani che l'Occidente, attraverso la globalizzazione economica e culturale e la sua potenza militare, minacci l'esistenza dell'islam. La percezione di un Occidente arrogante, repressivo è diventata così una vera e propria forma di rappresentazione identitaria della civiltà islamica.

Ad una ricognizione sociologica, la città di New York risulta essere una città multietnica che ospita persone provenienti da tutto il mondo senza che esse abbiano alcun problema con gli uffici addetti all'immigrazione. L'attacco ha fatto emergere una dissidenza all'interno dello stesso territorio americano costringendo a comprendere le ragioni degli altri e a riflettere che è stato un attacco contro i valori rappresentati dall'intero Occidente. Di qui la condanna verso tutti quegli Stati che con il fenomeno terroristico presentano una connivenza e il mutamento degli equilibri mondiali: schieramenti, fino a pochi decenni fa inimmaginabili, hanno dato vita ad intese politiche fra U.S.A., Cina e Russia contro il terrorismo. L'attacco ha deteriorato i rapporti tra Oriente e Occidente. Noi siamo convinti che la religione, meglio, le religioni svolgono un ruolo fondamentale nel rapporto Oriente-Occidente, soprattutto le tre grandi religioni monoteistiche e abramitiche, per la costruzione concreta della pace, e sono rimedio per la violenza.

Con l'aiuto di Mark Juergensmeyer, il più grande studioso mondiale del terrorismo religioso, e di altri, cerchiamo di rispondere alle domande che ci siamo poste, partendo dagli attentati terroristici dei nostri giorni. Gli attentati aerei al World Trade Center e al Pentagono dell'11 settembre 2001 sono stati "la manifestazione più spettacolare di una serie di sanguinosi eventi religiosi"<sup>7</sup>. Prima gli americani erano stati il bersaglio di attacchi terroristici: gli scontri a fuoco etnici in California e nell'Illinois nel 1999, l'attacco alle ambasciate americane in Africa nel 1998, gli attentati alle cliniche per aborti in Alabama e in Georgia nel 1997, lo scoppio di una bomba alle Olimpiadi di Atlanta e la distruzione di un edificio di alloggi per militari a Dahahran in Arabia Saudita nel 1996, la tragica distruzione dell'edificio federale di Oklahoma City nel 1995, l'esplosione al World Trade Center a New York nel 1993. Quello dell'11 settembre è "il più grande attacco terroristico mai realizzato sul suolo americano"<sup>8</sup>. In questi casi la religione associata al terrorismo era il cristianesimo. Gli autori di questi eventi e altri episodi violenti, infatti, erano estremisti

religiosi americani (tra cui le milizie cristiane, la Christian Identity e i militanti antiabortisti cristiani).

Gli americani non sono i soli a dover fare i conti con la violenza religiosa. I francesi hanno avuto a che fare con le bombe nella metropolitana collocate da attivisti dell'islamismo algerino, i britannici con camion e autobus imbottiti di esplosivo innescati da nazionalisti cattolici irlandesi e i giapponesi con il gas nervino introdotto nella metropolitana dai membri di una setta indo-buddista. In India gli abitanti di Delhi hanno subito attentati con autobombe da parte dei separatisti sikh e di quelli del Kashmir. Gli algerini hanno subito selvaggi attacchi dai sostenitori del FIS (Fronte Islamico di Salvezza). Israeliani e palestinesi hanno dovuto affrontare le azioni mortali di estremisti ebrei e palestinesi. Questi eventi sono violenti e motivati dalla religione.

Un'ascesa della violenza religiosa si registra in tutto il mondo negli ultimi decenni del ventesimo secolo. Negli ultimi anni, infatti, è esplosa la violenza religiosa tra i cristiani di destra negli Stati Uniti, tra musulmani ed ebrei in Medio Oriente, tra induisti e musulmani nell'Asia meridionale e tra comunità religiose indigene in Africa e in Indonesia. Il legame tra religione e violenza coinvolge le più diverse confessioni: cristianesimo, ebraismo, islam, induismo, sikhismo e buddismo e sembra diffuso praticamente ovunque. Si tratta di uno scenario complesso nel quale non c'è religione che non venga usata a pretesto della lotta politica.

I seguaci di Osama bin Laden "hanno tratto dalla religione la propria identità politica e la legittimità per ideologie vendicative"<sup>9</sup>. La religione è nel *background* di Osama bin Laden come è in quello di così tanti e diversi autori di catastrofici atti terroristici, perché "tutte le religioni sono intrinsecamente rivoluzionarie. Possono fornire le risorse ideologiche per una visione alternativa dell'ordine pubblico"<sup>10</sup>.

La globalizzazione può essere la causa della violenza religiosa, "una ragione del perché tutti questi casi di violenza religiosa nel mondo si verificano in questo momento storico"<sup>11</sup>. D'altra parte, la percezione di una cospirazione politica internazionale e di un "nuovo ordine economico mondiale" oppressivo è stata esplicitata da Osama bin Laden, dall'Aum Shinrikyo e dai gruppi miliziani cristiani. "Attivisti come bin Laden potrebbero essere considerati come guerrieri antiglobalizzazione"<sup>12</sup>. Ronald Robertson vede nel fondamentalismo una formidabile rivendicazione di identità e di località da parte di attori sociali che rifiutano l'idea di un mondo unico<sup>13</sup>. Più che un *clash of civilizations*, scontro tra civiltà, tra l'Occidente e l'islam, teorizzato da Samuel Huntington<sup>14</sup>, si profilerebbe così un *clash of localities*, scontro di località. Robertson preferisce al concetto di globalizzazione, che non dà conto delle resistenze locali, quello di glocalizzazione, che fonde globalizzazione e localizzazione.

Certamente Osama bin Laden e quelli come lui "si sono appropriati della religione per metterla al servizio della loro macabra visione del mondo"<sup>15</sup>. La religione, in questo caso, è usata a pretesto della lotta politica. Perché la religione, che dovrebbe fornire pace e tranquillità, non terrore, è legata ad atti di violenza pubblica, ad atti di terrorismo? Perché questi atti hanno la loro giustificazione religiosa? Perché la religione ha un ruolo fondamentale? Perché "offre giustifi-

cazioni morali per uccidere e mette a disposizione immagini di guerra universali che permettono agli attivisti di credere che la pièce che stanno interpretando sia di natura spirituale”<sup>16</sup>. La religione “spesso mette a disposizione usanze e simboli che rendono possibile lo spargimento di sangue, e anche catastrofici atti terroristici”<sup>17</sup>. Agli autori degli attentati fornisce “non solo l’ideologia, ma anche la motivazione e la struttura organizzativa”<sup>18</sup>. La violenza religiosa non è esclusiva di una religione in particolare: “praticamente tutte le più importanti tradizioni religiose (cristianesimo, giudaismo, islamismo, induismo, sikhismo e buddhismo) sono servite da risorsa per soggetti violenti”<sup>19</sup>. Ma la religione, che fornisce le motivazioni ad atti terroristici, è al tempo stesso “un rimedio per la violenza”<sup>20</sup>, è “in grado di sanare le ferite, ricostruire e ridare la speranza”<sup>21</sup>.

Terrorismo, dal latino *terrere*, far tremare, è più frequentemente associato alla violenza commessa da gruppi emarginati che cercano di ottenere un brandello di potere e che, grazie all’alto grado di dedizione alla causa e alla loro pericolosa imprevedibilità, sono in grado di esercitare un’influenza notevole. La loro lotta è alimentata da ideologie di sinistra o da un desiderio di separatismo etnico o regionale. “Ma è stata più spesso la religione, talvolta in combinazione con questi altri fattori, talvolta come motivazione primaria, a incitare gli atti terroristici”<sup>22</sup>. Negli ultimi decenni del ventesimo secolo c’è stata un’ascesa della violenza religiosa. Nel 1980, nell’elenco dei gruppi terroristici internazionali, stilato dal Dipartimento di Stato americano, figurava soltanto un’organizzazione religiosa. Vent’anni dopo, nell’elenco dei trenta gruppi più pericolosi a livello mondiale più della metà erano religiosi. Si trattava di gruppi ebraici, musulmani, buddisti. Per questo il terrorismo perpetrato in nome della religione e dell’identità etnica è –come dice Warren Christopher– “una delle sfide più importanti, in materia di sicurezza, tra quelle che ci troviamo di fronte nel mondo post-Guerra Fredda”<sup>23</sup>.

Il legame religione e violenza è rintracciabile nell’immaginario religioso. “All’interno delle storie delle tradizioni religiose, dalle guerre bibliche alle crociate e ai grandi atti di martirio, la violenza aleggia come un’oscura presenza. I simboli più oscuri e misteriosi della religione ne sono pervasi. Il potere che ha la religione di stimolare l’immaginazione ha sempre avuto a che fare con immagini di morte”<sup>24</sup>. L’immaginario religioso possiede un potere sulla vita pubblica. Agli atti di violenza del nostro tempo la religione “ha fornito la motivazione, la giustificazione, l’organizzazione e la visione del mondo”<sup>25</sup>; ma alla base di questi atti stanno anche idee e comunità di supporto, contesti culturali, culture della violenza. Nelle culture della violenza che hanno portato al terrorismo religioso, le angosce dei giovani (le preoccupazioni per la carriera, la collocazione sociale, le relazioni sessuali, la marginalità, la moralità pubblica deficitaria, la laicizzazione della società) sono esacerbate. Di qui i loro tentativi di creare regimi basati sulla legge religiosa, di ricostruire le loro società su basi religiose, di rivendicare alla religione un ruolo nella vita pubblica. “Le esperienze di umiliazione in questi ambiti li hanno resi vulnerabili al richiamo di leader carismatici e alle immagini di gloria di una guerra universale”<sup>26</sup>. Ai fini del legame religione e violenza è importante il contesto, cioè, le situazioni storiche, le localizzazioni sociali e le visioni del mondo legate agli eventi violenti.

La religione, “comunemente, non conduce alla violenza. Questo succede solo quando una determinata serie di circostanze (politiche, sociali e ideologiche) si saldano insieme, quando la religione diventa tutt’uno con manifestazioni violente di aspirazioni sociali, orgoglio personale e movimenti per il cambiamento politico”<sup>27</sup>. Il terrorismo, perciò, non è un atto isolato; nella maggioranza dei casi, è il risultato di decisioni collettive, come la cospirazione, cui parteciparono buddisti giapponesi, che ha portato allo spargimento di gas nervino nella metropolitana di Tokyo. Quando Mohammad Atta e altri membri di al Qaida, a Boston e a Newark, salirono a bordo degli aerei che poco dopo si sarebbero schiantati sulle torri gemelle del World Trade Center provocandone il crollo, agivano all’interno di un piano in cui erano coinvolti diversi cospiratori e tanti simpatizzanti negli Stati Uniti, in Europa, in Afghanistan, in Arabia Saudita e in altre parti del mondo. L’attentato del 1993 al World Trade Center inizialmente fu ritenuto opera di un piccolo gruppo, in seguito si scoprì che esso aveva legami con la rete mondiale di attivismo islamico al Qaida, legata ad Osama bin Laden. Dietro l’assassinio di Yitzhak Rabin per mano di Yigal Amir c’era un grande movimento di sionismo messianico in Israele e all’estero. Dunque, anche quelle azioni che appaiono avventate imprese solitarie compiute da schegge impazzite hanno alle spalle reti di supporto e ideologie che le convalidano, sebbene ciò non risulti immediatamente evidente. La percezione che la propria comunità sia violata e che le proprie azioni siano una risposta alle violenze che stanno subendo è la caratteristica significativa delle culture della violenza. Vediamo brevemente il legame tra violenza e religione nelle diverse tradizioni religiose.

