

21 | 2020

di studi religiosi

21, 2020

Indice

	pp.	PDF
Editoriale <i>Marco Ventura</i>	3-5	
1. Religione e innovazione. Per un approccio critico		
La contingenza della contingenza. Qualche riflessione sui rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo <i>Luca Diotallevi</i>	9-32	
<i>Commenti al saggio di Luca Diotallevi</i>		
Religione, diritto, sociologia. Appunti sul diritto di libertà religiosa <i>Silvia Angeletti</i>	35-49	
Religione e innovazione <i>Sergio Belardinelli</i>	51-59	
Contro l'innovazione <i>Frederick Mark Gedicks</i>	61-66	
Le «vocazioni» e la trama della modernità <i>Alberto Mingardi</i>	67-75	
2. Il lavoro intellettuale come vocazione. In dialogo con Hans Joas e Hartmut Rosa, a cura di Paolo Costa		
In apertura al dialogo con Hans Joas e Hartmut Rosa <i>Paolo Costa</i>	79-91	
In bilico tra storia e universalismo morale Intervista a <i>Hans Joas</i>	83-104	
«La mia missione è decifrare la nostra forma di vita» Intervista a <i>Hartmut Rosa</i>	105-131	

3. Una riflessione sulla violenza di genere

- «Un passo davanti». Vulnerabilità, violenza di genere, responsabilità e conquiste
Gabriele Fattori 135-151
- Violenza di genere. Una risposta a Gabriele Fattori
Lucetta Scaraffia 153-158

4. Religion, Violence, and Reconciliation, a cura di Debora Tonelli

- Religione e violenza in età postcoloniale. Per un'introduzione al tema
Debora Tonelli 161-166
- Decolonizing Postsecularization
Debora Spini 167-179
- Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative
Debora Tonelli 181-197
- Conflict and Reconciliation: An Overlook through the History of the Society of Jesus
Martín M. Morales 199-213
- Encountering Different Cultures: Concords and Frictions in Pre-colonial, Colonial and Post-colonial Sri Lanka
Indunil Janaka Kodithuwakku 215-241
- Religion and Politics: What Relationship in a Changing Muslim World?
Adnane Mokrani 243-259
- Torn between a «Post-Colonial Identity» and a «Colonial Reality». The Paradoxical Israeli Context as Battleground for a Religious Identity Facing Its Propension Toward Violence
David Meyer 261-281

Indice degli autori 283

Quando nel 2016 il Centro per le Scienze Religiose adottò la missione della comprensione e del miglioramento dell'interazione tra religione e innovazione, si profilò una duplice sfida. La prima sfida riguarda l'approccio dal punto di vista dello studio della religione al mondo di chi usa il termine innovazione in un'accezione convenzionale. «Ricerca e innovazione», «innovazione sociale», «innovazione scientifico-tecnologica» sono universi spesso solo orecchiati, talvolta addirittura ignorati o snobbati dagli studiosi di religione. Per la loro rilevanza nella società contemporanea, per la loro ricchezza di presupposti, di manifestazioni, di esiti, sono invece mondi decisivi per chi studia la religione. La seconda sfida riguarda il rapporto tra lo studio del fenomeno religioso e l'applicazione dei termini «innovazione» e «innovativo» fuori dal recinto degli usi convenzionali. Dall'innovazione teologica all'innovazione politica, dall'innovazione istituzionale all'innovazione culturale, l'orizzonte dell'incontro tra religione e innovazione non convenzionale è ricco di significati e di possibilità, teorici e pratici.

Gli «Annali» hanno accompagnato anno dopo anno la nostra investigazione e in questo numero si aprono con un'ampia riflessione critica sull'incontro tra religione e innovazione. Il saggio di Luca Diotallevi stimola la discussione con la sua analisi di una innovazione «diffusa, radicale ed accelerata», con la proposta di cogliere l'interazione dell'innovazione con la religione sul terreno della contingenza e della complessità e con l'identificazione di un fondamentale processo di contestuale e intrecciata influenza tra le due sfere. Proprio in tale processo, nota Diotallevi sulla scorta di Luhmann, «il *global religious system* sta reagendo a questa emergenza con una turbolenza dovuta ad una diffusa e non governata sperimentazione dedicata alla ricerca di un *medium* specializzato nella comunicazione religiosa capace di far fonte all'attuale livello di contingenza, complessità e differenziazione sociale». La ricchezza di spunti del saggio ben risulta nelle reazioni ad ampio spettro di Silvia Angeletti, Sergio Belardinelli, Frederick Mark Gedicks e Alberto Mingardi. Spicca come l'approccio dell'innovazione aiuti a cogliere la questione fondamentale della definizione del religioso e della sua specificità. In

proposito, convergendo con Diotallevi, Belardinelli mette in guardia dalla confusione della religione «con credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica o valori». «Per quanto possa apparire plausibile», scrive Belardinelli, tale confusione «manca non soltanto di cogliere lo specifico del religioso in una società differenziata e complessa come la nostra, ma potrebbe rendere persino difficile tematizzare il rapporto tra religione e innovazione».

Il dialogo che segue tra Paolo Costa, Hans Joas e Hartmut Rosa amplia l'orizzonte e conferisce ulteriore respiro alla riflessione. Frutto della collaborazione di Paolo Costa con il Max-Weber-Kolleg di Erfurt, le interviste ai due celebri intellettuali tedeschi, elaborate durante la prova della pandemia, illuminano, scrive lo stesso Costa, «le sfide biografiche, metodologiche, teoriche, morali e anche politiche alle quali espone sempre l'urgenza di capire fino in fondo il tempo che ci è dato di vivere».

Il numero apre poi una finestra sulla sfida della violenza di genere, tema che s'impone a chi studia la religione per le sue implicazioni intellettuali e civili. Il testo di Gabriele Fattori inquadra dapprima la questione dal punto di vista delle scienze umane e sociali e poi illustra le tappe dello sviluppo del diritto italiano verso un quadro di tutela più maturo, sebbene ancora bisognoso di tutela. Gabriele Fattori sottolinea in proposito l'integrazione tra il diritto domestico e il diritto sovranazionale. Nella sua risposta al testo di Fattori, Lucetta Scaraffia problematizza il percorso e argomenta perché a suo avviso non sia stata «tanto l'influenza del diritto internazionale a stimolare in Italia il profondo cambiamento avvenuto nel diritto di famiglia e nella legislazione relativa alla violenza sulle donne, quanto piuttosto la profonda trasformazione culturale avvenuta, come in tutte le società occidentali, grazie alle innovazioni scientifiche – come la scoperta della pillola anticoncezionale e quella del DNA, che permette di verificare la paternità – e grazie alle rivoluzioni sessuale e femminista, che hanno cambiato le nostre società nella seconda metà del Novecento». Se il fenomeno resta preoccupante, in Italia e nel mondo, il percorso prosegue guidato dall'attenzione alle vittime. Forti dei cambiamenti culturali e legislativi, conclude Scaraffia, le donne «stanno imponendo nella vita quotidiana una nuova morale, che porta con sé il riconoscimento dei diritti di tutte le vittime».

Il dossier curato da Debora Tonelli sviluppa il progetto di lavoro su religione e violenza lanciato dalla curatrice nel 2013 presso il nostro Centro, e già oggetto di riflessione in questi «Annali» nella prospettiva della missione su religione e innovazione. I saggi qui raccolti intendono

rispondere alla sfida presentata da Tonelli nell'introduzione, secondo la quale «le dinamiche tra religione e violenza nei contesti postcoloniali richiedono un ripensamento radicale dei paradigmi concettuali attraverso cui vengono comprese». Nei saggi della stessa curatrice, e di Debora Spini, Martín Morales, Indunil Janaka Kodithuwakku, Adnane Mokrani, e David Meyer, nonché nello studio dei tre casi di Sri Lanka, Tunisia e Israele, si delinea un approccio di grande rilevanza per la ricerca e per l'azione, giacché, come spiega la curatrice, «colonialismo/colonialità, postcolonialismo/postcolonialità, decolonizzazione/decolonialità» sono da un lato «le fasi» della dinamica interazione di religione e violenza, e dall'altro «le categorie interpretative con cui le rendiamo intelligibili e costruiamo una narrazione che è insieme storica e di progettualità futura». Nel suo contributo Adnane Mokrani studia gli sviluppi in Tunisia per giungere a significative conclusioni circa il rapporto tra islam, democrazia e stato. «The expression 'Islamic State' is a modern innovation», scrive Mokrani nella sua critica in prospettiva islamica dell'attribuzione di una religione a enti giuridici come lo stato. Spiega in proposito l'autore: «Islam can be the religion of real and natural persons, the shared faith of a large part of the people, including parliament and government members; but juridical persons like state institutions have no religion». Attraverso il ricorso critico alla categoria di innovazione, Mokrani cerca di liberare i musulmani verso una relazione non violenta e positiva con la tradizione e la spiritualità, il coloniale e il post-coloniale, il pluralismo e la laicità. Non potrebbe esserci migliore esempio del metodo e della sostanza del nostro sforzo su religione e innovazione.

Marco Ventura

**1. Religione e innovazione.
Per un approccio critico**

La contingenza della contingenza

Qualche riflessione sui rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo

Luca Diotallevi

Abstract – This paper begins with two clarifications. The first one concerns the notion of innovation. The focus will be not so much on the updating and the implementation of techniques already in use, but rather on more radical forms of innovation, those that imply a «paradigm shift» and that could be defined as «non-cumulative or of high discontinuity». Innovation will be credited with the capacity of creating or expanding the sphere of contingency. The second clarification regards the notion of religion as distinct from those of «faith, belief, and spirituality». The purpose will be to examine how their respective differences may manifest themselves with respect to the phenomenon of innovation. The second part focuses on the relationship between religion and innovation. It brings to the attention the value of contingency (its production and maintenance) as a contribution offered by certain Judeo-Christian religious traditions to more radical processes of innovation – maybe not an exclusive contribution, but certainly a very important one. The paper ends with some remarks on the difficulties experienced by a number of (once quite innovative) variants of Judeo-Christian religious traditions. Once more, these difficulties reveal the contingency of contingency.

Questo testo intende confrontarsi con l'invito a riflettere su «religione ed innovazione» contenuto nel *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler¹. Sin dalle prime pagine vi si chiarisce l'intento di riflettere sul rapporto della «innovazione» non solo con le «religioni, ma anche con credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica o valori»², dunque con una insieme di fenomeni dei quali si sottolinea la simiglianza piuttosto che le differenze.

¹ Si veda *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, ISR - Center for Religious Studies, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2019, p. 12.

² *Ibidem*, p. 6.

Muovendo da questa affermazione, il contributo che segue proporrà qualche riflessione circa la utilità o meno di distinguere il costrutto sociale religione dagli altri costrutti sociali della lista appena citata quando è in discussione la relazione con la innovazione.

La «comprensione inclusiva di religione»³, come viene definita quella alla base della assimilazione di religione, credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica e valori corrisponde a un imperativo del vigente (e coerentemente laico) *politically correct*. Tale assimilazione, però, non corrisponde ad alcuna base scientifica concorde, almeno per quanto concerne la sociologia. Si pensi solo alla insistenza con cui gli autori che si sono dedicati alla analisi delle nuove spiritualità hanno sottolineato la diversità tra queste e le religioni⁴. La questione che vorremmo affrontare, dunque, riguarda l'utilità analitica di una tale comprensione inclusiva.

Detto in breve: è utile trattare il rapporto della religione con l'innovazione senza distinguerlo dal rapporto che con l'innovazione hanno fedi, spiritualità, credenze ecc.? Porsi una domanda del genere, giova ripeterlo, non significa in alcun modo negare o trascurare il rapporto con l'innovazione di queste ultime, bensì valorizzarlo consentendo alle sue specificità di emergere.

Sperando di esserne all'altezza, mi riprometto di trattare questo interrogativo in uno dei tanti modi⁵ secondo i quali può essere trattato dal punto di vista sociologico senza per questo escludere o subordinare gli altri. Ciò implica anche che i risultati di questa ricerca non potrebbero essere fatti valere *ipso facto* per la sociologia in generale e meno ancora per ogni altro approccio scientifico.

Il contributo è articolato in tre parti. 1. Si comincerà con qualche chiarimento sulle nozioni di «religione» e di «innovazione», chiarimento le cui pretese non superano i confini tematici dell'interrogativo-guida. 2. Nella seconda parte ci si concentrerà sul rapporto tra innovazione e religione (come altra cosa da credenze, fedi, spiritualità, e via dicendo). 3. Infine,

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Cfr. ad esempio P. Heelas - L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005; G. Giordan, *Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory*, in K. Flanagan - P.C. Jupp (edd), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 161-180.

⁵ Mi riferisco principalmente alla teoria sociologica elaborata da Niklas Luhmann. Tra le altre cose, il carattere radicalmente costruttivista di questa sociologia garantisce una solida base di confronto con la prospettiva di ricerca di FBK-ISR. Un altro punto di contatto molto importante risiede nel fatto nella disponibilità a considerare religioni, credenze, fedi, spiritualità teistiche, quanto non-teistiche o a-teistiche. *Religion and Innovation*, p. 12.

si tenterà di mostrare che questa strategia analitica può contribuire alla osservazione della situazione sociale contemporanea (sempre con riferimento al problema dell'innovazione) più di quanto potrebbe una osservazione che non adottasse la distinzione tra la religione e gli altri costrutti sociali.

1. Due chiarimenti

Come detto, si comincerà da qualche breve chiarimento a proposito delle nozioni di innovazione e di religione che verranno impiegate in questo contributo.

a. *Innovazione*

Credo sia utile prendere le mosse, radicalizzandola, dalla differenza tra innovazione, da una parte, e, dall'altra, cambiamento, trasformazione, progresso⁶. In questo modo si possono evitare le forti implicazioni valutative e/o metafisiche di questi ultimi. Mi concentrerò quindi su quei casi particolari di innovazione che, ricorrendo alla metafora di Thomas Kuhn⁷, comportano un «cambio di paradigma». Si intende dunque per innovazione non il risultato di un qualsiasi processo cumulativo, o di mera implementazione, ma come un tipo di eventi capaci di marcata discontinuità. Evidentemente condivido l'idea di innovazione adottata nel *Position Paper* di FBK e mi limito a sottolinearne solo un elemento che mi pare particolarmente significativo.

Molto importante è il rilievo dato alla prospettiva diacronica come l'unica che consente di riconoscere una innovazione⁸. Il darsi o lo svolgersi di un processo necessario può certamente, ad un dato momento, assumere aspetti che sorprendono l'osservatore. Per definizione, tuttavia, non può dar luogo ad alcuna effettiva novità imprevedibile né dunque ad alcuna effettiva innovazione. Quando una innovazione è stata riconosciuta come tale, è stato riconosciuto che qualcosa, inclusa la sua relazione con il contesto, era suscettibile di innovazione, era – per così dire – innovabile. Ciò di per sé rivela come contingente non solo ciò che si è manifestato con l'evento di innovazione, ma anche ciò che c'era

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.

⁸ *Religion and Innovation*, p. 14.

prima. Non può cioè essere considerato necessario né ciò che ora c'è, perché prima non c'era e non era neppure prevedibile, né ciò che c'era prima – e che poteva essere ancora ritenuto non contingente –, ma ora non c'è più. Insomma: riconoscere un'innovazione significa riconoscere una avvenuta erosione dello spazio dominato dalla necessità. Significa ridurre il volume di ciò che si considera come necessario o, semplicemente, che si dà per scontato. Riconoscere una innovazione, cioè, implica sempre riconoscere un incremento della sfera del contingente, ovvero riconoscere la realtà, o meglio la presenza (in una qualsiasi forma), del non necessario⁹. Questo effetto si propaga in entrambe le direzioni della temporalità ordinaria, ovvero 'secolare'¹⁰: verso il futuro e verso il passato. Riconoscere una innovazione equivale ad allargare il campo del contingente, di ciò che potrebbe essere anche altrimenti ed anche non essere, ed allargare il campo del contingente implica restringere quello del necessario, supposto che ve ne sia. Come ulteriore conseguenza, in forza di una o più esperienze di riconoscimento del contingente a causa di una innovazione, posso cominciare a guardare anche ad altri elementi del presente, o forse anche al presente tutto intero¹¹, come suscettibili di innovazione e dunque non necessari. Non è ancora tutto, però. Specularmente a quanto appena notato, avviene anche che riconoscere qualcosa o tutto come contingente a causa della avvenuta esperienza di una innovazione non rivela quel *tot* o quel tutto del presente solamente come non necessario, ma lo rivela anche come possibile e non solo possibile, dato che, per l'appunto, è anche presente e dunque anche altro dal mero nulla o dalla semplice fallace apparenza. Lo spazio del contingente – continuamente ampliato dalla esperienza della innovazione – è dunque una provocazione permanente, è qualcosa che, allo stesso tempo, esige una spiegazione e ammette di non poterla offrire rivelandosi per quello che è, contingente, ovvero non in grado di causarsi – smentita ogni propria apparenza di necessità e proiettata un'ombra di apparenza sulla necessità in generale.

⁹ Per la nozione di contingenza in Luhmann, per altro non distante da quella classica – sia in filosofia, si pensi ad Aristotele, sia in sociologia, si pensi a Simmel – si veda C. Baraldi - G. Corsi - E. Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Urbino, Montefeltro, 1991; E. Esposito, *Kann Kontingenz formalisiert werden?*, in «Soziale Systeme», 17, 2011, 1, pp. 120-137; O. Jahraus - A. Nassehi *Luhmann Handbook*, Stuttgart, Matzler, 2012. Per una problematizzazione: F. Scholz, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

¹⁰ «Secolare» non è sinonimo di «laico»; L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010.

¹¹ Non disturba affatto che il termine «presente» rimandi tanto a tempo presente quanto a realtà presente. Né che ciò lasci emergere la natura propria e la instabilità del tempo presente rispetto al passato e al futuro.

Come che sia, posto che il sacro è un volto del necessario, sul contingente si infrange ogni sacralità, anche laica.

L'incedere della contingenza ha qualcosa di simile a quello della secolarizzazione, tra le sue vittime vi è anche la laicità, la quale altro non è che sostituzione di un sacro politico a un sacro di diversa matrice¹².

D'altra parte, non meno miseramente, sull'esigente e imbarazzante interrogativo radicale che la contingenza è (e che risuona come inspiegabile, e tuttavia effettiva, realtà del non necessario) si infrange anche ogni *a priori* relativistico: spensierato, spudorato o spregiudicato che sia.

È esattamente questo – ovvero la crisi di ogni sacralità o necessità religiosa, fisica, politica o d'altro genere – ciò che un mondo in continua, allargata, ampiamente partecipata, continuamente accelerata innovazione rivela. Tra ciò che ci circonda, in qualsiasi ordine di realtà, il contingente prevale sino al punto che, forse, presente e contingente, presenza e contingenza potrebbero finire per coincidere.

Senza impegnarsi nella ricerca di alcun tipo di risposta all'interrogativo che la contingenza è, né di alcuna conclusione, in questa sede è invece più che sufficiente tener fermo il punto appena indicato, ovvero il legame tra le forme più radicali di innovazione e la contingenza. L'innovazione implica e amplia la sfera della contingenza¹³. L'innovazione erode lo spazio del necessario. Al contrario, la trasformazione o il progresso si sviluppano all'interno di quello spazio.

Passiamo ora a qualche breve chiarimento sulla nozione di religione che intendiamo impiegare.

b. *Religione*

Visto che siamo in sede analitica, e a maggior ragione per il fatto che pratichiamo una sociologia radicalmente costruttivista, liberiamoci dall'interrogativo sulla eventuale «realtà delle distinzioni». Queste sono sempre dei costrutti e possono solo essere definite in modo più coerente o meno coerente. All'atto pratico possono rivelarsi solo più utili o meno utili.

¹² L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*.

¹³ Ai nostri occhi, certamente, ma occorrerebbe aggiungere anche alla nostra memoria. Infatti, la esperienza della innovazione tanto aggredisce e mina la solidità di una presenza che ci apparisse necessaria quanto decostruisce la eventuale apparente semplicità della temporalità e ne svela la pluralità. Si tratta di un nodo tematico che vale la pena indicare, anche se in questa sede è impossibile svilupparlo.

Se con questo spirito ci si volge al dibattito sociologico ormai almeno trentennale¹⁴ a proposito del rapporto tra religioni e spiritualità, si può osservare un dato accolto in modo pressoché unanime. Un elemento di marcata differenza tra religioni e spiritualità è costituito dal «peso» ben maggiore che nelle prime (le religioni) ha (quello che può anche essere chiamato) il lato della offerta (rispetto a quello della domanda). Le religioni hanno autorità, le spiritualità imprenditori della offerta. B.S. Turner, quando definisce il processo di formazione della «low intensity religion» (concetto con cui si riferisce più o meno a tutti gli elementi della lista contenuta nel *Position Paper* diversi da «religione»), parla di «democratisation of religion», ovvero: di spostamento del baricentro del rapporto tra offerta religiosa e domanda religiosa verso quest'ultima¹⁵.

A fare la differenza tra la religione e il resto della lista, dunque, non è la presenza di offerta religiosa da un lato (quello della religione) e la sua assenza dall'altro (quello delle credenze, delle fedi delle spiritualità e via dicendo). A fare la differenza è invece solo il diverso grado di potere degli attori della offerta religiosa e la portata della loro influenza sulla domanda, nonché sul resto del contesto sociale. Quella che opera sul lato dell'offerta è nel caso delle religioni una autorità e nel caso delle spiritualità (ecc.) un imprenditore religioso (interessato solo ad inseguire il variare delle preferenze della domanda religiosa). Che oggi le autorità religiose se la passino male e gli imprenditori religiosi bene non mette in discussione la distinzione, piuttosto ne illustra la utilità analitica.

N.T. Ammerman¹⁶, tra gli altri, mette in risalto molto bene questa stessa differenza proprio quando, studiando la dimensione della *lived religion*¹⁷, mostra che in molti casi, anche quando si discosta dalle forme tipiche della religione, essa dipende ancora non solo in termini diacronici, ma spesso anche in termini sincronici, da tradizioni religiose di tipo tradizionale. Ciò che appare chiaramente anche dai suoi studi non è la scomparsa dell'offerta religiosa *tout court*, ma il declino del potere della domanda rispetto all'offerta, ovvero il declino dell'autorità religiosa.

¹⁴ Cfr. J.A. Beckford, *Religione e società industriale avanzata*, Roma, Borla, 1991; W.C. Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993.

¹⁵ B.S. Turner, *Religion and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; dello stesso autore, *The Religious and the Political*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 240-241.

¹⁶ N.T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2014; dello stesso autore, *Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers*, in «Nordic Journal of Religion and Society», 29, 2016, 2, pp. 83-99.

¹⁷ Come dimensione della esperienza religiosa in generale e non come tipo particolare di esperienza religiosa.

Questo ci libera da un altro aspetto del problema delle etichette. Se il criterio differenziante è quello del peso della autorità religiosa, tranquillamente possiamo collocare tra le fedi, le credenze, e le spiritualità tutti quei segmenti di tradizioni religiose in cui però il potere della autorità religiosa è sceso sotto una certa soglia. Anche il cattolicesimo italiano contemporaneo offre moltissimi esempi di questo tipo: in tanti suoi settori esso non è ormai altro che una «religione a bassa intensità»¹⁸.

Insomma, e con riferimento alle esigenze del presente discorso, ciò che possiamo tener fermo è che il potere della offerta sulla domanda è significativamente maggiore nella religione che non nel resto dei fenomeni menzionati nella lista dalla quale siamo partiti.

In base questi due parziali e provvisori chiarimenti relativi alle nozioni di innovazione e di religione che verranno impiegate, l'interrogativo-guida potrebbe essere riformulato nei termini seguenti.

- A prescindere dal fatto che siano teistiche, non teistiche o ateistiche, ...
- ... e al fine di comprendere il loro rapporto con la innovazione, e soprattutto con le sue manifestazioni più radicali, ...
- ... è utile o non è utile distinguere religione da fedi, credenze e spiritualità sulla base del ben maggiore potere che la autorità ha in quella rispetto a queste?

2. Religione e innovazione

A proposito di innovazione abbiamo proposto di tener fermo che questa implichi e implementi il grado di contingenza attribuito ad una data porzione della realtà (di qualsiasi tipo di realtà, tanto per dirne una: sia materiale che immateriale).

Tuttavia, secondo la ormai classica lezione di Berger e Luckmann¹⁹ (1969), non deve assolutamente sfuggire che, come ogni realtà sociale, anche l'idea di contingenza non è altro che un costrutto sociale²⁰. Ciò significa

¹⁸ B.S. Turner, *Religion and Modern Society*, ad esempio p. 149; L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, in W. Damberg - S. Hellemans (edd), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Grosskirchen seit 1945*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 1, pp. 179-214.

¹⁹ P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

²⁰ Ogni sottosistema societale (politico, economico, religioso, scientifico ecc.) per esistere deve elaborare un modo proprio (una formula di contingenza) di trattare il problema della contingenza

anche che qualsiasi elemento del sociale (ivi compreso ciò che viene rappresentato come altro dal sociale: la «natura» ad esempio) può essere socialmente rappresentato e dunque conosciuto come contingente oppure come non contingente. Detto altrimenti: di qualsiasi cosa la contingenza può essere affermata o negata.

a. *La contingenza e la contingenza della contingenza*

Ogni sistema sociale si costituisce solamente riducendo insieme al livello di complessità anche il livello di contingenza dell'ambiente e di se stesso²¹. Più precisamente, la contingenza con cui ogni sistema capace di senso (di tipo personale o di tipo sociale) deve fare i conti è una contingenza già ridotta e anche per questa ragione sensata. La costituzione del senso, funzione propria di un tipo particolare di sistema sociale: la società, è sia riduzione di complessità e di contingenza sia creazione di complessità e di contingenza. Il costituirsi della società e del senso (una medesima operazione) comporta cioè sempre, anche se in misura che può variare di molto, un certo grado di occultamento della contingenza ed un certo grado di svelamento della contingenza. Senza un certo grado di occultamento della contingenza (ovvero: riduzione di contingenza), non si darebbe la produzione di alcun grado di contingenza dotata di senso. Ciò significa anche che un qualsivoglia sistema sociale, diverso dalla società che esso assume come orizzonte di senso, costituendosi ed operando può occultare una ulteriore quota di contingenza o, al contrario, può operare affinché lo spazio del contingente aumenti ulteriormente. E siamo così giunti a quello che in questa sede è il punto.

Dopo quasi due secoli di sociologia almeno una cosa abbiamo imparato. Sappiamo ben distinguere tra sistemi sociali il cui operare consente o ha consentito livelli di contingenza alti o relativamente più alti e sistemi sociali il cui operare consente o ha consentito livelli di contingenza solo bassi o relativamente più bassi. È esattamente questa la 'forchetta' che in questa sede rileva. In materia di contingenza (e di complessità) il *range* di possibilità ammesse va dal poco al molto ed esclude il nulla e il tutto.

e dei suoi limiti; N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, pp. 469-471.

²¹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984. Complessità e contingenza sono per la teoria di Luhmann due concetti strettamente connessi (C. Baraldi - G. Corsi - E. Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*). La contingenza è la caratteristica di un insieme di elementi equipossibili, ma non composibili. La contingenza è la caratteristica di ciascuno di questi elementi una volta verificatosi.

Ciascuna società è caratterizzata da determinate e mai rigide capacità di complessità e di contingenza. Nell'orizzonte di ciascuna società qualsiasi sistema sociale produce e riduce contingenza (e complessità) sociale e qualsiasi istituzione sociale contribuisce a dare per scontato un certo grado (maggiore o minore) della contingenza (di qualcosa, o di complessità dell'ambiente sociale). Anche a questo riguardo la società perturba continuamente gli altri sistemi sociali e viceversa. Ciò significa anche che ciascun sistema sociale e ciascuna istituzione sociale direttamente o indirettamente contribuisce in misura maggiore o minore a stimolare o almeno a facilitare processi di innovazione, oppure a frenarli o a inibirli. Inoltre, i sistemi sociali possono fornire questo contributo anche essendo direttamente protagonisti di innovazione. Infine, non si sottovaluti neppure la possibilità che, in alcuni casi, sistemi sociali e istituzioni sociali cooperino alla innovazione proprio non innovando, ovvero rimanendo quello che sono. È il caso tipico delle istituzioni della scienza fallibilista o della libertà religiosa le quali consentono innovazione in qualche caso proprio resistendo a processi di innovazione che tendessero a trasformarle.

Di passaggio è possibile formulare in modo ancora una volta leggermente diverso, e forse un poco più preciso, l'interrogativo che guida questa riflessione.

- A prescindere dal fatto che siano teistiche, non teistiche o ateistiche, ...
- ... e al fine di comprendere il loro rapporto con la innovazione e le sue forme più radicali, ...
- ... è utile distinguere religioni da fedi, credenze e spiritualità (ricordiamolo: diverse per il ben maggiore peso che la autorità ha nella religione) ...
- ... a causa del diverso contributo all'ampliamento ed al mantenimento della contingenza che può essere fornito da quella (religione) e da queste (fedi, credenze, spiritualità)?

Nonostante la formulazione che ne è stata appena data, questo non è affatto un problema nuovo per la sociologia. È sufficiente ricordare un esempio, per altro arcinoto. Numerosi sociologi e sociologhe, nonché intere importanti scuole sociologiche, hanno collocato tra i riferimenti principali della propria ricerca un passaggio socio-culturale definito «rivoluzione assiale»²². Questo passaggio, storicamente documentato,

²² S.N. Eisenstadt, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», 23, 1982, 2, pp. 294-314; B. Wittrock, *The Meaning of*

consiste in una serie di cambiamenti del panorama sociale e religioso che modificarono la percezione della contingenza di nulla di meno che addirittura l'intero ordine sociale. S.N. Eisenstadt e altri studiosi appartenenti al filone delle *multiple modernities*²³ hanno spiegato in modo convincente quale non secondario nesso esista tra quel passaggio – la «rivoluzione assiale» – e il processo di modernizzazione di cui ora viviamo una stagione.

Per una serie di ragioni, il discorso che stiamo presentando non seguirà però il solco tracciato dagli autori appena ricordati, ma un altro dei numerosi possibili: quello costituito dalla versione della teoria dei sistemi sociali elaborata da Niklas Luhmann (1927-1998). Questa scelta dipende dal fatto che ciò che serve non è solo tener fermo il nesso stretto tra innovazione e contingenza e quello tra almeno qualche forma di religione e contingenza. Si avrà infatti bisogno anche di una «cassetta degli attrezzi» che consenta di dar conto del motivo per il quale il nesso con la contingenza è più forte nel caso di almeno alcune forme di religione che non nel caso di fedi, spiritualità, credenze e simili. Inoltre, questa operazione andrà condotta cercando di tener presente le caratteristiche della fase che il processo di modernizzazione sta attraversando e con esso il rapporto tra modernizzazione e religione ovvero, per dirla diversamente: la fase che sta attraversando il rapporto tra processo di modernizzazione e *global religious system*²⁴. Continueremo dunque a servirci di «attrezzi» luhmanniani.

b. Cosa fa crescere i livelli di contingenza?

In questo modo la domanda diventa: cosa ha portato la contingenza (e la complessità) sociale ai livelli che oggi stiamo sperimentando e contro i quali ormai insorgono movimenti sociali²⁵ di dimensioni non trascura-

the Axial Age, in J.P. Arnason - S.N. Eisenstadt - B. Wittrock (edd), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, 2005, pp. 51-86; H. Joas, *The Axial Age Debate as Religious Discourse*, in R.N. Bellah - H. Joas (edd), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Belknap, 2012, pp. 9-29.

²³ S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 129, 2000, 1, pp. 1-30; P.J. Katzenstein, *Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization*, in T.A. Byrnes - J.P. Katzenstein (edd), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-33.

²⁴ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000; P. Beyer, *Religions in Global Society*, Abington, Routledge, 2006; dello stesso autore, *Religion in the Context of Globalization*, London - New York, Routledge, 2013.

²⁵ Meriterebbe grande attenzione in proposito la analisi sociologica dei movimenti sociali elaborata da N. Luhmann *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Milano, Mimesis, 2017, e in particolare quella della impraticabilità delle loro proposte e della estrema utilità della loro esistenza.

bili? E ancora: religioni, fedi, credenze e spiritualità come operano in una situazione del genere?

Le spiegazioni correnti spesso fanno riferimento allo sviluppo tecnologico; in altri casi ai processi di emancipazione o all'espandersi degli scambi economici e culturali, o ad altro ancora. La risposta prevalente della sociologia contemporanea è un po' diversa. Da un lato non trascura fenomeni come quelli appena ricordati. D'altro canto, però, li assume come dati suscettibili di analisi ulteriore. Infatti, per far solo qualche esempio, filoni importantissimi della scienza moderna o anche della politica moderna non sono stati affatto *drivers* primari della crescita della contingenza (e della complessità) sociale, ma freni potenti od ostacoli a tanti aspetti della sua crescita²⁶. Si pensi solo al caso del positivismo scientifico o a quello dello statalismo e della sua laicità²⁷. In questi due ultimi casi la contingenza ammessa viene ridotta di molto rispetto alla situazione precedente all'affermarsi di queste due tradizioni.

La risposta sociologica attualmente prevalente è insomma significativamente diversa dalle spiegazioni più diffuse circa la crescita della contingenza e della complessità sociale²⁸. In questa sede, per le ragioni già indicate, ricorderemo la formulazione luhmanniana di tale spiegazione sociologica. Secondo quest'ultima, a portare il sociale contemporaneo ad un livello assolutamente inedito di contingenza di ciascun suo elemento (e di complessità del sociale stesso nel suo insieme) è stata la differenziazione funzionale della società o, più precisamente, l'affermarsi del primato della differenziazione per funzioni della società su di ogni altra forma di differenziazione sociale (che pure resta attiva). La radicalizzazione di questo primato è ciò che ormai di norma chiamiamo «globalizzazione»²⁹.

Per ciò che in questa sede maggiormente rileva, e a prescindere dalla questione se nel primato della differenziazione funzionale della società debba essere individuato il cuore della modernità e della modernizzazione (come personalmente ritengo) oppure no³⁰, un elemento può essere

²⁶ L. Diotallevi, *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubettino, 2014.

²⁷ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, pp. 179-214.

²⁸ Per la verità, spesso ci si concentra sulla crescita della complessità (del sociale) senza approfondire la correlata crescita della contingenza (di ciascun elemento del sociale). Il risultato è quello di far fatica a cogliere la specificità della complessità che non è né complicatezza né caos.

²⁹ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 159 ss.

³⁰ Come è altrettanto noto, questa stessa tesi risulta piuttosto controversa quando è in discussione la relazione tra il primato di questo tipo di differenziazione (inclusi i suoi effetti sulla contingenza)

tenuto fermo. Dal punto di vista sociologico il processo di formazione e di affermazione del primato della differenziazione per funzioni della società su di ogni altra forma di differenziazione sociale è la componente principale del processo che ha portato la contingenza di ogni elemento del sociale ai livelli elevatissimi che attualmente sperimentiamo. Ciò significa allora che questa stessa dinamica sociale comprende quanto ha reso e rende meno arduo ogni processo di innovazione e, allo stesso tempo, viene rinforzata da ogni processo di innovazione.

A questo punto una precisazione è decisiva. Un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società è un contesto in cui, come sempre, quel particolare tipo di sistema sociale che è la società si costituisce solo attraverso una riduzione della complessità e della contingenza tramite la quale, in modo dotato di senso, si definiscono i livelli di complessità e contingenza tollerabili. Infatti, se la complessità e la contingenza ammesse fossero infinite, o anche semplicemente illimitate, non si costituirebbe società né di conseguenza alcun altro sistema sociale (interazioni, e a maggior ragione organizzazioni e movimenti). In questi termini, e ancora una volta, appare che ciò con cui abbiamo a che fare è solamente la differenza tra contesti

e la modernità. Le posizioni che si contrappongono sono principalmente due ed al momento nessuna di queste riesce a prevalere stabilmente sull'altra. Se si intende per modernità il processo di razionalizzazione che ha le sue radici nel XVI secolo e che ha tra i suoi campioni lo stato, allora la radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale della società con i suoi elevatissimi livelli di contingenza (e di complessità) va classificata come vettore del post-moderno: lo Stato, difatti, non sopravvive a quel primato. Se invece per modernizzazione si intende proprio il formarsi ed il progressivo affermarsi del primato della differenziazione funzionale della società, forse addirittura a partire dal X secolo di questa era, allora – ovviamente – il radicalizzarsi del primato in questione ed i suoi effetti in termini di livelli di contingenza (e di complessità) non portano affatto fuori od oltre la modernità, bensì la conducono alla sua radice e la implementano. Secondo questa ultima prospettiva l'altra variante della modernità, la modernità come razionalizzazione, appare come una parentesi di reazione moderna alla modernità. L. Diotallevi, *L'ordine imperfetto*; dello stesso autore, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2017. Parentesi che ha avuto per teatro l'Europa continentale centro-occidentale e per periodo d'oro quello che va dagli inizi del XVI secolo alla metà del XX, ovvero – come dicono alcuni storici contemporanei – dalla prima guerra dei Trent'anni (1618-1648) alla seconda guerra dei Trent'anni (1914-1945). Di conseguenza, in questo momento noi non sappiamo affatto se ciò cui ci troviamo di fronte, ovvero l'attacco senza precedenti alle istituzioni globali del mercato, della democrazia rappresentativa, della libertà religiosa, della non confusione tra diritto e legge, di una scienza fallibilista, in una parola, insomma, non sappiamo affatto se quella per un ritorno alle *state centered societies* ed alla sovranità sia una manifestazione di disperata nostalgia oppure un realistico programma reazionario. Ciò che sappiamo è che oggi il primato della differenziazione funzionale e i livelli di contingenza che tale primato assicura sono messo in discussione e spesso duramente condannati e contestati. Detto altrimenti – e un po' rozzamente –, oggi sono messe in discussioni le istituzioni delle «società aperte», o – con un poco di maggiore precisione – è messo in discussione un modello di ordine sociale caratterizzato da una poliarchia eterarchica che consente molta contingenza e non poca.

sociali che consentono maggiore contingenza (e maggiore complessità) e contesti che consentono minore contingenza (e minore complessità). La possibilità di contingenza e di complessità non ridotte è semplicemente inconcepibile o irrealistica, per lo meno dal punto di vista sociologico. In pratica, ciò equivale a poter distinguere contesti sociali in cui una parte piccola o relativamente piccola della contingenza sociale (e della complessità) è occultata e contesti sociali nei quali a essere occultata è una parte più grande o molto grande della contingenza sociale (e della complessità). Rispettivamente, a queste due situazioni corrisponde una società che ammette un elevato o maggiore livello di contingenza e una società che ne ammette uno minore o decisamente modesto. Tirando le somme, vale la pena ripeterlo, la contingenza del sociale è socialmente contingente, quanto meno può essere occultata in una misura maggiore o minore. Detto altrimenti: il rappresentare un qualsiasi elemento del sociale come contingente è socialmente contingente, difatti si può sempre tentare di rappresentarlo come necessario o quasi (vuoi come «naturale», vuoi come «sacro», vuoi come «secondo Ragione», e via dicendo). Rappresentare socialmente il contingente come contingente non è socialmente necessario, non è inevitabile³¹.

Quello che la sociologia ritiene di aver scoperto è che un contesto sociale influenzato dal primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale è – tra i tipi di contesto sociale a noi noti – quello che consente il maggior livello di contingenza e che della contingenza mantiene disoccultato il grado maggiore (ma sempre dovendo operare una riduzione della contingenza ammessa nel sistema rispetto a quella dell'ambiente). Per tanto, non può assolutamente sorprendere che questo – ovvero la modernità avanzata o meglio ancora: radicalizzata – sia anche il tipo di contesto sociale in cui più la innovazione è più diffusa e più impetuosa.

c. *Religione, contingenza e primato della differenziazione funzionale*

Quest'ultima precisazione fa da ponte verso il centro del nostro interrogativo-guida. Dopo aver toccato la questione innovazione/contingenza dobbiamo ora affrontare la questione religione/contingenza, per quanto sempre in breve. Tale questione potrebbe essere posta nei termini seguenti. Qualche forma di religione può giocare un ruolo a sostegno

³¹ P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*.

del processo di formazione e di affermazione del primato della differenziazione per funzioni della società, il quale porta la contingenza a livelli senza precedenti? E poi: si può affermare che questa possibilità sia alla portata di almeno qualche forma di religione, mentre non lo è affatto o lo è in misura significativamente minore di fedi, credenze, spiritualità?

Come è stato appena ricordato, anche in un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società, e per quanto la contingenza ammessa sia elevata, necessariamente e di continuo della contingenza si deve, necessariamente e di continuo, operare una riduzione (un almeno parziale occultamento), altrimenti non si darebbe contingenza sensata ulteriormente riducibile né, più in generale, si costituirebbe società né senso e di conseguenza nessun altro sistema sociale³². Ora, e siamo al punto decisivo del ragionamento proposto, secondo la teoria entro la quale ci stiamo muovendo la funzione della religione³³ è per l'appunto quella di contribuire alla costituzione della società, ovvero alla costituzione del senso, operando di continuo la trasformazione della complessità indeterminata o indeterminabile in complessità determinata o determinabile³⁴. Non dimentichiamo che la contingenza è la qualità di ogni elemento di un insieme complesso. Ciò significa che la dimensione religiosa di ogni società è quella che attua quel segmento del processo di costituzione del senso che coincide con la trasformazione di cui si è detto. Nel caso particolare di una società primariamente differenziata per funzioni è il sottosistema societale specializzato in religione che opera quella stessa trasformazione. Naturalmente è fondamentale non confondere un subsistema della società con le organizzazioni che esso «ha» ma che esso non «è», nel caso della religione come in quello della politica, della scienza, della economia ecc.

Questo non significa affatto che qualsiasi realtà che si definisce o viene definita «religione» operi quella trasformazione. All'opposto, secondo la

³² In questa sede prescindiamo dalla questione del rapporto tra i sistemi di tipo interazione e i sistemi di tipo società, cfr. L. Diotallevi, *La tensione tra religione e società in Analogia del soggetto. Ricerca nelle/delle possibilità aperte dalla concorrenza tra filosofia della religione e sociologia*, in «Archivio di Filosofia», 85, 2017, 2, pp. 101-116.

³³ Però secondo il significato funzional-strutturalista del termine «funzione» definito di Luhmann e non in quello struttural-funzionalista adottato tra gli altri da Parsons.

³⁴ Almeno per un aspetto, questa posizione è in continuità con l'intuizione circa la funzione della religione di tanta parte degli studi sociali, da Durkheim a Berger e Luckmann, e forse anche di prospettive non sociologiche: si pensi a quella di Bataille. La continuità appena ricordata include il fatto che, in rapporto a questa trasformazione, non fa alcuna differenza che la singola tradizione sostenga tesi teiste, non-teiste o a-teiste: cfr. N. Luhmann, *Die Unterscheidung Gottes*, in N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 6 voll., IV: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1987, pp. 236-253.

prospettiva analitica che stiamo seguendo, può essere utilmente trattato come religione qualsiasi costruito sociale sia in grado di operare ed effettivamente operi quella trasformazione, che esso si definisca o venga definito «religione» o meno. Secondo la medesima prospettiva sociologica, tale costruito viene studiato attraverso il confronto con i suoi *competitors*. Non è dunque a questo livello che è possibile distinguere tra religioni, fedi, credenze, spiritualità e così via. Non è cioè sulla base delle autodefinizioni o di definizioni attribuite che la sociologia può affermare che siano le «religioni» a svolgere quella funzione di trasformazione e non le «spiritualità» o le «fedi» o altro ancora. Piuttosto, resta fermo che la religione – non meno di fedi, credenze, spiritualità ecc. – per la sociologia è un costruito sociale. Verrebbe da dire: un costruito sociale mondano e mondano quant'altri mai, dato che difficilmente senza quella trasformazione potrebbe darsi 'mondo', anche se ciò implica, come avviene per ogni distinzione, che anche la distinzione o schematismo binario con cui opera la religione è costretta, dato che deve indicare qualcosa, anche tutto il resto. In pratica, per la comunicazione religiosa non è possibile indicare il trascendente senza indicare anche l'immanente. Non può che costruirli simultaneamente.

Costituire un mondo trasformando la complessità e la contingenza indeterminate o indeterminabili in determinate o determinabili significa determinare un mondo e determinarlo significa anche esporlo all'indeterminato, se si vuole: al non-mondano, e viceversa. Per condurre a termine questa operazione, occorre anche rappresentare il trascendente nell'ambito dell'immanente³⁵. È proprio in questa operazione che ha radici una parte importante della questione che ci riguarda. Ovvero: come rappresentiamo nel mondo il rimando all'altro dal mondo (o – se si vuole – all'«altro mondo»)? Come rappresentiamo il non contingente nel mondo contingente, considerando che senza di ciò non si istituirebbe affatto alcun mondo dotato di senso né la sua contingenza? Quale potere diamo nel mondo all'altro dal mondo, quale relazione poniamo tra i due? Se rappresentiamo l'altro dal mondo nel mondo, mettiamo costantemente a rischio la sua non contingenza, se non rappresentiamo l'altro dal mondo nel mondo mettiamo a rischio la contingenza del mondo. Senza una qualche soluzione, al senso si sostituisce o il caos o la necessità: due forme di insensatezza.

³⁵ In termini strettamente luhmanniani qui è in gioco la questione della *re-entry* della comunicazione religiosa, *ibidem*, e, dello stesso autore, *Die Religion der Gesellschaft*.

È esattamente nella gestione di questo passaggio che si decide il grado di riduzione della contingenza che caso per caso viene accettato: ovvero si decide quanta contingenza occultare e quanta renderne osservabile. Nella risposta a questo problema si gioca una parte decisiva del modo di operare la trasformazione di cui stiamo parlando. La soluzione che caso per caso si afferma dipende dai costrutti sociali che caso per caso si affermano nella competizione per assolvere la funzione della religione. Da un punto di vista luhmanniano qui risiede un nodo teorico cruciale quando è in discussione la questione del rapporto tra religione e innovazione. Se pensiamo all'impatto avuto sulla religione dalla fisica o dalla teoria dell'evoluzione delle specie o dalla scolarizzazione di massa e dall'urbanizzazione, dalla democrazia o dal libero commercio, e viceversa, comprendiamo quanto ricco di effetti in entrambe le direzioni sia il passaggio appena descritto.