### *Religione e violenza nel cristianesimo*

Innanzitutto c’è da chiedersi: il cristianesimo, dal momento che si presenta espressamente, e in modo marcatamente originale, come religione dell’amore e della non-violenza, si rapporta con la violenza? Purtroppo sì. Nietzsche definisce il cristianesimo “l’unico grande istinto della vendetta”<sup>28</sup>, perché, i deboli, di cui prende le parti, dietro l’apparenza dell’amore, sono in realtà mossi da una profonda brama di vendetta nei confronti dei forti; per essi, la possibilità di liberarsi dalla sofferenza sta sempre soltanto nella vendetta.

Il cristianesimo –come la maggior parte delle tradizioni religiose– ha sempre avuto il suo aspetto violento, nonostante la centralità del messaggio evangelico di amore e pace. Cristo stesso ha detto: “Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra. Non sono venuto a portare la pace, ma la spada” (*Mt* 10, 34; cfr. anche *Lc* 12, 51-52). “La sanguinosa storia della tradizione cristiana ha fornito immagini altrettanto inquietanti di quelle fornite dall’islamismo o dalla religione sikh, e, sia nel Vecchio sia nel Nuovo Testamento, il conflitto violento viene rappresentato a tinte vivide. Questa storia e queste immagini bibliche hanno fornito la materia prima per giustificare dal punto di vista teologico la violenza dei gruppi cristiani contemporanei”<sup>29</sup>, come gli attentati alle cliniche per aborti, negli Stati Uniti, e gli attacchi terroristici di cattolici e protestanti nell’Irlanda del Nord.

Nella tradizione cristiana ci sono altri esempi di violenza religiosa, tra cui le Inquisizioni, con la tortura e il rogo, e le Crociate. Le Inquisizioni del tredicesimo secolo costituivano il tentativo della Chiesa medievale di sradicare l'eresia, che comprendeva la tortura dell'accusato e la condanna al rogo tra le possibili sentenze. L'Inquisizione spagnola nel quindicesimo secolo era rivolta in gran parte contro gli ebrei e i musulmani convertiti al cristianesimo, indagati perché sospettati di conversioni non sincere: anche in questo caso torture e condanne a morte erano caratteristiche comuni di questi processi illegittimi. Le Crociate si combatterono al suono del grido di battaglia cristiano "Dio lo vuole", con la croce e la spada. A Clermont, nel 1095, il papa Urbano II esorta i cristiani ad armarsi per liberare i luoghi santi in mano ai musulmani. Nella prima crociata ci furono massacri di ebrei, giustificati dall'affermazione che bisognava innanzitutto distruggere gli infedeli più vicini, prima di mettersi in marcia per sconfiggere i più lontani. Da parte ebraica fu elaborata l'idea di martirio per la "Santificazione del Nome". La morte o il suicidio collettivo vennero preferiti al battesimo coatto. A York avvenne uno dei casi più noti di accettazione collettiva della morte per la "Santificazione del Nome". I massacri di ebrei compiuti dai crociati furono i funesti presagi di ciò che sarebbe accaduto nella storia successiva ad Auschwitz.

Diciannove secoli di antigioiudismo cristiano sono culminati nella *Shoà*, "distruzione", "catastrofe", nella quale sei milioni di ebrei sono stati sterminati nel cuore dell'Europa cristiana (protestante e cattolica). Secondo il teologo Martin Cunez, Auschwitz è la "banca dirottata del cristianesimo": i cristiani hanno perseguitato e fatto morire i fratelli di colui che essi veneravano (Cristo era ebreo).

Maria Zambrano, pensatrice spagnola, di fronte ad un'Europa assediata dai totalitarismi, scossa dalle guerre civili, annichilita dalla violenza, s'interroga sulle ragioni dell'orrore e scopre che l'Europa è violenza, perché è cristiana. Ricollega, infatti, questa violenza originaria dell'Europa alla violenza del Dio cristiano, il Dio creatore che trae il mondo dal nulla. L'uomo, che è immagine sua, è anch'egli creatore e quindi violento. Scrive: "Non v'è un Dio più attivo, più violento. Dal nulla estrae il mondo, la splendida realtà che è l'azione più grande di tutte, l'azione più attiva, azione assoluta. E la creatura umana è fatta a sua immagine e somiglianza. Presto comincerà quella frenesia della creazione che si chiama Europa"<sup>30</sup>. La violenza europea ha dunque un'origine religiosa-cristiana. La capacità creatrice dell'uomo doveva essere motivo di intimità con Dio, così pensava Agostino, quindi prosecuzione dell'attività creatrice divina, invece si è sviluppata nella più completa distanza da essa, pretendendo di sostituirsi ad essa e cioè di creare anch'essa dal nulla, divenendone così una variante perversa. È la tentazione luciferica dell'*eritis sicut Deus*, che porta l'uomo ad attribuire a se stesso poteri assoluti e totalizzanti, falsando così le sue relazioni con Dio, con gli altri e con il mondo. L'uomo, preso da un satanismo, suscitato dall'orgoglio teoretico e pratico, pretende di poter spiegare tutto da sé. Questa pretesa è il demoniaco in atto, ovvero l'assoluta solitudine. La *cupiditas scientiae*, infatti, "non lascia scorgere gli altri (l'umanità degli altri), insinuando nell'animo l'orgoglio di potersi eguagliare a Dio, di essere il divino

(l'illusione della ragione)<sup>31</sup>. Scrive Strummiello: "l'uomo europeo ha trasformato il suo sogno in un ostinato delirio, ha fatto della propria grandezza creatrice il suo inferno, ha ceduto alla furia della passione di assolutezza, stanco di vestire i panni di un'epoca immagine [...]. La frenesia della creazione giunge ad un punto in cui non può essere più tollerata dall'uomo stesso, stanco di vedere ogni volta rinviato il soddisfacimento del suo desiderio di assoluto: l'uomo creatore, fattosi impaziente, vuole giungere a toccare con mano i risultati del suo potere, per potersi finalmente definire compiuto e superare l'orrore di un continuo rinascere"<sup>32</sup>. Illusione! Come sottolinea la Zambrano, non si tratta di negare la propria nascita –conia i termini di *desnacer*, *desnacimiento*–, bensì di affermarla costantemente, tornando ogni volta a nascere. Ciò significa che l'uomo deve riconoscere la propria strutturale incompiutezza: deve trascendersi continuamente, tornando ogni volta a nascere, perché non è nato una volta per tutte completo; deve rinunciare alla tentazione di *desnacer*; consapevole di "vivere nel fallimento"; deve rinunciare alle proprie pretese di purezza. Torniamo all'antigiudaismo cristiano.

"Se non vi fosse stato il bimillenario 'insegnamento del disprezzo' cristiano verso gli ebrei 'carnali e deicidi' i nazisti avrebbero tentato e parzialmente realizzato il loro progetto di estirpamento del popolo ebraico dal mondo? L'antigiudaismo cristiano ha pavimentato l'impresa"<sup>33</sup>. L'antigiudaismo religioso è "un'indiscussa condizione"<sup>34</sup> dell'antisemitismo razziale e culturale. Sotto la spinta della secolarizzazione, "l'antigiudaismo religioso del lontano passato si è trasformato divenendo ora antisemitismo biologico-razziale, ora avversione economico-politica, cioè antisionismo"<sup>35</sup>. E così "l'avversione religiosa di un tempo è divenuta la più "scientifica" giustificazione della politica della razza pura"<sup>36</sup>. Duemila anni di conflitto antiggiudaico dovuti a motivi religiosi, teologici sono, dunque, culminati nella *Shoah*.

Perché tanto odio da parte dei cristiani contro gli ebrei? Qual è la matrice della conflittualità teologica tra ebrei e cristiani? "Esiste un parallelo, [...] una sovrapposizione di tipo ermeneutico-soteriologico tra Israele e il Cristo dei cristiani"<sup>37</sup>. Quel parallelo, quella sovrapposizione tra Israele e Cristo costituisce la matrice della conflittualità teologica tra popolo ebraico e chiesa. La questione intriga. A chi spetta la missione salvifica, il compito messianico: ad Israele, il "popolo eletto", o alla chiesa, cioè a coloro che –secondo il racconto degli *Atti degli Apostoli*– credettero in Gesù come messia e perciò convocati a svolgere la stessa opera salvifica di Cristo? Da una parte c'è Israele, il "popolo eletto" da Dio a una speciale missione nel mondo, a un compito messianico per eccellenza, ne è rivelativa l'alleanza sinaitica; dall'altra c'è Cristo, l'*Agnus Dei*, quindi, la chiesa come *ecclesia*, comunità di convocati a svolgere la stessa opera di redenzione nel mondo attraverso la fede in quello stesso Gesù "che Dio ha costituito Cristo" (*At* 2,36). Per gli ebrei, Cristo non è il messia, perciò lo hanno crocifisso. Per i cristiani, invece, Cristo è *filius Dei*. Gli ebrei, dunque, sono deicidi. Da qui l'antisemitismo cristiano e le affermazioni antiebraiche: ebrei carnali, ebrei maledetti da Dio per aver ucciso suo figlio. L'accusa di deicida abbassa l'ebreo al livello più basso della condizione umana. Ciò ha costituito, fin dalle origini della storia cristiana, la base per la demonizzazione dell'ebreo



*qua talis* e per l'attribuzione di una colpa universale. Questa colpa avrebbe le sue radici "nella presunzione del popolo ebraico di sentirsi un popolo eletto, e quindi portatore di una verità e di un progetto che cerca di imporsi alla storia dei popoli e di mutarne il libero corso. Gli ebrei sono quindi perpetuamente agenti e colpevoli di un *complotto*"<sup>38</sup>. Innanzitutto complotto contro Dio, perché negano la divinità di Cristo e arrestano la diffusione del messaggio cristiano nell'umanità, e poi complotto contro la società, perché vogliono imporre il principio dell'economia capitalistica, il freddo dominio del denaro, a tutta la società, costruendo così nuove forme di schiavitù economiche, coloniali e imperiali. Nell'uno e nell'altro caso gli ebrei sono visti come "causa di tutti i mali della società e la risoluzione di questi mali s'identifica con il loro sacrificio come *capro espiatorio*"<sup>39</sup>.

Nonostante tutto, il popolo ebraico non è stato annientato, come prevedeva il progetto nazista. La *Shoah*, dunque, è "nuova rivelazione dell'esistenza di Israele accanto alla chiesa" e "solleva nella chiesa l'istanza nuova della relatività soteriologica, dei limiti cioè della propria pretesa di salvezza sul mondo, ponendo così un limite teologico alla redenzione di Cristo"<sup>40</sup>. La *Shoah*, quindi, è un problema cristologico perché riapre al cuore della teologia cristiana il problema della redenzione, "facendo riscoprire ai cristiani il peccato originario della loro ermeneutica sostituzionista e la sostanziale relatività soteriologica del simbolo cristiano per antonomasia: la croce di Cristo"<sup>41</sup>.

La *Shoah* mette in discussione l'assolutizzazione del senso salvifico del sacrificio di Cristo e il suo elitismo sostituzionista, mette in dubbio la salvezza del mondo operata da Cristo, sovrapposto e sostituito a Israele, cioè mette in dubbio che Cristo sia veramente *Redemptor mundi* e insinua un'istanza di relatività soteriologica nella cristologia tradizionale della chiesa. Mette in crisi l'esclusività soteriologica della croce di Cristo, dal momento che proprio la croce è stata per gli ebrei simbolo di intolleranza, di condanna, di oppressione e di odio. In nome di essa i crociati hanno combattuto gli ebrei. La croce era brandita dai giudici dell'Inquisizione e dagli aguzzini dei pogroms. Per gli ebrei esiste un parallelo tra la croce e la svastica. Allora: si può includere Auschwitz nella croce di Cristo? È Auschwitz una "stella dell'irredenzione"? "Il dubbio che la croce di Cristo sia rimedio per tutti i mali e per tutti i peccati, tranne quelli compiuti in nome della croce stessa, fa tremare l'intero edificio della redenzione cristiana [...]; incrina la serafica certezza dell'universalità e della compiutezza della soteriologia"<sup>42</sup>. La redenzione, allora, "ridiviene dramma [...]. Ridiventa il biblico *Chaoskampf*, dove Dio è ancora in lotta contro il male e dove nessun redentore può dire 'tutto è compiuto'"<sup>43</sup>.

L'implicazione più urgente e radicale della *Shoah* per la teologia cristiana è ripensare il ruolo d'Israele nell'economia cristiana della salvezza. La *Shoah* pone le chiese e le teologie cristiane di fronte alla realtà storico-teologica di Israele, come popolo di un'alleanza mai revocata –l'alleanza sinaitica è eterna– e come radice santa della propria fede, le pone anche di fronte al proprio peccato: "il peccato di non-credere che le promesse di Dio sono irrevocabili e di negare l'unigenitura di Israele. In una parola, il peccato di antigioiudaismo"<sup>44</sup>. Un peccato, dunque, verso Dio e verso Israele, nella forma della dottrina sosti-

tuzionista, in virtù della quale la chiesa sostituisce Israele nel piano di salvezza, della sostituzione teologica, cioè, di Israele con un altro “popolo eletto”, la chiesa, cioè il popolo cristiano, “nuovo Israele”. La sovrapposizione cristiana di Cristo a Israele è il nodo teologico che è alla base del conflitto ebraico-cristiano. La *Shoah* riscopre l’irrevocabilità delle promesse di Dio e la permanenza del valore teologico di Israele nella storia della salvezza. “Infatti se Israele venisse meno, cadrebbero le promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza per sempre”<sup>45</sup>. E ancora: “il principale attributo del Dio biblico, cioè la sua credibilità, verrebbe meno a sua volta”<sup>46</sup>.

La rivelazione di Dio in Cristo non è negazione della rivelazione di Dio a Israele. Il peccato originale del cristianesimo nascente è l’aver occultato l’origine ebraica, l’*hebraica veritas*, della cosiddetta nuova alleanza: l’alleanza tra Dio e Israele è confermata e rinnovata in Cristo. Per il teologo Martin Cunz, infatti, il patto in Gesù Cristo e il patto tra Dio e Israele costituiscono un’unica realtà. L’“Eletto” di Dio, allora, è Israele, o meglio il popolo ebraico, nella sua dimensione di servo sofferente, di cui parla Isaia al capitolo 53, che i cristiani interpretano come una figura del Cristo. Israele è servo sofferente prima di Cristo, in quanto popolo eletto da Dio a una speciale missione nel mondo. Per la Scrittura il “servo di Dio” è colui che il Signore coinvolge, sceglie, nel suo progetto d’amore nei confronti del suo popolo. Questa espressione emerge nei quattro poemi del “Servo di Jahveh” e trova la sua realizzazione piena in Gesù “il quale pur essendo di natura divina [...] spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo” (*Lettera ai Filippesi* 2,6.7). Le due religioni, perciò, hanno motivo di essere l’una accanto all’altra e non l’una contro l’altra. D’altra parte, “Dio ha creato il mondo, non le religioni. E neppure le chiese e le sinagoghe”<sup>47</sup>. Ed Egli stesso non è né ebreo né cristiano, né musulmano né hindu. “Forse Dio è soltanto Iddio dei Giudei? –scrive l’apostolo Paolo– o non lo è pure dei Gentili? Sì, anche dei Gentili. Or, dato che vi è un solo Dio, egli come giustificherà per mezzo della fede il Giudeo, così per mezzo della fede giustificherà i Gentili” (*Lettera ai Romani* 3, 29-30). L’uomo, quindi, “è giustificato dalla fede” (*Ibid.*). E nella *Lettera agli Efesini* (4, 5-6) scrive: “Non c’è che un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Non esiste che un solo Dio e Padre di tutti, il quale è al di sopra di tutti, opera in tutti ed è in tutti”. La comune fede in un solo Dio deve spingere tutti gli uomini a riconoscersi fratelli al di là di ogni discriminazione di razza o di nazionalità, “poiché davanti a Dio non vi è preferenza di persone” (*Lettera ai Romani* 2,11). “Non c’è infatti nessuna differenza fra il giudeo e il greco, poiché Gesù è lo stesso Signore di tutti, ricco verso tutti coloro che l’invocano” (*Op.cit.* 10,12). “Non c’è dunque più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete un sol uomo in Cristo Gesù” (*Lettera ai Galati* 3, 28). Perciò non ha senso dire: “Io sono di Paolo”, “Io di Apollo”, “Io di Pietro”, “E io di Cristo”. È stato tagliato a pezzi il Cristo?” (*Prima Lettera ai Corinti* 1,12-13). E “quando infatti uno dice: “Io sono di Paolo”; e un altro: “Io sono di Apollo”, non siete forse uomini?” (*Op. cit.* 3, 4). L’essere uomini è l’elemento che dovrebbe far riflettere per favorire la pace.

Tornando al legame religione e violenza nel cristianesimo, osserviamo che i primi cristiani erano fondamentalmente pacifisti. Per la Chiesa primitiva il

pacifismo era una componente essenziale della dottrina cristiana. I primi padri della Chiesa, tra cui Tertulliano e Origene, asserivano che ai cristiani era fatto divieto di togliere la vita ad altri uomini, un principio che impediva ai cristiani di servire nell'esercito romano. Tertulliano scriveva: "È proprio del diritto umano e della facoltà naturale che ciascuno veneri ciò che vuole; la religione di un uomo non nuoce né giova ad un altro. E non è proprio della religione imporre la religione, che dev'essere accettata spontaneamente e non con la forza, perché i sacrifici sono richiesti solo dalla libera volontà"<sup>48</sup>. Lattanzio aveva scritto: "Si deve difendere la religione non uccidendo ma morendo, non con la crudeltà ma con la pazienza, non col delitto ma con la fede: quelli infatti sono tra i mali, questi tra i beni, e nella religione è necessario impiegare il bene, non il male. Perché se vuoi difendere col sangue, con la violenza e con la malvagità la religione, questa non sarà difesa, ma inquinata e offesa. Nulla è più volontario della religione: se l'animo di chi compie il sacrificio è avverso, essa rimane soppressa, annullata"<sup>49</sup>.

Nel quarto secolo d. C. si affermò l'idea della guerra giusta, sostenuta per primo da Cicerone e poi da Ambrogio e da Agostino. Già con Costantino, e l'alleanza tra Chiesa e Impero, era stata riconosciuta ai cristiani la licenza di uccidere al servizio dello Stato, contro "barbari" e pagani. Agostino aveva giustificato il *bellum justum* come guerra difensiva, non come guerra di aggressione. Dopo il 1050, con l'integrazione della sfera temporale in quella spirituale progettata da Gregorio VII nel suo sogno ierocratico di una società organicamente cristiana, il papato romano sviluppò la tendenza alla gestione totalitaria della società e all'eliminazione violenta del dissenso e delle diversità di fede e di pensiero. "S'involgariva la grandezza e la bellezza del messaggio evangelico dimenticandone la vocazione irenica e mutandone l'etica della compassione e della vita in teologia della guerra apportatrice di morte. Gregorio VII, adottando lo *jus gladii* della cavalleria, aveva cancellato le inibizioni che avevano trattenuto la Chiesa dal predicare la guerra e dal commissionarla e guidarla"<sup>50</sup>. Urbano II s'impegnò a realizzare quel programma, che poi Innocenzo III allargò. Questi, in una strategia teocratica di apostolato armato, trasformando la *persuasio* in *coercitio*, darà mandato di sterminare i "diversi". A dispetto del messaggio evangelico, la crociata contro gli infedeli diventerà la guerra contro tutti i presunti nemici della Chiesa, gli "altri": politici, scismatici o eretici, ebrei e musulmani ("popoli del Libro" come i cristiani), "nemici di Cristo" e come tali dovevano essere convertiti con la violenza o eliminati. Innocenzo III trasformò i cristiani "devianti" in criminali, giustificando inquisizione e persecuzione, che tre secoli dopo troveranno conferma nel concilio di Trento: la diversità di fede, la libertà di coscienza, sarà punita con la tortura ed il rogo. Certamente atrocità simili ci sono stati e ci sono. "Ma i crociati erano cristiani di obbedienza romana, ed erano stati messi in cammino da un papa che, pur non avendo abrogato il Discorso della Montagna, sosteneva di parlare in nome di Dio. "Dio lo vuole!" era il grido terribile che spinse gli uomini a prendere le armi"<sup>51</sup>. L'impresa delle crociate, ricca di ossimori (guerra santa, pellegrinaggio armato, combattimento penitenziale) è l'origine della rottura dei musulmani nei confronti dell'Occidente. "Il mondo arabo non può decidersi a considerare le crociate

come un semplice episodio di un passato ormai compiuto. Si è spesso sorpresi nello scoprire a che punto l'atteggiamento degli Arabi e dei Musulmani in generale nei confronti dell'Occidente sia influenzato ancora oggi da avvenimenti che si presume conclusi sette secoli or sono. [...]. E non si può dubitare che la rottura avvenuta tra i due mondi abbia la propria radice nelle crociate, a tutt'oggi considerate dagli Arabi come un vero atto di violenza"<sup>52</sup>.