Da questo punto in avanti il nostro interrogativo-guida si articola in due direzioni distinte. Per un verso si tratta di riconoscere i costrutti sociali che svolgono la trasformazione di cui s'è detto e poi di provare a distinguere quelli che operano abbassando sensibilmente il livello di contingenza ammessa da quelli che invece operano rendendo tollerabile un più elevato livello di contingenza. Per altro verso si tratta di analizzare il rapporto tra i costrutti sociali che competono per assicurarsi il controllo sulla operazione di trasformazione in oggetto e poi il rapporto tra ciascuno di questi e il primato della differenziazione funzionale della società. Ovvero: di quali caratteristiche debbono disporre quei costrutti per avere qualche *chance* di operare con successo in quel particolare tipo di contesto sociale e magari anche di contribuire alla sua radicalizzazione?

Quanto al primo problema³⁶ disponiamo ad esempio di qualche argomento empirico per sostenere che alcune varianti occidentali della tradizione religiosa di matrice ebraico-cristiana, ad esempio varianti di cristianesimo non ariano, hanno fornito un contributo significativo all'aumento del livello di contingenza socialmente tollerabile. Tra i moltissimi esempi che potrebbero essere adottati, e che sono stati abbondantemente studiati, ricordo come emblematica la condanna pronunciata a Parigi nel 1270 dal vescovo Étienne Tempier, che per il suo ruolo controllava l'università di quella città e il centro di ricerca scientifica di gran lunga più importante e più influente in quel momento in Occidente. Quella condanna riaffermava – contro alcuni cardini della dilagante ontologia ed epistemologia

³⁶ E posto che il cristianesimo non è solo-religione: cfr. L. Diotallevi, *Fine corsa*.

ispirate in particolare dalla *Fisica* di Aristotele – che Dio, se avesse voluto, avrebbe anche potuto creare il vuoto, il nulla. Ciò che appariva una palese contraddizione cercava di resistere a una potente riduzione della contingenza ammessa. Più in generale, e in termini teologici o – direbbe Luhmann – di autodescrizione del sotto-sistema societale specializzato in religione³⁷, è possibile avanzare la ipotesi che una notevole capacità di concorrere all'innalzamento del livello di contingenza socialmente tollerabile possa essere attribuita alla combinazione di trascendenza e incarnazione-passione-morte-resurrezione entro un orizzonte trinitario. Avanzare questa ipotesi senza confondere costruttivismo radicale e riduzionismo sociologico significa anche assumere che la autodescrizione e lo sviluppo di una semantica religiosa specializzata non precedono né seguono, ma accompagnano lo sviluppo della struttura della società e con esso interagiscono.

È finalmente a questo livello che andrebbe discussa la rilevanza che potrebbe avere, in relazione al rapporto con l'innovazione, la differenza tra teismi, non-teismi e a-teismi. A questo livello della analisi potrebbe anche essere accertato che a tradizioni religiose (anche a matrice cristiana) che fanno ricorso a certe nozioni di «dio» (onto-teo-logiche ad esempio) corrisponde una capacità di contribuire alla contingenza sociale inferiore a quella di altre tradizioni religiose (anche a matrice cristiana o ebraico-cristiana) che non adottano quel tipo di concezione di «dio». Naturalmente, il piano sul quale la sociologia tratta anche questo problema è esclusivamente empirico. Non si può perciò assolutamente escludere che nel passato o nel futuro si possa esser dato o si darà qualche costrutto sociale capace di operare la trasformazione in questione in modo tale da fornire un contributo ancora maggiore al raggiungimento di più elevati livelli di contingenza.

Quanto al secondo problema – ancora più importante in questa sede – è piuttosto semplice convenire che ogni volta che il baricentro del rapporto tra domanda ed offerta religiosa si sposta troppo verso il lato della domanda³⁸ la tradizione particolare in cui si verifica questo spostamento perde una parte della sua capacità di operare quella trasformazione in un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società. Un eccesso di potere della domanda, infatti, ovvero una seria crisi del potere della autorità religiosa, riduce la capacità di una tradizione religiosa di produrre, mantenere e – soprattutto – gesti-

³⁷ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, pp. 320 ss.

³⁸ Per ragioni diverse qualcosa di analogo si verifica anche nel caso opposto.

re quel processo di specializzazione funzionale della religione che solo consente a quella tradizione religiosa di essere all'altezza (*to cope with*) di un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione per funzioni della società³⁹.

Un esempio dovrebbe essere sufficiente. In regime di primato della differenziazione per funzioni della società non si dà specializzazione funzionale e conseguente differenziazione di alcun sistema ('sottosistema') societale senza la formazione e la continua gestione di un *medium* specializzato⁴⁰. In altri termini, non si dà differenziazione per specializzazione se non si sviluppa un mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato in grado di veicolare e di rendere facilmente riconoscibile un particolare tipo di comunicazione, una comunicazione specializzata. Se si vuole un esempio, si pensi a quello che per l'economia è la moneta. La religione non fa eccezione. La religione riesce a specializzarsi se è in grado di sviluppare un *medium* che renda socialmente riconoscibile (il che non significa accettata o praticata!) la comunicazione non su dio, ma con dio (o equivalenti). A maggior ragione, la religione (come qualsiasi altro sottosistema societale) può partecipare attivamente all'affermarsi del primato della differenziazione funzionale della società solo se sviluppa un suo *medium*⁴¹. Ora è evidente che nulla di questo genere può darsi senza una autorità religiosa efficace ed adeguata al contesto sociale. Esattamente come avviene per la moneta nel sub sistema economico, senza una autorità religiosa organizzata non è possibile affrontare con qualche speranza di successo il succedersi di cicli inflattivi e deflattivi del *medium* della religione⁴². Senza autorità organizzata non si può neppure tentare di correggere le occasionali e pericolose tendenze del *medium* in questione a perdere valore o ad acquistarne troppo (entrambe tendenze che minacciano il corso e il successo del tipo di comunicazione in questione). L'imprenditore religioso, infatti, a differenza dell'autorità religiosa, ha rinunciato ad obiettivi del genere e si limita semplicemente ad offrire ciò che in ogni momento le nicchie di mercato cui si dedica gli richiedono. L'autorità religiosa deve cercare di rendere il *medium* identificabile ed impiegato, per ottenere questo obiettivo, tra l'altro, perché non può abbassare troppo i 'prezzi' né farli salire troppo. L'im-

³⁹ Ovvero da un regime di tendenziale poliarchia opposto alla forma monarchica e organizzata imposta come Stato e dallo Stato alla intera società, a cominciare dal suo spazio pubblico.

⁴⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 123 ss.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 332 ss. Tutti sanno cosa pretenda di essere una messa, sia coloro che accolgono quella pretesa sia coloro che la respingono.

⁴² Lo stesso vale per tutti i sottosistemi societali in funzione.

prenditore non ha questo problema. Il rovescio della medaglia è che solo la presenza di riconosciute autorità religiose può dare un minimo di speranze di futuro ad un sottosistema specializzato *ad hoc* per la religione e garantire una autonomia del *medium* ovvero della differenza tra comunicazione religiosa ed altri tipi di comunicazione.

Un discorso del tutto analogo vale per la formula di contingenza⁴³. Per specializzarsi, ogni sottosistema societale deve essere in grado di elaborarne e di gestirne una sua propria. Solo così può influire sulla determinazione della contingenza socialmente accettabile. Per questa ragione, dentro ogni singola tradizione religiosa vi è un nesso strettissimo tra *medium* e formula di contingenza: le stesse autorità regolano entrambe. Per farsene un'idea, si pensi solo al fatto che, nelle tradizioni religiose in qualche modo legate alla fede di Abramo, è stata l'idea di «dio» a svolgere il ruolo di formula di contingenza⁴⁴. Se si pensa a quale è il livello di contingenza accettato da una società primariamente differenziata per funzioni, ed alle pressioni che provengono da ogni parte (economia, scienza, famiglia, politica, arte ecc.) perché tale livello cresca ulteriormente, ci si rende facilmente conto che senza una sofisticata ed efficiente organizzazione della autorità (non necessariamente unica né centralizzata, si pensi ancora all'economia, alla politica o alla scienza) la religione non ha alcuna *chance* di mantenere la propria specializzazione e la propria autonomia.

Tra l'altro, la crisi o anche solo il declino della autorità religiosa e delle sue organizzazioni riduce anche la capacità della religione di partecipare alla rete di accoppiamenti strutturali tra sottosistemi funzionalmente specializzati che configurano una società⁴⁵.

Ora, se, come fa la sociologia contemporanea, si introduce una distinzione tra il primo elemento della lista dalla quale abbiamo preso le mosse (religione) e gli altri (fede, credenza, spiritualità ecc.) in ragione del maggior peso che il lato della offerta detiene in quella e non in

⁴³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 182 ss.

⁴⁴ Se pensiamo alla idea della creazione come opera di dio e magari come *creatio ex nihilo*, tutto dovrebbe essere più chiaro.

⁴⁵ Tra cui quelle istituzioni societali che chiamiamo diritti fondamentali. N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, Dedalo, 2002. Per il concetto di configurazione (*configurational web*), si veda: P.F. Kjaer, *Law and Order within and Beyond National Configurations*, in P.F. Kjaer - G. Teubner - A. Febbrajo, *The Financial Crisis in Constitutional Perspective. The Dark Side of Functional Differentiation*, Oxford, Har Publishing, 2011, pp. 395-430; A. Febbrajo - G. Corsi, *Introduction*, in A. Febbrajo - G. Corsi (edd), *Sociology of Constitutions. A Paradoxical Perspective*, London - New York, Routledge, 2016, pp. 1-10.

queste, le conseguenze per il nostro interrogativo sono presto tratte. Se non è affatto scontato che ogni religione sia in grado di svolgere quella operazione di trasformazione in condizioni di primato della differenziazione funzionale, è invece molto probabile, per non dire certo, che per lo svolgimento di quella operazione di trasformazione non possano competere fedi, credenze, spiritualità prive come sono (e non per caso) di autorità. Naturalmente, nel breve o medio-breve periodo, fedi, credenze e spiritualità possono sopravvivere consumando, magari anche ricombinando, il materiale mitologico e rituale (artefatti inclusi)⁴⁶ lasciato a disposizione da tradizioni religiose entrate in crisi. Del resto, molte tradizioni religiose a matrice cristiana avevano edificato chiese ed elaborato dottrine e riti riciclando residui materiali ed immateriali della cultura classica greca o romana, anche di quella a scopo religioso. È pure altrettanto ovvio che, almeno in linea di principio, fedi, credenze, spiritualità possono con il tempo sviluppare forme di autorità religiosa e dunque un più consistente lato della offerta religiosa, e così avvicinarsi all'idealtipo religione. Specularmente, nulla esclude, anzi il presente lo documenta ampiamente, che molte tradizioni che ancora definiremmo e che tutt'ora si autodefiniscono «religione» si stanno in realtà frantumando e decomponendo in una miriade di imprenditori di *low intensity religion*, magari all'ombra del riferimento più o meno consapevolmente offerto da qualche *religious celebrity*⁴⁷. Non solo al cattolicesimo, ma certamente anche a molta parte del cattolicesimo contemporaneo sta capitando qualcosa del genere, ed in Italia non meno che altrove.

Insomma, lo sviluppo di una autorità religiosa, e non semplicemente di imprenditori religiosi, è condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché si possa mantenere un contributo religioso alla produzione e al mantenimento di un elevato livello di contingenza in condizioni, come quelle presenti, di primato della differenziazione funzionale della società. Per ottenere questo risultato, serve che tale struttura sia gestita (da autorità religiose organizzate e dotate delle risorse necessarie) in modo (i) da tendere ad elevare la contingenza ammessa e (ii) da tendere a ridurre la quota di sacro cui si ricorre per occultare la contingenza del contingente. Politica, quella della sacralizzazione del contingente) pro-

⁴⁶ Cfr. P.S. Gorski, *The Matter of Emergence: Material Artifacts and Social Structure*, in «Qualitative Sociology», 39, 2016, 2, pp. 211-215.

⁴⁷ L. Diotallevi, *Papa Francesco e la secolarizzazione italiana*, in «Rassegna italiana di sociologia», 57, 2016, 4, pp. 711-714; dello stesso autore, *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2019.

pria di tante tradizioni religiose, ma non di alcune tra quelle a matrice ebraico-cristiana. Ed entrambe le cose non in modo cieco, ma ricercando il massimo possibile nelle condizioni date e sapendo ricorrere, a seconda dei casi, a politiche tanto pro-cicliche quanto anti-cicliche.

Nei termini spesso impiegati dalle autodescrizioni⁴⁸ del sottosistema religioso da parte delle tradizioni religiose a matrice cristiana, e tra queste da alcune varianti di cattolicesimo, si potrebbe dire che il particolarissimo contributo della religione alla produzione ed al mantenimento di alti livelli sociali di contingenza dipende dal combinarsi di

a. particolarissimi riti (le liturgie sacramentali in particolare quella eucaristica con le loro implicazioni etiche e il loro modestissimo valore magico, Weber lo aveva ben compreso)⁴⁹

b. e di una forma ecclesiale secondo la quale la religione ha organizzazioni, ma non è organizzazione⁵⁰, ovvero: secondo le quali la chiesa è una istituzione globale inorganizzabile anche se curata da organizzazioni importanti; ovvero: secondo una forma ecclesiale in cui la distinzione dentro/fuori non perde senso, ma non è più primariamente spazializzabile e secondo la quale il «fuori» (che resta un «fuori») «dentro» conta almeno quanto se non più del «dentro» (che resta un «dentro»)⁵¹. «Sicché si celebrano riti e si insegnano dottrine secondo i quali i comportamenti sono più importanti dei riti e delle dottrine».

Forse non è un caso, per lo meno dal punto di vista sociologico, che il Vaticano II, che forse aveva davvero colto i segni dei tempi, sia stato seguito da una fase di eccezionali turbolenze in materia liturgica ed ecclesiologica.

Sul piano storico, il quale non abilita mai a generalizzazioni, le cose – almeno al momento – sembrano configurarsi in modo relativamente chiaro. I livelli di differenziazione funzionale e di contingenza che conosciamo, quelli di cui si avvale e che a sua volta implementa una innovazione diffusa, radicale ed accelerata, sono stati resi possibili anche grazie al fatto che hanno funzionato e si sono affermate nello spazio pubblico alcune tradizioni religiose a matrice ebraico-cristiana capaci di

⁴⁸ Certamente non le uniche storicamente documentabili e sociologicamente analizzabili, ed ancor meno le uniche possibili.

⁴⁹ Cfr. P.S. Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*, Philadelphia, Temple University Press, 2011, p. 293.

⁵⁰ Per alcune osservazioni sulla inapplicabilità della nozione di organizzazione alla Chiesa si veda <http://www.teologi.acati.it/wordpress/wp-content/uploads/2020/02/5-Diotellevi-relazione.pdf>.

⁵¹ Come non pensare a Mt 25, 31-46?

autonomia e di rilevanza extrareligiosa: ovvero di forma ecclesiale in un senso non confessionale⁵².

Quanto detto sin qui, vale pena esplicitarlo, non esclude neppure che si possano raggiungere elevati livelli di contingenza (e di complessità) sociale anche senza il concorso di un particolare costruito sociale a questo scopo specializzato e in regime di monopolio per la trasformazione della contingenza (e della complessità) indeterminata o indeterminabile in contingenza (e complessità) determinata o determinabile⁵³. In questa sede il tema poteva non essere affrontato perché la questione posta riguardava il rapporto tra religione ed innovazione, e non la qualità logica di tale rapporto, ad esempio una sua eventuale necessità.

3. Uno sguardo al presente ed alcune possibili direttrici di ricerca

Sinora abbiamo provato a fornire argomenti sulla base dei quali sarebbe più utile affrontare la questione del rapporto tra religione e innovazione senza trascurare la differenza di tale rapporto rispetto a quello dell'innovazione con fedi, credenze, spiritualità ecc. Prima di chiudere, aggiungo solo qualche esempio (tratto dallo scenario contemporaneo) che mi pare in grado di illustrare ulteriormente le potenzialità di questa strategia analitica.

In prima battuta vale la pena notare il carattere forse non solo meno utile, ma anche non neutrale della lista di cui abbiamo discusso. La prospettiva entro cui quella lista può essere costruita, e non si tratta di una scoperta, ha una matrice laica⁵⁴, coerente con un programma che – come già detto – prevede una drastica riduzione della contingenza tollerabile. Il dato appare chiaramente da un confronto tra il modello della laicità e quello della libertà religiosa (confronto sul quale scivola senza lasciare traccia ogni gioco di prestigio verbale come «sana laicità» o «laicità inclusiva»). Lo stesso dato appare ancor più chiaramente se si adottano prospettive quale quella che A. Stepan elabora sotto il titolo di «twin tolerations»⁵⁵, o secondo prospettive sensibili alla differenza tra regimi

⁵² L. Diotallevi, *Fine corsa*.

⁵³ L. Diotallevi, *Il paradosso di Francesco*, in particolare cap. 2.

⁵⁴ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*.

⁵⁵ A. Stepan, *Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations»*, in L. Diamons - M.F. Plattner - P.J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2000, pp. 37-57; dello stesso autore, *Arguing Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

di *common law* (e di pluralità degli ordinamenti) e regimi di *civil law* (e di unicità dell'ordinamento). Da qualsiasi parte la si prenda (purché la si prenda seriamente), la laicità resta una variante di confessionalismo identificabile per il grado zero di esternalizzazione della produzione di religione da parte della politica in forma di Stato. La sua proposta di spazio pubblico come spazio interamente sottoposto al dominio della politica è quella di uno spazio «chiuso». Il che spiega molto bene perché in un regime laico lo spazio pubblico si sente minacciato da un segno religioso come quello del crocefisso. Il crocefisso, infatti, in forza della sua sola esposizione, disabilita ogni pretesa di fare del trascendente un fondamento di identità sociale esclusiva e una fonte di legittimazione per un uso della forza che oltrepassi (o non raggiunga) quella (in forma limitata, proporzionata e responsabile) necessaria alla difesa dell'ordine pubblico⁵⁶. Evidentemente, si tratta di un tipo di minaccia che invece certamente non proviene dalla esposizione e dalla venerazione da parte dei cittadini-sudditi del sacro vessillo dello Stato (laico, ovviamente).

In relazione al problema della innovazione, operare una distinzione tra religioni da una parte e dall'altra fedi, credenze, spiritualità ecc. consente anche di comprendere meglio i termini della crisi in cui versa la larga maggioranza delle tradizioni religiose a matrice cristiana⁵⁷, che pure hanno svolto un ruolo importante nella produzione e nel mantenimento di un contesto sociale ad elevati livelli di contingenza (e di complessità). Infatti, quella distinzione consente di distinguere tra due componenti di questa crisi. Una prima componente coincide con il declino (non privo di rigurgiti e di reazioni) della forma confessionale di queste stesse tradizioni e dunque della crisi di un certo modo di intendere e di organizzare l'autorità religiosa. Una seconda componente della crisi coincide con la difficoltà di elaborare una interpretazione delle istanze sociali che metta quelle tradizioni cristiane in grado di sviluppare un mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato e una formula di contingenza all'altezza della sfida costituita dal grado corrente di contingenza, complessità e differenziazione sociale. Seconda componente che, nei termini di un linguaggio religioso a matrice cristiana, potrebbe essere identificata più o meno con la fatica e gli insuccessi della riforma

⁵⁶ Si veda ad esempio la Dichiarazione del Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (ad esempio n. 7) come esempio di comprensione religiosa (di matrice ebraico-cristiana) di questo punto.

⁵⁷ Pentecostalismo escluso (D. Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Hoboken NJ, Wiley-Blackwell, 2002), sia quello che si sviluppa all'esterno delle confessioni cristiane tradizionali sia quello che si sviluppa al loro interno e spesso ne ha già raggiunto le posizioni più rilevanti.

della liturgia, nonché con la fatica e gli insuccessi nella riforma delle organizzazioni ecclesiastiche⁵⁸, e ancora con la fatica e gli insuccessi del rinnovamento della teologia dopo, oltre e contro la ontoteologia⁵⁹.

Può apparire stravagante l'ipotesi qui esposta di un nesso tra prospettive della innovazione e qualcosa che può essere indicato da una costellazione di questione teologica, questione liturgica e questione ecclesiologicala. Eppure, una volta ammesse le ragioni esposte nella parte centrale di questo contributo, l'impressione svanisce.

D'altra parte, più si considera il discorso di Niklas Luhmann affetto da un eccesso di astrazione e di sofisticazione teorica, il che avviene molto spesso, meno facilmente gli si possono attribuire inclinazioni apologetiche. Pertanto, provenendo dalla sua penna, si fa fatica a respingere come sospette affermazioni come la seguente: «La società moderna non ha ancora trovato la 'sua religione'»⁶⁰. E come ormai sappiamo, si tratta di una tesi che rivela tutto il suo significato se si considera che, senza religione (ovvero senza quella riduzione di complessità che genera contingenza) ci si deve chiedere per quanto tempo ancora possa venir assicurato un livello di contingenza (e di complessità) elevato come quello attualmente raggiunto nella modernità radicalizzata e dunque se e per quanto possano essere ancora assicurate condizioni altrettanto favorevoli alla innovazione. Non si tratta di escludere che sia possibile, ma di riconoscere che non è scontato.

Secondo Luhmann, il *global religious system* sta reagendo a questa emergenza con una turbolenza dovuta ad una diffusa e non governata sperimentazione dedicata alla ricerca di un *medium* specializzato nella comunicazione religiosa capace di far fronte all'attuale livello di contingenza, complessità e differenziazione sociale⁶¹. Dicendo questo, non si fa che indicare diversamente, e da diverso ed incommensurabile punto di vista, un'area di fenomeni cui ci si può riferire anche in termini di questione della riforma liturgica (con le sue implicazioni in termini di riforma ecclesiale e riforma teologica). Comunque lo si indichi, in quel luogo sociale estremamente problematico è in corso una vicenda molto rilevante anche per la innovazione ed il suo futuro.

⁵⁸ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*.

⁵⁹ Cfr. M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Roma - Bari, Laterza, 1992. Venendo più vicini nel tempo potremmo ricordare i lavori di H. Boersma o F. Nault (cfr. ad esempio F. Nault, *La lavanda dei piedi*, Magnano [Biella], Qigajon, 2002).

⁶⁰ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, p. 221.

⁶¹ *Ibidem*, p. 228.

Commenti al saggio di Luca Diotallevi

Appunti sul diritto di libertà religiosa a partire dal saggio di Luca Diotallevi «La contingenza della contingenza»

Silvia Angeletti

Abstract – Having in mind sociological reflections on the differences between religion and belief, this article will explore how secular law defines religion for legal purposes. While international law on freedom of religion or belief (FoRB) provides for a broad understanding of the term religion, with the aim of achieving the most effective and far-reaching protection of faiths and beliefs, national governments take a more restrictive stance towards what counts as religion, through the policy of recognition. The state's role as neutral organizer of pluralistic faiths increases wherever religions fail to give their meaningful contribution to society. It should then be questioned what legal means would better guarantee religious pluralism. On a theoretical point of view, it has been argued that the protection established for FoRB should be dismantled, in favor of a right to ethical independence. This proposal marks an innovative and challenging change of paradigm on the issue of religious freedom.

1. Diritti dei credenti, tra *religion* e *belief*

In apertura del suo saggio *La contingenza della contingenza*, dedicato al rapporto tra religione e innovazione¹, il sociologo Luca Diotallevi discute l'utilità analitica dell'adozione di una comprensione 'inclusiva' della religione, nella quale convergono spiritualità, credenze e, in generale, visioni del mondo. Dal punto di vista della sociologia della religione, spiega Diotallevi, tale nozione inclusiva non tiene conto della non trascurabile differenza che separa la religione da altre forme di spiritualità, riconducibile al diverso rapporto tra offerta e domanda. Mentre nelle religioni ha un peso relativamente maggiore il lato dell'offerta, prodotta

¹ Il saggio di Diotallevi, presentato in questo numero degli «Annali di studi religiosi», prende le mosse dal *Position Paper* pubblicato dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, intitolato *Religion and Innovation* (2019). Ringrazio Luca Diotallevi e Marco Ventura per i loro preziosi commenti al testo. La responsabilità di quanto scritto resta, ovviamente, solo mia.

attraverso l'autorità, nelle altre forme di spiritualità è la domanda ad avere un peso maggiore e il ruolo dell'autorità è sostituito da quello di un imprenditore religioso. Il processo di formazione di una «religione a bassa intensità» (*low intensity religion*), cui si assiste oggi, si deve proprio a uno spostamento del baricentro dall'offerta alla domanda religiosa.

Queste prime considerazioni sono sufficienti a sollecitare il giurista a riflettere sul rapporto tra diritto, religione e sociologia², interrogandosi su quale relazione vi sia tra le distinzioni analitiche appena richiamate e le soluzioni che un ordinamento giuridico appronta per tentare di risolvere i problemi definitori legati alla nozione di religione. Il carattere performativo del diritto, infatti, costruendo categorie e ricollegando ad esse conseguenze giuridiche, fa sì che la nozione di religione elaborata in ambito giuridico rappresenti un ineludibile punto di partenza per ogni tipo di disciplina e tutela del fenomeno religioso, sia individuale sia collettivo, con notevoli ricadute pratiche nell'esperienza religiosa quotidiana dei fedeli.

Sembra utile quindi partire da qualche considerazione circa gli esiti attuali del percorso di elaborazione giuridica della concezione della religione; un percorso che, almeno in ambito europeo, vede, accanto al contributo degli ordinamenti giuridici nazionali, l'intervento – particolarmente ricco di implicazioni teoriche e pratiche – degli standard internazionali e delle disposizioni europee in materia di protezione dei diritti umani e della libertà religiosa.

Se assumiamo come punto di osservazione il diritto internazionale dei diritti umani, sembra potersi riconoscere in esso (al netto delle opportune distinzioni) una tendenza prevalente e diffusa, rafforzata dalla circolazione dei modelli, dalla contaminazione tra le fonti e dalla collaborazione tra le istituzioni che caratterizza la materia dei diritti umani nella dimensione ultranazionale. La tendenza alla quale mi riferisco è quella verso l'adozione di un approccio 'inclusivo' nell'individuazione di ciò che la religione è e in cosa consistano le sue manifestazioni.

La ragione di questa propensione va ricercata prima di tutto nell'obiettivo, comune a tutto l'impianto della normativa internazionale sui diritti umani, di estendere quanto più possibile gli spazi di esercizio della libertà

² N. Doe, *A Sociology of Law on Religion – Towards a New Discipline: Legal Responses to Religious Pluralism in Europe*, in «Law and Justice – The Christian Law Review», 152, 2004, pp. 68-92; G. Davie, *Law, Sociology and Religion: An Awkward Threesome*, in «Oxford Journal of Law and Religion», 1, 2012, 1, pp. 235-247.

religiosa individuale e collettiva in società multiculturali e di consentire e facilitare il riconoscimento e la protezione delle minoranze.

Nella direzione indicata si è mossa la scelta di coniare la formula «libertà di pensiero, coscienza e religione», al momento dell'adozione della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, poi ripresa nella Convenzione europea dei diritti umani del 1950, nel Patto sui diritti civili e politici delle Nazioni Unite del 1966 e nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea del 2000.

Questa formula, volutamente ampia e in grado di includere posizioni teistiche, non teistiche ed ateistiche, rappresenta il punto di convergenza di orientamenti politici, storici, culturali e religiosi molto diversi e difficilmente conciliabili se non attraverso una politica di compromesso. Con essa si dava conto, in particolare, della posizione, nel consesso delle Nazioni Unite, dei paesi socialisti, i quali rivendicavano uno spazio esplicito per l'ateismo³.

Con il passare del tempo, gli sviluppi interpretativi connessi all'apporto e alla maggiore forza 'contrattuale' di altre culture negli organismi internazionali, uniti alle trasformazioni sociali che hanno riguardato nel profondo l'esperienza del religioso nelle società occidentali, sono confluiti in una definizione di libertà di pensiero, coscienza e religione arricchita di nuovi significati; allo stesso tempo, nel linguaggio utilizzato in ambito internazionale ed europeo, si è affermata la più concisa formula «freedom of religion or belief» (FoRB)⁴.

È nel termine «belief», la cui ambiguità semantica viene messa in luce (se non accresciuta) dalle differenti traduzioni⁵, che sembra concentrarsi tutto ciò che non è religione: convinzioni, fedi, visioni della vita, spiritualità, credenze, posizioni filosofiche, ateismo, agnosticismo. Tra i primi ad aver suggerito di utilizzare la doppia terminologia di «religion»

³ La letteratura sul tema è vastissima. Per un primo inquadramento si veda: A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Roma - Bari, Laterza, 2005; C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003; M. Bossuyt, *Guide to the «Travaux Préparatoires» of the International Covenant on Civil and Political Rights*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987; M.D. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; M. Koskenniemi - M. Garcia-Salmones Rovira - P. Amorosa (edd), *International Law and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

⁴ Questo è, ad esempio, il titolo di due recenti volumi, H. Bielefeldt - N. Ghanea - M. Wiener (edd), *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2016; J. Temperman - T. Jeremy Gunn - M.D. Evans, *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief*, Leiden, Brill - Nijhoff, 2019.

⁵ Su questo punto, M. Ventura, *The Formula 'Freedom of Religion or Belief' in the Laboratory of the European Union*, in «Studia z Prawa Wyznaniowego», in corso di stampa.

e «belief», era stato il relatore ONU sulle discriminazioni religiose, Arcot Krishnaswami, motivandolo con l'intento di includere agnosticismo, libero pensiero, ateismo e razionalismo accanto alle concezioni teistiche⁶. Sotto l'influenza delle sue ricerche, intervengono a completare il progetto, volto a individuare un minimo comun denominatore nella garanzia della libertà religiosa, gli organi di controllo e implementazione delle disposizioni internazionali, a partire dal Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite, al quale si deve l'interpretazione 'autentica' del concetto di «religion or belief» così come sancito all'art. 18 del Patto sui diritti civili e politici. Il commento del Comitato è destinato a diventare un punto di riferimento per gli altri soggetti che si occuperanno del tema:

«Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms belief and religion are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions ...»⁷.

La finalità essenziale resta sempre la necessità di rendere fruibili i diritti in condizioni di eguaglianza: la libertà di avere una religione o convinzione di propria scelta, cambiarla e manifestarla in pubblico (seppure entro i limiti posti a garanzia dei diritti altrui), secondo il Comitato non può essere subordinata alla natura della convinzione adottata, così come il dato organizzativo, il maggiore o minore livello di istituzionalizzazione del gruppo religioso e l'esistenza o meno di rapporti con il potere politico, non devono ostacolare il libero esercizio collettivo della religione.

Sullo stesso tema è intervenuto anche il Panel degli esperti OSCE/ODIHR, ricordando come nelle legislazioni nazionali non debbano essere contenute definizioni di religione che legittimano discriminazioni tra le comunità o che escludono dalla tutela forme di ateismo e agnosticismo, nonché tutte le profonde convinzioni di coscienza che riguardano la condizione umana e il mondo⁸.

⁶ Special Rapporteur Arcot Krishnaswami, *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1 (1960). Per più ampi riferimenti al tema, sia permesso rinviare a S. Angeletti, *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 38 ss., con i relativi richiami bibliografici.

⁷ UN Human Rights Committee, *General Comment No. 22, Article 18*, U.N. Doc. CCPR/C/SR.1162 (1992), par. 62.

⁸ OSCE/ODIHR, Panel of Experts on Freedom of Religion or Belief, *Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief* (2004).

È sempre il Panel a inquadrare il tema del riconoscimento statale della personalità dei gruppi religiosi entro il perimetro dato dall'autodefinizione degli stessi, per quanto si riconosca comunque alle autorità civili la possibilità di applicare alcuni criteri formali e oggettivi nel caso concreto⁹.

L'Unione europea, dal canto suo, ha posto le basi per un dialogo «aperto, trasparente e regolare» con le istituzioni religiose e con le «organizzazioni filosofiche e non confessionali»¹⁰, riconoscendo a ciascuna di esse lo *status* di cui gode nei singoli ordinamenti nazionali e valorizzando, nel contempo, l'apporto specifico e non settoriale che da esse può derivare per la costruzione dello spazio giuridico europeo.

Fin dagli esordi della sua giurisprudenza nella materia della libertà religiosa, la Corte europea dei diritti umani ha indicato nella libertà di pensiero, coscienza e religione uno dei fondamenti di una società democratica e pluralista, precisando che, nella sua dimensione religiosa, tale libertà rappresenta

«one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned»¹¹.

Quanto ai confini del termine «belief», i giudici europei affermano che tale termine denota visioni caratterizzate da un certo livello di coerenza, serietà, coerenza e importanza¹².

L'obiettivo primario di apertura al pluralismo religioso e culturale e di garanzia contro forme di discriminazione, è ben esplicitato dalla problematica delle richieste di asilo motivate da persecuzioni di matrice religiosa. All'interno della direttiva del 2011 emanata dall'Unione europea ed avente ad oggetto lo *status* di rifugiato, la religione figura tra i fattori che possono motivare atti di persecuzione; ma come si stabilisce cosa debba intendersi per religione ai fini dell'applicazione della direttiva e quale punto di osservazione occorre prendere in esame? Jeremy Gunn¹³

⁹ OSCE/ODIHR, Panel of Experts on Freedom of Religion or Belief, *Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities* (2014). L'attenzione al *self-understanding* degli attori religiosi, in funzione dell'elaborazione di una categoria ampia ed inclusiva, è condivisa anche nel *Position Paper del Centro ISR, Religion and Innovation*.

¹⁰ Art. 17 TFUE, www.eur-lex.europa.eu.

¹¹ Corte Edu, *Kokkinakis v. Greece*, n. 14307/88, 25 maggio 1993 (par. 31).

¹² Corte Edu, *Campbell and Cosans v. The United Kingdom*, n. 7511/76 e 7743/76, 25 febbraio 1982.

¹³ T. Jeremy Gunn, *The Complexity of Religion and the Definition of «Religion» in International Law*, in «Harvard Human Rights Journal», 16, 2003, 71, pp. 189-215.

ha spiegato molto bene come, con riguardo alle richieste di asilo fondate sulla direttiva UE sullo *status* di rifugiato, il giudice nazionale chiamato a decidere sull'istanza possa incorrere in errore quando pretenda di assumere il significato di religione basandosi sulla propria esperienza o sulla dottrina degli esperti, laddove dovrebbe invece cercare di porsi nella prospettiva sulla quale si fondano gli atti di discriminazione o di persecuzione religiosa.

In altri termini, per stabilire se accogliere la domanda d'asilo, è necessario assumere l'ottica del persecutore oltre che quella del perseguitato, dal momento che il motivo di matrice religiosa che muove il primo è altrettanto importante quanto le reali convinzioni o lo stile di vita del secondo.

Un ordinamento giuridico che intenda offrire il massimo spazio di tutela a individui colpiti da persecuzioni motivate da ragioni religiose (indipendentemente dalla loro reale o presunta appartenenza alla comunità perseguitata), dovrà quindi dotarsi innanzitutto di uno strumentario giuridico il più inclusivo possibile, riguardo a «cosa la religione sia».

Funzionale a questo obiettivo risulta l'ampio contenuto dell'art. 10 della direttiva, che comprende nel concetto di religione convinzioni teistiche, non teistiche ed ateistiche, la partecipazione a, o l'astensione da, riti religiosi e ogni altra condotta, atti, o espressioni riconducibili a convinzioni religiose¹⁴.

Se, complessivamente, si può dire che il diritto internazionale dei diritti umani sia impegnato a garantire uno standard minimo di tutela della libertà religiosa che valorizzi e non ostacoli la multiforme esperienza del religioso in società caratterizzate da un crescente dinamismo intra ed extra-confessionale, un rapido sguardo alla dimensione nazionale ci consegna una realtà tendenzialmente meno inclusiva e protesa a porre confini giuridici – più o meno certi – entro i quali ricondurre l'esperienza del religioso e le sue prerogative. Gli esempi che potrebbero fornire materiale per questa ricostruzione sono numerosi e tuttavia è necessario premettere che occorre molta cautela nel tentare di leggere fenomeni la cui genesi è riconducibile nell'alveo di ordinamenti giuridici

¹⁴ Direttiva 2011/95/EU del Parlamento europeo e del Consiglio, 20 dicembre 2011. Sul tema, dalla prospettiva della Corte europea dei diritti umani, M. Bossuyt, *Strasbourg et les demandeurs d'asile: des juges sur un terrain glissant*, Bruxelles, Bruylant, 2010; P. Annicchino, *Persecuzioni religiose e diritto d'asilo nella giurisprudenza delle corti sovranazionali europee*, in M. Lugato (ed), *La libertà religiosa secondo il diritto internazionale e il conflitto globale dei valori*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 55-66.

impostati su tradizioni culturali, religiose e storiche di diversa matrice e che dunque meriterebbero considerazioni ben più complesse di quelle che queste poche pagine consentono. Posta questa premessa, sembra possibile rintracciare qualche indicazione del summenzionato approccio nel caso dell'ordinamento italiano, dove, come è noto, né il Costituente né il Legislatore nazionale hanno inteso positivizzare la definizione di confessione religiosa, volendo così evitare di cristallizzare in una formula univoca espressioni della più svariata natura.

Questa scelta non preclude alle istituzioni di governo – entro una cornice di eguale libertà per tutte le confessioni religiose, costituzionalmente tutelata – di conservare un ambito di discrezionalità nel momento in cui sono chiamate a instaurare rapporti giuridici bilaterali con una singola comunità.

La vicenda giudiziaria che ha visto protagonista l'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR), giunta alla Corte costituzionale, illustra chiaramente i termini della questione. Il Governo ha negato all'UAAR l'avvio delle trattative per stipulare un'intesa ex art. 8, 3° c. Cost., sul presupposto che «la professione di ateismo, affermata dall'associazione in questione, non consente la sua assimilazione ad una confessione religiosa»¹⁵. La Consulta, dovendo pronunciarsi sull'insindacabilità in sede giurisdizionale della delibera assunta dal Consiglio dei Ministri, ricorda che l'eguale libertà delle confessioni religiose, sancita al primo comma dell'art. 8, non dipende dalla configurazione giuridica dell'organizzazione religiosa né dalla presenza di un'intesa. Il punto di partenza dal quale prende le mosse l'argomentazione dei giudici consiste, dunque, nella riaffermazione del principio di non discriminazione nella disciplina costituzionale della libertà religiosa collettiva (peraltro in linea con il dettato europeo).

In capo al Governo, tuttavia, i giudici riconoscono una discrezionalità specifica con riguardo alla stipulazione degli accordi con le confessioni religiose. La Corte, infatti, nelle sue considerazioni in diritto afferma che

«un conto è l'individuazione, in astratto, dei caratteri che fanno di un gruppo sociale con finalità religiose una confessione, rendendola, come tale, destinataria di tutte le norme predisposte dal diritto comune per questo genere di associazioni. Un altro conto è la valutazione del Governo circa l'avvio delle trattative ex art. 8, terzo comma, Cost., nel cui ambito ricade anche l'individuazione, in concreto, dell'interlocutore. Quest'ultima

¹⁵ Corte Cost., sentenza 52/2016, 27/01/2016, G.U. 16/03/2016 n. 11. La sentenza riguardava un giudizio per conflitto di attribuzioni tra poteri dello Stato.

è scelta nella quale hanno peso decisivo delicati apprezzamenti di opportunità, che gli artt. 8, terzo comma, e 95 Cost. attribuiscono alla responsabilità del Governo»¹⁶.

Dalle parole dei giudici emerge la peculiarità del modello italiano che, fondandosi sul dettato costituzionale, da un lato riconosce eguale libertà a tutte le confessioni religiose, senza peraltro darne una precisa definizione giuridica, in tal modo garantendo la diversità religiosa e il pluralismo, dall'altro, stabilisce un regime di bilateralità nei rapporti con le confessioni che lascia impregiudicato lo spazio di discrezionalità delle istituzioni di governo¹⁷.

Un secondo esempio che vale a ricordare quanto si diceva in apertura, ovvero che la qualificazione di un'organizzazione come «religione» da parte del diritto produce ricadute concrete per la vita dei fedeli, riguarda l'Inghilterra, dove la Chiesa di Scientology si è vista in un primo tempo negare, poi riconoscere la qualifica di gruppo religioso ai fini della possibilità di celebrare matrimoni nei propri luoghi di culto. Nel 1970 i giudici inglesi stabilirono che una cappella della Chiesa di Scientology non potesse essere registrata come luogo di culto, dal momento che in tale Chiesa non esiste culto, almeno non in base alla normativa sui luoghi di culto, risalente al 1855¹⁸. Nel 2013, chiamati a decidere un caso analogo, i giudici si trovano a reinterpretare il concetto di atti di culto secondo una lettura che essi stessi definiscono più adeguata ai tempi¹⁹. Lord Toulson, infatti, ammette che «the understanding of religion in today's society is broad», definendo *religion* nel mondo contemporaneo come

«a spiritual or non-secular belief system, held by a group of adherents, which claims to explain mankind's place in the universe and relationship with the infinite, and to teach its adherents how they are to live their lives in conformity with the spiritual understanding associated with the belief system»²⁰.

La legge del 1855 deve dunque essere interpretata in base a questa idea di religione, in cui trova posto anche Scientology e le sue chiese

¹⁶ *Ibidem*, n. 5.3.

¹⁷ Non potendo dare conto in questa sede dell'ampio dibattito scaturito in dottrina, rinviamo, per un primo inquadramento, ai contributi ospitati nella rivista «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it) nel 2016.

¹⁸ *R v Registrar General, ex parte Segerdal* (1970) 2 QB 697.

¹⁹ *R(Hodkin & Anor) v Registrar General of Births, Deaths and Marriages* (2013) UKSC77; F. Cranmer, *Scientology, Religion and Charity Law: An Analysis of R(Hodkin)*, www.lawandreligionuk.com, 17 dicembre 2013; L. Zucca, *Is Scientology a Religion? Religious Marriage and the UK Supreme Court's Landmark Decision Hodkin v Registrar (December 9, 2013)*, <http://ssrn.com/abstract=2365308>.

²⁰ *R(Hodkin & Anor) v Registrar General of Births, Deaths and Marriages*.

si possono considerare luoghi di culto. La Gran Bretagna sembra, del resto, procedere a larghi passi verso un'estensione delle prerogative un tempo riconosciute solo alle confessioni tradizionali, come dimostrano le recenti riforme in materia di celebrazione dei matrimoni da parte di 'authorised belief organisations'²¹.

Il tema meriterebbe certamente ulteriori riflessioni, soprattutto in considerazione dei numerosi problemi di riconoscimento giuridico in cui incorrono i cosiddetti nuovi movimenti religiosi o, ancora, quei gruppi qualificati come «settari», in assenza di precisi parametri giuridici e di criteri univoci²².

Quel che più interessa osservare, in questa sede, è che, nei più inclusivi e aperti standard internazionali, così come negli assetti più oscillanti e prudenziali degli ordinamenti nazionali, prende forma una delle molte prospettive dalle quali la religione può essere esaminata, disciplinata e narrata, quella della *governed religion*²³, la religione per come essa è individuata dalle autorità che esercitano potere politico e assumono politiche pubbliche.

Elizabeth Shakman Hurd, nel distinguere le diverse prospettive, evidenzia la differenza tra «official religion», «expert religion» (la religione rielaborata secondo l'esperienza dottrinale, in grado di influenzare le soluzioni politiche adottate dai governi) e «lived religion»²⁴. Quest'ultima, che Diotallevi identifica come dimensione dell'esperienza religiosa in generale, è, per la politologa americana, la religione così come le persone la sperimentano nel vissuto quotidiano, permeabile alle influenze di diverse tradizioni, dottrine e pratiche. Questa esperienza del religioso è in ogni caso indissociabile dalla religione 'secondo' il diritto, ovvero da quell'aspetto della religione che il diritto coglie, amplifica, riduce, ricostruisce e rielabora concettualmente. Un'operazione che, come si è visto, passa anche attraverso la politica del riconoscimento, grazie alla quale il potere politico autorizza alcune differenze religiose,

²¹ F. Cranmer - D. Pocklington, *Humanist Weddings and the Marriage (Approved Organisations) Bill*, in «Law & Religion UK», 14 gennaio 2020, disponibile all'indirizzo <https://www.lawandreligionuk.com/2020/01/14/humanist-weddings-and-the-marriage-approved-organisations-bill/>.

²² Per approfondimenti, S. Angeletti, «Nuovi movimenti religiosi»: il pluralismo delle credenze tra libertà e sicurezza, in F. Dal Canto - P. Consorti - S. Panizza (edd), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 177-196, con i relativi richiami bibliografici.

²³ E. Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2015.

²⁴ *Ibidem*.

escludendone o limitandone altre²⁵, con conseguenze pratiche di non scarso rilievo nella vita quotidiana dei credenti e delle loro comunità.

2. Lo Stato 'regolatore' e la religione 'a bassa intensità': un matrimonio combinato?

Nello spazio giuridico europeo, l'approccio estensivo più volte richiamato, a garanzia della diversità culturale e religiosa, appare mitigato – e, per certi versi, controbilanciato – da una certa propensione ad offrire legittimazione verso forme di controllo e di restrizione messe in atto dai poteri pubblici nazionali nei confronti di comportamenti individuali così come di atti e pratiche di gruppo.

Come è noto, tutte le disposizioni sulla libertà religiosa contenute nei trattati multilaterali sui diritti umani sanciscono criteri nel rispetto dei quali gli organi di governo possono legittimamente limitare le manifestazioni religiose, in funzione della protezione di diritti altrui o di interessi generali la tutela dei quali è posta in capo allo Stato (ordine pubblico, salute, morale). La proiezione esterna del diritto di libertà religiosa, come avviene per gli altri diritti umani, non ha carattere assoluto ma è suscettibile di essere circoscritta per le ragioni espressamente previste ed entro i limiti della legalità e proporzionalità delle misure adottate. Non di rado, tuttavia, da parte dei governi nazionali il ricorso alle categorie delle limitazioni legittime si traduce in uno strumento di governo del pluralismo religioso e culturale. Funzionale a questo obiettivo è, in modo particolare, una certa interpretazione dei criteri dell'ordine pubblico e della salvaguardia delle libertà altrui, che spende la forza del codice comunicativo dei diritti umani per farvi rientrare la protezione di valori quali il vivere insieme, il pluralismo, la sicurezza collettiva percepita, il mantenimento della pace e dell'armonia sociale.