Tommaso d'Aquino sostenne che la guerra era sempre immorale, anche se intrapresa per una giusta causa. Ha scritto di recente il cardinale Martini: "Noi siamo del parere che non basta una nobile causa per giustificare una guerra condotta per ordine di Dio [...]. Del resto, non ci si è forse appellati, lungo i secoli della storia della Chiesa, al giudizio implacabile di Dio per ritenersi autorizzati ad anticiparlo in qualche modo nella tortura, nelle crociate, nelle forme di eliminazione degli avversari della fede?"<sup>53</sup>. Una lenta trasformazione ideologica (avvenuta soprattutto nel X e XI secolo) porta il pensiero cristiano dall'originaria non violenza alla crociata. Attraverso la difesa armata dei possedimenti della Chiesa, la guerra viene a poco a poco sacralizzata, poi prende corpo la demonizzazione dei musulmani e infine nasce la "guerra santa" contro gli infedeli.

Alcuni teologi cristiani moderni sostengono che la Chiesa possa abbracciare la causa di una rivoluzione giusta. Reinhold Niebuhr, uno dei più grandi teologi protestanti del ventesimo secolo, nel saggio *Why the Christian Church is not Pacifist* (perché la Chiesa cristiana non è pacifista), legittima l'uso della violenza per estirpare l'ingiustizia, ma con parsimonia e con la rapidità e la precisione con cui un chirurgo adopera il bisturi. Anche il teologo e pastore luterano tedesco Dietrich Bonhoeffer legittima l'uso della violenza per scongiurare grandi atti di violenza e di ingiustizia. Egli stesso abbandonò la sua privilegiata posizione di ricercatore alla Union Theological Seminary di New York per ritornare in Germania e aderire clandestinamente a un piano per assassinare Hitler. Il piano fu scoperto ed egli fu impiccato dai nazisti. È citato dai filosofi morali come esempio del modo in cui i cristiani dovrebbero intraprendere azioni violente per una giusta causa e di come siano costretti occasionalmente a infrangere la legge per uno scopo più alto.

### *Religione e violenza nell'ebraismo*

La stessa violenza religiosa si riscontra nell'ebraismo, che giustifica la violenza, quantomeno nei casi di guerra giusta. Yigal Amir, Baruch Goldstein e Meir Kahane si rifanno a questa tradizione.

Il primo, un giovane ebreo di 25 anni, studente dell'Università conservatrice Bar-Ilan di Tel Aviv, in nome della "violenza del sacro", assassinò il primo ministro israeliano Yitzhak Rabin la sera del 4 novembre 1995 nella piazza Re di Israele a Tel Aviv, dopo aver parlato davanti ad una folla di 100.000 persone. Avrebbe detto di non avere "alcun rimorso" per quello che aveva fatto, che aveva "agito da solo e su ordine di Dio"<sup>54</sup> e che si richiamava alla tradizione ebraica che, in taluni casi, legittima l'assassinio del *rodef* e *mosser*, traditore e persecutore, che mette in pericolo la vita (*pikuah nefesh*) di altri ebrei. Yigal è

stato educato in una famiglia ultraortodossa: suo padre aveva militato in una delle principali formazioni fondamentaliste in Israele. Ha frequentato la scuola vicina agli ideali più duri e puri del movimento nazional-religioso, Tshal, che prescrive per i suoi aderenti una milizia regolare. La lettura della Torah nutre la sua fede e allo stesso tempo gli suggerisce le linee di azione da seguire. Legge il passo della Bibbia (*Numeri 25*), nel quale si ricorda la vicenda di Pinhas, che uccide un ebreo –Zimri– che aveva stretto una relazione con una donna –Cozbi– appartenente ad un popolo adoratore di dei, empio e peccaminoso. Per questo gesto il Signore mostra riconoscenza a Pinhas, stipulando con lui un'alleanza di pace e di sacerdozio perpetuo con tutta la sua discendenza. "L'idea di trasferire l'immagine del "nemico" su Rabin e di assumere da parte di Amir le vesti del grande punitore –Pinhas– non solo diventerà una fantasia mentale, ma si concretizzerà in un atto insano quella sera del novembre 1995"<sup>55</sup>. Questo percorso mentale di Amir è simile a quello che conduce giovani palestinesi a diventare martiri della fede: "si assume alla lettera il dato rivelato di fede e lo si tramuta in un potente dispositivo di mobilitazione politica. Il nesso diretto fra Libro sacro e azione politica è la sostanza del fenomeno fondamentalista"<sup>56</sup>.

Baruch Goldstein uccise una trentina di musulmani e ne ferì altri mentre pregavano nel santuario della Tomba dei Patriarchi di Hebron, luogo di culto sia per gli ebrei sia per i musulmani, con sale riservate agli uni e agli altri. La strage fu compiuta il giorno di *Purim*, una festa sacra per gli ebrei che ricorda lo scampato pericolo da parte del popolo ebraico di essere sterminato dal "cattivo Aman". Il 24 febbraio 1994, la sera prima della celebrazione del *Purim*, Goldstein andò al santuario, dove gli ebrei erano radunati per ascoltare la lettura di *Ester* (9,5), com'è tradizione il giorno della vigilia del *Purim*: "gli ebrei colpirono i loro nemici, passandoli a fil di spada, sterminandoli, facendo dei loro nemici quello che vollero". La sua meditazione fu interrotta da voci e schiamazzi di giovani arabi provenienti da fuori che dicevano "sterminate gli ebrei". Goldstein vide che le guardie armate mandate dal governo israeliano a sorvegliare non intervenivano. Ne rimase indignato e umiliato. La mattina dopo, entrò nella moschea e sparò sulla folla che pregava. La strage "assumerà il significato rievocativo del passo biblico citato"<sup>57</sup>.

Il passo dei *Numeri* recentemente è stato ripreso dai militanti dei movimenti nazional-religiosi e quello di *Ester* dal gruppo di estremisti religiosi, il Kach, "Cosi", fondato dall'estremista di destra Meir Kahane.

Al centro della ideologia di Kahane c'era il "messianismo catastrofico", come l'ha chiamato Ehud Sprinzak<sup>58</sup>: il messia giungerà in un grande conflitto dove gli ebrei trionferanno e glorificheranno Dio attraverso i loro successi. Durante il raduno all'Hotel Sheraton per proclamare lo stato di Giudea, Meir Kahane chiamò il popolo di Israele a sollevarsi e a rivendicare la Cisgiordania come un atto di guerra giusta. Kahane fu assassinato da Nosair, mentre il complice, il musulmano Mahmud Abouhalima riuscì a fuggire; lo stesso svolse un ruolo nell'attentato al World Trade Center del 1993, mosso dalla visione di una società islamica ideale, più potente e duratura dei modelli concorrenti di ordine politico, ebraismo militante o laicismo aggressivo.

Anche l'India è flagellata dalla violenza religiosa fin dal principio della sua esistenza come Stato indipendente. Nel 1992 fu distrutta la storica moschea di Ayodhya da parte di una folla inferocita di indu e nel 2002 ci furono uccisioni di massa nello Stato del Gujarat. Per molti anni il movimento Khalistan dei combattenti sikh è stato il principale esempio di attivismo religioso violento. Il 31 agosto 1995, alle cinque del pomeriggio, il terrorismo legato al movimento separatista sikh causò un'imponente esplosione davanti al modernistico palazzo governativo di Chandigarh, che uccise il governatore statale, Beant Singh, e anche altre quindici persone. L'omicidio di Beant Singh è stato una replica dell'assassinio del primo ministro indiano Indira Gandhi avvenuto il 31 ottobre del 1984. Un esempio di separatismo religioso in India è la lotta per l'indipendenza in Kashmir. Nel maggio 1989, i separatisti cominciarono a chiamarsi *mujahedeen* (guerrieri sacri) e diedero al loro conflitto la caratteristica di una guerra santa. La giustificazione della violenza ha un forte radicamento nelle tradizioni religiose indiane. Nell'antica epoca vedica i guerrieri invocavano gli dèi perché prendessero parte alle loro battaglie. Nel 1699 il guru Govind Singh istituì il *khalsa*, la comunità dei puri, un ordine di monaci-guerrieri, una milizia scelta pronta a combattere e a morire per difendere la propria fede contro gli attacchi dell'Islam e in generale dei nemici che volessero distruggere la comunità sikh. Il martirio era il massimo onore concesso a coloro che davano la propria vita per la causa. Tra i simboli offerti dal guru ai suoi seguaci figurano emblemi di guerra come una spada e uno scudo a forma di braccialetto portato sul polso. Questa comunità è operante anche oggi. Nel 1982 militanti sikh, sotto la guida di Saint Jarnail Singh, proclamano la guerra santa in vista dell'ottenimento della piena autonomia politica del Panjab. Anche nel sikhismo, quindi, è presente l'associazione di religione e politica. Il simbolo oggi più diffuso della religione sikh è una spada a doppio taglio circondata da un cerchio e da due spade curve incrociate. Jarnail Singh sosteneva che la tradizione sikh, come quasi tutte le tradizioni religiose, normalmente esalta la non violenza, proibisce di togliere la vita a un altro uomo e che tuttavia l'atto violento occasionale è giustificato. Simranjit Singh Mann distingueva tra "omicidi indiscriminati" e "omicidi mirati" e diceva che l'assassinio del capo di governo del Punjab Beant Singh era un esempio di omicidio mirato, poiché quell'uomo simboleggiava la tirannia dello Stato.

Il buddhismo, con la dottrina dell'*ahimsa* (non violenza), della liberazione dal dolore attraverso l'annullamento del proprio io, fonte di attaccamento alle cose di questo mondo, radice di ogni sofferenza, e attraverso il "nobile ottuplice sentiero", il cammino salvifico, è meno incline al terrorismo religioso, ad offrire giustificazioni religiose ad atti di terrore. La svolta nella storia del buddhismo si ha con Asoka, grande sovrano indiano della dinastia Maurya, che governò dal 268 al 233 a. C. Egli aprì una fase di politica religiosa per imporre in tutto il suo vasto impero (dall'India all'Afghanistan e al Bengala) la fede buddhista e incoraggiò i monaci ad esportarla al di fuori dell'impero. Una terra

di missione importante fu proprio l'antica Ceylon (oggi Sri Lanka). Il re locale accolse la nuova religione e fece costruire nella capitale dell'isola il Grande Monastero, che per molti secoli fu il principale centro monastico di tutta l'isola. "L'associazione di religione e politica, dunque, nel caso di Sri Lanka appartiene alle origini stesse della diffusione del buddhismo. È a Ceylon, infatti, che il Canone Pali verrà fissato definitivamente verso il 35 a. C. L'identificazione fra buddhismo e monarchia politica si venne rafforzando nel corso dei secoli quando l'isola subì ricorrenti invasioni e successive colonizzazioni di altri popoli. Così accadde con le popolazioni hindù di cultura Tamil, così come con le popolazioni conquistate alla fede musulmana e, infine, con le minoranze cristiane (anglicane e cattoliche), importate dal colonialismo europeo, in particolare inglese"<sup>59</sup>.

Il buddhismo è forse la tradizione religiosa dove meno ci si aspetta di trovare violenza e il Giappone il luogo dove meno si potrebbe pensare a un atto violento di terrorismo religioso. Eppure, una branca del buddhismo giapponese, l'Aum Shinrikyo, è responsabile dell'attentato alla metropolitana di Tokyo del 20 marzo 1995, con il velenoso gas sarin, in cui rimasero uccisi molti viaggiatori pendolari e feriti migliaia d'altri. "Fu uno dei pochi casi di attivismo religioso al mondo in cui si utilizzò un'arma di distruzione di massa per un atto terroristico"<sup>60</sup>. Fu un nuovo tipo di terrorismo: "un terrorismo che creava un evento colossale in nome di una visione catastrofica della storia del mondo"<sup>61</sup>. Lo scopo era dimostrare la veracità delle profezie del leader, Shoko Asahara, su un'imminente guerra apocalittica, la Terza Guerra Mondiale, più catastrofica della Seconda. "Armageddon" era il termine da lui scelto per questo cataclisma, per questa immane catastrofe, catastrofe globale. È un termine che si trova nell'*Apocalisse* (16, 16-21) e si riferisce al luogo dove avverrà la battaglia tra il bene e il male. Nel racconto biblico, un terremoto squarcia la grande città dell'Anticristo e, nella catastrofe che segue, tutte le nazioni periscono. Asahara aveva preso le profezie dell'*Apocalisse* e le aveva mescolate con visioni del Vecchio Testamento e affermazioni dell'astrologo francese del sedicesimo secolo Nostradamus (Michel de Nostredame). Tra le varie predizioni sulla grande conflagrazione alla fine del ventesimo secolo ce n'era una che diceva che sarebbe stato usato il gas nervino, precisamente il sarin, contro la popolazione.

La dottrina dell'*ahimsa* (non violenza) non offre giustificazioni religiose ad atti di terrore. Eppure, nello Sri Lanka gli atti di violenza perpetrati da combattenti cingalesi negli ultimi decenni del ventesimo secolo sono stati sostenuti da monaci buddhisti. Proprio un monaco buddhista nel 1959 uccise il primo ministro dello Sri Lanka, S.W.R.D. Bandaranaike. Quest'uccisione è la prova che i buddhisti giustificano la violenza su basi morali. I monaci vengono a svolgere così un ruolo sempre più attivo in campo sociale e politico, promuovendo le virtù predicate dal Buddha come virtù civiche e favorendo la diffusione dell'idea che si possa effettivamente costruire uno Stato buddhista, riflesso dell'identità culturale e religiosa del popolo cingalese, un caso di etno-fondamentalismo.

## *Particolarità del terrorismo religioso*

“La particolarità del terrorismo religioso sta nel fatto che è quasi esclusivamente simbolico, messo in atto con metodi altamente drammatici”<sup>62</sup>. Gli spettacolari attacchi aerei al World Trade Center e al Pentagono dell’11 settembre 2001 ne sono drammatici esempi. Il World Trade Center simbolizzava la portata globale dell’economia americana, il suo ruolo nel commercio transnazionale globale. Il World Trade Center e il Pentagono erano icone-simbolo del potere politico ed economico laico. Gli atti terroristici sono simbolici nel senso che essi hanno lo scopo di illustrare o alludere a qualcosa che va oltre il loro bersaglio immediato; sono “eventi drammatici” “concepiti per rimanere impressi in virtù della loro importanza simbolica”<sup>63</sup>. L’attentato con il gas nervino dell’Aum Shinrikyo è più simbolico che stragetico. In alcuni casi il simbolismo del luogo era specifico: le cliniche per aborti negli Stati Uniti, colpite dagli attivisti religiosi del movimento per la vita. In altri era più generico: il Pentagono, il World Trade Center e l’edificio federale di Oklahoma City. Si tratta di luoghi centrali, simboli di potere, e gli atti terroristici li rivendicano in modo simbolico: “esprimono il potere dei gruppi terroristici di controllare, almeno per un momento, i luoghi centrali del potere, danneggiandoli, terrorizzandoli e assaltandoli, anche quando in realtà, per la maggior parte del tempo, non li controllano affatto”<sup>64</sup>. Gli atti terrostatici, quindi, “possono essere al tempo stesso “eventi di performance”, in quanto operano un’affermazione simbolica, e “atti performativi”, nella misura in cui cercano di cambiare le cose”<sup>65</sup>.

Questi atti sono accompagnati da forti rivendicazioni di giustificazione morale e da un tenace assolutismo, “caratterizzato dall’intensità dell’impegno degli attivisti religiosi e dalla portata ultrastorica dei loro obiettivi”<sup>66</sup>. La ricerca intensa di un livello più profondo di spiritualità di quello offerto dai valori superficiali del mondo moderno caratterizza gli attivisti religiosi. Abouhalima, uno degli attentatori al World Trade Center del 1993, diceva che il punto più basso della sua vita lo aveva toccato durante il soggiorno in Germania, in cui i confort superficiali del sesso e degli inebrianti mascheravano un vuoto e una disperazione interiori e voleva una religione dura, l’islam tradizionale, e non quello dei musulmani moderni e progressisti, contro i comfort della modernità laica e contro lo Stato laico, che, per sua stessa natura, si oppone all’idea che la religione debba avere un ruolo nella vita pubblica. Gli attivisti religiosi contrastano il modernismo e il laicismo, criticano la vacuità della moderna vita laica e auspicano cambiamenti rivoluzionari che instaurino un ordine sociale religioso. La sfida da essi lanciata è profonda, “perché contiene una critica sostanziale alla politica e alla cultura laica e postilluminista mondiale”<sup>67</sup>.

L’altra particolarità del terrorismo religioso contemporaneo è la globalità, per l’impatto, in gran parte dovuto alla copertura mondiale e istantanea fornita dai mezzi d’informazione, e per la natura transnazionale della scelta degli obiettivi e delle reti cospiratorie. Tra le vittime degli attacchi dell’11 settembre c’erano cittadini di ottantasei diverse nazioni. I membri della rete di al Qaida, autori di questi attentati, sono multinazionali e i loro piani sono organizzati in luoghi tra i più diversi: Germania, Spagna, Sudan, Marocco e Stati Uniti.



Un'altra particolarità è che il terrorismo religioso considera il conflitto in termini essenzialmente escatologici come battaglia tra il bene e il male e, per un processo di satanizzazione, trasforma la lotta terrena in una sfida tra martiri e demoni. L'America, più di ogni altra nazione, è il nemico, perché è laica, è satana, capitale del demonio, incarnazione delle forze del male, per tre motivi. Il primo è che gli Stati Uniti difendono e sostengono governi laici considerati dai loro avversari religiosi come nemici primari. Il secondo è il loro sostegno alla cultura moderna. Il terzo è economico, la globalizzazione. Satana, negli anni venti, erano i bolscevichi e i prussiani. Nella pubblicistica fondamentalista l'impero prussiano veniva evocato come la "Bestia" dell'*Apocalisse*, mentre il bolscevismo identificato con l'Anti-Cristo. Ad essi veniva contrapposta la forza di resistenza della Nazione benedetta da Dio, gli Stati Uniti, sovente chiamata la Nuova Gerusalemme in terra.

### *I fondamentalismi*

La tensione utopica verso una società governata dalla legge di Dio, la tendenza a tornare ai fondamenti, la pretesa "di creare un *regime di verità*"<sup>68</sup>, il modo di pensare "altrimenti" rispetto agli stili di vita e ai valori della modernità accomuna i diversi fondamentalismi, da quello islamico a quello ebraico, da quello cristiano a quello delle religioni orientali.

108

Il fondamentalismo mette in evidenza l'infondatezza dei legami sociali nelle moderne società di massa non più annodati a Dio e propone la rifondazione di essi sulla legge religiosa, sulle regole contenute nel Libro sacro. Per i fondamentalisti, il ricorso alla violenza sacra appare una scelta obbligata. Essi lottano contro il pluralismo democratico, il secolarismo, il comunismo, l'Occidente capitalistico, lo Stato moderno eticamente neutrale, il Nemico che tende a far perdere le loro radici, smarrire la loro identità collettiva, un popolo che ha un patto di alleanza con una legge sacra. L'inerranza del Testo sacro e il richiamo alla lotta armata per abbattere il Nemico, il Male, che impedisce il trionfo del Bene, sono i due elementi di base del fondamentalismo. Il fondamentalismo protestante americano vuole riconquistare al messaggio di salvezza biblico la società secolare e cristianizzata, rifondare la società su basi religiose, restituendola ai valori originari contenuti nella Bibbia.

Analogamente il fondamentalismo islamico cerca di ristabilire l'ordine ideale della Città islamica, che è alla base dell'islam e della sua espansione nei secoli d'oro, in cui religione, società e politica erano strettamente legate tra loro secondo una precisa gerarchia ordinativa, avente come strumento di regolazione sociale la *shari'a*. Centrale è il concetto di "combattimento sulla via di Dio" o *jihad*: un vero e proprio nuovo pilastro dell'Islam, che viene ad aggiungersi ai cinque tradizionali (professione di fede, preghiera cinque volte al giorno, elemosina rituale, il pellegrinaggio alla Mecca e la pratica del digiuno durante il mese sacro di Ramadhan).

Il ricorso alla violenza sacra è praticato soprattutto dallo jihadismo, dal FIS (Fronte islamico di salvezza), dall' AIS (Armata islamica di salvezza), dal GIA

(Gruppi islamici armati) e dai gruppi come Hamas (Movimento per la resistenza islamica, il cui acronimo in lingua significa “fervore”) e la Jihad islamica palestinese. Questi gruppi, a partire dagli anni Novanta, hanno praticato la *jihad* nella forma del martirio, facendosi saltare in aria insieme alle loro vittime, “con il duplice obiettivo di gettare terrore [...], da un lato, e di fornire un esempio di militanza per fede ad altre centinaia di potenziali martiri, dall’altro”<sup>69</sup>.