Tipico è il caso del divieto di portare il velo integrale nello spazio pubblico, che il governo francese e quello belga hanno motivato con la necessità di garantire il «vivere insieme» e la convivenza sociale, compendiate nella categoria di ordine pubblico «immateriale»²⁶.

²⁵ *Ibidem*, p. 54.

²⁶ Corte Edu, Grande Camera, *S.A.S. v. France*, n. 43835/11, 1 luglio 2014; Corte Edu, *Dakir c. Belgique*, n. 4619/12, 11 luglio 2017; Corte Edu, *Belcacemi et Oussar c. Belgique*, n. 37798/13, 11 luglio 2017. Sul tema, S. Angeletti, *Il divieto francese al velo integrale, tra valori, diritti, laicità e fraternité*, in «Federalismi, Focus Human Rights», 1, 2016; dello stesso autore, *La questione del velo integrale torna a Strasburgo. Brevi considerazioni intorno a Dakir c. Belgique e Belcacemi et*

La Corte di Strasburgo, in più occasioni, si è mostrata indulgente di fronte alla propensione degli Stati membri a porre in essere misure che, motivate dal principio di neutralità e dalla «necessità in uno Stato democratico», producono nella sostanza effetti selettivi delle forme di esercizio della libertà religiosa esprimibili nello spazio pubblico, facendo ricorso principalmente a due criteri di giudizio, che hanno offerto ai giudici europei un *pattern* argomentativo dalla casistica copiosa²⁷.

Il primo di questi criteri esprime l'idea per cui lo Stato ha il ruolo di 'regolatore imparziale' delle diverse fedi²⁸. La concezione per cui il potere pubblico, nel quadro di un contesto sociale plurireligioso e multiculturale, può legittimamente assumere il compito di 'regolatore' equidistante ed imparziale, attento a evitare discriminazioni e a conservare il pluralismo religioso e l'armonia sociale, richiama da lontano l'impostazione continentale dell'idea di Stato e l'assetto post-westfaliano della disciplina della fenomenologia religiosa collettiva. A questi temi, peraltro, Diotallevi ha dedicato molti studi, distinguendo l'approccio europeo continentale, a suo avviso compendiabile nel modello della laicità francese, da quello (non statualistico) della *religious freedom*²⁹.

Il secondo criterio messo in atto dai giudici europei ha l'effetto di circoscrivere il perimetro degli atti e delle pratiche individuali tutelati dalla Convenzione, in quanto direttamente e immediatamente collegati a una convinzione religiosa. L'argomento utilizzato dalla Corte, in questi casi, è che non ogni atto motivato da ragioni religiose può essere ricondotto alle garanzie approntate dall'art. 9 Cedu³⁰, essendo tale norma finalizzata a proteggere la sfera della coscienza individuale e gli atti che vi sono

Oussar c. Belgique (www.diritti-cedu.unipg.it); S. Cañameres - S. Angeletti, *Legal Regulation of the Full-Face Veil in Public Spaces in Spain and Italy: Some Critical Reflections on the Applicability of the ECtHR Doctrine in S.A.S. v. France*, in «Religion and Human Rights», 13, 2018, pp. 1-36, con i relativi richiami bibliografici.

²⁷ Cfr. J. Martínez Torrón, *Manifestations of Religion or Belief in the Case Law of the European Court of Human Rights*, in «Religion and Human Rights», 12, 2017, pp. 112-127; dello stesso autore, *The (Un)protection of Individual Religious Identity in the Strasbourg Case Law*, in «Oxford Journal of Law and Religion», 1, 2012, 2, pp. 363-385.

²⁸ Corte Edu, Grande Camera, *Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France*, n. 27417/95, 27 giugno 2000; Corte Edu, *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova*, n. 45701/99, 13 dicembre 2001; Corte Edu, Grande Camera, *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey*, n. 41340/98, 13 febbraio 2003; Corte Edu, Grande Camera, *Leyla Şahin v. Turkey*, n. 44774/98, 10 novembre 2005.

²⁹ Tra i molti contributi dell'autore sul tema, basti qui segnalare *Una alternativa alla laicità, Soveria Mannelli* (Catanzaro), Rubbettino, 2010; *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, secolarizzazione*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2014.

³⁰ Tra gli altri, Corte Edu, Grande Camera, *Leyla Şahin v. Turkey*.

strettamente correlati, come il culto, le pratiche religiose, l'osservanza e l'insegnamento³¹. Sebbene alcune decisioni sembrano condurre la Corte verso un indirizzo più teso ad estendere la portata dell'art. 9³², e anche tenendo conto della difficoltà di ricondurre entro un percorso argomentativo unitario la giurisprudenza di Strasburgo – più volte ondivaga in materia religiosa – nondimeno si deve riconoscere che i giudici hanno adottato in più di un'occasione un approccio di *self-restraint*, ammettendo che le autorità statali sono poste in una condizione più favorevole per stabilire la necessità o meno di operare una restrizione, al fine di rispondere a interessi generali o di bilanciamento con altri diritti.

Il conseguente, ampio margine di apprezzamento riconosciuto agli Stati – pur sotto la supervisione equilibratrice della Corte – conferisce a questi ultimi un consistente spazio di manovra nell'individuare, di fatto, le regole di accesso allo spazio pubblico che devono valere per i comportamenti dei singoli fedeli e dei loro gruppi³³.

Seppure in un diverso contesto e con altre finalità, non sembra muoversi in un orizzonte troppo dissimile da quello richiamato anche la Corte di Giustizia dell'Unione europea, la quale ha recentemente sostenuto, ad esempio, che la decisione di una confessione religiosa, di non assumere al proprio interno personale che non condivide l'etica dell'organizzazione in cui andrà ad operare, può essere sottoposta a revisione giudiziale allo scopo di verificare eventuali profili di discriminazione ed è dunque sottoponibile al controllo giurisdizionale del giudice nazionale³⁴. La decisione ha suscitato molto dibattito³⁵; in questa sede è appena il caso di osservare che, pur condividendo la finalità antidiscriminatoria sottesa alla scelta della Corte, può sorgere qualche dubbio su quale sia la sorte che decisioni di questo tipo riservano all'autonomia decisionale interna delle istituzioni religiose e, in particolare, alle prerogative delle c.d. organizzazioni di tendenza³⁶.

³¹ Corte Edu, *Pichon and Sajous v. France*, n. 49853/99, 2 ottobre 2001.

³² Corte Edu, *Eweida and Others v. The United Kingdom*, n. 48420/10, 15 gennaio 2013.

³³ Corte Edu, Comitato dei Ministri, *Arrowsmith v. The United Kingdom*, n. 7050/75, 12 giugno 1979; Corte Edu, *Kalaç v. Turkey*, n. 20704/92, 1 luglio 1997.

³⁴ Corte di Giustizia dell'Unione europea (Grande Sezione), C-414/16, 17 aprile 2018.

³⁵ Per un primo inquadramento, P. Floris, *Organizzazioni di tendenza religiosa tra Direttiva europea, diritti nazionali e Corte di giustizia UE*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 12, 2019 (www.statoechiese.it).

³⁶ Il parametro normativo di riferimento della decisione (che segue ad un rinvio pregiudiziale) è l'art. 4 par. 2 della Direttiva UE 2000/78 del 27 novembre 2000, che stabilisce un quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro.

Tentando di ricondurre questi segmenti giurisprudenziali ad una riflessione che si misuri con il quadro offerto da Diotallevi nel campo della sociologia, ci si potrebbe domandare se una concezione dello Stato quale «regolatore imparziale» del pluralismo religioso, non solo sia difficilmente messa in discussione, ma esca addirittura rafforzata laddove nel campo del religioso si afferma una *low intensity religion* fatta di imprenditori religiosi e, nel contempo, si assiste al declino delle istituzioni religiose e della loro partecipazione alla creazione collettiva di senso.

Ancora, ci si potrebbe interrogare sul fatto che il diritto stesso giunga a conseguire l'effetto di accentuare il cammino verso lo sviluppo di una religione «a bassa intensità» che trova altrove la sua origine. Infine, resterebbe da chiedersi quale modello giuridico possa essere in grado, a questo punto, di garantire meglio il consolidamento del pluralismo religioso.

Diotallevi ci ricorda che è utile distinguere tra fenomeni religiosi dotati di domanda e offerta e fenomeni dotati solo di domanda. Che cosa accade, allora, qualora si diffondano religioni che presentano prevalentemente il lato della domanda e si perda quella che potremmo definire come «clerk religion»³⁷ e, con essa, la relativa autonomia del sottosistema religioso? Seguendo il percorso suggerito nel saggio, potremmo forse ipotizzare che ci si trovi di fronte a una società più chiusa e con minore contingenza.

3. Libertà religiosa e nuovi paradigmi

In un quadro sociale nel quale si riduce il ruolo delle religioni nella costruzione di senso collettivo e si afferma una «religione a bassa intensità», è forse possibile rintracciare, almeno in parte, la ragione per la quale la tutela della libertà religiosa sul piano giudiziale passa attraverso un frequente ricorso ai criteri del ragionevole accomodamento e del principio di non discriminazione³⁸ in vista della garanzia di uno spazio di tutela ai comportamenti dettati da motivazioni religiose, soprattutto quando questi ultimi sono espressione di tradizioni e costumi lontani dalla cultura dominante e dal pensiero socialmente *mainstream*.

³⁷ Ringrazio Luca Diotallevi per il confronto sul punto, dal quale è scaturita la definizione di «clerk religion» come ideale *quartum genus* rispetto alla triplice distinzione sopra richiamata.

³⁸ Per una disamina dell'accoglienza che i due criteri hanno avuto nella giurisprudenza della Corte europea e in quella delle corti extraeuropee di *common law*, A. Madera, *Il porto di simboli religiosi nel contesto giudiziario*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 4, 2020 (www.statoechiese.it).

Ricorso a ragionevoli accomodamenti, richieste di obiezione di coscienza provenienti dai singoli fedeli e restrizioni ai comportamenti non strettamente connessi alle pratiche religiose, sembrano convergere verso un progressivo confinamento nel privato dell'esperienza religiosa, o forse semplicemente prendono atto della già presente tendenza verso una religione a bassa intensità, che risulta in tal modo rafforzata.

Le incertezze e i mutamenti che un quadro così delineato produce si riflettono nelle conclusioni alle quali giungono quanti considerano come, nella composita e frammentata esperienza del religioso che caratterizza le società contemporanee, sia ormai impossibile per il diritto identificare cosa sia la religione e tutelare la libertà religiosa quale autonomo e specifico diritto, finendo per individuare come unica soluzione praticabile il ricorso alle garanzie offerte dagli altri diritti fondamentali³⁹.

Nella sua ultima opera, *Religion Without God*⁴⁰, Ronald Dworkin mette in luce la difficoltà di discernere l'esperienza religiosa da altri tipi di convinzioni serie e cogenti, che riguardano la vita e la dimensione dell'essere, l'adesione alle quali si rivela altrettanto impegnativa ed esigente quanto quella che sperimenta il credente. Il diritto, secondo il filosofo, non dovrebbe perciò preoccuparsi di dar vita a statuti giuridici che distinguano convinzioni di diversa natura, quanto semplicemente dovrebbe riconoscere un generale diritto all'indipendenza etica («ethical independence») e poi trovare i necessari accomodamenti per venire incontro alle istanze dei singoli, nel rispetto dei diritti altrui e delle necessità dello Stato.

La lucida riflessione di Dworkin ha tutto il fascino di una proposta che appare in grado di intercettare i mutamenti del presente e la multiforme esperienza spirituale che la *lived religion* ci pone di fronte.

Tuttavia, la prospettiva di una tutela riferita all'indipendenza etica sembra lasciar fuori un elemento determinante della religione – perlomeno di quelle religioni che presentano domanda e offerta – ovvero la sua capacità di contribuire a produrre senso collettivo. La *Religious Diversity*⁴¹ consiste proprio nel suo essere convinzione che non si traduce solo in una conversione individuale ma che aspira a sollevare un cambiamento

³⁹ Cfr. W. Fallers Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2018².

⁴⁰ R. Dworkin, *Religion Without God*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

⁴¹ Il riferimento è al titolo e ai concetti esposti nell'opera di R. Trigg, *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

complessivo, a proporre una visione alla società nel suo insieme, in una continua dinamica di influenza reciproca tra religione e società.

49

Se nella 'fine' della libertà religiosa come diritto oggetto di specifica tutela si può scorgere il vero cambio di paradigma, inteso quale innovazione verso cui il diritto e la società sembrano tendere, è forse il caso di dire, con Diotallevi, che la libertà religiosa consente innovazione «in qualche caso proprio resistendo a processi di innovazione che tendessero a trasformarla».

Religione e innovazione

Un commento al saggio di Luca Diotallevi
«La contingenza della contingenza»

Sergio Belardinelli

Abstract – Starting from the particular historical relationship between religion and innovation and from the reasons which have made these two concepts incompatible with each other in western modernity, this essay tries to show a possible reconciliation. Niklas Luhmann's systemic approach, the idea of functional differentiation, and contingency as the main characteristics of our society seem to offer the best tools to foster, on the one hand, a «function of religion» which is less confessional, innovation-friendly, and focused on God and, on the other, a perspective capable of avoiding the risk that innovation becomes a form of religion in our society.

Il *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose di FBK *Religion and Innovation* sottolinea giustamente il deficit di riflessione che esiste a proposito del rapporto tra religione e innovazione. Trattandosi di un rapporto assai controverso e per nulla scontato, mi limiterò ad esplicitarne alcune caratteristiche, sperando di aggiungere qualche postilla all'intervento di Luca Diotallevi, del quale condivido l'impianto di fondo.

La teoria tradizionale della secolarizzazione, si pensi a Max Weber, ha colto chiaramente la radice religiosa (cristiana) della grande innovazione culturale prodottasi in Occidente con il progressivo autonomizzarsi rispetto alla religione dei diversi sistemi sociali, quali la politica, la scienza, il diritto, la morale, solo per citarne alcuni. Qui incontriamo quindi un primo, indubitabile nesso tra religione e innovazione. Sappiamo tuttavia come questa storia sia andata a finire. La religione cristiana, specialmente nella sua variante cattolica, ha faticato non poco a conciliarsi con l'autonomia dei suddetti sistemi sociali, diventando paradossalmente una forza ad essi ostile. Questi ultimi, a loro volta, l'hanno ripagata con altrettanta ostilità, autonomizzandosi in opposizione ad essa. Una vera e propria catastrofe per la cultura moderna, i cui effetti si riverberano ancora oggi

sulla nostra vita politica e culturale. Sta di fatto che più innovazione scientifico-tecnologica diventa sinonimo di maggiore restringimento della sfera d'influenza della religione, sia sul piano della vita individuale sia su quello della vita sociale. In questo modo i due termini si estraniavano sempre di più l'uno dall'altro: l'innovazione diventa una prerogativa scientifico-tecnologico-politica, mentre la religione, ossia la principale condizione che ha reso possibile il differenziarsi di questi sistemi sociali e quindi il dispiegarsi del loro potenziale innovativo, si chiude sempre di più nei suoi dogmi e nella sua organizzazione, diventando l'ostacolo per eccellenza a qualsiasi tipo d'innovazione.

Credo che sia fondamentalmente questo il motivo, verrebbe quasi da dire il pregiudizio, che rende piuttosto difficile dipanare il nostro tema. Religione e innovazione sembrano appartenere a orizzonti concettuali incommensurabili. E la causa di questa incommensurabilità risiede certamente nella vicenda storica che ho accennato sopra, nonché nella inadeguata teoria della secolarizzazione con la quale si è cercato di spiegarla. Una teoria, gradita sia ai laicisti sia ai clericali, secondo la quale la modernità è incompatibile con la religione.

Luca Diotallevi ha mostrato ampiamente il carattere 'sostitutivo' di questa vicenda storico-teorica, nonché certe sue paradossalità, come ad esempio il carattere sacrale che assume la politica nel momento in cui vince la sua battaglia contro la religione¹. Lo stesso si potrebbe affermare riguardo alla scienza. Altri hanno cercato di spiegare come il fatto che la società moderna abbia conosciuto una crescente differenziazione, e quindi un crescente pluralismo, non implichi in linea di principio l'indebolimento o addirittura la perdita di senso della fede religiosa, ma addirittura un'opportunità². In questi ultimi lustri, pur senza le pretese egemoniche del passato, anzi, in presenza di una profonda crisi delle cosiddette religioni 'di chiesa', la religione ha dimostrato senz'altro un'imprevista vitalità, tornando a farsi sentire nel dibattito pubblico dei paesi occidentali e, soprattutto, conservando una notevole importanza nella vita degli individui³. Stanno emergendo insomma «altri illu-

¹ L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010.

² S. Belardinelli, *Religione e tarda modernità. A partire da Hans Joas*, in S. Belardinelli - L. Gattamorta (edd), *I valori hanno bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2012, pp. 33-48; H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010; dello stesso autore, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2017.

³ R. Stark, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, Wilmington, ISI Books, 2015.

minismi»⁴, all'interno dei quali il nesso tra modernità e religione, tra pluralismo e secolarismo appare assai più articolato di quanto non sostenga la teoria classica della secolarizzazione nella sua variante 'sostitutiva'. In ogni caso non per questo la suddetta teoria deve essere liquidata *in toto*. Al contrario. Come ha mostrato lo stesso Diotallevi in altri suoi scritti, essa, almeno fintanto che il «disincantamento» del mondo non viene identificato con la crisi o con la fine della religione (qualche volta questo accade anche in Weber), potrebbe essere ancora molto utile per comprendere a fondo, non soltanto la fine dell'egemonia religiosa sugli altri sistemi sociali e l'avvento di una religione sempre più individualizzata, ma anche, e forse più ancora, il progressivo allargarsi di quello che nel suo saggio Diotallevi chiama lo spazio della contingenza e quindi, perché no, una possibilità di riconciliazione tra religione e innovazione, le cui premesse potremmo addirittura ritrovare proprio in Weber, certamente uno dei principali autori della teoria classica della socializzazione. Cerco di spiegarmi su questo punto.

In Weber, come è noto, non esiste più un senso oggettivo del mondo, incarnato in un ordine sociale dove tutto sembra muoversi secondo ritmi meccanici e immutabili. Meno che mai esiste un ordine razionale oggettivo, che la ragione umana, pur faticosamente quanto si vuole, può tuttavia cogliere e realizzare nella sua oggettività. Questi sono pensieri che appartengono inesorabilmente al passato, al tempo in cui, come direbbe Heidegger, gli uomini vivevano ancora in prossimità degli dei. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di differenziazione, scinde invece inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di sfere di valore, che rendono addirittura ridicolo, agli occhi di Weber, quello che in *Economia e Società* egli definisce il «carisma della ragione». Né la religione, né la scienza, né la filosofia sono più in grado di fornire una qualche unificazione 'teorica' e 'pratica' del senso del mondo; il divenire del mondo si configura ormai come una 'infinità' priva di qualsiasi senso oggettivo, essendo quest'ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell'uomo. Ecco il weberiano «disincanto» del mondo: il mondo ha perduto il suo antico ordine; quanto agli uomini, essi sono soli. Ognuno sceglie a proprio rischio e pericolo il proprio Dio o il proprio demone. Persino il credere diventa soprattutto una scelta, una «possibilità», in un orizzonte contrassegnato dalla contingenza.

⁴ S. Belardinelli, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2009.

Questa è essenzialmente la trama ontologica che regge il mondo weberiano, dietro alla quale vi è sicuramente anche il lavoro della modernità scientifica: una innovazione radicale rispetto alle antiche concezioni metafisico-religiose. Se la contingenza, come mostra bene Diotallevi, appare oggi così potente, se le cose, tutte le cose, stanno in un determinato modo, ma potrebbero stare anche diversamente; se l'idea della necessità storica o dello sviluppo lineare e continuo, incarnazione di quella che Robert Nisbet definiva l'ideologia dello «sviluppismo»⁵, sono oggi chiaramente alle corde, questo è certamente riconducibile, anche se non in modo esclusivo, alla distruzione del 'cosmo ordinato' degli antichi, operata dalla scienza, in favore di un universo e di una concezione dell'uomo contrassegnati da una 'genesi oscura', casuale. Lo stesso si può dire per il progressivo dislocamento della religione nell'ambito della singola coscienza individuale e per la trasformazione di quest'ultima nel supremo sacrario di ogni valore, non soltanto dei valori religiosi. Ciò significa, tra le altre cose, che in materia di valori e quindi di credenze, non è più possibile istituire gerarchie a priori. Credenza, non credenza, valori e convinzioni di vario tipo si ritrovano tutti sullo stesso piano⁶. Può accadere così che la religione, come sostanzialmente si evince dal *Position Paper* di FBK, venga quasi a confondersi «con credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica o valori». Ma Diotallevi, a mio avviso giustamente, mette in guardia da tale confusione, la quale, per quanto possa apparire plausibile, manca non soltanto di cogliere lo specifico del religioso in una società differenziata e complessa come la nostra, ma potrebbe rendere persino difficile tematizzare il rapporto tra religione e innovazione. Detto con le sue parole,

«è utile trattare il rapporto della religione con l'innovazione senza distinguerlo dal rapporto che con l'innovazione hanno fedi, spiritualità, credenze, eccetera? Porsi una domanda del genere, giova ripeterlo, non significa in alcun modo negare o trascurare il rapporto con l'innovazione di queste ultime, bensì valorizzarlo consentendo alle sue specificità di emergere».

Per quanto riguarda la differenza tra la religione e le diverse forme di credenza, fede, spiritualità ecc., Diotallevi enfatizza soprattutto il peso che sul lato dell'offerta l'una pone sull'«autorità» e le altre sulla capacità di intercettare le esigenze dei «consumatori». Ferma restando la consapevolezza che si tratta di una distinzione idealtipica, quindi tale

⁵ R.A. Nisbet, *Storia e cambiamento sociale: Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, Torino, IBL Libri, 2017.

⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

per cui i due lati possono tendere entrambi l'uno verso l'altro, sia nel senso di una religione ripiegata sui consumatori, sia nel senso di forme di spiritualità che generano autorità, è evidente che la distinzione ha una sua importante valenza empirica ed euristica, confermata peraltro da molteplici ricerche sociologiche. Ma il suo lato più interessante risiede, a mio avviso, nell'impianto teorico che Diotallevi pone a suo sostegno, un impianto il quale, prendendo molto sul serio la contingenza come dimensione che contraddistingue la società nella quale viviamo, cerca nell'idea di differenziazione funzionale di Niklas Luhmann la chiave per esplicitare sia la stretta connessione tra contingenza e innovazione, sia la maggiore familiarità con quest'ultima da parte della religione rispetto alle altre credenze, fedi, spiritualità ecc.

Che l'idea di contingenza, ossia il fatto che le cose stanno in un modo ma potrebbero stare anche diversamente o addirittura non essere affatto, sia compatibile con quella di innovazione è intuitivamente questi scontato. Come scrive Diotallevi «L'innovazione implica ed amplia la sfera della contingenza», nella quale, sempre con le parole di Diotallevi, «si infrange ogni sacralità, anche laica». Il che significa, forse è bene precisarlo, che la contingenza mette anche l'innovazione al riparo dal rischio di diventare, come paventato nel *Position Paper Religion and Innovation*, una sorta di «religione». Prendere sul serio la contingenza significa assumere uno sguardo alieno rispetto a qualsiasi prospettiva ideologica o, che per me è lo stesso, sacralizzante⁷. Per dirla con le parole di Diotallevi:

«Lo spazio del contingente – continuamente ampliato dalla esperienza della innovazione – è dunque una provocazione permanente, qualcosa che, allo stesso tempo, esige una spiegazione e ammette di non poterla offrire rivelandosi per quello che è, contingente, ovvero non in grado di causarsi».

Meno che mai, aggiungo io, questa contingenza è in grado autogiustificarsi in nome di una presunta, necessaria coazione a innovare. Oggi le cose stanno così, domani potrebbero stare diversamente: questo è il messaggio, almeno nella teoria sistemica luhmanniana, sul quale si colloca anche la luhmanniana funzione della religione, certamente uno dei temi più suggestivi, illuminanti e irritanti (ovviamente non nel senso che danno fastidio, bensì che costringono a pensare) del pensiero del sociologo di Bielefeld.

⁷ S. Belardinelli, *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2018.

Secondo Luhmann la funzione della religione è quella di «rappresentare l'appresentato». Termine di derivazione husserliana, «appresentato» sta ad indicare ciò che in ogni umana percezione è implicito come ulteriorità non attualmente rappresentabile. Se guardo negli occhi Luca Diotallevi, percepisco il suo viso, ma non la nuca. Eppure non sono minimamente sfiorato dal dubbio che Luca possa non avere la nuca. Questo perché percependo qualcosa io mi appresento anche ciò che attualmente non percepisco ma considero indispensabile all'interezza del dato percepito. Solo che mentre in Husserl l'appresentazione anticipa ciò che comunque può essere rappresentato (è sufficiente che io giri intorno a Luca per vedere che la sua testa è più o meno quella che mi ero appresentata), in Luhmann l'appresentazione rappresenta l'orizzonte irrepresentabile di ogni nostra rappresentazione, diciamo pure, il mondo nella sua interezza. Detto in altre parole, tutti i sistemi sociali, in quanto sistemi dotati di senso, operano selettivamente rispetto all'ambiente con lo scopo di ridurre la complessità, ma nel contempo, proprio questa selettività apre l'orizzonte su altre infinite possibilità, diciamo pure, sulla totalità del mondo come orizzonte, all'interno del quale il sistema opera distinguendosi dall'ambiente. Ebbene, secondo Luhmann, in virtù dell'idea di Dio, la religione tematizza direttamente proprio questo orizzonte, questo «sfondo dell'ambiente sempre implicato e autoimplicantesi»⁸, assumendosi la funzione paradossale di rappresentare l'irrepresentabile, ossia la totalità del reale. Il suo codice è non a caso trascendenza/immanenza. Giocando dunque su Dio e mondo, la religione, da un lato, rende sopportabile la spaventosa eccedenza di possibilità presente nel mondo, dall'altro, e questo nel nostro contesto è particolarmente importante, rende contingente il mondo stesso in quanto totalità, un'idea, quest'ultima, per niente scontata, se pensiamo ad esempio al *kosmos* greco.

Dato che per Luhmann, nel momento in cui ci esercitiamo «sul problema della simultaneità dell'indeterminabilità e della determinatezza, per la soluzione di tale problema non v'è più alcun equivalente funzionale al di fuori della religione»⁹, si capisce perché l'approccio sistemico luhmanniano possa essere di grande utilità sia per distinguere la religione da credenze, spiritualità ecc., sia per un discorso su religione e innovazione che non voglia seguire gli stereotipi di chi considera i due termini antitetici. Se tra le prestazioni che la religione offre alla società c'è anche quella di

⁸ N. Luhmann, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

radicalizzarne la contingenza, unitamente a mostrare la contingenza del mondo nella sua interezza, è giocoforza che l'innovazione finisca per trovare nella religione una delle principali condizioni che la rendono possibile. Un esito un po' imprevisto per l'odierna mentalità dominante, ma certamente da prendere molto sul serio. Come ha mostrato molto bene Diotallevi nel suo *paper*, senza la religione, senza la capacità che questa ha di ridurre/occultare/ampliare la contingenza, c'è da chiedersi veramente

«per quanto tempo ancora possa venire assicurato un livello di contingenza (e di complessità) elevato come quello attualmente raggiunto dalla modernità radicalizzata e dunque se e per quanto possano essere ancora assicurate condizioni altrettanto favorevoli all'innovazione. Non si tratta di escludere che sia possibile, ma di riconoscere che non è scontato».

Provo a tirare le fila del discorso che, molto frammentariamente, ho cercato di sviluppare. L'approccio sistemico luhmanniano, al quale Diotallevi si è ispirato nel suo saggio, mostra chiaramente quanto la religione potrebbe essere vitale anche laddove uno meno se lo aspetta, ad esempio nel caso dell'innovazione. In questa prospettiva appare immediatamente riduttivo guardare alla religione in quelle che sono le sue configurazioni moderne dominanti, come se si trattasse soprattutto di fornire solidi orientamenti morali a essere umani sempre più spaesati o di rafforzare il senso di solidarietà sociale. Si tratta di funzioni importanti, non c'è dubbio. Ma se, come dice Luhmann, la funzione della religione è di tenere aperto l'orizzonte su Dio/mondo, allora il discorso cambia radicalmente, sia per la comprensione che la religione ha di se stessa, sia per quella che ne ha la società. Siamo di fronte a una teoria aperta, la quale, da un lato, non limita il discorso su religione e secolarizzazione a quello della 'teoria classica' che dall'indebolimento del peso della religione sugli altri sistemi sociali deduce quasi meccanicamente l'indebolimento dell'importanza sociale e individuale della religione; dall'altro, non accetta nemmeno che si parli di «de-secolarizzazione» o «post-secolarizzazione» solo perché oggi, in Occidente, si assiste a un vero e proprio *boom* della religione in versione «personale». Come è stato mostrato, tra gli altri, proprio da Diotallevi, la nostra non è l'epoca della post secolarizzazione, bensì della crescente secolarizzazione¹⁰. E l'interessante di tutto questo è che, se lo si sa vedere, potrebbe essere una grande opportunità sia per la società in generale, sia per la religione.

¹⁰ L. Diotallevi, *Il paradosso di Papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del Cristianesimo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2019.

Detto in altre parole, è soltanto sulla base della consapevolezza di che cosa significhi vivere in una società differenziata, dove i diversi sistemi si specializzano ciascuno per assolvere una specifica funzione, che la religione può sperare di guadagnare o di riguadagnare influenza sociale. Ma non potrà mai più farlo direttamente, pretendendo ad esempio di dire alla politica o all'economia come dovrebbero agire; potrà farlo soltanto occupandosi della propria funzione, diciamo pure di Dio, nella speranza che, come direbbe Luhmann, tale discorso produca sufficiente «rumore ambientale» da non poter essere trascurato dagli altri sistemi sociali. Nel contesto di una sempre più marcata differenziazione, è questa l'opportunità che si presenta oggi alle Chiese in generale, sollecitandole a diventare più «ecclesiali» e meno clericali, più aperte al senso della loro missione, più fiduciose nella possibilità che questo dia loro anche influenza politico-sociale e magari meno preoccupate di influenzare direttamente la scena politica¹¹.

Ciò che intendo dire è che oggi tra la religione e gli altri sistemi sociali è in atto un confronto dagli esiti piuttosto incerti, e sebbene tutto sembri far pensare a una religione costretta a giocare sulla difensiva, ritengo che, paradossalmente, proprio questa situazione potrebbe aiutarla a guadagnare una consapevolezza di sé, della propria organizzazione e del mondo nel quale viviamo, senza la quale non è nemmeno pensabile che essa resti in partita. Faccio soltanto alcuni esempi. Il fatto che la religione abbia perduto molta della sua rilevanza sociale, dopo che la scienza, la politica, la morale, l'arte si sono progressivamente emancipate dal suo controllo, potrebbe far pensare a una sconfitta della religione, destinata a svolgere un ruolo sempre più residuale; lo stesso dicasi per le Chiese di fronte alla crescita della cosiddetta religione fai da te, il «Dio personale» come lo chiama Ulrich Beck¹². Quanto alla politica, viceversa, sembrerebbe che, almeno in Occidente, essa abbia vinto la sua battaglia contro la religione, sottraendo a quest'ultima ogni spazio pubblico. Eppure, se osserviamo la 'laicità' francese, e Diotallevi ce lo insegna, dobbiamo forse convenire che in questa battaglia dell'una contro l'altra, nel tentativo di sostituirsi l'una all'altra, politica e religione hanno perso entrambe. La politica rischia infatti di diventare religione, e la religione oscilla tra il diventare un fatto puramente 'privato' o la stampella confessionale del potere dello Stato. In ogni caso, ritornando al nostro tema, difficilmente una politica sacralizzata potrebbe essere

¹¹ S. Belardinelli - A. Panebianco, *All'alba di un nuovo mondo*, Bologna, Il Mulino, 2019.

¹² U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma - Bari, Laterza, 2009.

amica dell'innovazione. Lo stesso si potrebbe dire della scienza o della religione. Per rimanere amica dell'innovazione, includendo nella comprensione di sé quell'allargamento della contingenza di cui si è detto, nemmeno la religione può più comprendersi in termini sacrali. Nella logica della differenziazione funzionale, essa dovrebbe coltivare la propria organizzazione senza confessionarismi e concentrarsi soprattutto su Dio nonché sull'unico *medium* che in una società differenziata potrebbe renderla ancora generativa (innovativa) in senso ecclesiale e sociale: la fede. È la fede che «fa nuove tutte le cose», il paradosso per eccellenza, ciò che riduce complessità e nel contempo l'aumenta. È sempre la fede che illumina il senso di una trascendenza che si gioca (si incarna!) nell'immanenza. Il codice trascendenza/immanenza è non a caso il codice specifico della religione, secondo Luhmann; la contingenza e una certa inquietudine ne sono tratto ontologico-esistenziale più autentico. Soltanto chi si sente inquieto può stare tranquillo.

Contro l'innovazione

Un commento al saggio di Luca Diotallevi
«La contingenza della contingenza»

Frederick Mark Gedicks

In *La contingenza della contingenza*, Luca Diotallevi indaga la relazione tra l'innovazione e la religione, esplorando due evidenti paradossi. Primo, la contingenza, caratteristica quintessenziale della postmodernità, è essa stessa contingente. Il livello della contingenza sociale, in altre parole, non è né fisso né inevitabile, essendo anche la contingenza un costrutto sociale (pp. 14-16). Secondo, l'innovazione incrementa la contingenza sociale, la quale, a sua volta accresce l'instabilità sociale; quest'ultima, infine, riduce l'innovazione. Diotallevi esamina il legame tra le forme più radicali di innovazione e la contingenza e osserva «l'innovazione erode lo spazio del necessario. Al contrario, la trasformazione o il progresso si sviluppano all'interno di quello spazio» (p. 13).

La conclusione ovvia, almeno per la società che aspiri ad ottenere entrambe, sia l'innovazione sia la stabilità, sarebbe quella di abbassare e controllare la contingenza, affinché si possa preservare l'innovazione al livello ottimale (p. 15).

Diotallevi sostiene inoltre che la religione configuri la società in modo tale da bilanciare l'innovazione e la contingenza diminuendo il suo livello di contingenza (o rendendo più sopportabile un incremento del livello della stessa) (p. 20). Diotallevi si premura, però, di distinguere le religioni tradizionali dell'Occidente – ebraismo, cattolicesimo e cristianesimo evangelico – dalle manifestazioni di credenza postmoderne individualizzate accostabili alla spiritualità (pp. 14-15). Le prime, a suo parere detengono un'autorità vera e propria, una forza e influenza so-

Sono riconoscente alla dott.ssa Iantha Haight, bibliotecaria di ricerca presso la biblioteca legale della BYU Law School di Provo (Utah), per il suo indispensabile contributo all'indagine sottesa al presente contributo.

ciali che possono trarre origine soltanto dalla verità metafisica, mentre le seconde presentano un impianto più agile ed essenzialmente snello e forniscono perlopiù suggerimenti comportamentali formulati sulla base della sensibilità e delle esigenze individuali anziché della verità (pp. 20-22). Perciò, sarebbe «l'onto-teologia» della religione giudaico-cristiana ad agevolare il raggiungimento del livello di contingenza che massimizza l'innovazione (p. 22).

Io trovo questa tesi implausibile sul piano filosofico e storico¹. Elaboro questa critica prendendo in esame il concetto astratto di onto-teologia in relazione alla contingenza e all'innovazione, *l'affaire* Tempier della Parigi medievale, che Diotallevi adduce come esempio illustrativo della sua tesi, e i vantaggi offerti dalla leggerezza della spiritualità sul piano metafisico in confronto al peso metafisico dell'onto-teologia.

1.

Kant ha coniato il termine «onto-teologia» per riferirsi alle prove trascendentali dell'esistenza di Dio in contrasto a quelle che dipendono dall'esperienza². Heidegger se ne è appropriato per mettere in luce la tendenza a fondere la realtà fondamentale del mondo con Dio come base assoluta di tale realtà³. L'onto-teologia heideggeriana, quindi, è la combinazione dell'ontologia come studio di tutti gli esseri e le cose che sono, con la teologia come studio dell'essere supremo, ovvero Dio, la cui esistenza si colloca al vertice della gerarchia dell'Essere⁴. Combinando «ontologia» e «teologia» si ottiene come risultato la disciplina metafisica che «classifica e spiega gli esseri in generale e li subordina a un essere supremo»⁵.

¹ La tesi di Diotallevi dipende in misura significativa dalla teoria sociologica di Niklas Luhmann, con particolare riferimento ai suoi scritti sulla «differenziazione funzionale della società». Dato che io non sono un sociologo e non avendo peraltro familiarità con questo tipo di letteratura, lascio la critica sociologica ad altri.

² I. Kant, *Critica della Ragion Pura* (1787), Roma - Bari, Laterza, 2018⁷, A632-B660.

³ Tale affermazione si ritrova in una forma più sviluppata in M. Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009.

⁴ Cfr. D.O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, London, Bloomsbury Academic, 2013, p. 148 («Ontology and theology entail one another. Only if something exists, is it created [caused], and, only if there is a creator [cause], does something exist»); J. Taminioux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Albany NY, State University of New York Press, 1991, p. 46 («With the Platonic doctrine of truth, philosophy ... instigates an ontical hierarchy, from sensible to intelligible beings, to the Ideas, to the most eminent being and highest Idea [which are all capable of appearing in full clarity]»).

⁵ R. Polt, *Heidegger: An Introduction*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1999, p. 144 (trad. mia).

Ormai, l'onto-teologia è divenuta un riferimento generale e critico al fondazionalismo ontologico – cioè l'argomento secondo cui esiste una struttura o entità la quale fonda il mondo e ne garantisce l'esistenza e il significato⁶. Di fatto è proprio questo Dio dell'onto-teologia quello del quale Nietzsche dichiarò la morte⁷. Quindi, quando Diotallevi sostiene che l'ontologia giudaico-cristiana costituisca una risorsa per regolare la contingenza sociale, egli presuppone l'esistenza di basi ontologicamente e teologicamente fisse, che non siano cioè contingenti, bensì necessarie. Tali basi governano l'esistenza e il significato del mondo, e di tutto quanto ne fa parte, categorizzandoli secondo la propria gerarchia.

È sconcertante che Diotallevi consideri l'onto-teologia un incentivo all'innovazione. La critica classica presenta di fatto un segno diametralmente opposto. Bertrand Russell ad esempio ha congedato la filosofia tomista dichiarando che San Tommaso non si lancia

«a seguire l'argomentazione dovunque essa conducesse. Non si impegna in un'indagine di cui sia impossibile conoscere a priori l'esito. Prima di cominciare a filosofare egli conosce già la verità. Essa è esplicitata nella fede cattolica. Se egli è in grado di trovare argomenti razionali a sostegno di alcune, parti della fede, tanto meglio. In caso contrario non gli resta che affidarsi alla rivelazione»⁸.

Russell ha senz'altro enfatizzato l'argomento. Non vi è nulla di straordinario nel fatto che i filosofi importino nelle proprie argomentazioni le posizioni intellettuali a favore delle quali si siano schierati in precedenza⁹. Ma il punto essenziale rimane: l'onto-teologia limita il pensiero e le idee a quelli che possano stare all'interno dei suoi ben determinati confini intellettuali. Le conclusioni al di fuori di questi limiti sono, quasi letteralmente, impensabili – impossibili da concepire. Come afferma Jeffrey Robbins, «l'onto-teologia è sempre un sistema già 'chiuso', di

⁶ G. Vattimo, *After Christianity*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 3; I. Thomson, *Ontotheology? Understanding Heidegger's 'Destruction' of Metaphysics*, in «International Journal of Philosophical Studies», 8, 2000, 3, pp. 297-327, qui pp. 297-298.

⁷ Cfr. K.J. Vanhoozer, *Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)*, in K.J. Vanhoozer (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 3, 21-22.

⁸ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1945, p. 463 (trad. mia).

⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, IV, 1216b30-31 («For every man has something of his own to contribute to the truth»), come tradotto da C. Natali, *The Book on Wisdom*, in R. Polansky (ed), *The Cambridge Companion of Aristotle's Nichomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 180-202, qui p. 200; I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, B16 («La ragione deve adottare come propria guida ciò che essa ha posto nella natura»).

cui si conosce già l'origine e la fine prima ancora che abbia inizio il compito di pensare»¹⁰.

Insomma, l'onto-teologia, alla quale Diotallevi si appella per ottenere la stabilità sociale che incoraggi l'innovazione, sembrerebbe avere l'effetto opposto, rimarcando con forza il fatto che ogni immaginazione intellettuale si collochi all'interno dei confini onto-teologici, che bloccano il pensiero innovatore.

2.

L'onto-teologia produce una minore contingenza e più stabilità sociale, ma al prezzo della repressione di ogni possibilità intellettuale che travalichi i limiti imposti dall'onto-teologia stessa. Ciò risulta evidente già dall'esempio proposto da Diotallevi a illustrazione della sua tesi (pp. 21-23): la condanna pronunciata nel 1277 dal vescovo di Parigi, Étienne Tempier, contro gli aristotelici averroisti e contro alcune proposte avanzate dalla teologia tomista. Un secondo processo rivolto direttamente contro San Tommaso fu annunciato quasi contemporaneamente, ma alla fine Tempier abbandonò tale proposito¹¹.

Il riferimento all'*affaire* Tempier appare tanto singolare quanto paradossale. Tempier sottopose gli averroisti a sanzione sul piano della disciplina ecclesiastica ritenendo che i loro insegnamenti (secondo i quali ci sarebbero cose che Dio non può fare) contraddicessero quelli ortodossi riguardo all'onnipotenza di Dio. Perciò risulta quantomeno non di immediata comprensione come queste condanne ed altre analoghe – ve ne erano 219 – potessero ampliare lo spazio per l'innovazione, teologica o di altra natura. Al contrario tali condanne ridussero la contingenza affermando l'onnipotenza di Dio – «Egli può creare anche il nulla» (pp- 24-25) – ma impedirono ogni discussione all'interno della Chiesa di altri possibili significati dell'onnipotenza divina compatibili con la fisica aristotelica e dunque ogni possibilità di innovazio-

¹⁰ J.W. Robbins, *The Problem of Ontotheology: Complicating the Divide between Philosophy and Theology*, in «The Heythrop Journal», 43, 2002, 2, pp. 139-151, qui pp. 139-140 (trad. mia). Si veda anche *ibidem* a p. 141 («Ontotheology is secure in its knowledge. [Its] path proceeds from a known origin to a known end, from the first cause to the highest being, or vice versa from God to certainty»).

¹¹ Si veda H. Thijssen, *Condemnation of 1277*, in E.N. Zalta (ed), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford CA, Center for the Study of Language and Information, 2018, §§ 4-6 (<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>).

ne¹². Tali condanne costituirono punti segnati a favore dell'onto-teologia preservando la tradizione e, cosa più importante, opponendosi alla razionalità, dato che affermavano il primato della fede laddove essa contraddicesse la ragione¹³. Secoli più tardi Copernico dovette ancora presentare il proprio sistema eliocentrico come mera speculazione anziché come descrizione scientifica per sfuggire all'inquisizione; Galileo invece non fu altrettanto fortunato.

L'aspetto paradossale consiste nel fatto che proprio San Tommaso e la teologia tomista, minacciati da Tempier, siano assurte ad autorità supreme della teologia cattolica. Meno di cinquant'anni dopo la condanna, Tommaso fu proclamato santo e, alcuni secoli più tardi, «dottore della Chiesa». Nel 1879 papa Leone XIII individuò negli scritti di Tommaso l'arma principale per combattere gli effetti 'corrosivi' del modernismo¹⁴.

In fin dei conti, la condanna del 1277 sfociò nel trionfo del vecchio pensiero convenzionale su quello moderno e innovativo. Questo pensiero «vecchio» fu poi certamente rigettato durante «l'età della Ragione» e San Tommaso, uno dei suoi bersagli principali, venne completamente riabilitato. Risulterebbero dunque curiose e, ancor più, paradossali un'innovazione e una stabilità che derivassero dall'atteggiamento tempieriano, rigettato in maniera tanto decisa sia dal mondo laico sia dalla Chiesa, anche se per motivi diversi.

3.

Fin dall'inizio Diotallevi afferma che l'impianto agile e snello della spiritualità e delle altre religioni «a bassa intensità» le renda inadeguate a svolgere un ruolo significativo rispetto all'innovazione (pp. 14-15). Verso la fine del saggio, però, il vero nemico emerge: il laicismo del mondo occidentale contemporaneo. Non dovremmo, non possiamo, insiste lo studioso, scambiare il sacro religioso per il sacro laico (p. 31). In effetti è proprio la presenza della religione negli spazi pubblici, come nel caso del crocefisso nelle aule delle scuole italiane, a sfidare il potere dello

¹² Alcuni storici insistono sul fatto che tali condanne segnarono l'inizio dell'epoca scientifica in quanto indussero delle indagini riguardo alla natura fisica del cosmo per trovare conferma alle tesi di Tempier. Questa risulta tuttavia essere una posizione decisamente minoritaria.

¹³ H. Thijssen, *Condemnation of 1277*, § 5.

¹⁴ Si veda A. Kenney, *A New History of Western Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 314-315.

Stato che tende sempre ad espandersi (pp. 30-31). In altre parole è necessaria una religione salda e 'muscolosa' per controbilanciare il crescente potere statale. Si tratta di una soluzione tipicamente italiana al problema del rapporto Chiesa cattolica/Stato italiano, che concettualizza la Chiesa come ombrello universale della libertà sotto il quale tutti possano rifugiarsi per sfuggire allo Stato¹⁵.