Nei giorni nostri assistiamo ai martiri suicidi, ad attentati suicidi, ad atti di automartirio, fondati su principi religiosi. Il suicidio è proibito nell’Islam ma gli islamisti radicali interpretano l’essere “uccisi sulla via di Dio” (*Corano*, II, 154) come forma di martirio. Il *Corano* vieta di uccidere; nonostante ciò, esistono altri principi islamici che giustificano l’omicidio. Del resto, una storia di guerre e battaglie caratterizza l’Islam fin dall’inizio. Lo scrittore contemporaneo egiziano Abd al-Salam Faraj nel suo pamphlet *Al-Faridah al-Gha’ibah* (Il dovere trascurato) dà una giustificazione religiosa alle azioni di islamismo radicale. Intende la *jihad*, lotta, letteralmente; sostiene che il dovere trascurato è quello della *jihad* come guerra santa e incita perciò al combattimento. Secondo alcuni mistici islamici, la vera *jihad* è quella che avviene nell’animo di ogni individuo: sostituiscono il significato originario di *jihad* come azione di guerra, considerandolo, invece, in senso spirituale, una lotta contro l’anima, come per esempio in *Cor.* 22: 78: “E lottare nella via di Dio come è degno che si lotti. Egli vi ha prescelti, e non vi ha imposto nella religione pesi gravosi”.

Anche i Talebani, gli “studenti di teologia”, in Afghanistan, hanno fatto ricorso alla lotta armata, instaurando nel 1996 un regime shariatico ancora più rigido di quello wahhabita saudita.

“Con Bin Laden lo jihadismo diventa davvero globale”<sup>70</sup>. Il manifesto ideologico del Fronte islamico, al quale aderisce Bin Laden, si apre con il versetto coranico che incita all’uccisione dei “pagani” ovunque si trovino e attraverso ogni “stratagemma”. A conferma della tesi sullo *jihad* globale e sull’uso del terrorismo come mezzo lecito.

Nel 1996 Bin Laden diffonde un proclama in cui invoca apertamente lo *jihad* contro l’America, il “Grande Satana”. Nella “Dichiarazione di guerra contro gli americani” definisce la presenza americana in Arabia Saudita come “la più grave delle aggressioni” contro l’Islam e fa appello allo *jihad* totale per liberare i Luoghi Santi dall’occupante americano. Nel 1998 le ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania sono distrutte; nell’ottobre 2000 la nave americana “Cole” è attaccata nello Yemen da un commando suicida: muiono diciassette marinai. L’11 settembre 2001 gli uomini che portano gli aerei dirottati, usati “come spada dell’Islam”, a decapitare le *Twin Towers* e a cadere sul Pentagono, simboli del potere finanziario e militare, sono, per Bin Laden, “martiri per la causa di Allah”. Lo stesso Bin Laden, in una delle sue prime videocassette trasmesse dalla televisione al Jazira dopo gli attacchi dell’11 settembre 2001, lodava Dio dicendo che le torri gemelle del World Trade Center erano crollate per il suo volere. L’America è definita “il simbolo del paganesimo nel mondo moderno (*jahiliyya*)”. Gli uomini che l’hanno colpita si sono guadagnati un posto in paradiso. I giovani suicidi musulmani, compiendo la mortale missione, dicevano d’incontrarsi con il Signore dell’universo. Un attentatore suicida dice-

va che quando sarebbe saltato in aria e sarebbe diventato un santo martire di Dio, avrebbe avuto un posto in paradiso per lui e la sua famiglia, settandue vergini e un pagamento in contanti, per la sua famiglia, di seimila dollari<sup>71</sup>. “Il potere di quest’idea è stato enorme. Ha superato tutte le normali rivendicazioni di autorità politica e ha elevato le ideologie religiose fino ad altezze soprannaturali”<sup>72</sup>. La conclusione è: “perfino all’alba di un nuovo millennio, la religione continua a rivendicare un ruolo nella vita pubblica”<sup>73</sup>.

Con la grande coalizione anti-terrorismo, l’islamismo radicale subisce una sconfitta molto dura, “ma il suo carattere di movimento diffuso e transnazionale, toccato relativamente dalla guerra, fa sì che esso possa ancora riorganizzarsi sotto forma di jihadismo globale. Unica forma che, nell’era della globalizzazione, consente la pratica della guerra asimmetrica anche di matrice religiosa”<sup>74</sup>.

Il fondamentalismo ebraico, gli ultraortodossi o *haredim* (letteralmente “coloro che tremano davanti alla Parola di Dio”, secondo il versetto biblico *Isaia* 66,5), accanto agli elementi tipici di ogni fondamentalismo, come l’inerranza del Testo sacro e la superiorità della Legge religiosa su quella mondana, vi aggiunge una dimensione etnica e un messianismo salvifico legato ad una precisa dimensione territoriale. Gli *haredim* sono contro il sionismo. Con la *Shoah*, il genocidio degli ebrei ad opera del nazifascismo in Europa, cambiano atteggiamento e si convincono che l’immigrazione, prima nello *Yishuv*, l’insediamento ebraico in Palestina, poi nello Stato d’Israele, sia inevitabile. Molte comunità scelgono gli Stati Uniti. Quelle emigrate in Israele mantengono il loro rifiuto verso uno Stato non retto dalla *Torah*.

Germi di fondamentalismo si trovano nell’induismo e nel sikhismo, più nel sikhismo contemporaneo rispetto al neo-hinduismo moderno. Queste due religioni difendono l’identità etno-religiosa, minacciata dalle classi dirigenti secolariste, dall’islam e dall’Occidente, e reclamano il ritorno alla purezza delle fonti religiose per rifondare l’identità stessa.

Anche il buddhismo, dottrina dell’*ahimsa* (non violenza), che privilegia la meditazione, l’elevazione spirituale, l’attingimento dello stadio ineffabile del Nirvana, non sfugge alla tentazione fondamentalista. In Sri Lanka (l’antica Ceylon), infatti, si realizza l’associazione di religione e politica: i monaci sono impegnati socialmente e politicamente, sono “soldati di Buddha”, così li definisce Dharmapala, fondatore del modernismo buddhista. Legittimano il ceto politico, la monarchia (il principe, il re), che si mostra favorevole alla costruzione di un regime buddhista di Stato. Questo è fondamentalismo. Che cosa è, infatti, il fondamentalismo? Esso è “l’involucro che cela le moderne forme del conflitto politico sotto specie religiosa”<sup>75</sup>.

Nel cattolicesimo il fondamentalismo non attecchisce, grazie all’autorità del magistero della Chiesa, che si interpone tra il credente e la Parola contenuta nel Libro sacro. Tentativi fondamentalisti comunque non mancano, come l’integralismo nell’Ottocento, che si sforza di rifondare la società su fondamenti cattolici, e lo scisma di Lefebvre, che esalta la tradizione come un deposito di fede sempre inerrante e irreformabile. Il Concilio Vaticano II (1963-1965), restituendo centralità alla Bibbia, ha favorito l’approccio diretto al Testo e l’appello

all'autorità della parola rivelata in esso contenuta da parte di gruppi laicali e di comunità spontanee che si diffondono tra il 1965 e il 1976 in molti paesi cattolici, dove fiorisce la cosiddetta "teologia della liberazione". Ciò ha favorito anche la radicalità delle scelte evangeliche di alcuni gruppi e di alcuni preti, che hanno osato contestare la Chiesa, accusata di arroccamento tradizionalista e di compromesso con i regimi politici, e intraprendere la strada della guerriglia, come don Camillo Torres in Colombia.

Una lettura di tipo fondamentalista della Bibbia è rintracciabile nel movimento dei neo-catecumenali. Nato a Madrid, nel 1964, per opera di Kiko Arguelo, coadiuvato da una giovane donna, Carmen Hernández, conosce un forte impulso subito dopo il Concilio. Questo movimento non impegna i cattolici in politica, ma tende a ricostruire dal basso una micro-società permeata dai valori religiosi, a fronte della società costituita percepita alla deriva, a causa del consumismo, della secolarizzazione e dell'indifferenza religiosa. Un impegno in politica richiede invece Comunione e Liberazione, un movimento fondato da don Giussani negli anni Sessanta e che ha conosciuto la sua fase aurea tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta. Suo obiettivo era riconvertire la Democrazia Cristiana a una più netta identità cattolica per arginare la deriva secolarista della società italiana.

### *Conclusione*

Di fronte al terrorismo religioso che fare? Ci sono cinque possibilità, risposte, soluzioni, scenari: distruggere la violenza, terrorizzare i terroristi, rassegnarsi alla vittoria della violenza, separare la religione dalla politica, riconciliare politica e religione.

L'America, all'indomani dell'11 settembre, ha reagito con attacchi militari contro i Talebani e gli accampamenti di al Qaida. In seguito a questi attacchi, la simpatia mondiale per l'America come vittima si è rapidamente trasformata in sdegno per la sua aggressività. Non solo. Con la rappresaglia americana è aumentato il numero di volontari disposti a sostenere al Qaida. Così la spirale di violenza è cresciuta. "Le rappresaglie di solito non distruggono completamente l'obiettivo su cui sono dirette, creano le condizioni per ulteriori atti terroristici e si inseriscono all'interno degli scenari di guerra dei terroristi in cui è difficile trovare un compromesso"<sup>76</sup>. Anche il terrorizzare i terroristi ha un effetto deterrente scarso. In effetti "una risposta dura da parte del governo può in realtà incoraggiare gli attivisti, perché contribuisce a confermare la loro percezione di un mondo in guerra tra forze laiche e forze sacre"<sup>77</sup>.

Questo significa che l'idea di guerra, così come finora l'abbiamo conosciuta, guerra convenzionale, è improponibile in uno scenario come quello attuale. L'attacco dell'esercito americano in Afghanistan è stato percepito, nel mondo musulmano, come un uso della forza eccessivo e ingiustificato. Oggi il conflitto contro il terrorismo deve avere un assetto mirato, "chirurgico", dal momento che i terroristi sono presenti ovunque. Il terrorismo si presenta come un'entità sovranazionale che trova protezione in molti stati del Medio Oriente e non solo. Que-

sto significa anche che la guerra al terrorismo non è facile e non breve: tutti siamo potenziali vittime di un nemico-ombra, un nemico non facilmente identificato e, cosa forse più importante, limitato a una regione specifica. Gli avversari di al Qaida dell'America come i nemici palestinesi di Israele, infatti, sono mobili e quindi i tentativi di schiacciarli non sortiscono l'effetto desiderato.

C'è un caso in cui il terrorismo vince ed è quello in cui la violenza viene usata come elemento condizionante per accordi negoziati, per compromessi, per trattative politiche e gli obiettivi che stanno dietro alla lotta vengono raggiunti. Nei confronti dei terroristi religiosi, abbiamo detto, ci sono cinque possibilità: vincerli, intimidirli per indurli ad arrendersi, accordarsi con loro, separare la religione dalla politica, riconciliare la religione con la politica.

Separare la religione dalla politica e confinarla nelle chiese, nelle moschee, nei templi e nelle sinagoghe non soddisfa la maggior parte degli attivisti religiosi, i quali considerano che la manifestazione sociale della lotta universale (così considerano la lotta) sia l'essenza stessa della loro fede. Eppure, a cavallo del ventesimo secolo, in molti paesi islamici c'è stata una certa reazione contro la religione politicizzata. Nel 1999, gli studenti iraniani hanno manifestato a sostegno del teologo moderato Abdol Karim Soroush, che distingue tra ideologia e religione e sostiene che il clero musulmano non debba immischiarsi nella politica. La *jihad*, per lui, consiste in una battaglia spirituale o in una sfida tra posizioni morali, in una contesa di idee, piuttosto che tra nemici armati. Soroush propone una religiosità musulmana simbolicamente ricca per fare quello che secondo Girard la religione dovrebbe saper fare: deviare la violenza tramite la sua legge rituale.

Secondo Girard, l'uomo è desiderio *mimetico*, cioè desiderio di essere secondo l'altro, il modello. Ne scaturisce violenza, conflittualità, rivalità: il modello si sentirà in pericolo d'essere superato e tenderà a rafforzare la propria presunta superiorità. Il rimedio ad uno stato di violenza generalizzata è il meccanismo o processo vittimario, cioè la violenza di tutti contro uno, il capro espiatorio, la vittima, che perciò viene sacralizzata. Cristo non si lascia ridurre ad un semplice capro espiatorio, non assume su di sé la violenza collettiva, si oppone alla logica della mimesi, si dichiara innocente e così facendo contrasta e svela il processo vittimario e chiede una riconciliazione senza più vittime sacrificali, senza più violenza. Il cristianesimo, per Girard, smaschera il meccanismo sacrificale e scommette sull'uomo, il quale, senza intermediari sacrificali, assumendosi in pieno le proprie responsabilità, imbecca la strada della rinuncia alla violenza, la sola in grado di assicurare un avvenire. Scrive Girard: "Ormai non si tratta più di propendere educatamente ma in modo distratto per un vago 'ideale di non violenza'. [...]. Ormai si tratterà sempre più di una necessità implacabile. La rinuncia alla violenza definitiva e senza riserve si imporrà a noi come condizione *sine qua non* di sopravvivenza per l'umanità stessa e per ciascuno di noi. [...]. L'irruzione di una vera scienza dell'uomo ci introduce in un clima radicalmente diverso; prepara un universo di responsabilità assoluta"<sup>78</sup>. Gli unici responsabili della violenza sono sempre e solo gli uomini. "L'idea di un istinto – o se si vuole di una pulsione – che porterebbe l'uomo verso la violenza o verso la morte – il famoso istinto di morte, o pulsione, in Freud – non è che una posizio-

ne mitica di ripiego, un combattimento di retroguardia dell'illusione ancestrale che spinge gli uomini a porre la loro violenza fuori di se stessi, a farne un dio, un destino, o un *istinto* di cui essi non sono più responsabili, che li governa dal di fuori. Si tratta ancora una volta di non guardare in faccia la violenza, di trovare una nuova scappatoia, di procurarsi, in certe circostanze sempre più aleatorie, una soluzione sacrificale di ricambio<sup>79</sup>. L'uomo, dunque, deve assumere in pieno le proprie responsabilità e deve scegliere la strada della rinuncia alla violenza, la sola in grado di assicurare un avvenire. Il tono apocalittico qui non vuole affatto contribuire alle isterie da "fine del mondo", ma vuole rendere evidente "l'unica via che ormai ci resta aperta, quella di una riconciliazione che non escluderà nessuno e non dovrà più nulla alla violenza"<sup>80</sup>.

La quinta risposta al terrorismo religioso è la scelta del governo di attenersi a valori morali e spirituali. Questo rende difficile agli attivisti religiosi raffigurare il governo come un nemico satanico. La mancanza di morale e obiettivi spirituali, o peggio ancora, la corruzione morale, l'insignificanza spirituale, il laicismo è il motivo per il quale gli attivisti religiosi attaccano il governo. D'altra parte, Rousseau, per definire quelli che considerava i fondamenti morali e spirituali essenziali per qualsiasi società moderna che volesse mantenere un ordine politico duraturo, aveva coniato il termine "religione civile", non basata sui "dogmi della religione", ma sulla "santità del contratto sociale"<sup>81</sup>.

La domanda allora è: c'è un terreno neutrale per incontrarsi e riconciliarsi? L'arte, l'istruzione, lo sport? Ad un giovane sostenitore di Hamas scelto per un attentato suicida fu chiesto se era disposto ad eseguire la sua missione suicida in uno stadio di calcio, pieno di suoi nemici, sionisti e infedeli. Il giovane rispose "no". Per lui il calcio era al di sopra del vortice del terrorismo, rappresentava un terreno neutrale, al pari dell'istruzione e dell'arte. Ad un membro di Hamas fu chiesto su quale terreno la futura generazione di palestinesi e israeliani avrebbe potuto incontrarsi e riconciliarsi. Rispose: "in un'università". La religione può essere un terreno neutrale per incontrarsi e riconciliarsi allo stesso modo dell'arte, dell'istruzione e dello sport? Sì, anzi, più dell'arte, dell'istruzione e dello sport, anche se i fatti non lo confermano. Sì, perché si è figli dell'unico Dio, almeno per le religioni monoteistiche.

Ai fini del rapporto Oriente-Occidente, va detto che la civiltà arabo-islamica ha avuto un ruolo rilevante nella cultura europea, soprattutto per quanto riguarda le scienze fisico-matematiche, filosofiche, naturali e artistiche. C'è un intreccio di destini che nascono da un luogo, il Mediterraneo. Le tre grandi religioni monoteiste, infatti, condividono territori molto vicini e, in parte, si specchiano nelle stesse acque, integrandosi e interagendo nella parabola della storia. Non solo, fanno parte tutte e tre del ceppo semitico e hanno in comune la radice abramitica: riconoscono Abramo come loro capostipite.

Abramo è l'"ospitale" per antonomasia, animato da uno spirito di convivialità e questa sua qualità connette strettamente la sua figura al problema dell'accoglienza dell'altro. Nelle icone russe i tre Angeli che Abramo ospita, prefiguranti la Trinità, vengono sempre rappresentati a tavola. Il tema dell'ospitalità è centrale nella vicenda di Abramo, visitato più volte dagli Angeli, come nel dipinto di Gaudenzio Ferrari (1471-1546), in cui egli stesso serve a tavola.

Nello spirito di Abramo, i rapporti tra gli uomini e le nazioni dovranno essere animati, secondo un termine caro a Giovanni Paolo II e a Carlo Maria Martini, appunto, "da uno spirito di convivialità". In quanto discendenti di Abramo, dobbiamo anche noi essere ospitali, cioè pronti ad accogliere l'altro e non a demonizzarlo, accentuando, così, i rischi di reciproca esclusione.

Abramo, dunque, figura classica del dialogo interreligioso, è quel terreno neutrale per incontrarsi e riconciliarsi, è lo "spazio" per l'incontro ebreo-cristiano-arabo. Dalle due prime consonanti che formano il nome di Abraham, Ibrahim, potrebbero derivare sia il termine "Arabi" sia quello "Ebrei" ad indicare che, proprio su questo legame, si dovrà innescare un duraturo processo di pace fra queste due nazioni da troppo tempo in guerra.

Abramo è esempio perfetto dell'uomo credente che si affida totalmente a Dio, fino ad essere disposto a sacrificare suo figlio Isacco. L'Antico Testamento parla di Abramo come il padre di una moltitudine di popoli (*Genesi* 17, 4-7). Il tema è espresso da vari autori del Nuovo Testamento, soprattutto da Paolo, in particolare nella *Lettera ai Romani* e nella *Lettera ai Galati*. Anche il *Corano* riprende l'immagine di Abramo come guida spirituale dell'umanità (cfr. *Sura della Vacca*); contesta, però, sia agli ebrei sia ai cristiani la pretesa di monopolizzare la figura di Abramo e rovescia questa pretesa a favore dell'Islam (cfr. *Ivi*, II, 135 e III, 65-68). Nell'Islam Abramo è il testimone del monoteismo più radicale e, come le altre figure bibliche, è il modello della sottomissione perfetta a Dio. Invece la nozione di promessa o alleanza fatta ad Abramo, così come quella di "storia della salvezza", che è comune all'ebraismo e al cristianesimo, sono praticamente assenti dall'Islam. Perciò il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, afferma: "Il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i musulmani, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale" (n.16). La prima redazione di questo testo diceva: "I figli d'Ismaele che, professando Abramo per padre, credono anche nel Dio di Abramo". La redazione definitiva non si pronuncia sulla relazione tra i musulmani e Abramo, ma afferma solo che i musulmani professano di "tenere la fede di Abramo".

Nella memoria di Abramo, dopo tante "guerre sante", inseguiamo la promessa di una pace santa, "accettando la sfida del confronto e della competizione nella pace, praticando la disciplina della ricerca ed esaltando la pazienza del dialogo, anche quello, anzi soprattutto quello con le religioni del mondo"<sup>82</sup>, convinti che le condizioni di una pace perpetua "non saranno prodotte dall'illusione di abolire i conflitti, ma dalla decisione di incanarli e guidarli per le vie di una competizione dialogante, nella quale nessuno rinunci alla propria identità, ma ciascuno la persegua permettendo ed anzi promuovendo l'identità dell'altro come altro"<sup>83</sup>. Questo promuovere l'identità dell'altro come altro non pare possa avere un nome diverso da quello che il cristiano designa con il termine *agape*. Abramo è la figura classica del dialogo interreligioso.

Assistiamo, oggi, ad una riviviscenza delle religioni. Si tratta di incanalare l'esplosione incontrollata della loro aggressività verso una concordia senza violenza. Perché, infatti, prima che sia troppo tardi, non gettare le basi di un'intesa

universale? Perché non avviare il progetto di un consenso di fondo, che veda promotrici le religioni? Riprendendo per qualche aspetto l'antico sogno illuministico, potrebbe sembrare opportuno appellarsi a un ragionevole denominatore comune allo scopo di trovare un vincolo da tutti condivisibile, che riesca a frenare e ammansire l'aggressività escludivista di alcune religioni. "Occorrerebbe perciò non esaltare, ma appianare le differenze tra le religioni, contenendole e anzi relativizzandole drasticamente, se si vuole davvero far germogliare nel deserto del mondo il fiore della pace perpetua"<sup>84</sup>. Nel mondo, infatti, "non ci sarà pace fra gli uomini finché non si stabilirà la pace fra le stesse religioni"<sup>85</sup>. I rappresentanti delle religioni mondiali hanno cominciato a incontrarsi fra di loro e a pregare insieme, molti si adoperano per delle pratiche comuni di solidarietà per i deboli e di liberazione per gli oppressi. Ciò indubbiamente favorisce la pace.