Oltre a ciò, rimane il fatto che la Chiesa e la religione costituiscono istituti e gruppi che presentano onto-teologie spesse e pesanti. Risulta difficile intendere il crocefisso come emblema universale della libertà umana, quando esso è anche il simbolo quintessenziale del cattolicesimo e dell'onto-teologia cattolica¹⁶. Nonostante l'impegno contemporaneo della Chiesa in relazione ai diritti umani, molte pratiche date per scontate nel mondo occidentale – ad esempio l'aborto, la contraccezione, il divorzio l'uguaglianza di genere, il matrimonio tra persone dello stesso sesso o gli altri diritti LGBTQ – restano classificati come disordinati o deteriori secondo la teologia e i precetti cattolici e di altre religioni giudaico-cristiane. Qualora queste religioni conservassero il controllo delle società la stabilità che ne risulterebbe sarebbe ossificata, congelata e impedirebbe ogni innovazione che travalicasse i confini segnati dalle loro onto-teologie.

Per concludere, non mi ha convinto l'argomento di Diotallevi, secondo cui sarebbe l'onto-teologia ad avere la capacità di preservare la stabilità e, così facendo, di creare lo spazio e le circostanze sociali per l'innovazione riducendo la contingenza. Al contrario la sua argomentazione mi ha convinto dell'opposto: è la spiritualità, scartata da Diotallevi come inutile, ad apparire molto più adatta al nostro mondo occidentale improntato al pluralismo radicale. Per conseguire l'innovazione occorre il pensiero debole¹⁷, non quello pesante.

¹⁵ Cfr. A. Ferrari, *Civil Religion in Italy: A 'Mission Impossible?'*, in «The George Washington International Law Review», 41, 2010, 4, pp. 839-859, qui p. 839.

¹⁶ Si veda F.M. Gedicks - P. Annicchino, *Cross, Crucifix, Culture: An Approach to the Constitutional Meaning of Religious Symbols*, in «First Amendment Law Review», 13, 2014, 1, in particolare pp. 71-139.

¹⁷ G. Vattimo, *Dialettica, differenza e pensiero debole*, in G. Vattimo - A. Rovatti (edd), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 12-28. Mi sono soffermato a lungo sull'esplorazione di questi temi in F.M. Gedicks, *Spirituality, Fundamentalism, Liberty: Religion at the End of Modernity*, in «DePaul Law Review», 54, 2005, 4, pp. 1197-1235.

Le «vocazioni» e la trama della modernità

Un commento al saggio di Luca Diotallevi
«La contingenza della contingenza»

Alberto Mingardi

Abstract – In his paper «La contingenza della contingenza», Luca Diotallevi reminds us of the crucial role Christianity played in the making of capitalist modernity. This paper provides a few, impressionistic comments regarding the role of the concept of «vocation» in the underpinning of a modern market economy. The Industrial Revolution can be explained by a change in culture, which consisted in the public recognition of dignity and value to mercantile and artisanal jobs. Different «vocations» found their home in a modern economy, as has recently been emphasized by Deirdre N. McCloskey. To what extent is the very vocabulary of a market economy indebted to Christianity? How can concepts and words that are the pillars of a modern market economy survive in a context which is so culturally different? Can new forms of «spirituality» play the very same role Christianity had?

Nelle dense riflessioni di Luca Diotallevi¹ sui «rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo», il punto fondamentale mi sembra essere la tesi per cui «alcune varianti occidentali della tradizione religiosa di matrice ebraico-cristiana, ad esempio varianti di cristianesimo non ariano, hanno fornito un contributo significativo all'aumento del livello di contingenza socialmente tollerabile». Da questa considerazione, Diotallevi deriva un *caveat* circa un'analisi del fenomeno religioso sbilanciata sul lato della domanda, che finisce – come avviene continuamente, oggi, anche nel discorso comune e non solo in quello degli specialisti – per indebolire gli aspetti «istituzionali» della religione, a vantaggio di una sorta di spontaneismo delle fedi e delle sensibilità religiose. Il passaggio dalla religione come istituzione alla religione come sensibilità non è necessariamente coerente con una società caratterizzata da un elevato grado di divisione del lavoro e dalla continua produzione di innovazione: economica ma anche culturale.

¹ Cfr. il saggio di L. Diotallevi, *La contingenza della contingenza*, in questo stesso fascicolo.

È per questa ragione che Diotallevi suggerisce anche ai laici di guardare con preoccupazione alla crisi che attraversa «la larga maggioranza delle tradizioni religiose a matrice cristiana», le quali «hanno svolto un ruolo importante nella produzione e nel mantenimento di un contesto sociale ad elevati livelli di contingenza (e di complessità)». Sullo sfondo, si intuisce la grande questione di come la modernità (fondata sul cambiamento e, quindi, sul rendere tutto contingente) possa conciliarsi con gli aspetti «permanenti» della vita umana (religione e istituzioni).

Mi sembra che il testo di Diotallevi rappresenti una buona descrizione dell'esperienza che abbiamo fatto perlomeno nella nostra parte di mondo. La sua prospettiva sociologica, in intenso dialogo con Niklas Luhmann, porta Diotallevi a ritrovare la trama della modernità in un aumento della «differenziazione funzionale» all'interno della società. È tale «il tipo di contesto sociale in cui più la innovazione è più diffusa e più impetuosa». Spero Diotallevi mi perdonerà se aggiungo ai suoi argomenti alcune considerazioni di tipo quasi impressionistico.

Già Herbert Spencer leggeva l'evoluzione come processo di differenziazione (ovvero di crescente specializzazione delle funzioni) e integrazione (cioè crescente mutua interdipendenza delle parti sempre più differenziate). Spencer spiegava l'evoluzione come «un cambiamento da una omogeneità incoerente indefinita a una eterogeneità coerente definita, che accompagna la dissipazione del moto e l'integrazione della materia»².

Il *Position Paper* di FBK al quale Diotallevi risponde utilizza la parola «innovazione» con spirito pragmatico, come «terreno intermedio fra una nozione di progresso altamente normativa e concetti meramente descrittivi come cambiamento e trasformazione»³. La parola «innovazione» oggi è quasi pericolosa tanto va di moda. Se ne è affermato un uso in parte propagandistico e in parte tecnocratico: di «innovazione» traboccano i convegni, le presentazioni a uso promozionale delle aziende, le *agenda* di questo o quel Ministero. L'inflazione del lemma non riesce, per una volta, a occultarne il valore.

In un recente lavoro, Matt Ridley suggerisce che l'innovazione è «il fatto più importante che riguardi il mondo moderno, ma uno dei meno

² H. Spencer, *I principi primi* (1862), Milano, Bocca, 1901, § 138, p. 310.

³ *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, ISR - Center for Religious Studies, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2019, p. 13.

compresi»⁴. Deirdre N. McCloskey, autrice di un lavoro di grande portata che cerca di mettere a fuoco i fattori culturali che hanno portato alla nascita di una moderna economia di mercato⁵, preferisce parlare di «innovismo» anziché di «capitalismo» proprio perché associa il mondo sortito dalla Rivoluzione industriale a due fenomeni storicamente nuovi: da una parte, il fatto stesso della crescita economica, nel senso di una tendenza all'aumento del prodotto. Se consideriamo un paese come gli Stati Uniti, in dollari correnti l'individuo medio poteva consumare nel XIX secolo qualcosa come 6 dollari al giorno, oggi sono 130. Nei Paesi dell'Europa occidentale si passa da 2 dollari al giorno a 100: un aumento del 4,900%. Quei 2 dollari al giorno erano stati, sostanzialmente, la normalità da tempi antichissimi.

Dall'altra, la produzione incessante di novità. Queste ultime non coincidono soltanto con invenzioni o scoperte scientifiche, ma anche con la capacità di mettere le nuove conoscenze a disposizione del comparto produttivo. Immersi come siamo in un mondo di cose nuove, abituati al fatto che il nuovo modello di telefonino faccia più cose del precedente o che l'automobile con la quale abbiamo sostituito quella vecchia consumi meno e sia più sicura, tendiamo troppo spesso a dimenticare che una tale tendenza rappresenta l'eccezione, non la regola, nella storia dell'umanità. Per millenni, la velocità più elevata mai raggiunta da un uomo è stata quella del cavallo al galoppo.

Non si tratta, va da sé, di osservazioni particolarmente originali. Possiamo anzi ipotizzare un certo consenso attorno all'idea che, per citare Jean Baechler, l'elemento «capitalistico» nella società occidentale caratterizzi un sistema sociale che «si dedica agli esperimenti, quasi pretendesse di percorrere tutto il campo del possibile aperto all'avventura umana»⁶. Quale è il sentimento religioso coerente con questo tipo di società? In che misura la religione l'ha prodotta? Una religione «istituzionalizzata» la frena o la sostiene? E che cosa fa invece una genericamente intesa «sensibilità» religiosa?

Esiste, per questi interrogativi, una risposta indiretta, che conferma lo sfondo nel quale Diotallevi situa il suo lavoro.

⁴ M. Ridley, *How Innovation Works: And Why It Flourishes in Freedom*, London, Harper, 2020, p. 4

⁵ Si veda D.N. McCloskey, *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2011, e, dello stesso autore, *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2016.

⁶ J. Baechler, *Le origini del capitalismo* (1971), Torino, IBL Libri, 2016, p. 148.

Tutti i tentativi di offrire una spiegazione culturale allo sviluppo del genere di economia e società fondata sull'innovazione qui sbrigativamente descritta trovano un imprescindibile punto di riferimento nell'ipotesi di Max Weber sul nesso fra puritanesimo e sviluppo del capitalismo. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁷, per la prima volta viene messa in campo una spiegazione culturale della rivoluzione industriale.

Il legame tra religione ed economia si colloca al centro di una vasta ricognizione comparata di sociologia della religione. Dopo aver escluso i cattolici dal novero di chi ha piantato i semi del capitalismo, Weber ridimensiona anche il ruolo degli ebrei in quanto popolo *paria*, costantemente tenuto lontano dai gangli vitali della vita economica e civile. Solo la Riforma avrebbe eliminato la doppia etica, la distinzione tra morale universalmente vincolante e morale dei virtuosi. Con il calvinismo, l'etica si affaccia nel mondo economico e lo legge sulla base di una condotta improntata all'ascesi, avversa allo sciupio, allo sperpero, alla spesa per il piacere. Del capitalismo, Weber coglie, come è noto, l'accumulazione e, dovendo spiegare questo fenomeno tanto peculiare, ne cerca le ragioni nel puritanesimo calvinista. Dalla sua ha un dato empirico: il nascente capitalismo industriale, in Inghilterra, annovera fra i suoi ranghi un gran numero di non-conformisti, di cristiani protestanti che rifiutano la Chiesa d'Inghilterra. Weber intuisce la legittimazione del profitto come conferma della salvezza o grazia divina. L'*ethos* borghese del capitalismo moderno consiste dunque nella secolarizzazione della giustificazione religiosa della ricerca del proprio interesse.

Di per sé, la tesi weberiana è stata oggetto di critiche vigorose. In molti hanno notato come lo spirito protestante di cui parlava il grande sociologo tedesco si riferisse a un protestantesimo particolare (quello dei quaccheri e dei puritani inglesi) e come talune aree, pur intensamente segnate dalla Riforma, non siano state un terreno granché fertile per lo sviluppo industriale. Nella stessa Germania, la Rivoluzione industriale arriva «in ritardo» rispetto alla Gran Bretagna: e non necessariamente meno «in ritardo» rispetto alla Francia cattolica.

Al di là del noto lavoro di Amintore Fanfani⁸, sul tema resta insuperato il libro di Michael Novak *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*⁹.

⁷ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Milano, BUR, 1991.

⁸ A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1934), a cura di P. Roggi, Venezia, Marsilio, 2005.

⁹ M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo* (1993), Torino, Edizioni di Comunità, 1994.

In quel testo, sulla scorta anche di ricerche precedenti, Novak ribaltava la tesi weberiana sullo spirito protestante e l'emergere del capitalismo, sottolineando come gli elementi essenziali dell'infrastruttura giuridica all'interno della quale si sviluppa l'economia di mercato precedano la Rivoluzione industriale e si presentino anche in aree prevalentemente cattoliche. È un problema, in larga misura, di corretta datazione del capitalismo. Anche il già citato Baechler e, in Italia, Luciano Pellicani¹⁰ consideravano la moderna economia di mercato come l'esito dello sviluppo delle città medioevali, e non invece come un effetto collaterale della Riforma.

Era Weber stesso a giudicare contingente più che logico il nesso fra protestantesimo e capitalismo: forse l'eredità più significativa della sua tesi non sta nel merito ma nel metodo della stessa. Nel rifiuto radicale dell'idea che la cultura altro non sia che una «sovrastruttura» dei rapporti produttivi: e anzi nel leggere in questi ultimi un prodotto della prima. Quando Novak si è contrapposto a Weber, lo ha fatto inserendosi nel medesimo solco: quello delle spiegazioni del capitalismo come fenomeno culturale dal momento che esso «non riguarda soltanto cose ma lo spirito stesso dell'uomo»¹¹. È un approccio che si è rafforzato, dopo che la riflessione storica sulla Rivoluzione industriale è stata rinvigorita da una parte dall'affermarsi della cliometria, dall'altra da nuove ricerche storiografiche che cercavano di spingersi sino alle sorgenti dell'economia di mercato.

Una interpretazione particolarmente originale della tesi weberiana è quella offertaci da Ernest Gellner, che anziché chiedersi «quale ruolo abbia avuto la Riforma così come si è concretamente sviluppata», tratta la Riforma «come un concetto generico»¹². Egli accentua il ruolo giocato dal concetto di «vocazione» (*Beruf*):

«Una volta ammesso che l'attività produttiva costituisca una vocazione, viene meno la presunzione che essa rappresenti un *pis-aller*, un'alternativa inferiore a quell'unica vera realizzazione di sé come uomini che è rappresentata dalla scelta del ruolo di prete, di guerriero o di reggitore di un popolo ... L'attività produttiva può finalmente acquistare pieno diritto di cittadinanza»¹³.

¹⁰ L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo: alle origini della modernità*, Milano, SugarCo, 1988.

¹¹ M. Novak, *Le tre virtù cardinali dell'impresa*, in D. Antiseri (ed), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia, Marsilio, 1997, pp. 51-71, qui p. 53.

¹² E. Gellner, *L'aratro, la spada, il libro. La struttura della storia umana* (1992), Milano, Feltrinelli, 1994, p. 108.

¹³ *Ibidem*, p. 105.

Più di recente, Deirdre McCloskey ritiene che a fare la differenza sia il nuovo apprezzamento sociale di certe figure e di certe professioni. Cambiano dunque le «vocazioni». Affinché si possa discutere delle conoscenze rilevanti per «fare cose nuove», è necessario che quanti sono quotidianamente impegnati nello svilupparle possano guardarsi allo specchio e sapere che stanno facendo qualcosa d'importante. Per McCloskey, a segnare la nascita del capitalismo è una rivoluzione del vocabolario sociale: essa precede e non segue l'epoca delle prime grandi innovazioni. L'abbassamento dei costi delle transazioni grazie ai nuovi mezzi di trasporto e comunicazione, l'affinamento delle conoscenze tecniche, l'ampia disponibilità di carbone, gli scambi internazionali, la stabilità politica e la tutela dei diritti di proprietà, le *enclosures* e la formazione di classi sociali in grado di finanziare lo sviluppo: nulla di tutto ciò è sufficiente, secondo McCloskey, a spiegare la grande discontinuità della Rivoluzione industriale.

Un altro protagonista della rivoluzione storiografica sulla Rivoluzione industriale di questi anni, Joel Mokyr, ha sostenuto una tesi diversa ma non alternativa. Per Mokyr¹⁴, la Rivoluzione industriale ha inizio in conseguenza di un autentico «illuminismo industriale». Per la prima volta, cioè, tutta una serie di competenze tecnico-scientifiche viene attivata a vantaggio della produzione. Il mondo degli scienziati e quello degli artigiani non restano radicalmente separati, come era stato fino ad allora, quando conoscenze teoriche e sapere «utile» non si parlavano. Gli abitanti della Repubblica delle lettere cominciano a dialogare, con i cittadini del paese del fare. Ciò è possibile anche in virtù del fatto che proprio il progresso tecnico è un formidabile vettore di diffusione della conoscenza: il costo dell'accesso al sapere si riduce notevolmente. Lo dimostrano talune riviste che cominciano ad avere diffusione nell'Inghilterra di inizio Ottocento: giornali rivolti alla parte produttiva della popolazione, che raccontano nuovi prodotti e nuove tecniche produttive in un linguaggio semplice, perfettamente comprensibile da chi vorrebbe poterli imitare. Anche in questo senso, allora, si diffondono «vocazioni» nuove e l'inedito apprezzamento sociale di alcune figure ha effetti rilevanti sullo stesso *stock* di capitale umano e, in ultima analisi, di conoscenze disponibili. Non è un mutamento di poco conto, insomma, se quando i bambini dicono alle mamme «da grande voglio fare il dottore» queste ultime si mostrano fiere e affettuose.

¹⁴ J. Mokyr, *The Enlightened Economy. An Economic History of Britain 1700-1850*, New Haven CT, Yale University Press, 2010.

Un discorso pubblico che comincia a riconoscere dignità a mestieri mercantili, artigianali, finanziari costituisce dunque il vero passo decisivo. Sia Weber sia chi ha criticato la sua tesi ha assegnato, in quest'ambito, un ruolo importante alla religione. Milita a favore di questa tesi almeno una compresenza storica: l'Occidente è diventato una «società industriale» quando era ancora una società «cristiana». In questo fenomeno, il lato della domanda ha avuto un suo ruolo: si pensi agli scontri fra non-conformisti e Chiesa d'Inghilterra risulta tuttavia rilevante qui chiedersi a che cosa fosse riferita quella domanda. L'intensità dello scontro su come pregare a proprio modo il Dio della Bibbia che abbiamo conosciuto, nella nostra parte di mondo ci è ormai inimmaginabile. E tuttavia lo scontro era precisamente su quello e non su altro: non sul desiderio di sostituirlo con credenze differenti, men che meno su come sradicare una religione fatta di organizzazioni ecclesiastiche e liturgia con una «sensibilità» religiosa o spirituale variamente intesa.

E adesso? In molti reagirebbero alla tesi di Diotallevi sottolineando come a un certo punto il capitalismo, la modernità, le società a elevata complessità e differenziazione travolgano la religione. Lo spirito di razionalità, che anima le grandi scoperte e le grandi invenzioni, che porta ad avvicinarsi al mondo provando a piegare la natura ai bisogni e alle esigenze dell'uomo, a un certo punto fa a pezzi religione e norme tradizionali. Il vaglio critico che la nostra ragione si impone non si ferma più sulle porte del tempio. Come non c'è nessuna ragione di credere che i disastri naturali «capitino» e che non si possa fare nulla di sensato per prevenirli e mitigandone gli esiti, così non c'è una ragione particolare per credere che determinate norme siano «giuste» di per sé. Gli osservatori più smalzati e tolleranti proveranno a contestualizzarle, ripercorrendone l'origine in prescrizioni di tipo sanitario (la proibizione della carne di maiale deriva dal fatto che i suini rovistavano tutto il tempo fra i rifiuti e si rivelavano spesso veicolo di malattie). In molti semplicemente rifiuteranno le credenze del passato, «irrazionali» perché basate su uno *stock* di conoscenze misere, se rapportate a quelle oggi a nostra disposizione.

Diotallevi ci affida un *caveat*. Da una parte, credo sia importante, anche e soprattutto per chi ha scarso spirito religioso, confrontarsi con un fatto: mentre esiste una «fede dei semplici» non è così chiaro che esista un «ateismo dei semplici». Le posizioni atee più difendibili si basano sul rifiuto del «disegno intelligente» e su una sofisticata lettura della teoria dell'evoluzione. Pensare che il mondo sia l'esito di una serie di cambiamenti impreveduti e non progettati da nessuno, che si sono casualmente

incuneati nelle pieghe della storia, e che la ragione umana può nel migliore dei casi comprendere a posteriori, è sotto il profilo psicologico forse meno esaltante che sentirsi partecipe di una religione che svela il mistero dell'esistenza – oltre a offrire meno consolazione. Molto spesso l'ateismo è semplicemente anticlericalismo e non segnala una maggiore disponibilità a comprendere la complessità del reale, di quanto non faccia invece la fede religiosa. Ci sono, fra gli atei, tanti intolleranti quanti ve ne sono fra i cristiani e i musulmani: e, soprattutto, altrettanti sono gli atei ottusi. L'impressione che abbiamo è sempre più quella di vivere «in un mondo in cui rischia di non esserci più traccia né dell'eredità di Atene, né di quella di Gerusalemme»¹⁵.

A me pare che Diotallevi ponga il problema nei termini più corretti, e scomodi, quando sottolinea come stiamo assistendo a un declino del potere della autorità religiosa rispetto alla domanda religiosa. Questo non significa che la domanda si riduca: significa che cerca soddisfazione altrove.

In quali altrove? Molte forme contemporanee di «spiritualità» rappresentano una forma di animismo. Si tratta di credenze che conosciamo dall'alba dei tempi, ma che si sono accompagnate a società ben diverse dalla moderna società industriale. È pur vero che «qualunque tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia»: ma una società industriale si regge se e solo se esiste un forte apprezzamento sociale per quelle figure professionali che invece sanno distinguerla dalla magia, e persino governarla e ripararla se necessario.

Da sempre particolarmente attenta alla retorica dell'economia, Deirdre McCloskey sostiene che «l'economia non è nulla senza le parole che la sostengono», ovvero che «il capitalismo, come la democrazia, è parlare, parlare, parlare e ancora parlare»¹⁶. Abbiamo più volte utilizzato la parola «vocazione», in distante omaggio a Weber, per parlare dei mestieri commerciali, finanziaria, artigianali che si rivalutano nella modernità. Da dove venga, quella parola, non è neppure il caso specificarlo. L'economia di mercato si basa su premesse culturali che oggi sono indipendenti dall'esperienza cristiana, ma ne sono figlie. È possibile sostenere che ciascuno di noi, se avesse il tempo di rifletterci, converrebbe sul fatto che una società nella quale si rispetta la parola data è potenzialmente

¹⁵ S. Belardinelli, *La Chiesa cattolica e l'Europa*, in A. Panebianco - S. Belardinelli, *All'alba di un mondo nuovo*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 79-132, qui p. 94.

¹⁶ D.N. McCloskey, *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2010, p. IX.

molto più produttiva di una società nella quale le persone si beffano dei propri impegni contrattuali. È tuttavia improbabile che la maggior parte di noi si formi un'opinione autonoma in proposito. La maggioranza obbedisce a quanto appreso dalla mamma in gioventù (non dire le bugie), che l'aveva appreso dalla sua, e così via, a ritroso, fino a un momento nel quale, in quella famiglia, si sono assimilati i dieci comandamenti. Al di là del dato contingente del puritanesimo di alcuni degli artefici della Rivoluzione industriale, quanto è debitrice una società complessa e innovativa al semplice onorare quel precetto: rispettare la parola data ed esigere che gli altri facciano lo stesso?

Una società a divisione del lavoro complessa può esistere nel mondo post-cristiano. Il saggio di Luca Diotallevi suggerisce che l'onere della prova sta sulle spalle di chi sostiene che sì, può esistere in un mondo post-cristiano, mentre la tesi opposta ha dalla sua il triste conforto della storia.

2. Il lavoro intellettuale come vocazione. In dialogo con Hans Joas e Hartmut Rosa

a cura di Paolo Costa

In apertura al dialogo con Hans Joas e Hartmut Rosa

Paolo Costa

Il Max-Weber-Kolleg (d'ora in poi MWK) di Erfurt esiste ormai da più di vent'anni. Fondato nel 1998 e diretto nel primo quadriennio da Wolfgang Schluchter, stimato studioso di tematiche weberiane, il MWK è un centro d'eccellenza affiliato all'Università di Erfurt. I suoi principali ambiti di ricerca sono il rapporto tra religione, scienza e diritto; l'intreccio tra mentalità, ordinamenti sociali e culture nelle transizioni storiche di lungo periodo; il rapporto tra questioni etico-normative e i fondamenti delle scienze umane e sociali, con particolare riferimento alla teoria dell'azione. Dal 2013 il Centro è diretto dal sociologo Hartmut Rosa.

La prima volta che ho avuto l'occasione di visitarlo è stata nell'estate del 2008. Mi trovavo lì per partecipare a un convegno organizzato da Hans Joas e Robert Bellah dal titolo non esattamente accattivante: «The Axial Age and its Consequences for Subsequent History and the Present». Ma il fascino del convegno, cofinanziato dalla Templeton Foundation, non risiedeva tanto nel titolo, quanto nel fatto che annoverava tra i relatori alcune delle voci più significative del dibattito mondiale sul passato, presente e futuro della civiltà moderna. Fra gli altri: Jürgen Habermas, Charles Taylor, David Martin, José Casanova, il neuroscienziato canadese Merlin Donald, il grande egittologo Jan Assman, l'antropologo Gananath Obeyesekere, il sinologo Heiner Roetz e alcuni fra i massimi esperti mondiali del tema al centro del convegno – l'epoca assiale – tra i quali spiccavano i nomi di Shmuel Eisenstadt, Björn Wittrock, Johann Arnason, Garry Runciman. Inutile dire che fu un'esperienza indimenticabile¹.

¹ Gli atti di quel convegno sono contenuti ora in R.N. Bellah - H. Joas (edd), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2012.

Da allora il MWK è diventato un partner di spicco del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler. Lo testimoniano la visita di Joas a Trento nel 2011 per tenere una conferenza pubblica dal titolo «Ondate di secolarizzazione: una spiegazione alternativa del declino religioso» e quella, cinque anni più tardi, di Rosa, relatore in un seminario a lui dedicato intitolato: «If Acceleration is the Problem, Resonance May Be the Solution»². Pochi mesi prima, sempre nel 2016, era toccato a chi scrive fare per due volte la spola tra Trento ed Erfurt per partecipare a due simposi dedicati, rispettivamente, a *The Language Animal* di Charles Taylor e alla sociologia della religione di David Martin, di cui sono stati successivamente pubblicati gli atti³.

Se ricordo questi eventi è solo per sottolineare l'intensità dello scambio scientifico tra le due realtà istituzionali e fornire uno sfondo storico più ampio alle interviste a Hans Joas e Hartmut Rosa ospitate in questo forum. Entrambe sono state da me realizzate durante un trimestre di ricerca finanziato da MWK e trascorso presso la Facoltà di Teologia della Humboldt-Universität zu Berlin, dove Joas è da alcuni anni Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor. I mesi trascorsi in Germania si sono rivelati propizi per riflettere non solo sul tema della ricerca sovvenzionata dal MWK (il «reincanto» del mondo), ma anche sulle trasformazioni del lavoro intellettuale in questo primo scorcio del XXI secolo. Il cambiamento, com'è noto, riguarda tutte le scienze, ma ha una rilevanza particolare per quelle discipline che si occupano della realtà sociale, delle sue crisi, dei suoi progressi, e sulle quali grava l'onere supplementare di dover bilanciare riflessivamente il punto di vista distaccato dell'osservatore con quello interessato del partecipante.

Fin dall'inizio del soggiorno mi è parso logico, perciò, non perdere l'occasione e imbastire una conversazione a tutto campo con due protagonisti della vita intellettuale contemporanea che, sebbene appartengano a generazioni diverse (Joas è nato nel 1948, Rosa nel 1965), sono accomunati dalla passione fuori dal comune con cui esercitano la propria professione. L'esperienza si è rivelata istruttiva sotto molti aspetti. Anzitutto per l'ampiezza dell'orizzonte che viene dischiuso dai ragionamenti

² Cfr. H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, a cura di P. Costa, Brescia, Queriniana, 2013, cap. 3; P. Costa (ed), *È ora di finirla con il culto della velocità? Hartmut Rosa in discussione* (con contributi di H. Rosa, P. Costa, A. Ferrara, G. Fazio), in «Annali di Studi Religiosi», 18, 2017, pp. 7-64.

³ Cfr. G. Kedding - U. Bohmann (edd), *Book Symposium on 'The Language Animal' by Charles Taylor*, in «Dialogue», 56, 2017, 4, pp. 613-743; H. Joas (ed), *David Martin and the Sociology of Religion*, London - New York, Routledge, 2018.

dei due autori, ma anche per la franchezza con cui entrambi descrivono le alternative in campo ed esplicitano i criteri che stanno alla base delle scelte da cui è dipesa la fortuna delle loro opere. Leggendo le interviste si è così costretti a misurarsi con le sfide biografiche, metodologiche, teoriche, morali e anche politiche alle quali espone sempre l'urgenza di capire fino in fondo il tempo che ci è dato di vivere.

Il rivoluzionamento delle abitudini di vita imposto dall'epidemia di COVID-19 scoppiata nei primi mesi del 2020 ha posto il mondo intero di fronte a un'emergenza sanitaria impossibile da affrontare con mezzi ordinari. In questi casi, la riflessività, la creatività, la solidarietà umane sono messe a dura prova e le persone sono spinte a misurare i propri limiti. Diventa impossibile, cioè, accontentarsi di rinvii, dilazioni, compromessi, escapismi, strategie di aggiramento. Simili assunzioni di responsabilità sono un affare terribilmente serio, che equivale nella sostanza a un test sulla reale consistenza della propria forma di vita per persone che non possono più sfuggire alle conseguenze delle loro scelte o omissioni. È proprio in momenti del genere che l'ironia, il distacco, il disimpegno cessano di apparire come virtù intellettuali autentiche e si comprende senza sforzo quanto sia preziosa la serietà intellettuale, di cui sono una testimonianza esemplare le conversazioni raccolte in questo forum.

In bilico tra storia e universalismo morale

83

Intervista a Hans Joas

Hans Joas (Monaco 1948) è uno dei sociologi più originali del nostro tempo. Dalla sua inedita fusione di fiducia pragmatista nella creatività umana e sensibilità storica ha preso forma una teoria della società sospesa tra fedeltà all'universalismo morale e rispetto per la contingenza dell'azione individuale e collettiva. Joas è attualmente Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor di Sociologia della Religione presso la Humboldt-Universität zu Berlin e Visiting Professor di Sociologia all'Università di Chicago. Dal 2002 al 2011 ha diretto il Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* (Frankfurt a.M. 1980); *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt a.M. 1992); *Die Entstehung der Werte* (Frankfurt a.M. 1997); *Abbiamo bisogno della religione?* (Soveria Mannelli, 2010, ed. orig. 2004); *La fede come opzione* (Brescia 2013, ed. orig. 2012); *La sacralità della persona* (Milano 2014, ed. orig. 2011); *Die Macht des Heiligen* (Berlin 2017).

L'intervista che pubblichiamo qui in versione integrale è stata realizzata (in inglese) il 17 giugno 2019 a Berlino.

Vorrei cominciare questa intervista con una riflessione su un tratto che mi sembra tipico della tua figura intellettuale. Da un lato do per scontato che tu ti consideri professionalmente un sociologo. Dall'altro, però, i temi dei quali ti occupi intersecano ambiti disciplinari molto diversi e i tuoi scritti sono letti con interesse anche da filosofi, teologi, antropologi, studiosi di letteratura ecc. Come vivi e come interpreti questo ruolo intellettuale a cavallo tra diverse comunità di ricerca?

La questione è molto ampia. Se me lo consenti, preferirei scomporla in due diverse «sotto-questioni»: quella dell'interdisciplinarietà, da un lato, e quella della provenienza non solo accademica dei miei lettori, dall'altro.

Per quanto riguarda il primo punto, sono effettivamente convinto che si possa fare, per così dire, della «buona» sociologia solo se la propria ricerca si basa in larga misura sulla conoscenza storica ed è sufficientemente riflessiva da poter competere con la filosofia sul suo stesso terreno. Questo, per altro, è esattamente ciò che hanno fatto i capostipiti della sociologia moderna. Weber, in particolare, deriva chiaramente le

sue generalizzazioni sociologiche dalla storia dell'umanità nel suo complesso. Con il passare del tempo, però, è vero, c'è stata una tendenza a ridurre la sociologia a un'indagine del presente e ad accantonare lo studio della storia universale o mondiale.

Ora, l'affermazione precedente va qualificata, nel senso che nessuno può seriamente ambire a conoscere o supervisionare tutta la storia della specie umana. Programmaticamente, tuttavia, ha senso attenersi a questa idea regolativa che ha proprio la funzione di contrastare il presentismo del sapere orientato empiricamente. Su questo punto la mia sintonia con Weber non potrebbe essere maggiore. Penso inoltre che il confine che separa la sociologia dalla filosofia sia, per così dire, «poroso», aperto. Voglio dire, insomma, che le categorie fondamentali dell'investigazione sociologica – un esempio su tutti: il concetto di «azione» – richiedono anche una riflessione filosofica.

Non mi spingerei però sino al punto di dire che io, da solo e lancia in resta, stia combattendo una battaglia titanica contro la corrente della storia. La verità è che negli ultimi trent'anni sono stato così fortunato da poter svolgere il mio lavoro in istituzioni basate proprio sull'interdisciplinarietà. Ho lavorato infatti per dodici anni al John F. Kennedy Institute for North American Studies, presso la Freie Universität Berlin, un istituto che ha fatto dell'interdisciplinarietà la propria bandiera. Sono stato direttore del Max-Weber-Kolleg di Erfurt, altro istituto interdisciplinare. Ho lavorato al FRIAS (Freiburg Institute for Advanced Studies), gomito a gomito con un gruppo di storici. Anche se per «storia», è bene precisarlo, si intendeva qui in senso lato quel gruppo di discipline che condividono un orientamento o una sensibilità storica, e non la «storia» in senso stretto. *Last but not least*, non posso non menzionare il Committee on Social Thought di Chicago, che è la realtà accademica più interdisciplinare che si possa immaginare.

Esistono dunque istituzioni dedite programmaticamente alla coltivazione di un *habitus* intellettuale interdisciplinare. Istituzioni del genere hanno bisogno di persone che, pur in possesso di una solida base teorica, abbiano curiosità e interessi non ristretti al loro ambito di specializzazione.

La seconda questione concerne invece la composizione del mio pubblico. Qui non posso che darti ragione: il mio pubblico è molto misto, e personalmente ne sono felice. Anche un libro relativamente complesso come *Die Macht des Heiligen* è stato letto da persone con competenze

e provenienze molto diverse¹. Peraltro, io ho deliberatamente progettato e scritto anche libri più brevi destinati proprio a questa fetta di pubblico colto, ma non specialista. Non tutti i miei libri, dunque, sono rivolti a un pubblico di accademici. Un libro in particolare, *Fede come opzione*, l'ho scritto proprio con l'intenzione di rispondere a domande che mi erano state rivolte da profani con una genuina esigenza di comprensione². La coerenza o sistematicità in questo caso sta a valle e non a monte della scrittura. È una conseguenza cioè del fatto che ho preso sul serio le richieste di chiarimento che circolano nella società o, quantomeno, negli ambienti che mi capita di frequentare grazie al mio lavoro.

Quindi, se posso estrarre una tesi generale da quello che hai appena detto, tu non consideri filosofia e sociologia come due discipline in competizione. Preferisci, anzi, porre l'accento su ciò che le accomuna e sulle possibilità di collaborazione tra le due. Mi chiedo, però, se non ritieni che esista comunque una differenza di principio e che essa abbia a che fare con l'atteggiamento verso il dato empirico, che sembra imprescindibile per le indagini sociologiche. È così anche per te? D'altra parte, correggimi se sbaglio, all'inizio della tua carriera ti sei dedicato allo studio delle dinamiche del mercato delle professioni lavorando come sociologo quantitativo presso il Max-Planck-Institut di Berlino.

È vero che ho cominciato la mia carriera di sociologo così, ma la mia non era esattamente una scelta vocazionale. Tutt'altro. Diciamo che all'inizio mi sono guadagnato da vivere contribuendo alla realizzazione di ricerche empiriche basate su metodi quantitativi e con agende di problemi predefinite, anche se i miei interessi teorici mi avrebbero spinto altrove. Ma, dettagli biografici a parte, io distinguerei tra un'accezione ristretta di conoscenza «empirica», che presuppone l'uso fortemente standardizzato di metodi di raccolta ed elaborazione dei dati, e un'idea più ampia di «empiria» o esperienza. Quest'ultima include qualsiasi affermazione basata sulla conoscenza di fatti. Tale conoscenza, tuttavia, non deve necessariamente dipendere da un'indagine empirica condotta personalmente, insomma da una conoscenza di prima mano. Può anche trattarsi di un sapere acquisito tramite lo studio di ricerche empiricamente informate. Voglio dire, questa è l'esperienza comune di

¹ Cfr. H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp, 2017.

² Cfr. H. Joas, *Fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it., Brescia, Queriniana, 2013.

chi svolge indagini storiche. Certo, uno può sempre realizzare autonomamente una piccola approfondita ricerca d'archivio. Allo stesso tempo, però, deve fare affidamento su molte altre indagini sulle cui fonti non può avere un controllo diretto.

Detto ciò, sono personalmente disposto a sostenere, senza tema di smentita, che i miei lavori poggiano in larga misura su una conoscenza empirica di fatti del mondo e li descriverei come tentativi di comprovare tesi che hanno un riscontro nell'esperienza.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e sociologia, di nuovo, credo che per poter dire qualcosa di sensato sul tema sia meglio evitare di parlare di «filosofia» in generale. Esistono infatti stili filosofici molto diversi e ciascuno di essi si relaziona al sapere sociologico in maniera differenziata. Personalmente penso – e lo ho anche sostenuto pubblicamente in varie occasioni – che qualcosa di molto importante sia accaduto nella seconda metà del XIX secolo tanto nella filosofia tedesca, sotto l'etichetta di storicismo o ermeneutica, quanto nella filosofia americana, sotto l'etichetta di pragmatismo. A cosa mi riferisco? Non solo alla comparsa di autori e scuole di pensiero originali, ma al fatto che tali autori comprendevano in maniera nuova la relazione tra la filosofia e le singole discipline scientifiche. In particolare, è stata cruciale la rinuncia all'idea che la filosofia fosse la regina delle scienze e che il suo compito consistesse nel raccogliere, portare a sintesi e sistematizzare tutto lo scibile prodotto nei vari ambiti del sapere umano. L'alternativa emersa allora si potrebbe riassumere con uno slogan: «riflessività!». Nella nuova ottica, cioè, per farla breve, la filosofia aveva anzitutto il compito di produrre un'autoriflessione metodologica utile per le varie discipline. Le indagini filosofiche non si riducono a questo, è chiaro, ma il loro principale contributo alla crescita della conoscenza veniva fatto coincidere proprio con l'aumento di riflessività nella produzione di sapere empirico.

Questa descrizione dei compiti della filosofia si applica altrettanto bene, credo, sia a Dilthey sia a Peirce. Con ciò, lo ribadisco, non voglio dire che la filosofia si riduca a epistemologia o a filosofia della scienza, perché l'esercizio di autoriflessione funziona altrettanto bene quando viene rivolto al senso comune o alla conoscenza ordinaria del mondo.

Riguardo alla filosofia contemporanea è importante non dimenticare mai quanto siano diversi gli stili di pensiero che ricadono sotto l'etichetta di «filosofia» senza aggettivi. I filosofi, d'altronde, lo sanno bene e, non a caso, passano gran parte del loro tempo a difendere l'idea che

quella che fanno i propri avversari teorici non sia «vera» filosofia. Ci sono, ad esempio, filosofi che non hanno affatto abdicato a quel ruolo «maestoso» e superambizioso, sia esso di matrice kantiana o hegeliana, da cui filosofi come Dilthey e Peirce volevano prendere congedo. Detto altrimenti, le pretese fondazionaliste non sono scomparse con la crisi dell'immagine della filosofia come regina delle scienze. Abbiamo poi i filosofi analitici che descriverei come filosofi che imitano le scienze naturali e, rinunciando sia all'obiettivo di produrre una sintesi teorica globale sia a quello di esercitare una forma di autoriflessione a partire dalle singole discipline, vorrebbero trasformare la filosofia in una scienza come tutte le altre, anche se il più delle volte non vanno oltre un mero scimmiettamento delle virtù delle scienze naturali. Ci sono, infine, i postmodernisti che rivendicano esplicitamente un ridimensionamento dell'aspirazione tradizionale alla verità e finiscono così per produrre un indebolimento dei criteri stessi della giustificazione.

La filosofia contemporanea ha dunque molte facce ed è questo il principale motivo per cui non mi è possibile condensare in una sola frase la mia visione del rapporto tra essa e le indagini sociologiche. Prima di farlo avrei bisogno di sapere di quale filosofia stiamo parlando. E, comunque, non potrei fare molto di più che spiegare in quale modo quella specifica filosofia abbia contribuito ad arricchire la mia riflessione negli anni.

Come giudichi, allora, il sogno che Habermas, giusto per fare un nome, ha cullato per un certo periodo di tempo: quello di affidare, cioè, alla sociologia e non alla filosofia il compito di produrre una sintesi empiricamente informata, e perciò falsificabile, del modo di stare al mondo degli esseri umani?

Non sono sicuro che sia del tutto corretto attribuire a Habermas il progetto di trasferire l'aspirazione alla totalità dalla filosofia alla sociologia, ma in Durkheim si trova qualcosa del genere. Non è comunque quello che ho in mente io – nient'affatto. Il nocciolo ragionevole di tale speranza irrealistica va forse cercato nell'idea condivisibile che, per uscire dai vicoli ciechi nei quali si è infilata la riflessione filosofica moderna, sia indispensabile potenziare al massimo le nostre conoscenze empiriche sull'essere umano e sul mondo. In questo senso, sì, capisco e condivido l'esigenza di rafforzare i rapporti tra filosofia e sociologia.

La tua relazione con il pragmatismo americano è nota e ne hai parlato spesso nei tuoi scritti autobiografici. Volevo comunque chiederti come la interpreti oggi, con il senno di poi e in un momento storico in cui il pragmatismo è tornato di moda e assistiamo a una rinascita di interesse anche per autori a lungo trascurati come John Dewey. Ti senti un po' un pioniere di questa riscoperta dell'attualità del pragmatismo americano?

Il pragmatismo è stato fondamentale nella mia formazione intellettuale, questo è fuor di dubbio. Lo è stato fin dagli anni dell'università e per tutti gli anni Settanta. La mia fase pragmatista è durata, direi, fino alle indagini sull'origine dei valori che sono confluite in *Die Entstehung der Werte*, un libro che ho finito di scrivere nel 1997³. Dopo di allora, le cose sono un po' cambiate. In effetti, con la mia indagine sulla genesi dei valori mi ero consciamente proposto di concludere il lungo periodo della mia vita in cui il pragmatismo era stato al centro delle mie ricerche, sia direttamente come oggetto di indagine, sia indirettamente come strumento per la soluzione di alcuni importanti snodi teorici in ambito sociologico. Di fatto, poi, a prescindere dalle mie intenzioni, quel libro ha segnato anche l'inizio di una nuova fase del mio itinerario intellettuale che prosegue ancora oggi. Questo, invece, non lo avevo messo in conto. D'altra parte, è così che accadono le svolte nella vita delle persone. Non sono cose che si possono progettare a tavolino.

Lo scopo principale che mi prefiggevo con *Die Entstehung der Werte* era chiarire un equivoco generato dal libro sulla creatività dell'azione⁴. Molti interpreti, sbagliando, avevano capito infatti che io volessi difendere la creatività come un valore in sé, travisando così la portata normativa della mia teoria. I volumi dedicati a George Herbert Mead e al nesso tra pragmatismo e teoria sociale erano effettivamente libri sul pragmatismo⁵. *Die Kreativität des Handelns*, invece, era un tentativo di ricavare una lezione filosofica dalla tradizione pragmatista per correggere quelli che mi parevano i difetti delle teorie dell'azione più popolari in quegli anni. Con mio disappunto dovetti prendere atto che il mio progetto era stato da molti frainteso come un tentativo di difendere la creatività come il valore umano supremo. A quel punto non mi restava altro da fare che

³ H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997. Una traduzione italiana del volume a cura di Matteo Santarelli è in corso di stampa con il titolo *L'emergere dei valori* presso la Casa Editrice Quodlibet.

⁴ H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

⁵ Cfr. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980; dello stesso autore, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

mostrare come non fosse la creatività in sé a essere un valore, e come fosse al contrario possibile comprendere i processi attraverso i quali le persone sviluppano i loro impegni assiologici solo applicando a tali processi il concetto pragmatista di creatività e la concezione pragmatista dell'azione e dell'esperienza. Ed è esattamente quello che ho cercato di fare, appunto, nel libro sulla genesi dei valori.

Dopo di allora, è vero, ho continuato a contribuire alla diffusione del pensiero pragmatista – l'ho fatto anche recentemente su invito di un gruppo di studiosi italiani – ma il pragmatismo ha smesso di essere il fulcro della mia ricerca⁶. È diventato così più evidente il carattere articolato del mio retroterra culturale. È noto, ma vale sempre la pena ribadirlo, che io non sono nato negli Stati Uniti, non ho nemmeno frequentato un *college* americano, non sono cioè cresciuto a diretto contatto con la tradizione pragmatista. Quando ho cominciato a studiare seriamente il pragmatismo avevo già altri riferimenti solidi e il mio interesse per il pragmatismo è nato sotto la spinta delle sue affinità e differenze con tradizioni intellettuali che mi erano più familiari. In particolare la scuola di pensiero tedesca che definirei ermeneutico-storicista ha svolto un ruolo speciale nella mia formazione, anche se – è vero – gli scritti che le ho dedicato non sono numerosi come quelli che ho dedicato al pragmatismo. Ciò non toglie che Dilthey e, negli ultimi vent'anni, Ernst Troeltsch – un pensatore di cui non avevo compreso appieno la grandezza prima di scrivere *Die Entstehung der Werte* – hanno rappresentato un punto di riferimento non meno importante per me di Mead o James.