Nel cammino verso un'armoniosa unità delle religioni e dei popoli non è Gesù Cristo un intralcio imbarazzante con la sua smodata rivendicazione di absolutezza, col suo farsi Dio? In qual modo si potrà chiamarlo Dio, oggi, non solo dinanzi a Israele, ma anche dinanzi all'islam, all'induismo, al buddismo? "Certo Gesù Cristo fa ostacolo. Ma non potrebbe egli costituire pure una risorsa per l'accoglienza reciproca, che a ogni costo bisogna pur promuovere fra tutte le religioni e anzi fra tutti gli uomini? Egli inevitabilmente è un problema. Ma non potrebbe egli diventare anche una soluzione? D'altra parte, accantonare semplicemente la pietra d'inciampo potrebbe anche equivalere a costruire senza pietra angolare. Ma in qual modo Gesù Cristo potrebbe costituire non la rovina, bensì la salvezza della stessa verità, che rivendicano, ciascuna per sé, le diverse religioni, strette come sono fra antagonismi e irrilevanza nel mondo nuovo in gestazione?"<sup>86</sup>.

Nel rapporto fra le religioni è in gioco la questione stessa dell'essenza della verità. Le soluzioni del rapporto delle religioni con la verità possono essere: l'esclusivismo (la verità solo da una parte), l'inclusivismo (la verità parzialmente dappertutto, ma in pienezza solo in una parte), il pluralismo (verità molteplici e particolare).

Nel Vangelo di Giovanni si trova la perentoria identificazione della verità con la persona di Cristo (*persona veritatis*): "Io sono la verità (*Egò eimi e alétheia*) (Gv 14,6) si autoproclama Cristo. Egli solo è verità esclusiva, inclusiva e pluralista. È verità esclusiva "perché respinge qualsiasi omologazione e tanto più qualsiasi assimilazione a eventuali altre figure di rivelazione e di salvezza"<sup>87</sup>. È verità inclusiva, "perché si pone come centro al quale convergono e dal quale si dipartono tutti i cammini di verità intrapresi dagli uomini nella storia del mondo"<sup>88</sup>. È verità pluralista "perché egli è *persona veritatis* nel modo dell'enigma, e ciò strutturalmente, in corrispondenza certo alle caratteristiche della storicità dell'uomo e della mondanità del mondo, ma anche e prima ancora in corrispondenza al suo stesso "divenire carne"<sup>89</sup>. Per attestare la verità che egli stesso è, si fa appunto obbediente fino alla morte e alla morte di croce (*Kénosi*).

Il cristianesimo viene a possedere una *chance* distintiva e vincente proprio in Cristo, che sembrerebbe costituire l'ostacolo supremo alla concordia tra le religioni. La sua pretesa di essere rivelazione e salvezza l'avanza e la fa valere nella forma dell'*agape*, cioè dell'amore che si dona per tutti fino all'estremo



sacrificio di sé. Cristo è l'*a-létheia* di Dio perché è l'*a-létheia* dell'*agape*. Qui sta l'*excessus* del concetto cristiano di salvezza, rispetto, per esempio, al concetto buddhista di liberazione attraverso la concentrazione e il distacco, e al concetto del conseguimento del *Brahman* sostenuto dalla mistica *advaita* indù.

L'unicità e l'assolutezza della verità cristiana non fomenta la violenza, perché la sua ricerca "è un'urgenza che scaturisce da quella stessa *agape* che alla verità sempre si accompagna e a cui la verità si finalizza"<sup>90</sup>. Diversamente da una umanistica tolleranza o da un cosmopolitico ecumenismo, "l'*agape* neotestamentaria impone l'esigenza non solo di riconoscere l'altro in quanto altro da sé simile a sé, ma perfino di donarsi incondizionatamente a lui fino al sacrificio di sé, affinché questi sia se stesso nella sua propria identità"<sup>91</sup>. L'*agape*, la quale "si compiace della verità" (1 Cor 13,6), "è la risorsa radicale e distintiva che può far valere il cristianesimo. È in forza di questo amore che Gesù Cristo è, infatti, morto per tutti gli uomini e anche per tutte le religioni del mondo, perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza"<sup>92</sup>. Cristo, "segno di contraddizione" (Lc 2,34), "scandalo" per i giudei e "follia" per i pagani (1 Cor 1, 22-23), "pietra d'inciampo" e "testata d'angolo" (At 4,11; 1 Pt 2,8), "costituisce la risorsa e non soltanto l'ostacolo che il cristianesimo può e deve far valere nell'inevitabile e già avviato incontro delle religioni mondiali. È a partire da lui che ci si può e deve muovere all'altro nel modo più schietto e generoso, e questo, paradossalmente, proprio facendo leva sulla sua pretesa di verità incondizionata"<sup>93</sup>.

<sup>1</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, p.268.

<sup>2</sup> M. RUTHVEN, *Islam*, Giulio Einaudi editore, Torino 1999, p.3.

<sup>3</sup> Ivi., p.140.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, il Mulino, Bologna 1998, p.160.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. IX.

<sup>8</sup> Ivi, p. 253.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ivi, p. X.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Cfr. R. ROBERTSON, *Globalization, politics and religion*, in J. A. BECKFORD, T. LUCKMANN (a cura di), *The Changing Face of Religion*, Sage, London 1989; *A new perspective on religion and secularization in the global context*, in J. K. HADDEN, A. SHUPE (a cura di), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon House, New York 1989; *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992.

<sup>14</sup> Cfr. S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, in "Foreign Affairs", 1993, n.39, ora rifuso e arricchito nel libro *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 1998.

<sup>15</sup> M. JUERGENSMAYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. XI.

<sup>16</sup> Ivi, p. IX.

<sup>17</sup> Ivi, p. X.

<sup>18</sup> Ivi, p. 5.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ivi, p. XI.

<sup>21</sup> Ivi, p. XVII.

- <sup>22</sup> Ivi, p. 6.
- <sup>23</sup> W. CHRISTOPHER, *Fighting Terrorism: Challenges for Peacemakers*, discorso al Washington Institute for Near East Policy, 21 maggio 1996. Ristampato in Id., *In the Stream of History: Shaping Foreign Policy for a New Era*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1998, p. 446.
- <sup>24</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. 7.
- <sup>25</sup> Ibid.
- <sup>26</sup> Ivi, p. 209.
- <sup>27</sup> Ivi, p. 11.
- <sup>28</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in *Werke*, VI, 3, Walter de Gruyter, Berlin-New-York 1969; ed. it.: *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere*, VI, 3, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970, § 62, p. 260.
- <sup>29</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. 19.
- <sup>30</sup> M. ZAMBRANO, *La agonia de Europa*, Madrid, Mondadori 1988; ed.it., *L'agonia dell'Europa*, trad. di C. Razza, Marsilio, Venezia 1999, p. 52.
- <sup>31</sup> E. CASTELLI, *Esistenzialismo teologico*, Abete, Roma 1966 II ed., pp. 31-32.
- <sup>32</sup> G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, p. 259.
- <sup>33</sup> M. GIULIANI, *Cristianesimo e Shoà*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 108.
- <sup>34</sup> Ibid.
- <sup>35</sup> Ivi, p. 19.
- <sup>36</sup> Ibid.
- <sup>37</sup> Ivi, pp. 105-106.
- <sup>38</sup> G. ISRAEL, *La questione ebraica oggi*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 98-99.
- <sup>39</sup> Ivi, p. 99.
- <sup>40</sup> M. GIULIANI, *Cristianesimo e shoà*, cit., p. 110.
- <sup>41</sup> Ivi, p. 115.
- <sup>42</sup> Ivi, p. 114.
- <sup>43</sup> Ivi, p. 115.
- <sup>44</sup> Ivi, p. 31.
- <sup>45</sup> Ivi, p. 23.
- <sup>46</sup> Ibid.
- <sup>47</sup> Ivi, pp. 147-148.
- <sup>48</sup> TERTULLIANUS, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers [*Corpus Christianorum*, s. I. 2], Turnhout 1954, p. 1127.
- <sup>49</sup> LACTANTIUS, *Divinae institutiones* [C.S.E.L.19], Wien 1890, v. 19, p. 465.
- <sup>50</sup> G. MUSCA, *Il vangelo e la torah*, Edizioni Dedalo, Bari 1999, p. 92.
- <sup>51</sup> Ivi, p. 98.
- <sup>52</sup> A. MAALUF, *Le Crociate viste dagli Arabi*, Torino 1989, pp. 287-288.
- <sup>53</sup> C. M. MARTINI, *Violenza e "parola di Dio"*, in *Fedi e violenze*, a c. di C. M. Martini, Torino 1997, pp. 119-120.
- <sup>54</sup> Y. AMIR, cit. in J. GREENBERG, *Rabin's Assassin*, in "New York Times", 5 novembre 1995, p. A1.
- <sup>55</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., pp. 104-105.
- <sup>56</sup> Ivi, p. 105.
- <sup>57</sup> Ibid.
- <sup>58</sup> EHUD SPRINZAK, *Violence and Catastrophe in the Theology of Rabbi Meir Kahane: The ideologization of Mimetic Desire*, in *Violence and the Sacred in the Modern World*, a cura di M. Juergensmeyer, Frank Cass, London 1991, pp. 48-70.
- <sup>59</sup> E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 105-106.
- <sup>60</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. 109.
- <sup>61</sup> Ivi, p. 111.
- <sup>62</sup> Ivi, p. 238.
- <sup>63</sup> Ivi, p. 134.
- <sup>64</sup> Ivi, p. 144.
- <sup>65</sup> Ivi, p. 135.
- <sup>66</sup> Ivi, p. 238.
- <sup>67</sup> Ivi, p. 251.
- <sup>68</sup> E. PACE, *Il regime della verità*, cit., p. 12.

<sup>69</sup> Ivi, p. 95.

<sup>70</sup> E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, cit., p. 56.

<sup>71</sup> Rashid Sakher, un attentatore suicida della Jihad islamica, intervistato da Dan Setton nel documentario *Shaheed*; l'intervista è stata trascritta e pubblicata con il titolo *As Terrorist Moves the Goalposts*, in "Harper's", agosto 1997, pp. 19-22.

<sup>72</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. 237.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ivi, p. 61.

<sup>75</sup> E. PACE R. GUOLO, *I fondamentalismi*, cit., p. 90.

<sup>76</sup> M. JUERGENSMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, cit., p. 262.

<sup>77</sup> Ivi, p. 256.

<sup>78</sup> R. GIRARD *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; ed. it: *La violenza e il sacro*, trad. di O. Fatica-E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980 e successive ristampe (utilizziamo qui l'edizione del 1997), pp. 185-186.

<sup>79</sup> Ivi, p. 204.

<sup>80</sup> R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978; ed. it.: *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1996, p. 325.

<sup>81</sup> J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1945), trad. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1994, libro IV, cap. 8, *Della religione civile*, p. 181.

<sup>82</sup> A. MILANO, *Quale verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, p. 45.

<sup>83</sup> Ivi, p. 64.

<sup>84</sup> Ivi, p. 372.

<sup>85</sup> Ivi, p. 377.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ivi, p.387.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ivi, p. 160.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ivi, p. 389.