Quanto a Dewey, devo premettere che mi sono avvicinato al suo pensiero solo dopo aver studiato approfonditamente Mead, che ha rappresentato la mia via d'accesso al pragmatismo americano. Perché proprio lui? Qui c'è sicuramente lo zampino di Habermas e della sua insistenza sulla svolta linguistica. Più in generale, però, credo che l'enfasi di Mead sull'intersoggettività sia entrata in risonanza con la mia identità cristiana, insomma con l'importanza che viene attribuita all'amore per il prossimo e alla comprensione dell'altro nell'insegnamento cristiano. Da Mead a Dewey il passaggio è stato quasi automatico mentre per arrivare a James è servito un piccolo sforzo supplementare. Quanto a Peirce,

⁶ Cfr. H. Joas, *Interpretation and Responsibility: A Synthesis of Troeltsch and Mead?*, paper presentato al convegno «Comparing Philosophical Traditions: Selfhood, Historicity and Representation between Hermeneutics and Pragmatism» (Università di Cagliari, 14-16 marzo 2019), tradotto ora con il titolo *Interpretazione e responsabilità: una sintesi tra Troeltsch e Mead?*, in A.M. Nieddu - V. Busacchi (edd), *Pragmatismo ed ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione*, Udine - Milano, Mimesis, 2020.

il quarto nume tutelare del 'pantheon' pragmatista, la sua influenza è stata inferiore nel mio caso perché i suoi contributi scientifici più importanti appartengono ad ambiti della riflessione nei quali sono meno competente. James è un pensatore straordinariamente sottovalutato per via della qualità altalenante della sua produzione scientifica, ma non serve insistere sul fatto che i suoi scritti sulla religione siano stati importantissimi per le mie ricerche e lo siano tuttora.

Se capisco bene quello che mi stai dicendo, a te non interessa tanto difendere l'importanza del pragmatismo in quanto tale, ma in relazione al tuo specifico itinerario intellettuale?

Sì, anche se non vorrei dare l'impressione di avere una relazione strumentale con gli autori che ho appena menzionato. Per me non sono meri strumenti di lavoro, sono fonti di ispirazione. Preferisco allora usare il lessico delle relazioni personali e parlare di incontri che hanno cambiato in profondità la mia vita. Le persone care non sono mai mezzi per la nostra autorealizzazione o se lo diventano c'è qualcosa in noi che non va. Il loro compito è piuttosto quello di trasformarci, nella misura in cui rispondono al nostro desiderio o impulso a essere trasformati. In questo senso ci permettono, per così dire, di diventare chi veramente siamo. C'è qualcosa in loro che ci aiuta a compiere un passo importante che non sapremmo fare da soli. Lo stesso discorso vale per lo sviluppo intellettuale. Nel corso della vita, se siamo fortunati, incontriamo autori, testi, punti di vista che riescono a far fiorire ciò che in noi esiste solo in potenza. Tutto comincia con un'intuizione, con l'impressione che ci sia qualcosa di promettente in un autore o in una corrente di pensiero e da lì nasce poi il desiderio di saperne sempre di più. Questa è una molla potente e preziosa e, come dicevo, nel mio caso è scattata leggendo Mead e i pragmatisti.

Ma l'esistenza di questo legame speciale ti ha mai fatto venire voglia di agire da portabandiera di questa corrente di pensiero? Insomma, hai mai sentito l'urgenza di comportarti come il portavoce in Germania o in Europa del pragmatismo americano?

Come dicevo, è passato un bel po' di tempo da quando è avvenuta quella sorta di innamoramento intellettuale di cui parlavo sopra. Forse oggi sono un po' meno in prima linea nel sostenere il *revival* del pragmatismo, ma ho sicuramente dato un contributo e, compatibilmente con i miei impegni, continuo di tanto in tanto a dare il mio contributo

scientifico a tale rinascita pubblicando volumi sia in Germania sia negli Stati Uniti. Nel 2013, per esempio, anno in cui cadeva il centocinquantesimo anniversario della nascita di George Herbert Mead, mi sono accorto che a Chicago, dove Mead aveva insegnato per quasi quarant'anni, non era stata prevista alcuna celebrazione. Allora ho preso l'iniziativa di organizzare un grande convegno coinvolgendo un gruppo di studiosi americani e tedeschi. Gli atti di questo convegno sono stati pubblicati tre anni dopo⁷. A tutto ciò va aggiunto poi il mio lavoro d'insegnamento. Uno dei libri più interessanti su Mead, uscito di recente negli Stati Uniti, è opera di un mio ex studente di Chicago⁸. Un altro libro eccellente uscirà a breve in Germania ed è basato su una tesi di dottorato di cui sono stato il relatore.

Mi capita di tanto in tanto di partecipare a convegni internazionali sul pragmatismo e non finirò mai di stupirmi di quanto sia differenziata la ricezione di questa corrente di pensiero a seconda dei diversi contesti nazionali. Proprio a causa di queste differenze parlare di «revival» del pragmatismo significa forse commettere una generalizzazione eccessiva. L'Italia è sicuramente un paese in cui la rinascita di interesse per il pragmatismo è evidente e tangibile. Un altro paese europeo dove il pragmatismo va per la maggiore è la Finlandia. C'è uno strano asse italo-finnico in questo *revival* pragmatista che non saprei bene come spiegare [*risata*]. La Francia è un caso a sé stante perché, sebbene vi siano chiari segnali di una rinascita d'interesse per il pragmatismo, c'è un gruppo di sociologi, i più noti dei quali sono Luc Boltanski e Laurent Thévenot, che a partire dagli anni Novanta hanno scelto di definirsi «pragmatisti», senonché, per quanto ne capisco io, hanno semplicemente applicato un'etichetta che andava loro a genio a una riflessione che con il pragmatismo ha pochissimo a che fare⁹. Personalmente sono contrario a questi usi indiscriminati del concetto perché, così facendo, la nozione stessa di «pragmatismo» perde qualsiasi specificità: smette in sostanza di significare qualcosa di determinato e diventa inutilizzabile, avendo perso ogni legame con la sua fonte storica.

⁷ Cfr. H. Joas - D.R. Huebner (edd), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 2016.

⁸ Cfr. D.R. Huebner, *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago IL, The University of Chicago Press, 2014.

⁹ Cfr. L. Boltanski - L. Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

Ma tu hai l'impressione che i pragmatisti di ultima generazione ti percepiscano come una sorta di pioniere, come qualcuno cioè che ha dimostrato di avere la vista lunga?

Non lo so. Io posso solo dire che a mia volta, quando ho cominciato a muovere i miei primi passi nella ricerca, dipendevo da lavori pionieristici, come ad esempio il bellissimo libro di Karl Otto Apel su Peirce¹⁰. Quando ho cominciato il mio lavoro su Mead, in effetti, avevo due grandi modelli ai quali ispirarmi: appunto il libro di Apel su Peirce e la biografia di Schleiermacher scritta da Dilthey¹¹. Il principale difetto del libro di Apel è che l'estrema cura nella ricostruzione del pensiero di Peirce andava di pari passo con un atteggiamento fortemente negativo verso Dewey e James. In effetti, sia Apel che Habermas hanno avuto un ruolo importante in Germania sia nel promuovere l'interesse per l'opera filosofica di Peirce sia nell'ostacolare la ricezione degli altri esponenti del pragmatismo, di James in particolare. E questo ostracismo è durato a lungo. Sebbene esista oggi in Germania, nello specifico a Potsdam, un William James Center (diretto da un filosofo di origini islandesi: Logi Gunnarsson), il cui scopo è proprio quello di promuovere la ricerca sulla sua opera, non si può certo dire che la ricezione tedesca gli abbia reso pienamente giustizia¹².

Mi è capitato, in effetti, anni fa di tradurre una recensione di Hannah Arendt di un libro di Dewey («Problems of Men», 1946) che conteneva giudizi molto aspri sull'ingenuità filosofica del pragmatismo americano.

Non mi stupisce. Come forse sai, un capitolo del mio libro *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* è dedicato proprio a una ricostruzione sistematica dei fraintendimenti che hanno caratterizzato la ricezione tedesca del pragmatismo americano¹³. Ho un'intera collezione di giudizi sprezzanti su Dewey, James, Mead, pronunciati da pensatori che non avevano in realtà una conoscenza diretta degli autori che denigravano ed erano solo pieni di pregiudizi.

¹⁰ K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

¹¹ W. Dilthey, *La vita di Schleiermacher*, trad. it., 2 voll., Napoli, Liguori, 2008-2010.

¹² Il sito del Centro è accessibile a questo indirizzo internet: <https://www.uni-potsdam.de/william-james-center/>.

¹³ Cfr. H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, cap. 4: «Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses».

Spostandoci dal pragmatismo al tuo ultimo libro, «Die Macht des Heiligen»¹⁴, volevo chiederti qual è la tua percezione del suo ruolo nel tuo itinerario teorico: lo vivi come una sorta di coronamento della tua produzione scientifica o più banalmente come un ulteriore passo in un lungo ragionamento che ha le sue radici nel passato e lo sguardo rivolto verso il futuro?

Nei due anni che sono trascorsi dalla sua pubblicazione ho fatto ormai il callo a persone che nel commentarlo usano espressioni come *opus magnum* o *summa* di una carriera ecc. In realtà, per me è semplicemente un altro passo nella direzione in cui sto procedendo da tempo. D'altra parte, un libro per un autore è un condensato di pensieri passati. Il presente è racchiuso nei libri che devono ancora uscire. Attualmente ne ho due in corso di stampa. Il primo è un volume snello che uscirà per la casa editrice Kösel-Verlag, che ha già pubblicato altri due miei scritti: *Sind die Menschenrechte westlich?* [I diritti umani sono un'esclusiva occidentale?] e *Kirche als Moralagentur* [La Chiesa come agenzia morale]. Si intitolerà *Friedensprojekt Europa?* [Il progetto europeo è un progetto di pace?], con il punto di domanda bene in vista¹⁵.

Come puoi immaginare, sullo sfondo del libro c'è la questione della plausibilità di quell'argomento assai popolare oggi che giustifica l'esistenza stessa dell'Unione Europea nei termini di un progetto di pacificazione tra Stati che fino a pochi decenni fa hanno combattuto sanguinosamente l'uno contro l'altro. Molti sono interessati a capire se questo discorso di autolegittimazione del processo di unificazione europea come strumento essenziale di stabilizzazione sia corretto, cioè storicamente fondato, oppure no. Nel libro non tratto direttamente il tema, ma faccio leva su tale legittima curiosità per provare a chiarire con argomenti storici in che modo l'Europa in quanto progetto di pace possa sopravvivere alle spinte in senso contrario presenti nello scenario geopolitico contemporaneo.

Scusa se ti interrompo, ma posso chiederti qual è la tua opinione riguardo al quesito più generale: la legittimazione del progetto europeo nell'ottica della pacificazione è giustificata secondo te?

Qui ho il tempo per rispondere solo a grandi linee. Nel libro parto dagli anni Venti del Novecento, quando è stata fondata la Lega delle Nazioni,

¹⁴ Cfr. H. Joas, *Die Macht des Heiligen*.

¹⁵ Cfr. H. Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?*, München, Kösel-Verlag, 2015; dello stesso autore, *Kirche als Moral-agentur*, München, Kösel-Verlag, 2016 e *Friedensprojekt Europa?*, München, Kösel-Verlag, 2020.

e mi concentro su un dibattito teorico che ha avuto luogo in quel periodo. Il problema era stabilire se una federazione di nazioni rendesse o no meno probabile un conflitto violento tra gli Stati. La mia autorità in materia è Otto Hintze, il massimo esperto di storia prussiana, che in quegli anni stava lavorando su una storia costituzionale comparata dell'Europa. La sua tesi, in breve, era che un sistema politico federale da solo non fosse sufficiente per impedire l'assunzione di comportamenti imperialistici verso gli altri Stati, esterni alla federazione. Nel libro è da qui che prendo le mosse per chiedermi se l'Unione Europea, che è riuscita effettivamente a portare a termine con successo un processo di pacificazione interna – a nessuno, infatti, passa nemmeno per l'anticamera del cervello che, in un orizzonte temporale ragionevole, la Germania possa dichiarare guerra alla Francia – debba essere perciò considerata una garanzia di pace nel mondo. Che cosa esattamente significa questa tesi? Significa forse che abbiamo la certezza che un'Europa finalmente unificata tratterà anche i paesi esterni all'Unione Europea come i paesi interni all'UE si sono trattati reciprocamente durante il processo di unificazione? O non è più probabile, al contrario, che un'Europa unificata si comporterà con gli Stati non europei allo stesso modo in cui gli Stati più forti si sono sempre comportati con i più deboli nel corso della storia umana?

Lo scopo che mi prefiggo nel libro, perciò, è provare a mostrare che le tipiche storie del processo di unificazione europea tendono a idealizzare alcuni passaggi cruciali di tale tragitto. Per esempio, dopo il 1945 è evidente che la Francia fece di tutto per mantenere il proprio impero coloniale. In questo senso, la prima fase del processo di unificazione europea significò pace in Europa e colonialismo fuori dall'Europa, con l'inevitabile uso della forza, inclusa la forza militare, che ciò comportava. A questo fatto va aggiunto il sostegno finanziario della Germania nei confronti delle imprese coloniali francesi. Insomma, non c'è alcun automatismo nel processo di pacificazione europea, quasi si trattasse di un processo di civilizzazione. La questione rimane aperta. Non possiamo dunque sostenere con certezza che quello europeo sia un *Friedensprojekt*.

La cautela che scaturisce dalla consapevolezza storica è particolarmente importante in questo caso, perché dobbiamo evitare che l'Europa, qualora dovesse diventare un vero attore geopolitico globale, si consideri immune dai difetti tradizionali delle grandi potenze. Il rischio è simile a quello che corrono gli Stati Uniti allorché si sentono legittimati dal loro ruolo storico di difensori della libertà ad applicare un doppio standard in politica interna ed estera, assumendo quando serve atteggiamenti

imperialistici al di fuori dei propri confini. È essenziale per me che la futura Unione Europea non si senta legittimata dal successo della sua vicenda di pacificazione interna a fare eccezioni in tal senso.

Tutto ciò non ha direttamente a che fare con la parte più sistematica della mia riflessione: è piuttosto uno sguardo gettato sull'attualità. Lo sfondo storico però rimane centrale. Riassumendo, il mio ragionamento parte dal progetto nazionalsocialista di unificazione europea, prosegue con un'analisi della coesistenza di colonialismo e unificazione europea nei primi decenni del Secondo dopoguerra e si conclude con un accenno al dibattito attuale su un possibile esercito europeo.

Per quanto riguarda invece la parte più sistematica della mia riflessione, il nuovo libro cui sto lavorando ha come tema il rapporto tra il culto moderno della libertà e la riflessione religiosa. La sua uscita è prevista per l'autunno del 2020. Com'è nato il libro? Alla base c'è una serie di saggi, diciassette per la precisione, che ho scritto nell'ultimo decennio, tutti dedicati a grandi pensatori religiosi del XX secolo (ad esempio Rudolph Otto, Max Scheler, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich). Originariamente il progetto era di raccogliarli in una specie di galleria di ritratti di protagonisti del dibattito novecentesco sulla religione. Poi, però, ho cambiato idea. Mi sono accorto, infatti, che era possibile collegare i ritratti mediante un filo rosso narrativo dando vita a un ragionamento molto più concatenato.

Il titolo del libro è *Im Bannkreis der Freiheit: Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche* [Sotto l'incantesimo della libertà: la teoria della religione dopo Hegel e Nietzsche]. L'idea mi è venuta leggendo il volume di Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, dove viene avanzata la tesi dubbia, ma interessante, secondo cui, a partire dal Settecento, la libertà non sarebbe più uno dei valori umani principali, ma il valore più importante¹⁶. Se questo fosse vero, ciò significa che tutti gli altri valori dovrebbero essere giustificati alla luce del loro contributo alla realizzazione del valore sommo della libertà. Nel libro prendo le mosse da questa affermazione e sostengo che si tratta di una chiave di lettura utile anche per comprendere l'evoluzione del dibattito religioso nel corso del XX secolo. In sintesi, è vero o no, come pensava Castoriadis, che la fede implica necessariamente l'eteronomia oppure ci troviamo di fronte a un enorme equivoco e la fede non è soltanto compatibile con la libertà, ma rappresenta un'esperienza autentica di libertà?

¹⁶ Cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it., Torino, Codice Edizioni, 2015.

Nell'introduzione prendo le mosse proprio da quella corrente dell'hegelmismo contemporaneo (Honneth, Pippin ecc.) che nell'analisi del pensiero di Hegel attribuisce un'importanza cruciale alla libertà mentre trascura completamente la religione. A pensarci bene, è davvero stupefacente che pensatori raffinati come Honneth e Pippin abbiano esaminato a fondo ogni aspetto del pensiero di Hegel senza dedicare neanche una parola alla sua interpretazione del cristianesimo e al fatto che Hegel era pur sempre un luterano, e anche piuttosto ortodosso.

Detto ciò, nella prima parte del libro, intitolata «Dopo Hegel: una nuova concezione della religione all'inizio del XX secolo» (*Nach Hegel: ein neues Verständnis der Religion am Anfang des XX. Jahrhunderts*), mi affretto subito a chiarire che, criticando l'omissione di Honneth e Pippin, non mi pongo l'obiettivo di far risorgere dalle sue ceneri la concezione hegeliana della religione, per il semplice motivo che la ritengo sbagliata. Il punto è, piuttosto, che non credo sia possibile capire Hegel senza comprendere a fondo la sua visione del cristianesimo. Il problema, insomma, non è il *revival* dell'hegelmismo, ma un *revival* che evita di fare i conti con questa componente del pensiero hegeliano.

Gli autori di cui mi occupo nella prima parte del libro sono, rispettivamente, Ernst Troeltsch, Rudolph Otto e Max Scheler. La seconda parte s'intitola, invece, «La secolarizzazione e la storia moderna della libertà» e contiene i ritratti di importanti pensatori del Novecento che hanno sviluppato una concezione del rapporto tra la storia della religione e la storia della libertà moderna più complessa di quella proposta da Hegel. Gli autori sono: John Dewey, Alfred Döblin (il romanziere tedesco autore anche di due preziosi dialoghi sulla religione: *Der unsterbliche Mensch* e *Der Kampf mit dem Engel*), Reinhard Koselleck, Charles Taylor e Jürgen Habermas. La terza parte s'intitola «La ricerca di un'altra libertà» (*Die Suche nach einer anderen Freiheit*) e contiene i ritratti di Ernst Cassirer, Paul Tillich, Paul Ricoeur e Wolfgang Huber (il teologo e vescovo evangelico). La quarta parte s'intitola «Il progetto di una sociologia storica della religione». La tesi che fa da sfondo alla mia analisi, qui, è che per i padri della sociologia moderna, pensiamo soltanto a Weber e a Durkheim, la sociologia storica comparata della religione costituiva un tassello essenziale nel sostegno empirico del loro lavoro teorico. Tuttavia, sebbene questi autori siano ancora oggi ritenuti dei classici della disciplina, sono pochissimi i sociologi che hanno proceduto nella direzione da loro tracciata. Alcuni tra i più importanti sono al centro dei capitoli di questa sezione: Reinhold Niebuhr, Werner Stark, David Martin, Robert Bellah e José Casanova.

Sedici dei diciassette ritratti sono già pronti. Mi resta solo da scrivere il diciassettesimo e inquadrare il tutto nella giusta cornice narrativa. Il risultato sarà un altro libro voluminoso: lungo come minimo 500, se non addirittura 600 pagine.

E nel lavoro di ricontestualizzazione narrativa della riflessione di questi autori svolgerà un ruolo importante la distinzione canonica tra libertà negativa e positiva?

La distinzione svolge già un ruolo centrale nella terza parte del libro, quella dedicata alla concezione alternativa della libertà, ma non potrò prescindere da essa anche quando tesserò il filo che collega i vari ritratti raccolti nel libro. E, certo, se come immagino ti interessa sapere in che modo il capitolo dedicato a Taylor retroagirà sull'argomento generale, posso già dirti che il nesso sarà forte ed esplicito. Il mio lavoro principale adesso, in effetti, non consiste tanto nel produrre nuovi contenuti ma nell'integrare quelli già esistenti. È uno sforzo interessante e istruttivo.

Ma come riesci a mantenere questo livello di produttività scientifica? Ti ritagli durante l'anno uno spazio speciale per la scrittura oppure il lavoro è per così dire «spalmato» in maniera omogenea lungo i dodici mesi?

No, non ho un periodo speciale dell'anno in cui mi dedico solo alla scrittura. Cerco di scrivere il più possibile ogni volta che posso, anche se ci sono periodi nei quali diventa veramente impossibile anche scrivere una sola riga. Mi è accaduto recentemente quando ho dovuto rivedere la traduzione francese di *Die Macht des Heiligen*. Per due settimane praticamente non ho fatto altro. Come sanno per esperienza tutti i traduttori, la revisione di un testo può essere davvero un lavoro estenuante¹⁷. La mia fortuna, oggi, è che per i miei progetti di scrittura più ambiziosi non ho scadenze in senso stretto. Ovviamente, come qualsiasi autore degno di questo nome, non vedo l'ora che l'opera sia finita e vada in stampa, ma se per qualche motivo non accade, amen, ne rinvio la consegna e aspetto pazientemente di avere il tempo e le energie per portarla a termine.

Riassumendo, se ho capito bene, il tuo interesse per il nesso tra la religione e la passione tutta moderna per la libertà è un altro snodo tematico che emerge da un interesse teorico più ampio. Posso chiederti di descrivere in poche parole la questione che catalizza i tuoi sforzi intellettuali?

¹⁷ H. Joas, *Les Pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, Paris, Seuil, 2020.

Nel discorso che ho tenuto quando mi hanno conferito il Max-Planck-Forschungspreis nel 2015 ho provato a spiegare nel modo più semplice possibile quale fosse il macro-obiettivo delle mie ricerche, il mio «long-term plan», per così dire¹⁸. In estrema sintesi lo potrei descrivere come un abbozzo di storia globale dell'universalismo morale. Più precisamente, però, quella che vorrei raccontare è la storia di un intreccio. Ciò che mi sta a cuore, infatti, è capire come la nascita e diffusione di ideali morali universali si sia intrecciata nel corso dei secoli con la storia politica degli Stati. Per questo la nascita dei diritti umani o la svolta assiale sono fenomeni così importanti per me. Il fatto, cioè, che nel primo millennio a.C. in diverse aree geografiche del globo (Grecia, Palestina, Persia, India, Cina ecc.) sia comparsa una visione universalista dei nostri doveri morali verso gli altri è importantissimo sia perché ci preme comprenderne meglio la fonte sia perché ci interessa capire che cosa ne abbia favorito o ostacolato la diffusione. Qui viene a galla il lato politico della questione, perché tutte le grandi religioni assiali hanno dovuto fare i conti con le realtà statuali esistenti al tempo, soprattutto con gli imperi.

In questo senso, dal mio punto di vista la storia globale dell'universalismo morale non è la storia lineare dell'autorealizzazione di un ideale morale, ma al contrario la vicenda intricata dei nessi contingenti tra la storia dello Stato e la storia dell'universalismo morale, dei loro conflitti e dei loro armistizi. Nel passato dell'umanità si sono susseguiti in sostanza momenti in cui gli ideali morali hanno fatto irruzione nella vita delle persone e momenti in cui l'innovazione si è stabilizzata adattandosi al contesto politico. Allo stesso modo, nel caso dei diritti umani, la loro lenta affermazione è proceduta di pari passo con fenomeni politici come l'assolutismo, il colonialismo, il totalitarismo ecc.

Il titolo provvisorio delle conclusioni del mio prossimo libro – «La storia globale della religione e l'universalismo morale» – lascia intendere quale sia la costellazione di problemi che mi appassiona oggi e quello che ho definito sopra il mio obiettivo più ambizioso. Nelle *Nietzsche-Vorlesungen* che ho tenuto a Weimar nel 2018 sul tema «Religion und Imperium – zur Geschichte ihrer Verschränkung im 20. Jahrhundert» (Religione e impero: la storia del loro intreccio nel XX secolo) ho spinto il mio interesse per la storia globale dell'universalismo morale fino al XX secolo e, dopo aver reso omaggio a Nietzsche contrapponendo alla sua genealogia smascherante il mio modello di genealogia affermativa

¹⁸ A proposito del conferimento del Max-Planck-Forschungspreis a Joas e a Bryan Turner, cfr. <https://www.mpg.de/9329087/max-planck-research-award-2015>.

che attingo da Weber, Troeltsch e Scheler, ho esaminato a fondo tre mobilitazioni popolari novecentesche che considero particolarmente significative: il movimento americano per i diritti civili guidato da Martin Luther King, la lotta per l'indipendenza dell'India promossa dal Mahatma Gandhi e la rivoluzione culturale cinese degli anni Sessanta del Novecento¹⁹. È presto, però, per entrare nel dettaglio della mia analisi. Con questi cenni alla mia agenda di problemi volevo solo chiarire in quale direzione sto procedendo con il mio *long-term plan*.

Ma, parlando con il senno di poi, ti sembra corretto dire che la questione dell'universalismo morale sia un po' il filo rosso che collega le tue indagini attuali ai tuoi primi passi nel mondo della ricerca?

Non è scorretto dirlo, ma bisogna intendersi bene sul significato specifico di questa attribuzione retrospettiva di senso. Lo è non perché io avessi in testa fin dall'inizio una precisa idea filosofica – il «valore» dell'universalismo morale – e abbia passato poi tutta la vita a cercare di dimostrarne la fondatezza in astratto. Alla base, tuttavia, c'è, lo riconosco, un'intuizione potente che ha in un certo senso calamitato le motivazioni che stanno alle spalle dei miei sforzi intellettuali. Parallelamente, io ho ricercato nella storia, in particolare ma non solo nella storia delle religioni, le tracce di questa stessa forza trainante. Il mio obiettivo, insomma, non è giustificare o legittimare una tesi filosofica – l'universalismo morale, per l'appunto – bensì comprendere l'universalismo morale come una forza effettivamente all'opera nella storia. Una volta interpretata in quest'ottica, diventa visibile il nesso tra la questione dell'universalismo morale e il bisogno di capire che cosa abbia fatto del cristianesimo una forza storica in grado di mobilitare moltitudini di persone.

Questa però sembra proprio un'esplicitazione della tua idea di «genealogia affermativa», o mi sbaglio?

Non ti sbagli. D'altra parte, come si spiega la mia fascinazione per il tema dell'epoca assiale? O per la storia dei diritti umani? O per la storia dello Stato, in particolare degli Stati totalitari, del nazionalsocialismo? O per la giustificazione della guerra e della violenza più in generale? Anch'io

¹⁹ Per alcune notizie riguardo a questo ciclo di lezioni cfr.: <https://www.klassik-stiftung.de/service/presse/pressemitteilung/religion-und-imperium-im-20-jahrhundert-ab-mittwoch-laedt-das-kolleg-friedrich-nietzsche-zu-vier-vorlesungen-seines-distinguished-fellow-hans-joas-ein/>. Per una disamina dell'idea di «genealogia affermativa» cfr. H. Joas, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, trad. it., Milano, Franco Angeli, 2014, cap. 4.

ho la sensazione che ci sia qualcosa che collega tutti questi elementi ed è proprio il problema della genesi storica di valori che reclamano per sé una validità che si spinge oltre l'interesse particolare, l'istinto di sopravvivenza, insomma che trascende il soggetto. Il problema è che si tratta di una questione che presuppone una conoscenza storica talmente ampia che occorre un'intera vita per metterla a fuoco nella maniera corretta, tanto più quando l'obiettivo è andare oltre il cristianesimo e ragionare in una prospettiva globale, rendendo giustizia al potenziale morale universale anche delle altre tradizioni religiose.

Questa tensione «weltgeschichtlich», cosmico-storica, ti accomuna a Weber, se non sbaglio.

Mi avvicina forse più a Robert Bellah che a Weber, verso il quale ho un atteggiamento più ambivalente. In effetti, ho sempre qualche esitazione quando si tratta di riconoscere la mia affinità con Weber. Non si può negare, infatti, che nella sua opera ci sia traccia di alcuni degli elementi che ho appena richiamato, soprattutto da un punto di vista metodologico. Tuttavia, il demone che lo guidava era molto diverso dal mio. La domanda che gli toglieva il sonno non era «perché l'universalismo morale?», ma «perché il capitalismo moderno?». Non voglio dire che questa non sia una domanda interessante. Dico solo che sono due domande diverse. E vedo un problema specifico nel modo in cui Weber formula la domanda e che lo induce a chiedersi se non ci sia qualcosa di speciale negli europei che ha fatto sì che il capitalismo emergesse proprio qui in Occidente. Io, al contrario, sono alla ricerca dei potenziali di universalismo morale presenti nelle culture e tradizioni religiose extraeuropee. Mi sembra un atteggiamento molto più aperto verso il futuro e normativamente autoriflessivo.

Ma hai anche tu l'impressione che in Weber agisse in maniera sotterranea lo scetticismo di Nietzsche verso l'universalismo morale, fosse esso di matrice platonica o cristiana?

Credo di sì, ma non è facile situare precisamente questo motivo nella produzione scientifica weberiana che, fatti salvi gli ultimi scritti occasionali, è scientificamente molto sobria e controllata. Sul tema esiste ovviamente già un'ampia letteratura specialistica e io stesso ho discusso la questione nella prima delle mie *Nietzsche-Vorlesungen*. Ho dedicato però molto più tempo a investigare la questione della possibile influenza di Nietzsche su Troeltsch. Tra pochi mesi uscirà una nuova edizione del suo libro

sulle dottrine sociali cristiane: un evento editoriale fondamentale per gli studiosi di Troeltsch²⁰. Il volume conterrà infatti le annotazioni che Troeltsch stesso aveva redatto in previsione di una nuova edizione del libro e queste ammontano, incredibile a dirsi, al 40% del testo esistente. Avremo insomma un libro, che nell'originale era lungo già più di mille pagine, con un enorme apparato editoriale.

Io ho già avuto la possibilità di consultarlo nella sua versione elettronica e alcuni di questi passaggi sono interessantissimi. In particolare ho vissuto un momento di trionfo personale quando, sfogliandolo in previsione delle mie *Nietzsche-Vorlesungen*, sono incappato in un passo in cui Troeltsch dice esplicitamente: «Nietzsche aveva torto, Fustel de Coulanges aveva ragione». Perché questa affermazione è così importante per me? Perché una delle tesi centrali contenute nel capitolo su Troeltsch che apparirà in *Im Bannkreis der Freiheit* sostiene in maniera un po' spericolata, dato che tra i due non esisteva alcuna relazione intellettuale, che Troeltsch fosse più vicino a Durkheim che a Weber. Ma visto che Fustel è stato il maestro di Durkheim e che l'idea sposata da Troeltsch in questa annotazione la si può trovare tra le righe anche nel sociologo francese, ho vissuto la scoperta come la prova più diretta che potessi sperare di trovare della presenza in Troeltsch di una sensibilità per la storia dell'universalismo morale e per la posizione del cristianesimo in tale storia, che si fatica invece a rintracciare in Weber, forse proprio per l'influenza dello scetticismo morale di Nietzsche.

L'ultima domanda che vorrei farti ha una relazione più stretta con l'attualità. Uno dei temi centrali di «Die Macht des Heiligen» è proprio la relazione che esiste tra il potere politico e il sacro religioso e la speranza che le religioni, in particolare le religioni universali, possano fungere da antidoto contro le forme tradizionali di sacralizzazione del potere. Ai nostri giorni stiamo assistendo in effetti a un ritorno del nazionalismo, sotto forma di sovranismo o populismo, in cui si intravede qualche segno della antica tentazione di sacralizzare il popolo o la nazione. Come interpreti la situazione odierna da questo punto di vista?

La questione è delicata. Comunque, il punto più importante per me è questo. Sebbene io sia un sostenitore dell'universalismo morale e un fermo oppositore del nazionalismo, non considero affatto l'Unione Europea come la portabandiera dell'universalismo morale. Non esiste nessuna

²⁰ Cfr. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di F.W. Graf, Berlin, De Gruyter, 2020.

relazione logica tra l'unificazione europea e la fine del nazionalismo perché un Superstato europeo, al pari di qualsiasi altro Stato federale, potrebbe sposare a sua volta una forma di ideologia nazionalista. Ne ho già accennato in precedenza quando ho parlato del nesso non scontato tra la UE e l'affermazione dei diritti umani. Per questo trovo assai problematiche e contestabili le affermazioni di quegli uomini di chiesa che in Germania sostengono che esista una relazione diretta tra il messaggio cristiano e l'unificazione europea, quasi che il nazionalismo fosse per definizione anticristiano e l'uropeismo necessariamente in sintonia con il cristianesimo. La vera alleanza, questa è la mia obiezione principale, è tra il Vangelo e l'universalismo morale, non tra il cristianesimo e l'Europa. E gli universalisti morali – è la tesi che ho sostenuto con forza in *Kirche als Moralagentur* – devono accettare il fatto che esistono non solo doveri universali, ma anche obblighi particolari. Non esistono cioè «universalisti morali» punto e basta. Esistono anche obblighi verso i figli, i genitori, i partner, gli amici, i propri concittadini entro una comunità storica particolare.

Ho scritto da qualche parte che per me l'Europa non è un valore. La democrazia è un valore. Il *welfare state* è un valore. Il rispetto dei diritti umani è un valore. Non l'Unione Europea né, viceversa, la Germania, l'Italia o la Francia. La mia proposta è appunto di partire da questo assunto per discutere i meriti specifici del processo di unificazione europea senza trasformare la discussione sull'UE in una questione di principio. Se l'UE contribuisce a rafforzare la democrazia, lo Stato sociale, il rispetto dei diritti umani, allora sono favorevole all'UE. Se non lo fa, sono contrario. Quello che mi infastidisce è la fatica che si fa a ragionare in questi termini oggi, visto che la discussione pubblica si è trasformata in una specie di referendum pro o contro l'«Europa», a prescindere dai suoi meriti specifici. Personalmente non mi interessa schierarmi a fianco degli «europeisti» o degli «euroscettici»: questo è un modo di classificare le persone che trovo inutile e fuorviante. Io voglio essere classificato come un sostenitore della democrazia, del *welfare state* o dei diritti umani, non dell'UE.

Detto ciò, non credo sia sbagliato far notare che lo Stato sociale non si è affatto rafforzato durante il processo di unificazione europea. Per nulla. E anche la democrazia a livello nazionale si è indebolita, senza che questo indebolimento fosse compensato da un aumento di democraticità a livello delle istituzioni europee. Esistono quindi validi motivi per essere scettici riguardo al processo di unificazione europea senza per questo aderire a posizioni reazionarie o populiste.

Per quanto riguarda la sovranità nazionale, non trovo irragionevole la tesi secondo cui la sottrazione di potere decisionale a livello nazionale sia accettabile solo a patto che venga accompagnata da un simultaneo rafforzamento della sovranità, e delle relative responsabilità, a livello europeo. Ciò di cui siamo stati testimoni diretti negli ultimi anni, invece, soprattutto per quanto riguarda il fenomeno migratorio, è stato un indebolimento della sovranità statale a livello nazionale senza che essa si rafforzasse a livello sovranazionale. Questo non può che fare il gioco dei sovranisti e populistici che, con una mossa retorica astuta, dicono: «se l'Unione Europea non si fa carico dei problemi che stanno a cuore ai nostri concittadini, allora vogliamo occuparcene direttamente noi e tornare a essere padroni a casa nostra».

Da qui nasce il ritorno di interesse per la questione della sovranità nazionale. Tutto ciò non mi sembra insensato. Proprio per l'intreccio tra doveri universali e obblighi particolari di cui parlavo sopra, non credo esista un argomento valido a priori contro questo modo di ragionare. Se uno vuole criticare seriamente i populistici deve spiegare nel dettaglio quali potrebbero essere i passi concreti in direzione di un rafforzamento della sovranità statale a livello europeo. Tutti coloro che sostengono che nell'epoca della globalizzazione gli Stati nazionali non avrebbero più alcun ruolo da svolgere dovrebbero però spiegarci perché mai, allora, un elettore dovrebbe impegnarsi o anche solo partecipare a un'elezione nazionale, se i rappresentanti che elegge non avranno la possibilità di decidere alcunché. Mi sembra che troppo spesso i paladini della globalizzazione sottovalutino le conseguenze politiche della loro diagnosi del tempo.

Trump, in effetti, è stato molto bravo a sintonizzarsi con questo sentimento d'impotenza assumendo l'atteggiamento di chi è assolutamente certo di poter fare qualcosa, di poter usare cioè le leve del potere statale per mettere l'America nelle condizioni di controllare il proprio destino. Il lato positivo del suo antintellettualismo sta proprio nel rifiuto di abbracciare quelle teorie che sbandierano i processi storici come la ragione inoppugnabile per accettare le politiche industriali, ad esempio la delocalizzazione o la rimozione dei dazi, che hanno impoverito le classi sociali più deboli.

Se capisco bene, quello che suggerisci, insomma, è di fare un passo a lato e mostrare come i sovranisti e gli antisovranisti alla fine non siano altro che due facce della stessa medaglia.

Essendo stato per decenni un sostenitore e un membro del Partito Socialdemocratico non ti nascondo le difficoltà che ho incontrato nella difesa di questa terza via tra europeisti ed euroscettici. È dal 2015 ormai che sostengo pubblicamente, mediante interviste o interventi, la necessità di modificare la linea politica che ha condotto la SPD in una condizione di emorragia di consensi che non sembra avere fine. Trovo che sia un errore politico gigantesco abbandonare ai partiti di destra o estrema destra i molti elettori che sono genuinamente preoccupati dell'indebolimento della capacità dello Stato di rimediare agli effetti negativi della globalizzazione.

Ma questo non sta avvenendo un po' ovunque in Europa?

Sì, ma con l'eccezione della Danimarca, che è un caso di studio molto interessante. Nelle ultime elezioni politiche (giugno 2019) la coalizione guidata dal Partito Socialdemocratico ha ottenuto infatti la maggioranza assoluta dei seggi in Parlamento (93 su 179) sulla base di un programma elettorale che coniugava politiche sociali fortemente orientate a sinistra con una politica migratoria assai restrittiva. Immediatamente dopo le elezioni, Sigmar Gabriel, che è stato Segretario della SPD dal 2009 al 2017, ha scritto un articolo per invitare il partito a non seguire le orme dei socialdemocratici danesi. Io stesso ho potuto sperimentare in prima persona l'opposizione della *leadership* socialdemocratica tedesca al modello danese. Questo tipo di resistenza al cambiamento alimenta il mio pessimismo sul futuro del partito in cui ho militato per decenni.

Ma alla fine come interpreti, allora, le difficoltà che la tradizione politica socialdemocratica sta incontrando un po' ovunque nel mondo? È davvero la fine di un'epoca?

Quello che accomuna partiti così diversi come la SPD tedesca e, ad esempio, il Partito Democratico americano è il divario che si è aperto tra il loro elettorato tradizionale e gli attivisti. Questa frattura è pericolosissima, perché crea le condizioni per l'affermazione di quei movimenti politici reazionari che a loro modo rispondono alle ansie delle persone che, come dicevo sopra, hanno la sensazione di avere perso il controllo sulle proprie vite e non trovano più nella politica una sponda per sentirsi meno indifesi. Questo è il primo problema che bisogna risolvere per invertire la tendenza al declino delle forze che dovrebbero assumersi oggi l'onere di difendere l'universalismo morale nella storia.

«La mia missione è decifrare la nostra forma di vita»

Intervista a Hartmut Rosa

Hartmut Rosa (Lörrach 1965) è uno dei sociologi più influenti della sua generazione. Allievo di Axel Honneth, in poco più di vent'anni ha fornito tre contributi fondamentali al dibattito scientifico e, più in generale, alla discussione pubblica internazionale. Procedendo in ordine cronologico, Rosa ha (1) ricostruito per primo in maniera sistematica la riflessione ricca ma disordinata di Charles Taylor; (2) riportato al centro dell'attenzione il concetto di «alienazione», reinterpreandolo alla luce del fenomeno tipicamente moderno dell'accelerazione; (3) chiarito nel dettaglio che cosa si possa intendere oggi per vita «buona», facendo leva sulle esperienze ordinarie di risonanza con la natura, società, arte, religione, politica, sport ecc.

L'intervista che pubblichiamo qui in versione integrale è stata realizzata (in inglese) il 31 maggio 2019 a Praga, cioè nel luogo e nel convegno (il «Colloquio di Filosofia Sociale») dove l'intervistatore e l'intervistato si sono incontrati per la prima volta nel 1996.

Vorrei cominciare l'intervista invitandoti a fare un bilancio della tua carriera intellettuale finora. Mi piacerebbe che lo facessi, se ti va, confrontando ciò che sei diventato con le tue aspettative iniziali. La tua vita, oggi, è più o meno come te la aspettavi allora? Mi riferisco in particolare al tuo ruolo di intellettuale pubblico, ovviamente.

Faccio una premessa. Non ha molto senso parlare di un «piano» in questo ambito. Voglio dire, quando ero all'inizio della carriera non avevo un'idea chiara né delle tappe intermedie né del traguardo che mi prefiggevo. Navigavo a vista, per così dire, e sicuramente la mia ambizione non era quella di diventare un intellettuale pubblico. Ancora oggi è un consiglio che do ai miei studenti: «fate un passo alla volta; concentratevi sull'obiettivo immediato, senza farvi distrarre da aspirazioni sulle quali non avete alcun controllo».

Non posso negare, però, che qualche volta mi capita di fermarmi e chiedermi che cosa penserebbe oggi di me il ragazzo che ero, per dire, alle superiori. Se qualcuno mi avesse detto allora: «Stammi a sentire Hartmut, un giorno scriverai un libro di cinquecento pagine sull'accelerazione sociale e i giornali ti descriveranno come il guru della decrescita».

Come avrei reagito a quella profezia? Probabilmente avrei pensato tra me e me: «Wow, che sballo!». La verità, però, è che la semplice idea di avere un giorno un posto fisso in università, o di riuscire a pubblicare un libro, all'inizio sembravano già di per sé la realizzazione di un sogno.

Se solo ripenso a quando ho avuto in mano una copia del mio primo articolo in inglese e alla soddisfazione intima che ho provato, mi viene spontaneo dire che quello era già un fine in sé per me: non c'era bisogno di immaginarsi o di sognare nient'altro. Poi, certo, il meccanismo psicologico lo conosciamo tutti: un articolo, un libro hanno un sapore diverso prima e dopo la pubblicazione. Spesso la pubblicazione contribuisce a diminuire il senso dell'importanza di quello che fino a poco prima assorbiva ogni tua energia. Comunque, parlando in generale, credo che lo stato d'animo che lega il ragazzo che sono stato alla persona che sono diventato è il desiderio di dare sempre il massimo, di fare il meglio che posso in quel preciso momento contribuendo così a migliorare la vita pubblica. E, tutto sommato, sono convinto che è proprio quello che facciamo di continuo e in molti modi: come studiosi, ovviamente, ma anche quando ci rivolgiamo a un pubblico più largo utilizzando mezzi di comunicazione diversi dalla pubblicazione scientifica. Personalmente non faccio grandi distinzioni tra questi due ruoli.

Ma, da un punto di vista più personale, vivi i traguardi che hai raggiunto come la realizzazione di una vita buona, cioè come una forma di autorealizzazione non solo professionale?

Certo, con una postilla, però. L'ho pensato, detto e scritto ripetutamente: credo sinceramente che la vita buona non abbia nulla a che spartire con il successo materiale. Uno può vivere una vita molto modesta, addirittura con un livello minimo di libertà, e avere comunque una vita buona. Ne sono convintissimo e l'ho ribadito spesso nei miei scritti. Nel mio caso particolare, penso che la vita che mi sono costruito sia una vita buona, nel senso aristotelico di una vita «felice», realizzata. È essenziale, però, qualificare questa affermazione, dicendo che la considero una vita relativamente buona, dato che a nessun essere umano sono risparmiati i momenti di crisi, frustrazione e fatica. Da questo punto di vista, comprendo il valore profondo della concezione cristiana del peccato originale, non perché sia assillato da sensi di colpa o roba del genere, ma perché condivido l'immagine dell'essere umano come una creatura imperfetta, non solo finita, ma continuamente alle prese con contraddizioni, scacchi, eterogenesi dei fini ecc.

Nell'insieme, tuttavia, devo dire che sono soddisfatto della vita che faccio. Non tanto per quello che ho, ma per le relazioni e connessioni che essa rende possibili. Avere una vita interiore ricca significa avere relazioni umane più intense con i propri familiari, la propria comunità e, nel mio caso, con gli studenti. Insegnare mi piace molto, soprattutto per la possibilità di scambio generazionale che offre. Mi diverte anche discutere con i colleghi – ad esempio avere la conversazione per metà intima e per metà distaccata che stiamo avendo ora. O, uscendo dal mondo accademico, mi piace poter suonare la musica che mi appassiona. Insomma, conta molto il contesto, non solo ciò che avviene dentro di me.

Da questo punto di vista, il fatto che i miei libri vendano bene e che i mass media si interessino al mio lavoro è un vantaggio. Intendiamoci, è un vantaggio relativo anch'esso. Voglio dire, una delle mie aspirazioni è sicuramente quella di espandere il più possibile la cerchia delle persone interessate al mio lavoro. Non nego che l'idea di essere tradotto, per dire, in cinese, in una lingua cioè parlata da milioni e milioni di persone, mi galvanizza. E mi affascina anche la prospettiva di essere invitato a tenere conferenze in posti per me esotici come Tokyo, Shanghai o Florianópolis.

Mi sta però anche a cuore la distinzione tra «piacere» e «gioia». Il piacere, per usare il lessico di Charles Taylor, è legato alle valutazioni «deboli» – a valori, cioè, che non hanno grande profondità o risonanza nelle nostre vite, perché dipendono da un livello superficiale del nostro gusto. Le gioie autentiche, al contrario, hanno a che fare con i beni che orientano le nostre scelte esistenzialmente più profonde, più «forti»¹. Mi piace perciò pensare che la gioia che mi danno i successi lavorativi non siano piaceri superficiali o inconsistenti, ma siano in un certo senso amplificati dal loro valore intrinseco. E questo valore si riflette nel fatto che le idee che mi appassiano sono utili anche per altri. Da questo punto di vista, sono mie solo in senso lato, perché sono il frutto di precedenti conversazioni, che mi hanno arricchito da ogni punto di vista, e rendono possibili nuove forme di apprendimento che contribuiranno a renderle ancora più pregnanti.

Perché ciò avvenga, però, è importante che io non sia sempre in viaggio da un angolo all'altro del pianeta. Ammetto perciò di avere anche il sogno e il bisogno opposto di ritirarmi periodicamente nella Foresta Nera e dedicarmi alla scrittura nel più completo isolamento. Questo è un esempio delle contraddizioni esistenziali di cui parlavo sopra.

¹ Sulla distinzione tra «weak evolutions» e «strong evolutions» cfr. C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Milano, Vita & Pensiero, 2004, pp. 51-85.

Ma in questa vita relativamente «buona», ci sono momenti e fonti speciali di disappunto, delusione, irritazione?

Sì, senza dubbio. E non sono occasionali. Vorrei servirmi in proposito del concetto di «alienazione», anche perché ha molto a che fare con la mia esperienza diretta con la vita accademica. Ci si sente spesso «alienati» nella nostra professione. Basta pensare ai convegni giganteschi, che sono i luoghi più inospitali per una vita intellettuale autentica che uno possa immaginare. È una specie di circo globale in cui un gruppo ristretto di persone si sposta da un continente all'altro e si incontra periodicamente, senza avere più granché da dirsi. È una vita sterile come quella dei consanguinei: una specie di endogamia. A volte mi angoschia pensare che anch'io contribuisco a questa forma di isterilimento del pensiero.

Un'altra enorme fonte di frustrazione dipende da quella che potremmo chiamare l'«economicizzazione» della ricerca scientifica, che ci costringe a scrivere progetti di ricerca a tambur battente e a fare *applications* in continuazione solo per procurarci il denaro che – secondo la logica imperante nel nostro mondo – dovrebbe attestare la nostra utilità e legittimare la nostra esistenza agli occhi dell'opinione pubblica. Fatico a immaginarmi un'esperienza più alienante! Da un lato, infatti, siamo sommersi di burocrazia, perché ogni processo accurato di valutazione esige la costruzione e manutenzione di una macchina burocratica efficiente. Dall'altro lato, come tutti sanno per esperienza, il denaro ha lo spaventoso difetto di trasformarsi in men che non si dica da mezzo a fine. Così capita spesso di arrivare esausti alla fine del processo di valutazione e, una volta ottenuto il denaro, di non avere più energie per la realizzazione degli obiettivi teorici ai quali il finanziamento era destinato. In questo modo tutto l'investimento intellettuale e affettivo è assorbito dall'obiettivo, che dovrebbe essere in realtà intermedio, di entrare nella sempre più ristretta elite dei vincitori dei bandi di finanziamento pubblici e privati.

Vedi una qualche relazione tra questo mondo che hai appena descritto e il discorso egemone in questa fase politica che contrappone delle «elites» autoreferenziali a un «popolo» di esclusi? Oppure nella tua esperienza parte della frustrazione e dell'alienazione è meglio descrivibile come il prodotto di una logica sistemica?

È una domanda interessante. Personalmente, vivo la mia appartenenza all'elite intellettuale globale come un processo riuscito solo a metà. È un po' come se avessi un piede fuori e un piede dentro. In un certo

senso ne faccio parte e in un altro senso no. Questo è un dato biografico evidente e forse è più facile per te che per me capire i motivi profondi di tale inclusione solo parziale.

Quello che posso dire io è che, se non avessi mantenuto le mie radici nella Foresta Nera – che fanno di me una specie di «comunitarista» – non sarei mai potuto andare a Berlino, Londra, New York. È però vero anche il contrario: se non avessi avuto la possibilità di lasciarla, non avrei mai potuto sviluppare quel tipo di attaccamento che ho maturato per lei nel corso degli anni. La mia condizione naturale è quella del pendolare: tra Jena, Erfurt, la Valle del Wiese, e i mille posti in cui mi porta la mia attività accademica. E lo stesso discorso vale per le conferenze alle quali partecipo, compresa questa di Praga dove ci siamo incontrati per la prima volta più di vent'anni fa. Ci sono, ma non posso e non voglio mai esserci completamente. Ogni tanto devo tagliare la corda, per così dire. E lo stesso vale per l'inclusione nel circo accademico.

Per ribadire questo punto – cioè la mia riluttanza ad aderire totalmente, ad appartenere a un unico ambiente – è forse sufficiente pensare ai temi di cui mi occupo. Per me è fondamentale il fatto che si tratti di temi – l'accelerazione, la risonanza, l'alienazione – che suscitano l'interesse di persone che operano in settori e ambiti diversi della vita sociale, e non solo nella comunità ristretta degli accademici in cui sono stato formato e lavoro. Lo scorso febbraio, per esempio, sono stato invitato a partecipare a un evento speciale che si tiene annualmente a Stoccarda, la *Vesperkirche*², in cui a persone che si trovano ai margini della società viene offerto un pasto gratis e soprattutto un'occasione per socializzare con gente che invece nella società è perfettamente integrata. Per me è stata un'esperienza molto istruttiva e mi ha rallegrato constatare che il linguaggio che uso nei miei libri ha un'eco nella loro esperienza e, viceversa, che quella particolare esperienza entra in risonanza con la mia interpretazione della società moderna.

Diciamo allora che queste occasioni mitigano almeno in parte la sensazione sgradevole di avere contribuito alla costruzione di quell'élite progressista, *liberal*, cui facevi riferimento sopra e che effettivamente esiste, secondo me.

Quanto dici sembra concordare anche con la posizione per così dire «eccentrica» che occupi all'interno della tradizione della Teoria critica,

² <https://www.vesperkirche.de/die-vesperkirche/the-stuttgart-vesperkirche-english-information/>.

cui pure sei generalmente accostato. Come interpreti tu la tua relazione con l'universo variegato della «Critical Theory»?

Anche in questo caso vale il discorso che facevo prima riguardo alla mia predilezione per le «inclusioni parziali». Pensa solo alla disputa tra liberali e comunitari che era così cruciale negli anni in cui ci siamo formati entrambi. Per certi aspetti io sto dalla parte dei *communitarians*, pur non riconoscendomi completamente in tale etichetta. Probabilmente la mia affiliazione più forte è proprio con la Teoria critica, ma questo non significa che la mia affinità con la tradizione fenomenologica sia meno importante. Alla fine ho dovuto creare il mio marchio personale per sentirmi davvero a casa in una scuola di pensiero.

Probabilmente da giovane ero più insicuro, ma ora mi sento ben voluto anche da quella che Michael Walzer ha chiamato ironicamente «la compagnia dei critici»³. Ma qual è la mia comunità ideale, quella a cui mi sento veramente di appartenere? Me lo sono chiesto fin da ragazzo. Mi ricordo, ad esempio, che non avevo ancora finito il dottorato e, avendo una piccola posizione retribuita in Università, collaboravo con un professore molto carismatico – era addirittura un aristocratico, ormai sulla soglia della pensione – al quale un giorno ho espresso tutti i miei dubbi sulla carriera universitaria. Il fatto è che volevo sì trascorrere la vita studiando e riflettendo sulle questioni che mi stavano a cuore – il significato autentico di una vita «buona» e le condizioni sociali necessarie per realizzarla – ma non pensavo di avere il diritto di essere sostenuto economicamente dalla società. La sua risposta, devo dire, è stata molto schietta: «Non cedere agli scrupoli: devi farlo. La società ne ha bisogno». Per me è stato un sostegno importante. Da allora mi dà conforto pensare che da sempre le grandi civiltà hanno avuto bisogno di persone impegnate quotidianamente a interpretare, cioè ad «articolare» (per usare il verbo preferito di Taylor) i significati insiti nel loro stare insieme, nelle pratiche sociali di cui sono intessute e negli obiettivi che perseguono, alla luce di una specifica comprensione di chi noi siamo – voglio dire «noi» esseri umani.

Da queste persone – siano esse teologi, artisti o filosofi – la società si aspetta idee, suggerimenti, ai quali attingere quando serve. È così che percepisco me stesso: come una persona pagata dalla società per deci-

³ M. Walzer, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004 (ed. orig. *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, rev. ed., New York, Basic Books, 2002).

frare la propria forma di vita, indicare i suoi difetti, prospettare soluzioni. Questo non significa che io abbia in tasca la verità – quasi che la verità fosse un pacchetto che, una volta preparato, può essere consegnato nelle mani di chi sa cosa farsene. No, il mio compito è sviluppare e portare alla luce i significati del nostro agire irriflesso e a quel punto uscire dal mio studiolo e discuterne con gli altri membri della società, siano essi operai, medici, infermieri, insegnanti, genitori, o magari persone senza fissa dimora, e sulla base della loro reazione, perfezionare le mie idee e spingere un po' più avanti questo processo collettivo di autointerpretazione che mi è stato affidato temporaneamente.

Se non capisco male, mi stai dicendo che se, mentre ti sforzi di comprendere meglio la nostra forma di vita, ti imbatti in possibilità alternative, senti il dovere di segnalarle alle persone, di allargare il loro punto di vista, il loro repertorio di ragioni per credere e agire.

Esatto, ma senza fuoriuscire dal processo di autointerpretazione che è già in corso, senza cioè pretendere per me una posizione privilegiata, una qualche forma di autorità speciale. In questo senso l'alternativa va sempre escogitata insieme, dialogicamente. Personalmente concordo con Taylor e Hubert Dreyfus sul fatto che siamo «self-interpreting animals all the way down» – animali che si autointerpretano da cima a fondo⁴. Svolgere questo compito di esplicitazione nelle società occidentali ha un valore aggiunto perché qui, spesso, il lavoro di articolazione è relegato nell'ombra e, nella fretta di raggiungere i nostri obiettivi, tendiamo a naturalizzare la nostra forma di vita, a considerarla cioè come uno stato di cose ovvio, indiscutibile. Da questo punto di vista difettiamo di *articulacy* e abbiamo bisogno di qualcuno che, remando contro corrente, ci renda consapevoli dell'acqua in cui nuotiamo.

Fammi capire meglio. L'idea che hai appena espresso è la stessa che Martha Nussbaum ha avanzato quando ha descritto il filosofo come l'«essere umano di professione» («the professional human being»)?⁵

L'intuizione è più o meno la stessa, ma io non mi esprimerei mai così. Non vorrei essere frainteso e che qualcuno pensasse che per «professional» si debba intendere il «vero» essere umano o comunque l'essere umano in un senso più pieno dell'*homme moyen sensuel*. Quasi che i

⁴ Cfr. C. Taylor, *Animali che si autointerpretano*, in C. Taylor, *Etica e umanità*, pp. 87-126.

⁵ Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004², p. 485.

non filosofi fossero dei dilettanti ... Francamente, mi sentirei un po' a disagio a sostenere una tesi del genere. Non solo per l'elitismo che lascia trasparire, ma soprattutto per il suo intellettualismo. Non penso, infatti, che l'attività intellettuale goda di una qualche forma di superiorità rispetto, che ne so, all'attività artistica o ad altre forme meno *glamour* di espressione umana (economia, politica, genitorialità, cura ecc.). In questo senso, ammetto che c'è qualcosa di antintellettualistico, persino di anticognitivista nella mia posizione. In fondo, è così facile per chi fa un lavoro intellettuale immaginare che nei concetti, nel pensiero, nella scrittura vi sia una dose maggiore di umanità che in altre attività umane. Questa, però, mi sembra una trappola in cui i «letterati» cadono fin troppo facilmente.

Non direi mai che il pensiero sia il fulcro dell'esperienza umana. Quando ho optato per il termine «risonanza» nella mia analisi della contemporaneità volevo anche dare voce al mio scetticismo riguardo all'idea che la chiave di volta di una vita buona sia la «ragione» o la «conoscenza». Potrei magari accettare l'idea che il punto sia il «significato», solo però se lo intendiamo in senso ampio, non strettamente linguistico: il significato, detto altrimenti, sta nella relazione.

Mi verrebbe da obiettare, però, che se si intende l'articolazione in un senso non strettamente linguistico, ogni attività espressiva può essere concepita come l'esemplificazione di una forma più o meno raffinata di «articulacy», di «articolatezza», per così dire.

Capisco quello che vuoi dire ed è proprio per evitare questo rischio che, malgrado il mio debito verso la riflessione di Taylor, non ho mai enfatizzato oltre il dovuto i pregi dell'articolazione. Nel saggio *Four Levels of Self-interpretation*, per esempio, ho distinto quattro livelli diversi di autointerpretazione collettiva del sistema sociale, solo due dei quali sono casi di articolazione in senso stretto (dottrine sociali e credenze individuali), mentre gli altri due (istituzioni e *habitus*) non li definirei «articolazioni»⁶. Anche nel modo in cui è organizzata una fabbrica possiamo trovare riflesso, o meglio istituzionalizzato, il modo in cui viene compresa la condizione umana in quella data società. E lo stesso vale per le subculture giovanili, dove l'interpretazione è addirittura «incorporata» nel modo stesso di camminare, vestirsi, atteggiarsi degli adolescenti. Non parliamo poi di un ballerino: che cos'è la danza se non

⁶ Cfr. H. Rosa, *Four Levels of Self-Interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, in «Philosophy and Social Criticism», 30, 2004, 5-6, pp. 691-720.

un tentativo di dare forma con il corpo e i suoi movimenti al nostro senso embrionale di che cosa significhi essere un membro, maschio o femmina, della specie umana o di una certa società?

Con ciò non voglio negare che l'articolazione linguistica sia un livello importante del processo collettivo di autointerpretazione, ma – e questo è forse l'unico tratto esplicitamente antiegeliano del mio pensiero – non credo che sia il livello più importante, quello in cui si ritrovano tutti gli altri gradi di interpretazione in una forma sublimata.

La critica sociale è una pratica tipicamente moderna. Nasce con le rivoluzioni moderne, rispecchia molti aspetti della nuova personalità e socialità moderna ecc. Esiste dunque un parallelismo tra l'interpretazione del senso dell'attività critica e quella del significato della transizione moderna. Un elemento distintivo del tuo ritratto dell'età nuova è l'enfasi sul dinamismo, sulla velocità, prima ancora che su altri elementi della forma di vita moderna (relazioni economiche, innovazioni tecnologiche, figure della soggettività). Hai voglia di spiegare perché dopo il tuo primo lavoro su Taylor hai orientato i tuoi sforzi teorici in questa direzione? E sei ancora persuaso della bontà di quella decisione⁷?

Tutto ha avuto inizio con un'intuizione che, volendo, si potrebbe considerare come un esempio paradigmatico di quei significati non articolati delle pratiche sociali ai quali facevo riferimento sopra. L'intuizione riguardava l'accelerazione costante della vita delle persone negli ultimi tre secoli. A colpirmi era il fatto che fosse una circostanza tutto sommato banale dell'esistenza, nulla a che vedere con idee che incorporano già delle valutazioni forti come «democrazia», «uguaglianza», «individualismo», «liberalismo» – concetti che, se ci pensi bene, appartengono già a un livello elevato di articolazione intellettuale. Anche se ne paghiamo tutti le conseguenze, l'accelerazione è un elemento della vita sociale moderna che non ha calamitato l'attenzione che la maggioranza degli studiosi ha dedicato ad altre innovazioni recenti: è rimasta, per così dire, sullo sfondo.

Comunque, per essere onesti, non è che fossi ossessionato dall'accelerazione in quanto tale. A incuriosirmi era piuttosto la sua capacità di modellare le vite di tutti. Alla fine tendo sempre a tornare alla domanda

⁷ Cfr. H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. - New York, Campus Verlag, 1998; dello stesso autore, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

che ha guidato fin dalle origini la mia ricerca: «perché viviamo le vite che viviamo, visto che potremmo anche viverne altre?». È proprio ragionando sulle possibilità non realizzate che mi sono reso conto dell'importanza delle strutture della temporalità nella forma di vita moderna.

L'anello di congiunzione tra le mie ricerche precedenti e questa, se non ricordo male, è stato un saggio di Taylor che ho avuto occasione di leggere prima ancora che venisse pubblicato: *Leading a Life*⁸. In quel testo, Taylor osservava che il problema principale dell'esistenza umana è che nelle nostre scelte più importanti siamo spesso guidati da valutazioni forti contrastanti e alla fine siamo condannati a cercare una qualche forma di bilanciamento tra impegni di valore in egual misura fondamentali per noi.

Siccome trovo l'osservazione a prima vista persuasiva, mi sono fermato a pensare alla mia vita e alla vita delle persone che mi circondano e alla fine mi sono detto che, più che dalle valutazioni forti, le nostre vite sono governate da un intrico di scadenze, agende, *timelines*. Dopo di che ho letto un saggio di Niklas Luhmann che, a sua volta, conteneva un'osservazione molto perspicace⁹. Contrariamente a quello che insegniamo ai nostri figli – cioè che l'ordine delle nostre priorità dovrebbe essere costruito sulla base dell'ordine di importanza delle cose che dobbiamo fare – la verità, notava Luhmann, è che la divinità che domina le nostre vite è l'urgenza: passiamo tutti da un'incombenza all'altra facendoci guidare sempre dalle scadenze immediate, pur essendo consapevoli dell'esistenza di cose ben più importanti che rinviando solo per mancanza di tempo.

È una storia che sentiamo ripetere in continuazione dalla gente attorno a noi. «Per me la fede è importantissima, ma la domenica non posso proprio andare a messa: ho troppe cose da fare». Oppure: «Esiste forse un valore più importante della partecipazione democratica? No. Il problema è che le riunioni le organizzano sempre alla sera e non saprei proprio come trovare il tempo per partecipare».

Un'altra spiegazione del mio interesse per il tema dell'accelerazione è quasi etnografica. Come ho detto, io provengo da un piccolo paese della Foresta nera, i cui ritmi di vita erano sicuramente più lenti di quelli che ho sperimentato poi a Friburgo, dove mi sono trasferito negli anni di

⁸ C. Taylor, *Condurre una vita*, in «La società degli individui», 4, 2001, 11, pp. 73-89.

⁹ Cfr. N. Luhmann, *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten* (ed. orig. 1968), in N. Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994⁴, pp. 143-164.

università. Questi, comunque, non erano nulla in confronto ai ritmi di una metropoli come Londra, dove ho fatto il master. Solo lì ho toccato con mano quello che Simmel aveva già notato a proposito della personalità urbana: il contesto plasma la tua stessa sensibilità imponendo all'esistenza un ritmo del tutto artificiale¹⁰. La mia tesi di abilitazione l'ho scritta infine a New York proprio perché non c'è al mondo una città più frenetica. Esiste forse un posto migliore di Times Square per riflettere sull'accelerazione moderna? E quello che mi colpiva lì era la spaventosa concentrazione di energia grezza: nulla che facesse pensare a ideali altisonanti come il liberalismo, la democrazia, o l'autodeterminazione. Pura energia senza direzione.

Alla fine, dunque, ridotta in pillole, la tua tesi è che la velocità sia il tratto distintivo della civiltà moderna, ciò che ci consente di demarcarla rispetto ad altre epoche della storia umana. È così?

Qui è meglio procedere con cautela. È sempre difficile fare un paragone tra epoche diverse e concludere con certezza che in una determinata società – diciamo una città vescovile italiana – la vita fosse meno frenetica che nella Berlino di Simmel. Questi paragoni sono insidiosi. La vita di chi era più frenetica? Se non si procede con prudenza in questi giudizi, gli scettici avranno buon gioco a seminare i loro dubbi radicali sulla possibilità stessa di comparazioni così vaghe. Gli storici, in particolare, sono abilissimi nel fare leva su questi dubbi e sul carattere elusivo del concetto stesso di velocità. Certamente non è mia intenzione sostenere che la modernità sia la prima epoca nella storia umana a conoscere una forma marcata di accelerazione dei ritmi di vita. Di accelerazioni di questo tipo se ne sono susseguite diverse nel corso dell'evoluzione umana grazie, per esempio, alle innovazioni tecnologiche nell'agricoltura o nei mezzi di trasporto. Le transizioni storiche, in particolare, sono sempre momenti di accelerazione della vita, spesso anche molto brutali. La mia tesi è più specifica. È l'idea che la società moderna sia la prima società nella storia umana che ha bisogno di accelerare per mantenere in piedi la propria stessa struttura. Detto altrimenti, essa si basa sull'accelerazione. La sua è una forma di stabilità dinamica che produce per *default* qualcosa di molto simile a un'*escalation*.

Questa caratteristica è particolarmente evidente nella vita economica. Ma non va identificata *tout court* con la crescita. Certo, crescere è fon-

¹⁰ Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (ed. orig. 1903), trad. it., Roma, Armando, 1995.

damentale, ma anche quando il PIL non cresce, è comunque essenziale che aumenti la produttività, o l'innovazione, o l'ottimismo. Insomma, anche solo per non perdere ciò che si ha, è necessario accelerare. Questa mi sembra una caratteristica esclusiva della modernità, per quanto posso giudicare.

Se non sbaglio, nei tuoi scritti sul tema, non ti limiti a constatare e descrivere questo stato di cose, ma senti l'esigenza di spiegare 'causalmente' l'emergere di una forma di vita a tal punto dipendente dall'accelerazione. È esatto?

Esatto. Un riflesso quasi automatico degli studiosi che si occupano del tema è la tendenza a spiegarlo chiamando in causa il capitalismo, anche se a quel punto diventa inevitabile chiedersi da dove diavolo arrivi il capitalismo e così via, all'infinito. Come se ne esce? La verità è che, così su due piedi, non saprei che pesci pigliare perché, da un lato, trovo le spiegazioni di stampo marxista convincenti, ma, dall'altro lato, non è facile conciliare la distinzione tra struttura e sovrastruttura con l'antropologia filosofica che ho ereditato da Taylor e che, come ho detto sopra, sostiene che noi esseri umani siamo interpretazione da cima a fondo. Dietro a questa esitazione è facile riconoscere l'ombra dell'enorme controversia teorica tra «idealisti» e «materialisti». Ebbene, probabilmente la scelta più ragionevole sarebbe seguire la via che imbroccano più o meno tutti e ammettere che dobbiamo trovare una qualche forma di alleanza tra idealismo e materialismo se vogliamo spiegare adeguatamente fenomeni complessi come la nascita della moderna civiltà occidentale.

Di fatto, però, tanto nel mio volume sulla risonanza quanto nel mio libro più recente dedicato al tema dell'indisponibilità ho difeso la tesi che le cause economiche non siano sufficienti per spiegare la dipendenza della società moderna dall'accelerazione¹¹. All'origine non può esserci l'economia, e neppure la guerra – sebbene la competizione tra gli Stati-nazione dopo la Pace di Westfalia abbia sicuramente contribuito a rendere ancora più dinamica la civiltà europea. Se si scava a fondo, mi sembra che tutto ruoti attorno a una questione di orientamento o, meglio, di *self-world-interpretation*, come l'ho descritta nei miei ultimi lavori. Da questo punto di vista, la modernità appare innanzitutto come un modo di posizionarsi rispetto al mondo – ossia rispetto alla totalità delle cose che il sé può incontrare sulla propria strada – finalizzato principalmente

¹¹ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016; dello stesso autore, *Unverfügbarkeit*, Wien - Salzburg, Residenz, 2018.

al controllo, al dominio. È questa la vera fonte dell'accelerazione moderna ed è anche ciò che ha reso possibile il capitalismo in prima istanza.

La causa ultima, quindi, per me è di tipo culturale o, per essere ancora più precisi, è «interpretativa».

Un altro tratto distintivo del tuo modo di fare teoria critica è la pluralità delle fonti e delle tradizioni alle quali attingi. Tu non sembri per nulla preoccupato dall'esigenza di attenerti, diciamo così, a un «canone», a un bacino di autori «rispettabili» o compatibili con la vocazione critica della teoria. Pensi di dover giustificare il tuo eclettismo teorico oppure no?

Direi proprio di no. Ho sempre avuto l'impressione che la suscettibilità verso il ricorso a pensatori non «canonici» fosse un elemento generazionale, esemplificato alla perfezione dalla diffidenza di Habermas verso Carl Schmitt e quelli che potremmo definire pensatori «schmittiani» in senso lato, cioè superficialmente presentabili, ma sotto sotto reazionari fino al midollo. Ti confesso però che, pur appartenendo a una generazione diversa, anch'io mi tengo alla larga da Schmitt, verso il quale nutro una vera e propria insofferenza. Ancora oggi trovo stupefacente quanti studiosi, anche a sinistra, subiscano la sua influenza e stravedano per la sua teoria della sovranità o per la sua critica del liberalismo. Ma nel caso specifico il problema principale per me non è tanto il pensiero, ma il ruolo svolto da Schmitt nella storia tedesca. Come si fa a dimenticare la sua adesione e fattiva collaborazione con il regime nazionalsocialista? Io non ci riesco. Lo stesso discorso vale per Heidegger, di cui cerco di fare un uso per così dire omeopatico nei miei lavori.

Ma, a parte queste resistenze, che hanno a che fare più con gli uomini che con le loro idee, io rifuggo da qualsiasi tipo di restrizione. Quando voglio argomentare a favore di una tesi, mi muovo a trecentosessanta gradi. Per me è una questione di metodo.

Il mio metodo ha due principali «regole per la guida dell'intelligenza». La prima è quella di ricavare i problemi teorici dalla vita reale. La seconda è di usare qualsiasi strumento conoscitivo utile per sviscerare la questione. A questo scopo l'etichetta e le etichette non contano nulla. È una cosa che ripeto spesso ai miei studenti, in particolare quando parlo loro di Max Weber – e, in quanto direttore del Max-Weber-Kolleg, mi capita di farlo in continuazione. Sto pensando ora soprattutto al requisito fin troppo enfatizzato dell'avalutatività, della *Wertfreiheit*, della sistematica astensione dai giudizi di valore. Io credo che le sia stata attribuita una centralità che nel pensiero di Weber non aveva. Secondo me Weber voleva

solo mettere in guardia i giovani dai rischi connessi all'influenza nefasta che l'adesione a un'ideologia o a una fede può avere sulla qualità del loro lavoro teorico. Ma tra la preoccupazione per l'onestà intellettuale (*Redlichkeit*) e l'assoluta neutralità c'è un abisso e non credo proprio che Weber si augurasse che la scienza del futuro venisse praticata solo da studiosi apatici o da specialisti senz'anima.

Anche per me l'onestà è una virtù epistemica essenziale. Ma, nella sostanza, essere intellettualmente onesti significa dedicarsi con la maggiore serietà possibile al proprio oggetto di studio per il solo amore della verità. Nel concreto, ad esempio, vuol dire prendere sul serio ed esaminare con la massima cura tutte le obiezioni, prove, e tutti gli argomenti che vanno nella direzione opposta a quella che uno ha imboccato. Insomma, è essenziale guardare le cose da angolature diverse, senza timidezze o imbarazzi. E, se possibile, è importante divertirsi mentre lo si fa.

Ho capito. Ma, essendo tu un sociologo, come ti difendi da quell'atmosfera blandamente positivista che sembra prevalere un po' ovunque oggi e che spinge ad accantonare qualsiasi affermazione che non abbia alle proprie spalle una qualche evidenza empirica strutturata. Senti il peso di questo vincolo al pensiero oppure no?

Beh, la discussione è accesissima anche in Germania, come un po' ovunque ai nostri giorni. Se vuoi sapere con quale stato d'animo partecipo al dibattito, lo definirei di forte frustrazione. Da un lato, infatti, capisco l'esigenza di salvaguardare la funzione di *reality check* insita nella verifica empirica delle affermazioni che si fanno in un contesto di teoresi generale. Mentre scrivevo i miei libri sull'accelerazione e sulla risonanza non ho fatto altro che cercare in altre discipline le conferme empiriche a ciò che andavo dicendo. Abbiamo un disperato bisogno l'uno dell'altro e sarebbe una follia rinunciare per partito preso a ciò che altri specialisti hanno da insegnarci sui fenomeni che stiamo studiando. Prescindere da questo sapere significherebbe venire meno all'obbligo di essere intellettualmente onesti. Sarebbe una frode intellettuale.

Proprio in questi giorni sto collaborando con altri sociologi alla realizzazione di una ricerca empirica verso la quale il mio interesse teorico è, per usare un eufemismo, limitato. Ma il mio atteggiamento in questi casi è di autentica apertura: «andiamo e vediamo».

Certo, per fare l'esempio più scontato, la mia curiosità per il fenomeno della risonanza è principalmente teorica. Ma se poi capita, come mi è successo recentemente, che due colleghi, due psicologi empirici, mi pro-

pongano di mettere in piedi un esperimento per capire se sia possibile indagare sperimentalmente gli episodi di risonanza riferiti dal soggetto testato mediante una misurazione del livello di cortisolo e una mappatura dell'attività cerebrale, la mia reazione è di sincero entusiasmo. Per il momento siamo ancora a uno stadio preliminare di progettazione, ma l'idea è di lavorare sul «tatto» come fonte di esperienze di risonanza di coppia. E per tatto intendiamo sia il contatto fisico, sia l'essere toccati da una musica che ha un significato speciale per chi l'ascolta, sia la commozione suscitata da qualche contenuto veicolato dalla parola, dal discorso. L'obiettivo, insomma, è provare a correlare queste esperienze di relazione significativa nei confronti del mondo con i cambiamenti fisici che avvengono nell'organismo.

Dal mio punto di vista, la relazione tra teoria ed empiria può essere circolarmente virtuosa, con la teoria che stimola la ricerca empirica e quest'ultima che retroagisce sull'immaginazione teorica spingendola in direzioni imprevedibili. Di fatto, però, spesso i due piani rimangono separati e l'effetto generale è di una noia mortale. La psicologia empirica, in particolare, quando non è guidata da un forte impulso teorico finisce per riscoprire continuamente l'acqua calda, confermando empiricamente quello che già tutti sanno per esperienza personale. E lo stesso avviene con la sociologia. Quando viene meno lo sforzo interpretativo i dati raccolti rimangono lì inerti e insignificanti o, peggio ancora, manipolabili ideologicamente.

Ma la tua posizione include anche una difesa del valore genuinamente informativo di forme di esperienza che non rientrano nella tipologia di esperienza vagliata metodicamente che va sotto il nome di esperimento scientifico, oppure no?

Assolutamente sì. Personalmente, mi spingerei addirittura fino a difendere il valore di uno strumento di conoscenza caduto ormai in discredito come l'introspezione. Puoi chiamarla, se vuoi, la matrice fenomenologica della mia ricerca. E, certo, per farlo bisogna remare contro corrente perché, ad esempio, quando si studia sociologia una delle prime cose che ti insegnano è che la conoscenza acquisita mediante l'introspezione non vale un fico secco perché gli esseri umani sono inclini all'autoinganno. Questa, però, è chiaramente una conclusione frettolosa e difensiva. Suona vera più per i difetti di alcuni utilizzi poco controllati dell'introspezione che per la pratica in sé. Voglio dire, non è che rivolgendo lo sguardo verso l'interno non possa esistere un contraddittorio. La nostra coscienza

za è dialogica *all the way down*. Di conseguenza, non è poi così facile ingannarsi quando si è stati allenati alla *Redlichkeit*. Se c'è una cosa che ho imparato da Axel Honneth è proprio la fiducia nella capacità umana di usare questi strumenti banali di autoconoscenza per capire meglio il mondo che ci circonda. Bisogna liberarsi dalla preoccupazione assillante per i rischi dell'autoinganno, che scaturisce – come sanno tutti – da un bisogno tipicamente cartesiano di certezza, di una certezza irrealistica, aggiungerei io.

Ma come procede realmente la nostra introspezione? Certo, per cominciare, noi beneficiamo di un accesso privilegiato ai contenuti della nostra esperienza. Ma poi non è che siamo monadi isolate. È la nostra stessa esperienza che ci spinge a interessarci dell'esperienza degli altri. Ed è del tutto verosimile che il confronto con l'esperienza degli altri ci indurrà a rivedere e a rivalutare i nostri vissuti. Chiaro, no? Se si smette di concepire l'introspezione come un evento *self-contained* e la si intende come un processo, le nostre ansie cartesiane perdono gran parte della loro forza. Non dico che svaniscano, questo no – dall'introspezione o dal confronto fra introspezioni non possiamo certamente desumere una verità ultima – però cessano di essere così imperative, così persuasive, così autoevidenti come lo sono state negli ultimi decenni.

Che cosa avrei dovuto rispondere allora a quei colleghi sociologi che, quando lavoravo sul tema dell'accelerazione, mi dicevano: «Ma non puoi procedere così. Per far partire la tua indagine hai bisogno prima di tutto di dati empirici affidabili!»? Avrei dovuto dire loro che secondo me di dati empirici affidabili riguardo alla velocità della vita moderna ne avevo fin troppi – bastava vivere per un po' a New York, come ho detto. Ciò che mi serviva era, al contrario, una migliore cornice teorica che mi consentisse di mettere in prospettiva tali evidenze empiriche, procedere oltre e cercare nuovi, più sofisticati riscontri nell'esperienza personale, collettiva, storica, artistica, psicologica.

E il punto d'arrivo, se non sbaglio, è una sorta di equilibrio riflessivo tra forme più o meno mediate di esperienza e i concetti o le teorie escogitate per rendere sensate o il più possibile coerenti tali esperienze.

Esatto. Io lo chiamerei un *conversational equilibrium*, un equilibrio che nasce dallo scambio continuo di informazioni e di interpretazioni delle informazioni. E una componente essenziale di questo processo di

continuo riaggiustamento sono le esperienze di disaccordo. Mi ricordo che quando presentavo il libro sull'accelerazione mi capitava talvolta di incontrare gente che non si riconosceva affatto nel mio ritratto della società contemporanea e si opponeva fermamente alla mia interpretazione. Era proprio allora che le cose si facevano interessanti. La sfida ora era capire dove fosse l'inghippo e, posto che la disponibilità a proseguire la conversazione fosse genuina, il guadagno epistemico era garantito e sostanzioso. A tal fine, però, è indispensabile che il disaccordo non rimanga allo stato di puro diniego, ma si trasformi in qualcosa di propositivo, cioè in un'interpretazione alternativa. In caso contrario, è impossibile raggiungere uno stato di equilibrio dinamico e l'oscillazione diventa meccanica. Un battibecco, insomma.

Vorrei dedicare qualche pensiero, ora, al libro sulla risonanza. Mentre lo leggevo, mi sono spesso chiesto che cosa ci fosse dietro la scelta del concetto. Quanto ha contato, per esempio, il fatto che parlare di risonanza ti permettesse di muoverti in uno spazio teorico non pregiudicato dal dualismo soggetto-oggetto?

Quello ha contato sicuramente. Scegliere la risonanza come fenomeno umano originario, in fondo, significa privilegiare la relazione rispetto alle entità che entrano in relazione (in questo caso, appunto, soggetto e oggetto). Il punto, però, era un altro. Già nel volume sull'accelerazione avevo chiarito che la mia riflessione sul tema era soltanto una riflessione preparatoria. Il vero obiettivo era elaborare una sociologia della vita buona. Non avevo però ancora un nome per designare quel modello di vita non alienata che era implicita nella mia interpretazione della modernità. Il punto di partenza era chiaro: la «bontà» di una vita non dipende dalle risorse di cui disponiamo, ma dalla qualità delle nostre relazioni. Alla definizione teorica del concetto di risonanza, tuttavia, hanno contribuito diverse catene di pensiero.

La prima nasceva per reazione all'etichetta giornalistica che mi era stata affibbiata dopo la pubblicazione del libro sull'accelerazione. Per la stampa, ora, io ero diventato il «guru della decrescita» o il «profeta della lentezza». Che, a pensarci bene, è un'etichetta davvero strana, tenuto conto di chi sono, della vita che faccio e anche di ciò che avevo sostenuto in *Beschleunigung*, dove non avevo affatto perorato la causa della lentezza o della decelerazione.

All'inizio mi sono chiesto se non fossi io stesso all'origine del fraintendimento, se non avessi scritto o sostenuto qualcosa di ambiguo nelle

interviste che mi avevano fatto. Alla fine, però, sono giunto alla conclusione che non ero io la causa. Ho sempre avuto ben chiaro in testa che quando ci si trova di fronte a problemi come quelli causati dalla velocità, dall'accelerazione, la soluzione non può mai venire da un puro e semplice capovolgimento. Ruotare di centottanta gradi significa solo creare problemi speculari a quelli precedenti. La velocità non è di per sé buona e la lentezza non è di per sé cattiva. Non sono così sciocco da pensare che un'ambulanza lenta sia la soluzione giusta per il problema dell'insensata frenesia moderna né mi auguro di trovare una connessione internet lenta nel prossimo hotel in cui dormirò.

Nella versione ridotta del libro sull'accelerazione, di cui esiste anche una traduzione italiana, ho sostenuto esplicitamente che la velocità diventa un problema solo quando genera alienazione¹². Ciò significa, però, che un compito filosoficamente cruciale è proprio quello di elaborare un senso plausibile di alienazione. Ed effettivamente uno dei miei principali obiettivi teorici è sempre stato quello di capire che cosa si nasconda dietro l'idea che nella nostra forma di vita, nel nostro modo di relazionarci al mondo, ci sia qualcosa di sbagliato. Detto ciò, se volevo essere intellettualmente onesto, non potevo limitarmi alla *pars destruens*. Dovevo cioè spiegare anche che cosa possa significare nel dettaglio avere una relazione non alienata con il mondo. È così che sono arrivato alla fine al concetto di risonanza.

Tutti sanno riconoscere una condizione di risonanza quando la sperimentano, ad esempio in una conversazione. E tutti, viceversa, sanno riconoscere quando manca la connessione, quando una relazione – anche una relazione con persone che amiamo oppure con un paesaggio – è muta, non risuona. Ora, quando riflettevo su questo aspetto della condizione umana ero certo che uno stato di non alienazione non dipendesse, in ultima istanza, da beni come l'autenticità (in fondo, capita a tutti di sentirsi non alienati in contesti totalmente nuovi), o l'autonomia (dato che ci si può sentire non alienati anche quando si è dipendenti, se non addirittura sopraffatti da qualcosa o qualcuno).

Qui ritorna il tema, che abbiamo discusso sopra, dell'introspezione. Pensa che inizialmente volevo intitolare il libro sulla risonanza, «Geworfen oder getragen» (gettato o trascinato) proprio per sottolineare la qualità ambivalente dell'essere afferrato da qualcosa che non controlliamo

¹² Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015.

pienamente. Da un lato, c'è l'esperienza del sentirsi precipitati in un ambiente ignoto e ostile e, dall'altro, la sensazione di essere trainati da una forza che ci trascende e ci conduce dove desideriamo e dove non sapremmo arrivare con le nostre sole forze. In inglese la stessa situazione è ben espressa dal verbo «to be carried away»: abbandonarsi a uno stato d'animo senza l'intervento della volontà e con la sensazione di trovarsi in un mondo benevolo, amichevole.

Non solo come sociologo, ma come essere umano, mi è parso subito chiaro che ambedue le condizioni dipendono dalle circostanze esterne, dal contesto sociale. È un'esperienza nota anche a chi fa il nostro mestiere. Spesso ci si sente gettati in un mondo ostile la prima volta che si va a una conferenza dove tutti sembrano conoscersi, si viene esclusi dalle conversazioni nelle pause caffè, ci si sente quasi trasparenti, mentre magari uno avrebbe un sacco di cose interessanti da dire. La prima sensazione è quella di non sentirsi a casa, che le persone siano gratuitamente ostili, quasi fossimo degli intrusi. Ecco il senso dell'essere gettati in un mondo non risonante di cui parlavo prima.

Se invece, come capita ormai a noi qui a Praga, si torna alla stessa conferenza anno dopo anno per decenni, è più facile sentirsi a casa, circondati da persone che ti sorridono, ti chiamano per nome, chiedono notizie. La risonanza dipende quindi essenzialmente dalle circostanze esterne. Dipende in parte anche dalle risorse personali in quanto condizioni abilitanti, perché se uno è malato, povero, depresso, è molto più difficile percepire un ambiente come risonante. Dipende poi anche dall'età, dalle esperienze di vita. Sono tutte precondizioni o, come le chiamo nel libro, «assi di risonanza», di cui ho preso coscienza anche contemplando e ragionando sulla mia relazione personale con le cose, sulle occasioni nelle quali sentivo un legame vibrante con il mondo e quelle in cui non sentivo nulla del genere.

Spesso le intuizioni su cui si basano i tuoi libri sono molto semplici, persino banali. Mi chiedevo perciò se la tua prima reazione, quando metti a fuoco queste idee, sia di cautela o sospetto: «No, non può essere vera: è troppo semplice». E se è questo il motivo per cui i tuoi scritti sembrano delle lunghe rimuginazioni, quasi volessi mettere alla prova la tenuta della tua ipotesi iniziale testandola in tutte le direzioni.

Sì, uno dei miei argomenti preferiti per giustificare la lunghezza dei miei libri è che ho dovuto scrivere tanto proprio perché ho preso sul serio le obiezioni di chi dissentiva da me. Non voglio però arrivare a dire che

le ipotesi teoriche interessanti siano sempre quelle più semplici. Verità e semplicità non si sovrappongono. È buona regola partire da intuizioni semplici, e non sono certo l'unico a farlo. Ma l'obiettivo ultimo è comunque riflettere a fondo e fare emergere la complessità nascosta. In ambedue i casi, non lo nego, sono rimasto sorpreso. Sia il tema della velocità sia quello della risonanza hanno una quantità di lati nascosti che emergono solo se uno dedica loro molto tempo e gratta via la patina di ovvietà che li ricopre. Perché corriamo così tanto? È sempre stato così? Quali sono le conseguenze di una forma di vita basata sulla velocità? E lo stesso è successo con la risonanza. Che cosa significa entrare in risonanza con qualcosa? Da cosa dipende? È una condizione controllabile?

Il mio metodo è sempre lo stesso, in fondo. Sono colpito da una certa idea. Comincio a elaborarla. Registro le reazioni di chi mi ascolta e inizio a pensare che da quella idea si possa ricavare qualcosa di simile a una teoria – una teoria che, a quanto mi è dato conoscere, ancora non esiste – e così mi getto a capofitto nel lavoro. Non hai idea di quante persone – teologi, artisti, politici, gente comune – mi hanno contattato dopo l'uscita del libro e mi hanno detto: «Finalmente qualcuno ha trovato le parole giuste per descrivere, articolare, uno stato d'animo che provo fin da quando ero bambino». Quindi, per farla breve, sì, hai ragione: l'idea è semplicissima, possiamo persino dire che era già nota a tutti. Ma non era conosciuta, perché non era stata ancora articolata e sono felice di essere stato io ad articularla nel dettaglio per la prima volta.

Questa sorta di «ostinazione» intellettuale – intesa in senso buono – sembra proprio la tua principale virtù intellettuale: quando imbocchi la strada che ti sembra procedere nella direzione giusta, puoi proseguire fino allo sfinimento. È così?

Non ci avevo mai pensato, ma è proprio così. Tra l'altro, questo mi aiuta a capire meglio che cosa si nasconde dietro l'insofferenza che a volte provo sia verso certi colleghi sia verso gli studenti. Spesso, infatti, le persone si ostinano a rimuginare idee complessissime fino a perdere di vista la realtà e i suoi veri dilemmi. Questa complessità artificiale secondo me è una trappola da cui bisognerebbe mettere in guardia i nostri studenti. Suona un po' come il monito fenomenologico a tornare alle cose stesse, ma per me è davvero così: occorre partire dal mondo reale e poi produrre tanta astrazione quanta ne serve per capirlo a fondo. Non un grammo di più, non un grammo di meno.

Ma tu trovi che ci sia qualcosa di ottimistico in questo slancio verso la realtà? Useresti un lessico del genere per descrivere l'energia che si percepisce nei tuoi libri? Non c'è nulla di blasé o di scettico nella tua voce autoriale – non c'è traccia insomma di quella coscienza sprezzante che non di rado fa capolino, magari solo per ripicca, negli scritti dei teorici critici. Tu sei consapevole di questa diversità di tono?

Non ci ho mai fatto caso, te lo confesso. Ma mentre parlavi, mi sembrava quasi che descrivessi l'atmosfera che si respira nei lavori di Taylor: quella combinazione di semplicità, urgenza, apertura mentale che mi ha molto colpito quando ho cominciato a leggerlo. Non parlerei però di ottimismo. Uno psicanalista che ha recensito il libro sulla risonanza ha scritto che il libro pecca di volontarismo – ha parlato addirittura di un «veto al pessimismo». Trovo questo giudizio assurdo. Il libro sull'accelerazione, in fondo, era super-pessimista. Ma, come ho detto sopra, quella era la *pars destruens*, *Resonanz* rappresenta invece la *pars construens*. Se vuoi, l'elemento che tu definisci «ottimistico» potrebbe essere descritto come antifatalistico o antidisfattista. È vero che nei miei libri si respira un'aria di rivolta: anche se la situazione sembra disperata, il tono è sempre quello di chi sotto sotto pensa: «Ok, le cose vanno male, ma diamoci una mossa e vediamo se possiamo fare qualcosa».

Probabilmente quello che percepisci tu da lettore è una ai nostri giorni inusuale e forse persino un po' ingenua fiducia nella capacità umana di fare la differenza. Dev'essere questa tonalità emotiva non malinconica che ha spinto alcune persone a scorgere un raggio di luce anche in un libro molto cupo come *Beschleunigung*. Così mi è capitato spesso, e non sto scherzando, di ricevere telefonate da politici, anche politici di alto livello, che mi dicevano: «Signor Rosa, lei ha ragione in ambedue i casi, accelerazione e risonanza. Ora però ci dica che cosa dobbiamo fare». E io ti confesso che ero desolato di non poter rispondere positivamente alla loro richiesta di aiuto. In effetti, non ho in tasca soluzioni politiche valide per le questioni che esamino nei miei lavori. Però ho questa fiducia nella capacità umana di incidere sulla realtà che mi spinge comunque a invitare la gente a fare qualcosa: «Non restate con le mani in mano, fate qualcosa, non tutto è perduto!».

Da dove deriva questo ottimismo? Se dovessi azzardare una risposta, direi che alla base di tutto c'è la convinzione che le persone abbiano un desiderio profondo di essere «brave persone», di fare il bene, perché la vita merita di essere vissuta. I razzisti che sono come travolti dall'odio per gli stranieri o per gli omosessuali o per gli zingari trasmettono

un senso di disagio, di frustrazione, che fa pensare che il mondo in cui vivono sia per loro un posto spaventoso, inabitabile, orribile. Ecco, personalmente non riesco a non pensare che se riuscissimo a rendere il mondo un po' più risonante anche queste persone cambierebbero la loro *Welthaltung*, il loro atteggiamento di fondo verso le cose.

Tirando le somme, si potrebbe dire, allora, che il segreto del tuo successo debba essere cercato in questa rara combinazione di sofisticatezza intellettuale e assenza di disperazione? Un pensatore raffinato ma non pessimista è effettivamente merce rara nella modernità, non credi?

È strano quello che dici perché, da un lato, mi sembra vero – è un semplice dato di fatto – che l'intelligenza tende ad andare di pari passo con il pessimismo. Gli esempi in materia sono infiniti, basta pensare a Camus o a Nietzsche, o alla quasi totalità della letteratura del Novecento. L'intelligenza ci rende consapevoli della natura alienata della nostra esistenza e questo è l'incubo più agghiacciante per l'uomo moderno.

Ciò non mi stupisce. Anzi. Tocca una corda sensibile nella mia esperienza personale. Da dove nasce allora la vitalità, la grinta, lo slancio che tu avverti nei miei scritti? È una domanda a cui fatico a rispondere. Verosimilmente è uno di quei rompicapi per la soluzione dei quali gli autori hanno meno titoli dei loro lettori. Se dovessi azzardare un'ipotesi direi comunque che il mio è più un ottimismo della volontà che della ragione. Insomma, è il mio anticognitivismo a salvarmi dalla malinconia tipica degli intellettuali. Come dicevo, la fiducia hegeliana nella capacità del *Geist* di passare attraverso le contraddizioni e superarle non fa per me. Se dovessi nominare una fonte, direi piuttosto la musica, non la parola: «In the beginning was the song». Qui mi trovo d'accordo con Sloterdijk: la prima relazione dell'essere umano con il mondo è di tipo uditivo – il mondo mi chiama e io ho la possibilità di rispondere a questo richiamo, di vibrare insieme al mondo. E non penso che sia un caso che l'applauso più lungo ed entusiasta che ho mai ricevuto in vita mia me lo sono guadagnato recentemente a Berlino quando ho parlato di fronte a un pubblico di studenti delle scuole musicali. Evidentemente non faticavano a sintonizzarsi con la mia visione dell'essere umano come un essere risonante.

E qual è il legame tra questa visione dell'essere umano e il Romanticismo? Ti senti anche tu, come Taylor, parte di una tradizione di pensiero le cui radici affondano nella protesta romantica contro le scissioni moderne, oppure rifuggi da questa etichetta?

Tutto dipende da che cosa si intende per Romanticismo. C'è un uso del termine che ne fa il sinonimo di una *forma mentis* ingenua, sentimentale o nostalgica. In questo senso non mi sento un romantico e nego risolutamente che la mia teoria lo sia anche solo vagamente. Taylor, però, ha in mente qualcosa di più sofisticato quando rivendica questo tipo di discendenza intellettuale. Qui le nostre posizioni si ravvicinano. In effetti, la tradizione romantica, tanto nell'arte quanto nel pensiero, ha recuperato qualcosa che le correnti più intellettualistiche del razionalismo seicentesco e dell'Illuminismo avevano accantonato. Il problema sta proprio nell'unilateralismo. Nessuno nega che la capacità di distanziarsi dalla natura, di metterla bene a fuoco e scovare gli strumenti per controllarla, per padroneggiare la contingenza e i rischi che ne derivano, sia utile, addirittura indispensabile. Un atteggiamento manipolativo verso la realtà è presente in ogni cultura umana. Contro l'unilateralismo del razionalismo illuminista, i romantici hanno articolato però l'idea che oltre agli sforzi di autodeterminazione esistano anche degli assi di risonanza: che l'arte, la natura, l'amore, la religione, siano ambiti importanti della vita dove entriamo in contatto con fonti dell'esperienza che non ammettono l'assunzione di un atteggiamento strumentale o manipolativo. Taylor stesso, in un saggio dedicato proprio al tema della risonanza, ha insistito sull'intuizione filosoficamente più preziosa del Romanticismo: l'idea cioè che gli esseri umani, attraverso le loro capacità poetico-espressive contribuiscano a far emergere un senso autentico dall'esperienza¹³. Un senso, quindi, che non è né totalmente sotto il controllo del soggetto né totalmente indisponibile. Questa è l'idea romantica della «co-creazione»: un'intuizione ancora oggi molto preziosa. E non c'è dubbio che questa intuizione sia la stessa alla quale ho cercato di dare una veste teorica nel mio libro sulla risonanza. La «risonanza» è proprio il luogo mediano, sorgivo, i cui poli inseparabili sono il soggetto e l'oggetto.

Se capisco bene, quindi condividi anche tu una visione non monistica, dialettica, della modernità, l'idea, cioè, che la modernità sia già molteplice anche in Occidente e non solo nelle sue varie manifestazioni a livello globale?

¹³ Cfr. C. Taylor, *Resonance and the Romantic Era: A Comment on Rosa's Conception of the Good Life*, in H. Rosa - C. Henning (edd), *The Good Life beyond Growth: New Perspectives*, London - New York, Routledge, 2018, pp. 55-69.

Questo è un punto importante e di comprensione non immediata. Vediamo se riesco a spiegarmi bene, perché credo – o quantomeno spero – di avere dato un contributo originale al dibattito sulle «multiple modernities» a partire da un mio particolare sentimento di frustrazione, se non vera e propria insofferenza verso il carattere ancora etnocentrico e tutt'altro che neutrale del concetto stesso di modernità multiple¹⁴. Ho il sospetto, infatti, che i pensatori che hanno seguito Shmuel Eisenstadt su questo terreno abbiano continuato a considerare la modernità occidentale come il fenomeno prototipico e le altre modernità come dei modelli per così dire derivati. Da questo punto di vista, io sposo invece una visione monista e avalutativa della modernità. «Moderne», come ho sostenuto sopra, sono quelle società che funzionano in una condizione di stabilizzazione dinamica. E questa logica la troviamo all'opera tanto in Cina, quanto in Brasile, o in Italia, Giappone, USA ecc. Diciamo che qui incontriamo la struttura basilare, minimale, trasversale del fenomeno storico che siamo soliti definire «modernità». Poi, certo, esiste anche il «progetto» moderno, sia nel senso habermasiano del «progetto incompiuto», o in quello della dialettica tayloriana tra l'identità razionalista e quella romantica o della visione foucaultiana della società disciplinare che si tramuta in società del controllo biopolitico. Queste sono declinazioni culturalmente specifiche del prototipo universale.

Quanto alla natura essenzialmente duale della modernità occidentale, anche questo aspetto lo interpreto in un'ottica strutturale. Come dicevo sopra, lo riconduco alla compresenza – a livello antropologico – di un'attitudine oggettivante, strumentale verso la realtà (resa possibile e cementata dalla cultura) e di un rapporto risonante con le sue varie facce. Anche questo è un elemento comune a tutte le civiltà e attualmente, al Max-Weber-Kolleg di Erfurt, stiamo proprio studiando in che modo le varie culture hanno dato vita, ad esempio rispetto alla natura, sia ad assi di risonanza sia a strumenti di controllo giustificati dalla paura, dal bisogno, dal desiderio di comodità ecc.

In questo periodo storico è molto diffusa la sensazione che l'umanità si trovi di fronte a un bivio, che la crisi attuale – in particolare la crisi ecologica – rappresenti cioè un punto di non ritorno della storia umana. Questo senso di un collasso imminente traspare anche dalla popolarità dell'idea secondo cui quella che stiamo vivendo sarebbe descrivibile

¹⁴ Sul tema si veda il numero monografico di «Daedalus», 129, 2000, 1 (in particolare il saggio di S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, *ibidem*, pp. 1-29).

addirittura come un'era geologica a sé stante: l'antropocene. Insomma molti oggi si sentono responsabili di un cambiamento potenzialmente disastroso in una scala temporale non storica, ma geologica. Condividi questa prospettiva o no?

Anche questa è una tematica complessa ed è importante non perdere di vista le sfumature. Da un lato in questi casi mi viene sempre spontaneo citare Gérard Raulet, secondo il quale essere moderni significa trovarsi in una condizione di crisi permanente. E in effetti dalla Rivoluzione francese in avanti l'Europa non ha fatto altro che passare da una crisi all'altra. Io, tuttavia, mi spingerei persino più in là e direi che questa regola vale per qualsiasi civiltà, non importa se moderna o premoderna. Nel Medioevo, per dire, le persone vivevano con un senso dell'apocalisse imminente che oggi faticiamo a immaginarci. Figuriamoci poi che cosa deve avere significato vivere negli ultimi secoli dell'Impero romano ... Se non sbaglio, inoltre, molti studi antropologici ci restituiscono l'immagine di comunità su cui aleggia il sospetto che le cose non possano andare avanti così ancora per molto, che il collasso sia giusto dietro l'angolo e che la responsabilità di tale collasso sia della comunità stessa.

Ora, io non ho dubbi che la crisi fotografata dall'immagine dell'antropocene abbia una sua qualità e rilevanza politica speciale. Tuttavia, la caratteristica che mi colpisce di più è proprio un elemento strutturale, che a me pare più parte del problema che non della soluzione. Mi riferisco in particolare alla tendenza a viverci, alternativamente, o come protagonisti esclusivi o come vittime inermi della catastrofe. A questa polarizzazione corrisponde sul versante del linguaggio l'alternativa secca tra forme attive e passive del verbo con cui viene descritta l'azione: o colpisco o sono colpito, o domino o sono dominato. Eppure esistono lingue, come il sanscrito o il greco antico, che contengono anche la forma medio-passiva del verbo. Mi è venuta così la tentazione di indicare in questa opzione linguistica un antidoto all'oscillazione tra una visione estrema della capacità umana di perpetrare il bene e il male e una visione non meno estrema dell'impotenza umana a controllare le conseguenze delle proprie azioni.

Questa oscillazione appare evidente soprattutto nel modo in cui concepiamo la nostra relazione con la natura interna o esterna: o siamo padroni o schiavi della natura – non esiste via di mezzo. La modernità, come ha sostenuto Taylor, incarna una sorta di dichiarazione di indipendenza spirituale dalla natura: «da oggi la natura smette di controllarci, saremo noi a controllare lei!». Così, però, si produce immediatamente un

effetto *rebound* e la natura comincia ad apparire minacciosa: una formidabile antagonista che può da un momento all'altro schiacciarci e ridurci in polvere. A quel punto viene spontaneo indossare l'abito della vittima inerme con tutto il corredo di emozioni che caratterizza tale condizione di impotenza. È il tipo di dialettica che l'umanità ha sperimentato, ad esempio, con la scoperta della fissione nucleare e del suo enorme potere creativo-distruttivo. Da un lato c'era l'entusiasmo prometeico di chi è riuscito a penetrare nei recessi più profondi della materia e dei suoi misteri, dall'altro lo sgomento di chi si trova gettato in una condizione di vulnerabilità mai conosciuta prima dal genere umano.

Ecco, la convinzione che sto maturando oggi è che abbiamo bisogno di figurarci una condizione di medio-passività o medio-attività per sfuggire alla coazione a concepirci o come onnipotenti o come impotenti, come carnefici o come vittime. Noi non siamo né «padroni» né «schiavi» della natura. Siamo piuttosto in una relazione responsiva, cioè attivo-passiva, con la natura. Per farmi capire di solito ricorro all'esempio della transessualità, perché anche quando siamo posti di fronte a questo fenomeno tendiamo a oscillare tra i due poli della «scelta» arbitraria (è il soggetto l'unico titolato a decidere di che sesso è) e della semplice adesione passiva a ciò che la natura ha fatto di noi. Anche in questo caso io preferisco una visione più processuale, esplorativa, in cui l'individuo non si comporta né come un soggetto sovrano né come un suddito inerme, ma si mette alla ricerca del proprio asse di risonanza nella sfera sessuale ponendosi in una relazione non passiva di ascolto del proprio corpo, senza avere una risposta preconfezionata, già decisa in partenza. La relazione è trasformativa e autenticamente *open-ended*: non deve nemmeno andare necessariamente in una direzione o nell'altra. Può cioè mantenersi anche in una condizione di sospensione.

Quindi, per riassumere, il mio obiettivo è capire nel dettaglio in che cosa possa consistere questa condizione di medio-passività o medio-attività, a cui corrispondono nella vita di ogni giorno le esperienze di risonanza con la natura, la storia, la vita ecc.

In «Shame and Necessity» Bernard Williams sembra avere in mente qualcosa di simile a una condizione intermedia tra attività e passività quando difende la sensatezza di uno stato d'animo di rimorso per le conseguenze delle proprie azioni pur in assenza di una 'agency', e quindi

di una responsabilità morale, assoluta (il suo esempio preferito, non a caso, è Edipo)¹⁵.

Non ho ben presente il ragionamento di Williams, ma da come lo descrivi sembra effettivamente molto vicino a quello che intendo io quando parlo di una condizione di medio-passività o medio-attività.

Per concludere, secondo te lo stesso schema interpretativo è applicabile anche alla crisi odierna delle democrazie liberali e al suo profilo significativamente ambiguo?

Sì, io vedo qui all'opera lo stesso tipo di logica. C'è questa idea-forza, su cui fanno leva per esempio i sovranisti contemporanei, secondo cui la democrazia, essendo appunto il potere del popolo, dovrebbe garantirci una padronanza assoluta sulle nostre vite. Se la democrazia funziona, se è davvero tale, dovremmo cioè essere in grado di plasmare le nostre vite così come ci aggrada. Quando ciò non accade, finiamo per dubitare del valore o dell'esistenza stessa della democrazia e ci sentiamo vittime di una classe politica corrotta o di un inganno planetario ordito da gruppi di potere invisibili e invincibili. Anche in questo caso l'antidoto è ripensare la democrazia nell'ottica della risonanza. Quando ci autogoverniamo, infatti, siamo impegnati in una relazione di ascolto, risposta e «Umverwandlung» – cioè di simultanea appropriazione e trasformazione, per usare uno dei miei concetti preferiti¹⁶. L'esito di questo processo, come notavi anche tu, non è scontato e personaggi inquietanti come Trump fanno leva su questa incertezza per sventolare davanti agli occhi degli elettori un miraggio di sovranità nazionale («Make America Great Again!») che è tanto pericoloso quanto irrealistico oggi. Dobbiamo uscire da questa trappola, e ragionare in termini di risonanza può aiutarci a farlo. Questa almeno è la mia speranza.

¹⁵ Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2007.

¹⁶ Cfr. H. Rosa, *Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung*, in H. Ketterer - K. Becker (edd), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? – Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2019, pp. 160-188.

3. Una riflessione sulla violenza di genere

«Un passo davanti». Vulnerabilità, violenza di genere, responsabilità e conquiste

Gabriele Fattori

Abstract – The truth is that too often it was the law that was responsible if not the moral instigator of much of the gender violence. Everywhere in the world, violence against women is fed by the stereotypes which, generation after generation, perpetuate the idea that a woman should stay ‘a step behind a man’. Incredibly, and in Italy perhaps more than any other place, legislators and judges have been accomplices of those stereotypes. Norms and sentences have justified the culture of female subordination and at times seconded violence against ‘disobedient’ women. In 2006 the first set of data published by ISTAT on gender violence in Italy was a real shock for the country. Millions of women had suffered physical or sexual violence. No-one, in the third millennium, could ever have imagined it. That investigation was also a point of no return for the Italian law. Before then the law was co-responsible for a cultural and educative model which instead of fighting against gender crimes, covered them or minimized them. A new collective consciousness of the phenomenon and the example of International and European rights, in short time, led to the Italian legislation making significant breakthroughs in the prevention and repression of violence against women.

1. Antefatto

Cerignola, 28 ottobre 2019. È l’ultimo giorno di vita di Giuseppina Pantone. In realtà Giuseppina Pantone viene uccisa due settimane prima, nel casolare domestico. A spararle addosso è il marito. Solo che il proiettile esploso contro di lei non la uccide subito. Giuseppina Pantone resta in agonia ancora un paio di settimane. Poi muore.

Si pubblica qui il testo originale della Prolusione con cui, il 10 marzo 2020, si sarebbe dovuto aprire il XXI anno accademico dell’Università degli Studi di Foggia. Le celebrazioni sono state rinviate in seguito alle disposizioni governative per il contenimento del contagio da COVID-19. La Prolusione, affidata a Gabriele Fattori dal Magnifico Rettore dell’Università di Foggia, prof. Pierpaolo Limone, è stata pensata e scritta per l’esposizione orale e così si spiegano molte delle scelte stilistiche e terminologiche del testo. Le note in calce sono state inserite ai soli fini della pubblicazione e forniscono al lettore soltanto i riferimenti delle fonti giuridiche e delle citazioni dottrinali richiamate nel corpo del testo.

Cerignola, due settimane prima. Nello stesso casolare di campagna, Luminita Brocan provava a difendere Giuseppina Pantone dalla furia del coniuge. Così l'uomo sparava anche a lei. In questo caso il proiettile deve aver colpito parti vitali risparmiando a Luminita l'agonia toccata in sorte a Giuseppina. Luminita spirava il giorno stesso, il 13 novembre 2019.

Orta Nova, 28 ottobre 2019. Filomena Bruno viene uccisa, accoltellata dal compagno della figlia. L'uomo non accettava la fine della sua storia. Era ossessionato soprattutto dall'idea che a porvi fine fosse stata una decisione della fidanzata. E dalla convinzione che Filomena fosse la causa di quella decisione e di tutti i suoi problemi. Allora deve essersi detto: «Perché non eliminare la causa?».

Orta Nova, 11-12 ottobre 2019. Questa volta si tratta di una triplice esecuzione. Teresa Santolupo viene uccisa dal marito. Poi tocca alle due figlie, di 18 e 12 anni, Valentina e Miriana Curcelli. L'uomo è un agente di polizia penitenziaria, l'arma del delitto è la pistola d'ordinanza.

San Severo, 11 luglio 2019. Roberta Perillo è uccisa dal fidanzato, reo confesso. Viene ritrovata senza vita nella vasca da bagno ricolma d'acqua fredda della sua abitazione. Quanto alle cause del decesso, in un primo momento si parla di annegamento, con ulteriori verifiche, di strangolamento. Sappiamo che proprio quell'11 luglio, dopo soli due mesi, Roberta si era convinta a chiudere la sua relazione con quell'uomo di cinque anni più grande di lei.

Lo abbiamo già detto: per numero di femminicidi, il 2019 è stato l'anno nero della provincia di Foggia: sette. Non ve n'erano mai stati tanti, ma non erano mancati neppure negli anni precedenti. Tra questi voglio ricordarne solo altri due.

Il primo perché ha colpito direttamente la nostra Università. L'omicidio di Federica Ventura è infatti l'omicidio di una studentessa di questo Ateneo, dove Federica si era laureata in Lettere divenendo poi un'educatrice. L'uccisione di Federica avviene per mano del marito, il 16 febbraio 2018, a Troia: accoltellamento. A Federica vengono inferti almeno sette fendenti. Secondo alcune ricostruzioni, all'origine della crisi del rapporto coniugale c'era l'emancipazione culturale di Federica. Ma tu guarda: c'era l'emancipazione culturale di lei, non la mentalità primitiva di lui. Ricostruzioni suggestive.

L'ultimo femminicidio che vorrei ricordare risale ai primi anni Duemila. Giovanna Traiano viene uccisa, ancora una volta dal marito, freddata a colpi di pistola davanti alla chiesa della Beata Maria Vergine. Il movente

è tragicamente scontato. Ancora una volta, l'uomo non si rassegnava al fatto che la donna, esasperata da soprusi fisici e morali, avesse chiesto la separazione. Quando Giovanna muore, il 21 febbraio 2003, il figlio Alfredo ha 4 anni. Ho voluto ricordare l'omicidio di Giovanna perché oggi Alfredo è presente in sala e tra qualche ora prenderà parte alla tavola rotonda dedicata alla violenza di genere con la quale, simbolicamente, si concludono le celebrazioni di apertura del XXI anno accademico dell'Ateneo foggiano. Quindi questa mattina va a lui il nostro affetto e andrà a lui, questo pomeriggio, tutta la nostra attenzione.

La macabra cronistoria dei femminicidi in provincia di Capitanata è la rappresentazione a livello locale di ciò che avviene su scala globale. Tanto sul piano microscopico quanto su quello macroscopico il fenomeno dei femminicidi ci presenta un ampio spettro di mariti-carnefici, padri-carnefici, fidanzati-carnefici. Per la narrazione pubblica sono folli d'amore, malati d'amore, spinti a uccidere dal troppo amore e così via. In altre parole, varianti degenerate dell'amore, ma pur sempre amore. Insomma, carnefici sì, ma carnefici innamorati. Così le donne vittime di femminicidi non sono vittime di uomini, ma come spesso leggiamo di «amori criminali», non sono state uccise da uomini ma da «raptus di gelosia». La pericolosa ambiguità di questa subdola narrazione negazionista risiede nella benevolenza con la quale giudica la natura passionale del movente, relativizza la gravità della condotta e massimizza, invece, la responsabilità della donna che potrebbe averla provocata. Anche solo per essere stata un passo avanti rispetto al paradigma culturale che storicamente l'ha considerata, preferita o pretesa subalterna all'uomo, moglie devota e madre prolifica, o come si dice, «un passo indietro». Le stesse ambiguità e i medesimi stereotipi culturali sono stati perpetuati nelle legislazioni con responsabilità ormai storicamente evidenti delle istituzioni politiche, giudiziarie, accademiche, religiose, nessuna esclusa. Tuttavia, sia pure tardivi e non ancora sufficienti, sarebbe difficile dissimulare oggi i meriti delle medesime istituzioni politiche, giudiziarie, accademiche, religiose in termini di conquiste culturali, nella lotta agli stereotipi, e giuridiche, nella lotta ai crimini di genere. È ora auspicabile che tali acquisizioni divengano un patrimonio culturale condiviso. Giuseppina, Luminita, Filomena, Teresa, Valentina, Miriana, Federica, Giovanna: il catalogo è questo. Ma dev'essere chiaro una volta per tutte: è un catalogo di morti e non un catalogo di amori. La violenza di genere, questo moderno olocausto femminile, va raccontata e condannata per il male atroce e banale che è sempre stata, e nient'altro. Nient'altro che un'espressione di quell'odio che proprio la ministra Luciana Lamorgese

ha recentemente denunciato come l'«emergenza culturale e civile» che «mette in discussione le ragioni stesse del nostro stare insieme» e che ha già prodotto una «progressiva assuefazione» e «un esito esiziale: l'indifferenza»¹.

2. Le scienze umane e statistiche. Definizioni, dati, tendenze

Violenza di genere. Violenza contro le donne. Femminicidio.

Differenze e analogie tra questi fenomeni criminali ci interessano sotto un duplice punto di vista. Prima il punto di vista delle scienze umane e sociali che descrive e interpreta, e che possiamo considerare come presupposto. Poi il punto di vista conseguente del diritto, che recepisce gli apporti scientifici e opera una ridefinizione normativa dei fenomeni in relazione al bene giuridico che intende difendere.

Ora consideriamo il punto di vista delle scienze umane e sociali.

Cominciamo dicendo che violenza contro le donne non è solo femminicidio, violenza di genere non è solo violenza contro il genere femminile e violenza contro le donne non è sempre violenza di genere.

Scienze sociali e statistiche registrano molte forme di violenza contro le donne. Il femminicidio, cioè l'omicidio della donna «in quanto donna»², è l'esito estremo della violenza contro le donne e, secondo le ultime rilevazioni, la tendenza più preoccupante del fenomeno. Diverse manifestazioni di violenza contro le donne sono, negli esiti, tutte meno gravi del femminicidio, ma non per questo meno degradanti o umilianti per la dignità e la libertà delle donne. Oltre al femminicidio si verificano violenze fisiche non letali di varia entità e natura, una vasta casistica di violenze a specifica connotazione sessuale, violenze psicologiche e morali, violenze sul luogo di lavoro, espressioni di violenza economica.

Violenza di genere non sempre significa violenza contro una donna. In senso stretto e proprio, la sociologia descrive la violenza di genere come una «modalità di relazione sociale tra uomo e donna nella quale uno dei due attori sociali – alternativamente l'uomo o la donna – non viene riconosciuto come persona e viene perseguitato in una situazione di asim-

¹ Ministra dell'Interno Luciana Lamorgese, *Non si può essere indifferenti. L'odio è un'emergenza*, intervista a «La Repubblica», 5 febbraio 2020.

² J. Radford - D.E.H. Russell, *Femicide: The Politics of Women Killing*, New York, Twayne, 1992.

metria totale di forze e di risorse» fino all'«annullamento del soggetto che assume lo status di vittima»³. Non c'è dubbio che nell'ambito della violenza di genere debbano considerarsi le violenze contro tutti i generi, quindi anche contro il genere maschile. Inoltre oggi è impossibile non tenere conto del contributo della prospettiva LGBTQ che riconsidera la violenza di genere nelle intersezioni tra violenza, genere, sessualità riposizionandola così all'interno di un orizzonte fenomenologico più complesso che trascende lo schematismo maschile/femminile⁴.

Tuttavia, non c'è statistica, non c'è casistica più e meno recente in cui le donne non appaiano vittime designate della violenza di genere. Perfino nello *stalking* – gli atti persecutori menzionati dall'art. 612 *bis* c.p. in astratto perpetrabili tanto da uomini quanto da donne – nell'85% dei casi gli autori risultano uomini. Così non è difficile immaginare perché nelle altre manifestazioni di violenza di genere la percentuale delle donne-vittima cresca fin quasi a sfiorare la totalità delle vittime.

Si comprende dunque perché in ambito criminologico proprio la donna e non l'uomo sia individuata come uno specifico tipo vittimologico. E perché in psicologia venga coniugata al femminile la nozione di violenza psicologica intra-coniugale come «attacco diretto contro la fiducia in sé e l'autostima di una persona» che si esplica in «critiche costanti, il ridicolizzare, le continue accuse di infedeltà, l'incapacità di tollerare il disaccordo, il minare l'autorità materna davanti ai figli, il controllo continuo dei movimenti e la pretesa che la partner renda conto del suo tempo, l'umiliarla in pubblico o davanti ai figli»⁵.

Infine: violenza contro le donne non vuol dire per forza violenza di genere poiché non in tutte le violenze dirette contro donne «il genere femminile della vittima è causa essenziale e movente del crimine stesso»⁶.

Fatte le differenze tra crimini di genere, passiamo alle analogie.

³ S. Greco, *La violenza sottile*, Roma, Osservatorio Lines 2008, 27 maggio 2008.

⁴ Consiglio d'Europa, *Gender Equality Strategy 2018-2023*, 2018; Consiglio d'Europa, *Gender Equality Glossary*, 2016; UNHCR, *Linee guida in materia di protezione internazionale n. 9. Domande di riconoscimento dello status di rifugiato fondate sull'orientamento sessuale e/o l'identità di genere*, 2012; Presidenza del Consiglio dei ministri - Dipartimento pari opportunità, *Linee guida per un'informazione rispettosa delle persone LGBT*, 2013.

⁵ E. Aldarondo - F. Mederos, *Men Who Batter: Intervention and Prevention Strategies in a Diverse Society*, New York, Civic research Institute, 2002.

⁶ Commissione parlamentare d'inchiesta sul femminicidio, nonché su ogni forma di violenza di genere, *Relazione finale*, 6 febbraio 2018, p. 49.

Studi scientifici e statistici identificano nelle violenze di genere almeno tre caratteri comuni e distintivi: il carattere transculturale, intergenerazionale e strutturale.

La violenza di genere è transculturale perché non riguarda soltanto, né principalmente, una o alcune aree geografiche determinate: anzi il fenomeno risulta trasversale a culture e religioni anche molto diverse tra loro e talvolta perfino più grave in Paesi il cui modello educativo e relazionale uomo-donna è tradizionalmente considerato molto avanzato. Ad esempio: secondo i dati processati dal Ministero degli Interni, in Italia «si evidenzia un tasso di omicidi di donne che è più basso di quello di tutti i Paesi avanzati». Il valore è

«pari a meno della metà di quello medio di Europa e America del Nord. Gli Stati Uniti presentano un valore 4 volte quello italiano, insieme a Paesi come Lettonia, Estonia, Lituania; il Canada, la Finlandia e la Germania presentano un valore doppio; Grecia Spagna e Portogallo un valore simile all'Italia»⁷.

La violenza di genere è intergenerazionale perché i figli che assistono alla violenza del padre nei confronti della madre o che l'hanno subita hanno una probabilità maggiore di essere autori di violenza nei confronti delle proprie compagne e le figlie di esserne vittime. I dati illustrano chiaramente che così i maschi imparano a praticare la violenza, e le femmine, troppo spesso, a tollerarla.

La violenza di genere è strutturale, cioè fortemente radicata in quanto «si combina con la diffusione di stereotipi di genere» e un fenomeno ancora «in gran parte sommerso»⁸.

Infine, per renderci conto delle dimensioni e delle tendenze del fenomeno, possiamo guardare al rapporto EURES 2019 che ha pubblicato i dati della violenza di genere nel 2018. Sono stati 142 i femminicidi censiti nel 2018, uno in più dell'anno precedente e, in assoluto, il valore più alto mai registrato in Italia. Ad aumentare nel 2018 sono soprattutto i femminicidi in ambito familiare/affettivo: da 112 a 119. In quest'ambito si consuma l'85,1% degli eventi con vittime femminili e le percentuali più alte di femminicidi avvengono proprio dentro la coppia. Nel 75% dei casi si tratta di coppie unite di coniugi o conviventi. Nel 24% dei casi gli autori sono *ex partner*. Tra le vittime di femminicidio, aumenta il numero di donne anziane, mentre si attesta al 24% la percentuale di

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

donne straniere. Nel 28% dei casi noti i femminicidi sono stati preceduti da maltrattamenti: violenze fisiche, *stalking*, minacce. Si conferma al nord la percentuale più alta di donne uccise (pari al 45%) e al centro la più bassa (pari al 18,3%), si attesta al 35,2% nel meridione Secondo l'EURES

«il principale movente dei femminicidi familiari risulta quello della gelosia e del possesso (impropriamente definito 'passionale'), riscontrato nel 32,8% dei casi; seguono con ampi scarti, le liti e i dissapori (16%) e il disagio della vittima (15,1%)».

Restano le armi da fuoco il principale strumento di morte. Negli ultimi cinque anni risultano in costante aumento le violenze sessuali denunciate, 4886 nel 2018, di cui 1132 a danno di minorenni.

La banca dati EURES conferma tendenze già individuate nella *Relazione finale 2018* della Commissione parlamentare d'inchiesta sulla violenza di genere: calano le forme meno gravi della violenza, ma non la violenza nelle sue forme più gravi (stupri, tentati stupri, femminicidi). Aumenta la gravità delle violenze subite, ad esempio aumentano le violenze che procurano lesioni e ferite. Raddoppia il numero di donne che hanno temuto per la propria vita. Anche le violenze da parte dei non *partner* sono più gravi. In sostanza: sebbene la violenza nel complesso diminuisca, l'intensità e le forme più gravi della violenza crescono o non diminuiscono.

3. Il diritto. Le responsabilità

«Dottore ma io non sapevo che non si potesse picchiare la propria moglie!». Un italiano «di media età e cultura» accusato di maltrattamenti gravi alla compagna rispondeva così al pubblico ministero che lo stava interrogando in carcere. Era il 1992. «Quel maschio», ammette il magistrato, «era figlio della nostra storia»⁹. Forse dovremmo aggiungere 'figlio legittimo', perché a lungo anche le nostre leggi sono state genitrici e complici di quel maschio. Tra le concause delle violenze contro le donne, siano esse domestiche, frutto di prossimità lavorativa o provenienti da un estraneo è impossibile non riconoscere, ora come allora, l'idea della sovraordinazione dell'uomo alla donna nei rapporti endo- ed extra-familiari. La matrice discriminatoria della violenza di genere è stata ed è rimasta a lungo non soltanto coperta, ma legittimata dal diritto, in altre parole istituzionalizzata. Vediamo perché.

⁹ F. Roia, *Crimini contro le donne. Politiche, leggi, buone pratiche*, Milano, Franco Angeli, 2017.

Non bisogna certo andare troppo indietro nel tempo. Prendiamo ad esempio il Codice civile del 1942 cioè, al netto delle riforme, il Codice ancora vigente. Il diritto di famiglia del Codice civile italiano del 1942 si presenta nel suo insieme in stretta continuità con la legislazione del 1865 a partire dai principi della *potestà maritale* e della *patria potestà*. Quanto alla potestà maritale, il codice precostituzionale decretava il marito «*capo della famiglia*» (art. 144); perentoriamente *obbligava* la moglie «ad accompagnarlo dovunque» egli credesse «opportuno di fissare la *sua* residenza»; stabiliva che fosse lei ad assumere il cognome e a «seguire la condizione civile di lui». La giurisprudenza poi radicalizzava la subalternità della moglie al marito. I giudici dell'epoca attribuivano al marito il potere di definire il tenore della vita coniugale, di decidere in ultima istanza sulle controversie familiari, di controllare la corrispondenza della moglie, di vietarle la frequentazione di persone a lui sgradite, di stabilire se il lavoro della moglie fosse o non fosse conciliabile con la dedizione alla famiglia da lei attesa e dovuta. Anche la separazione, nei casi tassativi dell'art. 151 c.c., rispecchiava l'impostazione discriminatoria del rapporto coniugale. «L'azione di separazione», ammessa per infedeltà della moglie, non era ammessa «per l'adulterio del marito» se non quando costituiva «un'ingiuria grave alla moglie». Se nel rapporto personale il marito beneficiava di una posizione di indubbia superiorità, sotto il profilo patrimoniale ricadevano paternalisticamente su di lui, secondo la distinzione dei ruoli allora accettata, il dovere «di proteggere la moglie», di «tenerla presso di sé» e di «sommistrarle tutto ciò che è necessario ai bisogni della vita». Quanto invece al potere genitoriale nei confronti dei figli, vigeva la patria potestà proprio in quanto potere riconosciuto soltanto al *pater familias*, e solo in via eccezionale alla madre dopo la morte o in caso di lontananza o impedimento del marito¹⁰.

Certamente i principi costituzionali del 1948 hanno avviato una transizione, ancora in corso, che ha indotto il superamento del modello culturale, educativo e giuridico patriarcale e discriminatorio che marginalizzava la donna in famiglia e nella società. Tuttavia per molto tempo ancora legislazione e giurisprudenza hanno perpetuato questo stesso modello anche all'interno del nuovo quadro costituzionale. Vediamo come attraverso dieci esempi emblematici.

¹⁰ G. Fattori, *Matrimonio civile 1. Evoluzione*, in «Diritto online», Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, 2018.

Esempio n. 1: ancora nel 1961, la Corte costituzionale difendeva l'art. 559 c.p. che prevedeva come reato soltanto l'adulterio della moglie e non anche quello del marito¹¹:

«Che la moglie conceda i suoi amplessi ad un estraneo è apparso al legislatore ... offesa più grave che non quella derivante dalla isolata infedeltà del marito ... Trattasi della constatazione di un fatto della vita sociale, di un dato della esperienza comune ... Da solo esso è idoneo a costituire quella diversità di situazione che esclude ogni carattere arbitrario e illegittimo nella disparità di trattamento ... Il Legislatore ha evidentemente ritenuto di avvertire una diversa e maggiore entità della illecita condotta della moglie ... L'azione disgregatrice che sulla intera famiglia e sulla sua coesione morale cagiona la sminuita reputazione nell'ambito sociale ... il turbamento psichico ... che ... il pensiero della madre tra le braccia di un estraneo determina nei giovani figli ... non ultimo il pericolo della introduzione nella famiglia di prole non appartenente al marito, e che a lui viene, tuttavia, attribuita per presunzione di legge».

Ci vollero ancora cinque anni, e arriviamo dunque al 1968, perché la Corte costituzionale riesaminasse la questione e capovolgesse il precedente orientamento:

«il principio che il marito possa violare impunemente l'obbligo della fedeltà coniugale, mentre la moglie debba essere punita ... rimonta ai tempi remoti nei quali la donna ... si trovava in stato di soggezione della potestà maritale. Da allora molto è mutato nella vita sociale: la donna ha acquisito pienezza di diritti ... fino a raggiungere piena parità con l'uomo ... mentre il trattamento differenziato in tema di adulterio è rimasto immutato ... Ritiene la Corte, alla stregua dell'attuale realtà sociale, che la discriminazione, lungi dall'essere utile, è di grave nocimento alla concordia e alla unità della famiglia. La legge non attribuendo rilevanza all'adulterio del marito e punendo invece quello della moglie, pone in stato di inferiorità quest'ultima, la quale viene lesa nella sua dignità, è costretta a sopportare l'infedeltà e l'ingiuria, e non ha alcuna tutela in sede penale»¹².

Esempio n. 2: per le stesse ragioni e nello stesso anno la Corte costituzionale dichiara costituzionalmente illegittima la norma dell'art. 151 c.c. che stabiliva la gravità dell'adulterio della moglie, che poteva sempre essere causa di separazione, e la minor gravità dell'infedeltà del marito, che poteva esserlo soltanto a certe condizioni. Nel 1968 la Corte spiegava infatti che

«il legislatore è libero, nel suo prudente apprezzamento politico, di stabilire se ed in quali casi l'infedeltà del coniuge possa dar luogo alla separazione personale, ma non può determinare discriminazioni tra il marito e la moglie»¹³.

¹¹ Corte cost., 23 novembre 1961, n. 64.

¹² Corte cost., 19 dicembre 1968, n. 126.

¹³ Corte cost., 19 dicembre 1968, n. 127.

Esempio n. 3: le donne hanno avuto accesso in magistratura soltanto nel 1965 grazie ad una legge di due anni prima¹⁴. Fino ad allora era rimasta vigente una legge del 1919 che escludeva le donne da tutti gli uffici pubblici che implicavano l'esercizio di diritti e potestà pubbliche¹⁵. E nel 1958 la Corte costituzionale aveva giustificato la diversa partecipazione numerica di uomini e donne alla composizione delle Corti d'Assise richiamando «nell'interesse dei pubblici servizi» le «differenti attitudini proprie degli appartenenti a ciascun sesso»¹⁶.

Esempio n. 4: eravamo già nel 1965 quando la Corte di Cassazione, interprete di quel periodo storico e culturale, non ammetteva il reato di maltrattamenti in famiglia dell'art. 572 c.p. se non nei termini di una sorta di riduzione in schiavitù della donna tramite una condotta vessatoria continua e ininterrotta¹⁷. Diversamente, il giudice operava una specie di 'autopsia giudiziaria del maltrattamento': la condotta violenta veniva così giudicata intermittente e scomposta in tanti piccoli reati quali l'ingiuria, le percosse, le minacce procedibili a querela della parte lesa. Querela che, guarda caso, spesso non c'era, o se c'era veniva, non si sa come, ritirata dalla donna. Sotto la spinta e sulla scia del diritto internazionale, oggi la giurisprudenza ha cambiato registro e riconosce il maltrattamento

«anche quando le sistematiche condotte violente e sopraffattrici ... sono intervallate da condotte prive di tali connotazioni o dallo svolgimento di attività familiari anche gratificanti per la parte lesa, poiché le ripetute manifestazioni di mancanza di rispetto ... e di aggressività conservano il loro connotato di disvalore in ragione del loro stabile prolungarsi del tempo»¹⁸.

Esempio n. 5: non è una cosa molto nota, ma prima del referendum sul divorzio del 1974, e soprattutto della riforma del diritto di famiglia n. 151/1975 l'orientamento maggioritario riteneva che non potesse configurarsi la violenza sessuale tra coniugi. In altre parole, fino alla metà degli anni Settanta l'uomo poteva pretendere rapporti sessuali con la moglie anche quando questa non fosse consenziente: una specie di diritto allo stupro. Va ricordato che il sesso intraconiugale senza consenso è rimasto non punibile ancora più a lungo nel Regno Unito

¹⁴ Legge 9 febbraio 1963, n. 66.

¹⁵ L. 17 luglio 1919, n. 1176.

¹⁶ Corte cost., 3 ottobre 1958, n. 56.

¹⁷ Cass. pen., 1 dicembre 1965, n. 1719.

¹⁸ Cass. pen., 19 marzo 2014, n. 15147.

procurando al paese nel 1995, la condanna della Corte europea dei diritti dell'uomo¹⁹.

Esempio n. 6: soltanto la riforma del diritto di famiglia abolisce lo *ius corrigendi* del marito nei confronti della moglie che, nel quadro della potestà maritale, giustificava condotte oggi qualificate come abuso dei mezzi di correzione o maltrattamenti. Ma di fatto i maltrattamenti domestici, dei quali la donna era vittima predestinata, sono rimasti tollerati come 'fatto privato' fino agli anni Novanta quando, con la Conferenza mondiale sulle donne di Pechino nel 1995²⁰, la riqualificazione dei diritti delle donne come diritti umani ha introdotto il punto di vista di genere nell'approccio al problema della violenza contro le donne.

Esempio n. 7: è stata cancellata soltanto nel 1981 la rilevanza penale della causa d'onore di cui all'art. 587 c.p. in ragione della quale se l'uomo uccideva la moglie, la figlia, la sorella o il loro amante nel momento e «nell'atto» in cui ne scopriva «la illegittima relazione carnale e nello stato d'ira determinato dall'offesa recata all'onore suo e della famiglia» poteva al massimo essere condannato a sette anni di carcere a fronte dei 21 previsti per l'omicidio volontario²¹.

Esempio n. 8: solo nello stesso anno, il 1981, viene abrogato l'istituto del matrimonio riparatore, cioè celebrato per porre rimedio ad una situazione ritenuta disonorevole come una fuga d'amore e una gravidanza. La prima donna italiana a rifiutare il matrimonio riparatore era stata Franca Viola, nel 1966, diventando un simbolo della crescita civile del paese e di emancipazione femminile.

Esempio n. 9: solo nel 1996, dopo una lunga battaglia culturale e parlamentare, la violenza sessuale viene finalmente considerata un delitto contro la persona, mentre fino a quel momento era stata considerata un'offesa alla morale pubblica²².

Esempio n. 10: arriviamo ai giorni nostri e l'attuale contesto multiculturale e multireligioso presenta forme di discriminazione o aggressione delle donne che trovano origine nelle più diverse tradizioni culturali e religiose e fondamento giuridico in pratiche e diritti religiosi. Per fare solo alcuni esempi pensiamo alla poligamia, alle pratiche di mutilazione

¹⁹ CEDU, sentenza *SW e CR c. Regno Unito*, 22 novembre 1995.

²⁰ IV Conferenza delle Nazioni Unite sulle donne, 4-15 settembre 1995 (Pechino).

²¹ Legge 5 settembre 1981, n. 442.

²² Legge 15 febbraio 1996, n. 66.

genitale femminile, ai maltrattamenti domestici concessi al marito e ammessi come metodi di persuasione/correzione della donna disobbediente; a una molteplicità di condotte sessualmente orientate, ai matrimoni combinati e/o forzati (incluso il problema delle cosiddette spose-bambine), alle forme legali di sottomissione economica della donna, allo scioglimento del vincolo matrimoniale in contumacia della donna ecc. La ponderazione giuridica di condotte culturalmente/religiosamente motivate richiama principi e interessi costituzionalmente confliggenti: da un lato l'ordine pubblico, dall'altro la libertà religiosa; da una parte la non discriminazione o il diritto alla salute, dall'altra il consenso individuale. Tuttavia non devono esservi equivoci: motivazioni o diritti religiosi non possono legittimare condotte incompatibili con le regole dell'ordinamento italiano; ove accertate, possono avere una qualche rilevanza nella pratica giudiziaria solo ai fini della valutazione dell'intensità del dolo e ai fini dell'irrogazione della pena; e infine, anche secondo la Convenzione di Istanbul «la cultura, gli usi e costumi, la religione, le tradizioni o il cosiddetto 'onore' non possono essere adottati come scusa per giustificare tali atti»²³.

Esempi di questo tipo potrebbero continuare. Ma è più importante comprendere che questi esempi non sono stati soltanto la nostra cultura, ma sono stati le nostre leggi, cioè qualcosa di più: sono stati la nostra cultura istituzionale e, in definitiva, il nostro Stato. Quindi diciamoci la verità: se alla fine del secolo scorso c'era ancora chi riteneva lecito picchiare la propria moglie, forse le colpe non erano nemmeno tutte sue e forse non si sbagliava poi così tanto.

4. Il diritto. Le conquiste

Nel 2001, il Dipartimento per le pari opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri disponeva un'indagine *ad hoc* con l'obiettivo di rilevare il fenomeno della violenza contro le donne in tutte le sue diverse forme. Nel 2018, la Commissione parlamentare di inchiesta sulla violenza di genere ha ammesso che la pubblicazione di quell'indagine ISTAT, nel 2006, fu «uno shock per il Paese». Si legge infatti nella Relazione finale della Commissione che «nessuno avrebbe mai pensato che milioni di donne avessero subito violenza fisica o sessuale». Per la

²³ Consiglio d'Europa, *Convenzione sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica*, 1° maggio 2011 (Istanbul), artt. 12 comma 5 e 42 comma 1.

Commissione «la diffusione di quei dati» ha rappresentato un «punto di non ritorno»²⁴ per il paese. A livello sovranazionale, invece, il problema era ben chiaro da tempo.

Non a caso la svolta italiana nel contrasto alla violenza contro le donne viene anticipata, preparata e accompagnata dal diritto internazionale ed europeo. Come?

Già a partire dalla fine degli anni Novanta, quando il termine «vulnerabilità» entra a far parte del linguaggio delle fonti giuridiche la donna è riconosciuta come il genere vulnerabile nei crimini di genere: in altre parole donne «vulnerabili perché donne»²⁵. Ciò avviene «dapprima e in misura crescente nell'ambito del diritto internazionale e dell'Unione europea e poi, a ricaduta, nell'ordinamento nazionale»²⁶.

L'ordinamento italiano non esprime una definizione originale di violenza contro le donne, ma ha fatto propria quella dell'art. 3 della cosiddetta «Convenzione di Istanbul» del 1° maggio 2011²⁷: è violenza nei confronti delle donne

«la violazione dei diritti umani e la discriminazione comprendente tutti gli atti di violenza fondati sul genere che provocano o sono suscettibili di provocare danni o sofferenze di natura fisica, sessuale, psicologica o economica, comprese le minacce di compiere tali atti, la coercizione o la privazione arbitraria della libertà, sia nella vita pubblica, che nella vita privata».

Con la stessa norma la Convenzione di Istanbul ha definito il genere come

«ruoli, comportamenti, attività o attributi. Socialmente costruiti che una determinata società considera appropriati per donne e uomini» e la violenza contro le donne basata sul genere come «qualsiasi violenza diretta contro una donna in quanto tale o che colpisca le donne in modo sproporzionato».

²⁴ Commissione parlamentare d'inchiesta sul femminicidio, p. 27.

²⁵ P. Parolari, *Donne, migranti e musulmane. Prospettive intersezionali su discriminazione e vulnerabilità*, in I. Fanlo Cortés - D. Ferrari (edd), *I soggetti vulnerabili nei processi migratori. La protezione internazionale tra teoria e prassi*, Torino, Giappichelli, 2020, pp. 49-70, la citazione è qui p. 52.

²⁶ I. Fanlo Cortés - D. Ferrari, *Vulnerabilità e protezione internazionale. Introduzione*, in I. Fanlo Cortés - D. Ferrari (edd), *I soggetti vulnerabili nei processi migratori*, pp. 1-16, in particolare le pp. 7-8, qui p. 7. Cfr. anche F. Roia, *Crimini contro le donne*, pp. 113-116.

²⁷ Consiglio d'Europa, *Convenzione*, art. 3. La norma a propria volta aggiornava la prima definizione in assoluto di violenza contro le donne risalente al 1993 e alla Assemblea generale delle Nazioni Unite, *Dichiarazione sull'eliminazione della violenza contro le donne*, 20 dicembre 1993, art. 1: «ogni atto di violenza fondata sul genere che abbia come risultato, o che possa avere probabilmente come risultato, un danno o un sofferenza fisica, sessuale o psicologica per le donne incluse le minacce di tali atti, la coercizione o la privazione arbitraria della libertà, che avvenga nella vita pubblica o privata» (art. 1). Ratificata con L. 77/2013.

È del marzo 2017 la sentenza «Talpis c. Italia» della Corte europea dei diritti dell'uomo che condanna le istituzioni italiane per «la compiacenza e l'indifferenza» di fronte ai reiterati atti di violenza domestica subiti dal marito e più volte denunciati invano dalla signora Elisaveta Talpis²⁸. È dell'aprile 2018 la proposta di risoluzione sulla parità di genere con cui il Parlamento europeo stigmatizza le immagini sessiste nei media che indeboliscono l'azione di contrasto alla violenza di genere combinandosi spesso con altri stereotipi a carattere discriminatorio.

Va detto tuttavia che, pur con i suoi contenuti compromissori, anche il testo costituzionale italiano tutela la parità tra i sessi ad ampio raggio, ponendo il contrasto alle discriminazioni di genere come un obiettivo di fondamentale rilievo costituzionale in tutti gli ambiti della vita: nei rapporti tra cittadino e Repubblica, nella famiglia, nei luoghi di lavoro, nei pubblici uffici e nelle istituzioni politiche. Va ricordato che dobbiamo ad Angela Merlin l'introduzione, al primo comma dell'articolo 3 Cost., dell'inciso «senza distinzioni di sesso» standard costituzionale del paradigma antidiscriminatorio.

Sulla scia e sotto la spinta dell'ordinamento sovranazionale le conquiste della legislazione nazionale nel contrasto alle violenze contro le donne sono state significative e tutte sviluppate sul presupposto della matrice discriminatoria di tali violenze. Presentiamo le tre più recenti e innovative.

Nel 2009, il diritto penale finalmente punisce lo *stalking*²⁹. L'art. 612 *bis* c.p., collocato tra i «delitti contro la libertà morale», sanziona con la reclusione da 6 mesi a cinque anni gli atti persecutori reiterati con cui si

«minaccia o molesta taluno, in modo da cagionare un perdurante e grave stato di ansia o di paura ovvero da ingenerare un fondato timore per l'incolumità propria o di un prossimo congiunto o di persona al medesimo legata da relazione affettiva ovvero da costringere lo stesso ad alterare le proprie abitudini di vita».

Quattro anni più tardi, nel 2013, il nostro Parlamento approva la legge sul cosiddetto femminicidio con l'obiettivo di fronteggiare il fenomeno della violenza domestica³⁰. Anzitutto la legge su femminicidio offre riconoscimento giuridico alla nozione di «violenza domestica» come

²⁸ Corte EDU, «Talpis c. Italy», 2 marzo 2017 (ricorso n. 41237/14).

²⁹ Legge 23 aprile 2009, n. 38 «Misure urgenti in materia di sicurezza pubblica in contrasto alla violenza sessuale, nonché in tema di atti persecutori».

³⁰ Legge 15 ottobre 2013, n. 119.

«uno o più atti, gravi ovvero non episodici, di violenza fisica, sessuale, psicologica o economica che si verificano all'interno della famiglia o del nucleo familiare, o tra persone legate, attualmente o in passato, da un vincolo di matrimonio o da una relazione affettiva, indipendentemente dal fatto che l'autore di tali atti condivide o abbia condiviso la stessa residenza con la vittima».

Oltre a ciò, la legge sul femminicidio interviene con una serie di disposizioni di senso più ampio contro la violenza di genere e con l'obiettivo specifico, però, di interrompere il corso di condotte ed eventi che in molti casi annunciano l'uccisione di una donna. Nel loro complesso, si tratta dell'inasprimento delle pene per i reati che hanno come vittime predestinate le donne e della previsione di aggravanti specifiche nelle ipotesi in cui il reato colpisca una donna. Per fare solo alcuni esempi, la legge sul femminicidio introduce un'aggravante quando lo *stalking* è rivolto contro una donna in stato di gravidanza; punisce più duramente la violenza sessuale contro la donna incinta e contro la *partner* o *ex partner*; dispone l'arresto obbligatorio in flagranza o quasi flagranza di reato per i delitti di *stalking* e maltrattamenti; l'allontanamento urgente dalla casa familiare e il divieto di avvicinamento alla persona offesa di chi si è stato colto in flagranza di reati come l'abuso dei mezzi di correzione, la minaccia grave, lo *stalking*, delitti di violenza e concernenti la prostituzione e la pornografia in danno di minori; ammette la possibilità che l'allontanato sia controllato con braccialetto o altri strumenti elettronici; prevede, prima e in luogo della querela, l'ammonizione del questore, cioè la possibilità che lo *stalker* o l'autore di atti di violenza domestica sia convocato dal questore e gli venga intimato di desistere dal comportamento illecito su richiesta della vittima o segnalazione alle forze dell'ordine; estende alle vittime dei reati di *stalking* maltrattamenti in famiglia e mutilazioni genitali femminili l'ammissione al gratuito patrocinio anche in deroga ai limiti di reddito.

Va infine senz'altro citato il cosiddetto «Codice rosso», cioè le procedure d'urgenza adottate con L. 69 del 2019. La legge sul Codice rosso sancisce il carattere prioritario dei reati di violenza domestica, *stalking*, abusi e maltrattamenti domestici. Il Codice rosso in pratica comporta, ad esempio, che alla notizia di queste fattispecie di reato sia data precedenza e per il PM l'obbligo di sentire la persona offesa entro tre giorni così poter disporre immediatamente le misure cautelari ritenute necessarie. Non solo: tutte le forze dell'ordine, polizia di Stato, carabinieri e polizia penitenziaria, sono tenute a frequentare corsi specifici di formazione sulle violenze di genere. Infine: il Codice rosso sanziona il *revenge porn*, ovvero la diffusione illecita di immagini o video sessualmente espli-

citi³¹ e chi deforma o sfregia in modo permanente l'aspetto altrui con lesioni al viso³²; vieta la costrizione o l'induzione al matrimonio anche quando questa pratica fosse ritenuta lecita, incoraggiata o imposta da ordinamenti religiosi³³.

Così, negli ultimi anni, la presa d'atto e di coscienza delle cause, delle dimensioni e delle conseguenze della violenza di genere contro le donne unitamente alle sollecitazioni del diritto sovranazionale, sembrano aver determinato una significativa svolta nell'approccio culturale, oltre che giuridico/giudiziario, alla violenza di genere. I traguardi raggiunti nel contrasto alle violenze di genere e quelli ancora da raggiungere devono essere protetti tanto da dissimulazioni quanto da radicalismi, tanto da revisionismi quanto da paternalismi. Faccio due esempi. Radicalizzare ha portato alcuni a contestare la categoria stessa di vulnerabilità che implicherebbe sia la predestinazione femminile a subire violenza, sia, per contrapposizione, l'invulnerabilità maschile. In realtà si è visto come l'elaborazione giuridica della categoria dei soggetti vulnerabili sia alla base di tutte o quasi tutte le acquisizioni giuridiche nella prevenzione/repressione delle violenze di genere dagli anni Novanta ad oggi. Dissimulare, invece, porta altri a negare la matrice culturale delle violenze di genere a partire dal carattere transculturale e transreligioso del fenomeno e così a minimizzare o disinnescare le politiche culturali contro gli stereotipi di genere. Si tratta, in realtà, di tesi infondate per almeno due ordini di ragioni. Anzitutto il carattere transculturale e transreligioso della violenza di genere non nega la matrice culturale del fenomeno ma ne dimostra semmai l'ancestralità e la trasversalità. In secondo luogo, occorre ammettere che i pregiudizi culturali alla base della violenza di genere – sia pure senza escludere concause di altra natura – sono probabilmente gli unici, oggi, chiaramente identificabili e contrastabili con qualche efficacia sul piano politico, culturale e giuridico.

5. «Un passo davanti»

«Un passo indietro». Se parliamo di crimini contro le donne, non c'è luogo del delitto che non rechi traccia dello stereotipo di genere che assegna alla donna una stessa posizione ovunque: in famiglia, un passo

³¹ Art. 612 *ter* c.p.

³² Art. 583 *quinques* c.p.

³³ Art. 558 *bis* c.p.

indietro al coniuge; nei luoghi di lavoro, un passo indietro ai colleghi; in società, un passo indietro in quanto tale. Per contrasto simbolico allo stereotipo della subalternità femminile, il titolo scelto per questa Prolusione è «Un passo davanti».

Il senso di questa scelta certamente non è capovolgere uno stereotipo di genere in un altro stereotipo di genere. O abbandonare una discriminazione per sostituirla con un'altra discriminazione. Di fronte al fenomeno della violenza di genere è stata spesso invocata, non a torto, una svolta culturale: e si è visto con quali premesse questa svolta sia stata avviata anche nel diritto e a quali significative conquiste lo abbia condotto. Certamente l'evoluzione giuridica ha contribuito a fare in modo che oggi anche per donne sia possibile stare «un passo davanti» divenendo così parte integrante – e parte rilevante – di una svolta culturale. Ma l'evoluzione giuridica non sarà sufficiente a compiere la svolta. La svolta potrà dirsi compiuta soltanto quando una donna potrà stare «un passo davanti» senza affrontare complessi o subire pregiudizi. Cioè solo quando, senza complessi e pregiudizi, un uomo saprà apprezzare e amare una donna «un passo davanti» a lui perché più capace o semplicemente perché libera di scegliere il proprio posto nel mondo.

Infine qualche dedica. A una mia illustre concittadina urbinata, l'on. Lucia Annibaldi, divenuta suo malgrado simbolo della violenza di genere e ora impegnata in ruoli istituzionali a difesa delle donne³⁴.

A Giuseppina, a Luminita, a Filomena, a Teresa, a Valentina, a Miriana, a Federica, a Giovanna, a tutte le donne della terra di Capitanata e a ogni altra donna vittima di violenza di qualsiasi altra terra.

³⁴ L'on. avv. Lucia Annibaldi è stata prima firmataria della più recente mozione approvata dalla Camera dei Deputati sulla violenza di genere nell'attuale legislatura (Mozione 1.00249, presentata il 2 ottobre 2019, approvata il 12 novembre 2019).

Violenza di genere. Una risposta a Gabriele Fattori

Lucetta Scaraffia

Abstract – Legislation on sexual violence was inspired and encouraged by important social and cultural transformations – the sexual revolution and the feminist movement – that saw women transform themselves into authoritative moral subjects, capable of changing the rules of the laws. In this legislative evolution, the establishment of the concept of victim as a privileged rights-holder played an important role. This affirmation came about due to the persecutions suffered during World War II and was then acquired by the feminist movement, which placed it at the center of its revindications together with the concept of consensus. Victims are those people whose consensus is neither invited nor respected, and the law is organized around the protection of their integrity and will. These profound cultural transformations have women for protagonists and are in part neither adequately recognized nor valued.

Il fatto che la prolusione di apertura dell'anno accademico all'Università di Foggia sia stata dedicata alla violenza di genere costituisce senza dubbio un segnale importante. Significa che è in corso un cambiamento culturale nel nostro paese, proprio quel cambiamento invocato per contrastarla. Leggendo il testo non possiamo che provare un moto di soddisfazione per la trasformazione giuridica che il diritto italiano ha saputo mettere in atto negli ultimi decenni al fine di punire questo tipo di violenza in ogni sua forma. Percorso che in realtà non è stato avviato molto tempo dopo l'analogo processo verificatosi nell'ambito del diritto internazionale, né gli è così debitore.

Su questo punto infatti dissento da Fattori, perché penso che non sia stata tanto l'influenza del diritto internazionale a stimolare in Italia il profondo cambiamento avvenuto nel diritto di famiglia e nella legislazione relativa alla violenza sulle donne, quanto piuttosto la profonda trasformazione

Principali riferimenti bibliografici: M. Gauchet, *La fine del dominio maschile*, Milano, Vita e Pensiero, 2019; G. Erner, *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006; L. Scaraffia *Storia della liberazione sessuale. Il corpo delle donne tra eros e pudore*, Venezia, Marsilio, 2019.

culturale avvenuta, come in tutte le società occidentali, grazie alle innovazioni scientifiche – come la scoperta della pillola anticoncezionale e quella del DNA, che permette di verificare la paternità – e grazie alle rivoluzioni sessuale e femminista, che hanno cambiato le nostre società nella seconda metà del Novecento.

La scoperta della pillola anticoncezionale negli anni Sessanta – al di là dei suoi effetti non del tutto positivi sulla salute femminile – ha permesso alle donne di tenere un comportamento sessuale libero, come era sempre stato possibile per gli uomini, e di mettere in pratica quella rivoluzione sessuale che voleva abolire ogni ostacolo al piacere erotico, predicata dai *guru* di allora, come Reich e Marcuse.

Pochi anni dopo, la scoperta del DNA ha reso possibile, per la prima volta nella storia, di risalire con certezza alla paternità di un essere umano: è venuta a cadere così la necessità di controllare il comportamento sessuale delle donne, che fino a quel momento era stato l'unico modo per gli uomini di assicurarsi appunto la certezza della paternità.

Il rapporto di subordinazione delle donne nelle società tradizionali si fondava infatti principalmente su questa necessità, e sempre su questa si era costruita una concezione di onore del maschio che dipendeva dal comportamento sessuale delle donne della sua famiglia. Quello che Fattori chiama «stereotipo culturale» è quindi, più che altro, un legame complesso, di ampio valore simbolico, che ha legato uomini e donne nelle società tradizionali. E ha creato come conseguenza una dipendenza anche psicologica degli uomini dalle donne, in quanto essi traevano forza – ben rappresentata simbolicamente dall'onore – proprio dalla sottomissione femminile.

Mentre la violenza maschile nelle società tradizionali era una risposta a questa ferita dell'onore, nella società contemporanea, in cui tale concetto di onore è in via di sparizione, essa è rimasta come risposta al senso di fragilità sociale e psicologica che prova un uomo davanti a una donna autonoma economicamente, indipendente nelle sue scelte. È certamente una sorta di «malattia», un insostenibile disagio degli uomini di fronte all'emancipazione femminile con cui si intreccia ormai la loro vita.

Speriamo che nelle nuove generazioni la capacità di metabolizzare questo cambiamento – che dal punto di vista storico si è realizzato in un tempo molto breve, circa mezzo secolo – sia più alta, e che il femminicidio e l'abuso sessuale diventino reati destinati a diminuire drasticamente.

Questo cambiamento legislativo – che da una parte rivela una forte trasformazione della cultura collettiva e dall'altra ne è all'origine – si deve dunque alla crescita di consapevolezza nelle donne della loro libertà sessuale, del loro diritto di decidere o di negare il consenso. È stato proprio il nodo della violenza e dell'abuso che, una volta sciolto, ha permesso la liberazione femminile. Le donne erano state educate a credere che il loro desiderio fosse chiamato a rispondere, magari per costrizione, a quello dell'uomo, e quindi a sentirsi lusingate e benevole di fronte a qualsiasi *avance*. La fine di questa complicità con il potere patriarcale costituisce il passo basilare nel cammino verso l'uguaglianza tra i generi.

La conseguenza positiva più evidente della rivoluzione sessuale è stata quella di liberare le donne da un giudizio limitato al solo comportamento sessuale, qualunque fossero le loro qualità e competenze: le ragazze madri, da figure marginali e disprezzate della società sono oggi stimate madri single, e le caratteristiche umane nonché le capacità professionali sono diventate finalmente gli unici aspetti significativi nel definire l'identità femminile. A questo proposito basti ricordare che, nel 1903, a Marie Curie, vincitrice di un secondo premio Nobel, venne chiesto di non presentarsi a ritirarlo perché era al centro di uno scandalo sessuale. Curie – colpevole, lei vedova, di una relazione con un collega sposato – andò ugualmente a Stoccolma.

Alla rivoluzione sessuale dobbiamo riconoscere anche un altro merito: quello di avere liberato la parola sul sesso. Anche le donne ne hanno potuto parlare, senza venirne immediatamente «sporcate», moralmente condannate. Le vittime hanno potuto così far sentire la loro voce di denuncia, hanno potuto prendere in mano la propria vita in caso di abusi sessuali.

Ho usato il termine «vittime»: anche questa è una novità, un cambiamento. Dopo la Seconda guerra mondiale, per effetto dei crimini compiuti dal nazionalsocialismo, si è aperta una vera e propria riflessione sulla figura della vittima dei campi di sterminio, riflessione che in un contesto storico successivo ha coinvolto anche gli abusi sessuali.

Con l'affermazione della democrazia, infatti, si è verificato a questo proposito un profondo mutamento nella sensibilità collettiva, che ha rivelato un nuovo rapporto fra gli esseri umani, provocando la nascita di questa categoria. Pur molto diverse tra loro, le vittime condividono la stessa rivendicazione: venire riconosciute, cioè vedere riconosciute le loro sofferenze. Si assiste così all'introduzione della pietà nella vita

politica, che apre nuove dimensioni alla comunicazione, quelle legate alle emozioni e alla volontà di impegnarsi in qualcosa per impedire che continui un tipo di sofferenza osservata a distanza e che non coinvolge personalmente nella vita quotidiana. L'indignazione impone che venga segnalato un persecutore: in questo caso lo stupratore, il violento.

Naturalmente questo cambiamento ha influenzato anche l'ambito del diritto, che ha cominciato a dare spazio alla vittima, mentre prima l'attenzione era concentrata sul reato e sul reo, cioè sulla punizione piuttosto che sul risarcimento, che del resto andava richiesto con un altro procedimento penale. Nell'ordinamento giuridico italiano il termine «vittima» non viene mai utilizzato, sostituito da «l'offeso» o da «la persona offesa».

Il concetto di vittima è in perfetta sintonia con il movimento delle donne, con la pratica dell'autocoscienza, perché valorizza al massimo la dimensione individuale ed esistenziale della persona, e identifica nel bene giuridico protetto chi subisce il reato.

Diventando vittime, presentandosi come vittime della violenza, le donne capovolgono la situazione di debolezza in cui si trovano socialmente, si impadroniscono di un potere di accusa che può avere conseguenze rilevanti nella vita sociale. Questa trasformazione avviene certo grazie alla loro nuova presenza nella sfera politica, ma può contare anche, come abbiamo accennato, sulla nascita della nuova categoria sociale delle vittime.

Negli anni Settanta i movimenti femministi, in tutte le società occidentali, hanno denunciato una visione sessista nella definizione dei reati di genere, soprattutto quando si arriva a valutare il grado di gravità del reato in base alla presunta moralità della vittima.

Anche in Italia questo processo ha influito sulle trasformazioni legislative a proposito della violenza sessuale, e di conseguenza sono state abolite le norme che tutelavano il bene collettivo – e cioè la moralità pubblica – ma non la vittima, che scompariva, quasi colpevole anch'essa di avere infranto una legge morale.

Lo stupro diventa così reato contro la persona, reato contro l'intangibilità sessuale, mentre la libertà sessuale, riconosciuta come libertà personale, assurge al rango di bene primario.

Per ottenere il riconoscimento del loro statuto di vittime è stato necessario che le donne stuprate trovassero un sostegno effettivo in un

movimento sociale organizzato. Fino al momento in cui una minoranza attiva della popolazione femminile non ha fatto causa comune con le vittime della violenza, infatti, queste donne sono state condannate ad assumersi da sole quello che era considerato il loro problema, con conseguenze psicologiche e individuali tragiche.

Si è dovuto infatti creare uno spazio pubblico per il riconoscimento del crimine, in una situazione in cui abitualmente niente era detto in modo aperto, e questo processo ha incontrato molti ostacoli, perché la violenza contro le donne, soprattutto quella domestica, è sempre stata oggetto di una vasta tolleranza sociale.

Si è realizzata quindi una profonda trasformazione della morale pubblica, che si può attribuire a quella tendenza che Marcel Gauchet, nel suo saggio sulla fine del patriarcato, definisce come affermazione dell'autorità del materno:

«I valori materni apportano la richiesta insistente di un'attenzione alle singolarità e un'empatia per le persone che queste regole tendono a ignorare, insieme alla fermezza benevola nei riguardi della condotta degli individui verso il loro bene».

Cioè un'affermazione che «va a definire il modello di una buona autorità» conclude il filosofo francese.

Secondo Gauchet, la dominazione maschile ha perduto quindi la sua ragione d'essere. È la fine del patriarcato.

All'autorità pubblica maschile si sostituisce così una diversa autorità, quella del materno, che continua a prescrivere e a vietare, ma la cui stella polare è il principio di legittimità generale che garantisce l'uguaglianza fra i sessi, e quindi i diritti degli individui. Un'autorità che assume come simbolo fondante la preoccupazione per l'altro, che si prende cura delle persone e della loro vita. Un'autorità emersa come protagonista dalla battaglia contro gli abusi sessuali, che si rivelano così un tornante decisivo del cambiamento in corso.

Il risultato finale della rivoluzione dei costumi è stato quindi un nuovo ordine morale, che ha dato la parola alle vittime della violenza sessuale e ha posto al centro di ogni rapporto il consenso della parte più debole.

In questo modo, e ancor più, successivamente, con la legislazione contro gli abusi, le donne hanno posto chiari limiti alla libertà sessuale, e pertanto hanno dato origine a una nuova morale, fondata sul consenso. Certo, il consenso è una categoria fragile, che espone per molti versi al relativismo etico individualista, perché è molto difficile misurare la

libertà reale di chi lo pronuncia. Il consenso infatti è pesantemente influenzato dalle condizioni di vita, dai rapporti umani, e anche dalla cultura ambientale di chi lo dà.

Ma nel caso di rapporti sessuali fra persone di diverso *status* sociale – come avviene in genere fra donne e uomini – il riconoscimento del valore del consenso serve come difesa del più debole, permette alle donne di vedere riconosciuta la loro dignità di persone.

Le donne quindi, forti di questi cambiamenti culturali e legislativi, stanno imponendo nella vita quotidiana una nuova morale, che porta con sé il riconoscimento dei diritti di tutte le vittime. Ne abbiamo una prova nella nuova attenzione e nella severità con cui vengono affrontati i casi di abuso sessuale sui minori e nell'attenzione verso i diritti dei portatori di handicap.

Speriamo che le donne vittime della violenza in questa battaglia – che non riguarda solo loro, ma tutti noi – siano sempre meno.

4. Religion, Violence, and Reconciliation

a cura di Debora Tonelli

Debora Tonelli

Introduzione

Durante una sessione d'esami in un ateneo romano, si presentò all'appello uno dei tanti studenti stranieri che lo frequentano. Lo studente in questione, aveva circa venticinque anni e veniva da una zona rurale dello Zambia. Mali di stagione gli avevano impedito di seguire alcune lezioni, ma chiese ugualmente di poter sostenere l'esame, cosa che accordai senza troppi problemi. Gli chiesi, quindi, di leggere e commentare un passo de *La Repubblica* di Platone. Dopo aver letto alcune righe, si fermò e iniziò a narrare una delle storie tramandate da generazioni nella sua tribù. Lo ascoltavi con attenzione fino alla fine, ma non nascondo che provai una certa perplessità. Non capivo dove volesse arrivare o se, semplicemente, stesse tentando di confondermi con qualche diversivo. Terminata la narrazione della storia, me ne spiegò il significato e lo collegò al testo platonico, dimostrandomi di aver talmente compreso il passo in questione, da poterlo restituire attraverso le categorie della propria tradizione culturale.

Questa vicenda – una delle tante che si possono sperimentare quando si insegna in classi composte da studenti che provengono dai quattro angoli del pianeta – mi pose numerose domande che da allora sono rimaste sullo sfondo delle mie riflessioni. La sua risposta poteva essere interpretata come una sfida alle attese, ai presupposti, ma soprattutto ai pregiudizi di quanti pensano di abitare il «centro» del mondo. Centro politico, economico, culturale, rispetto al quale il resto viene definito «periferia», con importanza secondaria o nulla. Questo approccio ha alle spalle una lunga tradizione e possiamo affermare che essa caratterizza parte della storia delle imprese e del pensiero occidentale degli ultimi secoli, arrivando a trasformare il particolare punto di vista in un'«evidenza» priva di argomenti.

Nell'osservare qualcuno o qualcosa, si parte sempre da un punto di osservazione che non è solo fisico (l'individuo) ma culturale (un sistema di osservazione) che getta un cono di luce particolare su un altro sistema di osservazione. Tuttavia, questo itinerario da un punto di osservazione, che è il nostro centro, verso un altro punto di osservazione, distante, che chiamiamo periferia, è molto precario. La storia ci ha insegnato che esistono centri che rimangono tali e «periferie» che non riescono a diventare nuovi centri. Ciò accade non solo a causa della disparità economica, stabilità politica, superiorità tecnologica, ma anche perché questi elementi di forza permettono a quanti sono nel centro di ergersi a criteri di riferimento delle periferie, modificandone così valori e trasformandone le identità. L'esito sarà considerare «naturale» che sia così, senza porci troppe domande e ogni «fatto» verrà interpretato come prova per confermare questo pregiudizio. Il sistema di valori e, quindi, anche le religioni, hanno senz'altro svolto un ruolo all'interno di tali dinamiche storiche, a volte legittimando, altre delegittimando forme di colonizzazione politica, economica, sociale, culturale, contribuendo a dare nuova forma a tutte le dimensioni fondamentali della vita comune.

Il risultato di questo approccio è l'immobilità, che restringe i nostri spazi mentali e ci illude in merito al fatto che tutto quel che conta sia qui, nel cono di luce emanato dal centro, lasciando in ombra il resto e creando una gerarchia di importanza: solo quanto entra nel cono di luce merita di essere tenuto in considerazione, il resto è secondario o persino inesistente. A poco a poco si scoprirà che l'immobilità è solo apparente: la relazione tra centro e periferie è caratterizzata da tensione e, prima o poi, qualcosa accadrà.

Questo modo di gestire la relazione tra il centro e le periferie è una forma di violenza, una forma di colonizzazione culturale non meno violenta di quella fisica, politica ed economica. Sorge, allora, un altro genere di questioni: come liberarsi non solo della colonizzazione (come atto di indipendenza politica e economica) ma anche della colonialità (cioè delle categorie epistemiche attraverso le quali costruiamo il nostro mondo, lo organizziamo, pianifichiamo il nostro futuro)? È possibile un processo di decolonizzazione politica ed economica senza attuarne anche uno del pensiero? La postcolonizzazione (come cacciata dei colonizzatori) favorisce un processo di decolonialità (cioè, di emancipazione epistemica) dei colonizzati? L'uso di questi termini – colonizzazione/colonialità, post-colonizzazione/postcolonialità, decolonizzazione/decolonialità – se, da un lato, contribuisce a individuare e circoscrivere fasi diverse del rapporto tra colonizzatori e colonizzati, dall'altro rischia di offuscare il fatto che

nella seconda e terza fase sia ancora presente la colonizzazione/colonialità in forme diverse e ambigue. Il «post-» e il «de-» indicano quindi modi e fasi diversi con cui si cerca di superare un'esperienza storica che ha provocato fratture all'interno delle culture che l'hanno subita e contaminazioni all'interno di quelle che l'hanno imposta.

Questo dossier vuole rispondere alla sfida del cambiamento di prospettiva, della possibilità di guardare le cose «altrimenti», di ripensare il ruolo della religione nei contesti in cui emerge la tensione tra centro e periferie. Esso non offre una proposta teorica unitaria, ma apre questioni e lo fa a partire da sensibilità religiose, contesti culturali e competenze disciplinari diversi. Problemi complessi – cioè caratterizzati da una molteplicità di dinamiche tra loro interdipendenti – hanno bisogno di risposte che provengono da una pluralità di angoli di visuale. Così facendo, più che «rispondere» agli interrogativi, autrici e autori dei saggi ci aiutano a riposizionarli o a formularne di nuovi, immaginando che la realtà possa sempre essere «altrimenti», diversa da come è, se agiamo.

Centrale è l'analisi dei paradigmi che utilizziamo per rendere la realtà intelligibile. Il saggio di Debora Spini affronta la questione a partire dalle categorie filosofiche attraverso le quali interpretiamo la vicenda coloniale e la sua eredità. A partire dalla discussione sui principali punti di divergenza tra le teorie del «post-» e quelle sul «de-», l'autrice formula alcune riflessioni sul modo in cui l'incontro tra post-secolarizzazione e post-secolarismo e studi post- e de-coloniali possa fornire nuove risorse nella ricerca di un autentico pluralismo democratico. Nella comprensione della vicenda coloniale e dell'emancipazione da essa, la questione in gioco non è tanto o solo storico-ricostruttiva, ma progettuale, tutta orientata al tipo di spazio comune che vogliamo costruire oggi.

La spinosa questione della teologia decoloniale, cioè della necessità di una svolta epistemica dentro la tradizione teologica è il tema del mio saggio. Se la parola «svolta» lascia intendere un evento repentino e radicale, la via maestra è, in realtà, quella indicata dal Concilio Vaticano II, cioè il dialogo, in vista della costruzione di una narrativa comune. L'esito vuole essere la conquista di una mobilità tra centro e periferie, possibile solo a partire da un radicale cambiamento di prospettiva non solo in ambito teologico, ma anche sociale, politico ed economico. A tale scopo possono contribuire anche le nuove tecnologie, in grado di offrire sia strumenti sia nuovi approcci per l'incremento del dialogo e della comprensione reciproca.

Con un saggio solo apparentemente storico, in realtà inserito nell'orizzonte storiografico luhmanniano, Martín M. Morales SJ discute il tema della riconciliazione, indispensabile per procedere da una storia di colonizzazione verso una svolta epistemica decoloniale. Assumendo il ruolo dello storico così come concepito da Michel de Certeau, Morales inquadra la storia della riconciliazione all'interno della teoria della differenziazione, mettendone in evidenza il significato «fluttuante», cioè variabile a seconda dei sistemi d'osservazione nei quali circola. Il significato originario non è quindi quello più autentico, così come non lo è quello più recente. Piuttosto, per comprendere il significato e il ruolo di questo concetto siamo invitati a riflettere sulla semantica della struttura sociale all'interno della quale lo analizziamo: la realtà non può essere altro che «realtà osservata». La riconciliazione, alla quale si è ricorsi in alcuni dei processi di pacificazione postcoloniale, è quindi possibile solo a partire dallo specifico sistema di osservazione all'interno del quale si deve operare. Da questo punto di vista, la riflessione di Morales è paradigmatica nell'escludere ogni possibilità di ricorrere a soluzioni preordinate e impone di realizzare il passaggio dalla colonizzazione alla decolonialità epistemica a partire non da «principi», ma dall'originalità del contesto e delle sue dinamiche.

Se i primi tre saggi si soffermano sull'analisi delle categorie e dei paradigmi che sottendono e strutturano il passaggio dall'esperienza coloniale alla decolonialità epistemica, quelli che seguono riflettono sul significato dell'esperienza coloniale in tre diverse aree geopolitiche – Sri Lanka, Tunisia e Israele – caratterizzate da tradizioni religiose diverse.

Il saggio di Indunil Janaka Kodithuwakku rilegge la questione dei conflitti religiosi in Sri Lanka a partire dalla tensione tra «locale» e «globale». Nonostante la globalizzazione economica, infatti, non si è consumata alcuna frattura con la vicenda postcoloniale, permettendo al passato di continuare a dominare le dinamiche del presente in funzione anti-coloniale. Ripercorrendo i momenti salienti della vicenda coloniale e postcoloniale del Paese, l'autore mette in evidenza come nella memoria e nella coscienza storica collettiva, il buddismo si fonda con la nazione, mentre le minoranze religiose ed etniche siano periferiche rispetto alla vita e all'organizzazione dello Stato. La tensione tra «centro» e «periferia» è la chiave di lettura che permette di riflettere sul superamento del colonialismo all'interno di complesse dinamiche politiche, etniche, religiose ed economiche. I conflitti religiosi, infatti, sono solo il sintomo di più profondi squilibri interni determinati da diseguaglianze economiche e politiche derivate dalla pesante eredità coloniale. È quindi necessario

distinguere tra il nucleo del messaggio religioso e la storia delle religioni, spesso intrecciata a questioni politiche ed economiche molto complesse, per risolvere le quali dobbiamo assumere una prospettiva più ampia di quella religiosa.

Nel contesto della modernità secolarizzata il teologo musulmano Adnane Mokrani riflette sul ruolo della religione nell'esperienza postcoloniale tunisina. Una fase di transizione epocale, in cui è necessario trovare un nuovo equilibrio tra lo Stato secolare e i valori e i principi religiosi. Per rispondere alla questione l'autore riflette sia su ciò che la religione è in grado di offrire – un sistema di valori – sia su quanto essa non è in grado di offrire, ovvero un sistema economico e un sistema legale. A mediare il rapporto tra religione e politica è il dibattito democratico, in cui la razionalità delle argomentazioni si combina alla coscienza etica e religiosa: «la missione educativa della religione – spiega Mokrani – non è semplicemente un discorso di valori normativi, altrimenti torniamo allo stesso problema del discorso legale. Il nucleo della materia è la trasformazione dell'anima, che purifica l'intenzione e rende la coscienza più sveglia e attenta a tutte le forme di violenza e ingiustizia. Senza questo lavoro interiore, i valori e le leggi perdono la loro credibilità ed efficacia. Diventano lettere morte o mezzi di potere, manipolati dai potenti del momento».

L'interpretazione religiosa della geopolitica è la chiave di lettura che il rabbino David Meyer utilizza per analizzare l'identità coloniale e insieme postcoloniale di Israele. L'autore individua i poli di tensione, da un lato, nella nascita dell'ideologia sionista a partire dai movimenti di emancipazione del XIX secolo; dall'altro lato, nel controllo delle terre arabe e palestinesi, che ha privato queste popolazioni delle proprie aspirazioni politiche e ha contribuito alla crisi dei rifugiati. La prospettiva storica si intreccia con la tradizione religiosa rabbinica: l'esito di questo percorso è un radicale cambio di interpretazione del modo in cui la realizzazione del possesso della terra dovrebbe avvenire. Ciò implicherebbe non solo un ripensamento politico della conquista e del possesso, ma soprattutto un'interpretazione innovativa della tradizione religiosa su cui quella politica si fonda. Una sorta di «esilio parziale della sovranità» che «richiederebbe una rinuncia volontaria a luoghi di significato mistico e biblico. Quello sarebbe il prezzo da pagare per inventare una nuova forma di relazione con la terra, veramente messianica nel suo spirito, che non negherebbe né il diritto degli ebrei a vivere in questi luoghi fondanti dell'identità nazionale, né il diritto degli altri di avere uno stato sovrano. In termini pratici, sarebbe necessaria una certa creatività halakica».

Il confronto di prospettive tanto diverse per sensibilità religiosa e appartenenza disciplinare dischiude l'ampiezza e la complessità delle questioni in gioco, mettendo in evidenza l'importanza sia della metodologia e del sistema di osservazione entro cui vengono analizzate. La religione – della quale il dossier non offre un significato univoco – emerge come esperienza fortemente radicata nel sistema d'osservazione, ma non necessariamente come forza preponderante. Nonostante le spinte della globalizzazione economica e l'espansione politica e culturale dal «centro» alle «periferie», le dinamiche tra religione e violenza nei contesti post-coloniali richiedono un ripensamento radicale dei paradigmi concettuali attraverso cui vengono comprese. Colonialismo/colonialità, postcolonialismo/postcolonialità, decolonizzazione/decolonialità sono sia fasi di tali dinamiche sia categorie interpretative con cui le rendiamo intelligibili e costruiamo una narrazione che è insieme storica e di progettualità futura. La storia, infatti, non può essere compresa esclusivamente come genesi del presente, quasi avesse un carattere di necessità intrinseca espresso nel sistema di osservazione nel quale ci troviamo, ma deve essere ripensata come spazio di possibilità, di alternative, affinché emerga una responsabilità del tempo presente che non si limiti a guardare alla storia come al proprio alibi se vuole aprirsi alla progettualità futura.

Debora Spini

Abstract – This essay discusses the relevance of the post- and decolonial approach to the debate on post secularization and post secularism. The essay will analyze how their critique of the secularization thesis and of the secularist political project – as result of a Western-centered account of modernity – questions the validity of the category of post-secularization as a heuristic tool as well as the legitimacy of a post-secularist political project. The essay will close with a reflection on how the post- and decolonial critique may give a relevant contribution to the current debates on democratic pluralism and on the presence of religious identities in the public sphere by deconstructing some crucial underlying assumption, beginning with the very notion of religion.

The prefix «post» is indeed playing a leading role in humanities and social sciences. Many among the key scholarly debates of the last decades have originated from one «post» or another, from postmodern to posthuman. Postsecularization, postsecularism, and postcolonial also have pride of place in international Academia. Each of these terms, in turn, has been questioned, deconstructed and problematized, so as to reveal undeclared assumptions as well as to test its effectiveness and normative relevance. «Decoloniality» has recently appeared on the scene of scholarly debates as an alternative to postcoloniality. These pages will provide a skeletal account of the conversations which resulted from intersections of these two groups of paradigms. In order to do so, they will provide a short account of the main points of divergence, and will close by sketching some lines of reflection on how their encounter may sustain the quest for inclusive and pluralist public spheres.

1. Post or de? Coloniality and modernity

The postcolonial and decolonial paradigms often cross paths; nonetheless, a succinct summary of the main grounds of divergence is necessary to

avoid too hasty identifications. Post- and decolonial perspectives evidently share their conceptual point of departure, namely the critique to a radial view of modernity articulated around a «center» and a periphery. Consequently, they both question the dominating genealogy of modernity as a process of rationalization and progress, and denounce how such a narrative hides the colonized subjectivity from the eye of the beholder. They also share a common pantheon of reference authors, ranging from Said to Guha, from Subaltern studies to Fanon¹.

As far as their ground for divergence is concerned, the geographical location is important in itself. As it is well known, postcolonial studies originated in the cultural context of the Indian sub-continent, whilst the literature that identifies itself as «decolonial» has instead its point of origin in the Latin American Studies milieu; the name's choice is meant to mark the difference. The respective geopolitical location influences how each of them assesses the impact of European colonialism respectively in the Ibero-Americas and in Asia. In the words of a founder of decolonial studies, the sociologist Annibal Quijano, the «Indians» of the Americans were «condemned to be an illiterate peasant subculture stripped of their objectified intellectual legacy» whilst in Asia «an important part of the history of the intellectual written legacy has been preserved. And it was precisely such epistemic suppression that gave origin to the category «Orient»². Also theoretically relevant is the divergence on the periodization of history specific to either trend. Whilst converging on the subversion of the center-periphery spatial order, the decolonial authors highlight how the very notion of «post-colonial» still appears heavily indebted to an Euro-centric philosophy of history. According to Walter Mignolo, another protagonist of decolonial studies,

«Conceptually, the 'post' keeps you trapped in unipolar time conceptions. As far as for Western (since the Renaissance) cosmology «time» is one, singular and universal, you have no way out: you are trapped in a universal time that is owned by a particular civilization. Therefore, what comes after X has to be conceptualized as post-X»³.

The historical focus of decolonial authors begins with earlier eighteenth-century Enlightenment, moving from the very first steps of mo-

¹ See. G. Bhabra, *Postcolonial and Decolonial Dialogues*, in «Postcolonial Studies», 17, 2014, 2, pp. 115-121.

² A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in «Nepantla: Views from South», 1, 2000, 3, pp. 533-580, here p. 540.

³ W. Mignolo, *Interview - Walter Mignolo/Part 2: Key Concepts*, <https://www.e-ir.info/2017/01/21/interview-walter-mignolopart-2-key-concepts/> (e-international relations, Jan 21 2017).

dernity in the sixteenth century. Decolonial studies assume coloniality, rather than colonialism, as the focus of their critique, defining coloniality as a condition rather than as an event, a specific mode of domination that persists once «colonialism», meant as a political order, has faded from the historical horizon. Coloniality outlives colonialism because it is inherently connected to modernity; as the title of a seminal work by Walter Mignolo⁴ makes clear, it is modernity's «darker face» rather than its «consequence»⁵.

Modernity and colonization were born as twins; Dussel identifies the year 1492 as the moment when «Europe could constitute itself as a unified ego exploring, conquering, colonizing an alterity that gave back its image of itself». So as there would not be modernity without colonization, there would be no Europe without the encounter with the «other»; however, this encounter had to be promptly removed from sight and confined into oblivion.

«This other, in other words, was not 'dis-covered' (descubierto), or admitted, as such, but concealed, or 'covered-up' (encubierto), as the same as what Europe assumed it had always been»⁶.

The option for a «de-colonial» glance affirms the quest for an alternative temporality, which does not assume the European narrative of history as its point of reference. Rather, it affirms the need to open up

«to the multiple times of cultures and civilizations upon which Western Civilization impose its conceptualization of time. The 'de-' indicates above all the need and the goal of the re-: epistemic reconstitutions, re-emergence, resurgence, re-existence. That is, neither new nor post»⁷.

The refusal to conceive of coloniality as a «post» in European history necessarily leads the decolonial paradigm to be quite alien from showing the same elective affinity with the vocabulary of postmodernism common to many postcolonial writers⁸. However harsh the critique to

⁴ W. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures and Decolonial Options*, Durham - London, Duke University Press, 2011.

⁵ G. Bhabra, *Postcolonial and Decolonial Dialogues*, p. 115.

⁶ E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, in «Boundary 2», 20, 1993, 3: *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp. 65-76, here p. 75. See also *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, La Paz, Plural Ediciones - UMSA, 1994.

⁷ W. Mignolo, *Interview - Walter Mignolo/Part 2*.

⁸ A. Acheraïou, *Questioning Hybridity, Post Modernism and Globalization*, London, Palgrave MacMillan, 2011, p. 144.

an exclusively Eurocentric view of modernity might be, not all decolonial authors automatically and entirely reject the whole of modernity's heritage, including the most controversial notion of «reason». To make one significant example, Enrique Dussel moves from the critique of Hegelian philosophy of history – that sees Europe as a center that irradiated progress on the periphery – in his exploration of modernity. These quests lead him to identify the need for sacrificial violence that punishes whoever resists to progress as a core aspect of the project of modernity, which he denounces as a «myth». Nonetheless, the Argentinian philosopher reaffirms the specificity of his thesis in opposition to a generic postmodern perspective, as his critique aims to salvage modern rationality by bringing to light and solving its contradictions rather than discarding it altogether. Whilst investigating the nucleus of genocidal violence hidden in the «myth of modernity», Dussel does not deny «the rational kernel of the universalist rationalism of the Enlightenment; only its irrational moment as a sacrificial myth»⁹. Consequently, «The postmodernists criticize modern reason as a reason of terror; we criticize modern reason because of the irrational myth that it conceals»¹⁰.

This explains, at least in part, the significant ouvertures towards normativity as well as towards alternative forms of moral universalism and cosmopolitanism made by some of its most important representatives such as Dussel and Mignolo. The critique of modernity provides Dussel with elements to elaborate his ambitious philosophical proposal of «transmodernity»¹¹. By this term, Dussel means a fully fledged normative proposal of a discursive liberation ethics, evidently reminiscing of Ricoeur's and Lévinas vocabulary of intersubjectivity. At the origin of transmodernity lies a transformative re-encounter between modernity and its «Other», which permits to move forward «from the imposition of the dominating ego on the 'Other' to the intersubjective construction of the reasons of everyone»¹². Dussel's transmodern intersubjectivity provides Walter Mignolo with the necessary ethical and philosophical

⁹ E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity*, p. 75.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66. On this point, see D. Branca *Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel*, in «Visioni LatinoAmericane», 10, 2014, pp. 84-101, here p. 93.

¹¹ Dussel's transmodernity can be considered as the philosophical integration to Quijano's notion of coloniality, although neither of them actually acknowledged this connection.

¹² E. Dussel - E. Ibarra-Colado, *Globalization, Organization and the Ethics of Liberation*, in «Organization Articles», 13, 2006, 4, pp. 489-508, here p. 501. The quoted article reflects the main thesis articulated in *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1996 (english translation *Philosophy of Liberation*, New York, Orbis books, 1985).

background to elaborate a political proposal of «critical and dialogical cosmopolitanism»¹³ which, instead of attempting to suffocate diversity, assumes it as a constitutive principle. «Pluriversality» and «diversality» thus become alternative roads to universalism, grounded in a «diversal rationality».

Whilst openly privileging a South-South dimension of dialogue, decolonial philosophical explorations are conducted in dialogue with many other interlocutors, beginning with Habermas and Apel¹⁴; in fact, Dussel's commitment to a discursive project of liberation presents many points of similarity with Habermas' unfinished project of modernity, as they are both «emancipatory processes still in progress». As pointed out by Nelson Maldonado-Torres, Dussel's liberation ethics is to the project of decolonization what discourse ethics is to the Enlightenment project of modernity

«in the sense that it encapsulates normative principles the application of which furthers the project of decolonization. Transmodernity can be seen as the application of liberation ethics to history, and to the ethical recognition of the other as a subject of knowledge and culture»¹⁵.

Besides the explicitly acknowledged interlocutions, the philosophical proposal of transmodernity and diversal universalism presents significant resonances with similar quests, as shown by Mendieta's choice to place this perspective in a kind of ideal dialogue with a palette of important voices, highlighting how Mignolo joins Butler in giving voice to the «cosmopolitanism of the subaltern», and how Dussel does not only join Habermas in his quest for an alternative universalism but also resonates with the work of Cornell West. Extremely suggestive is also Mendieta's reference to Antony Appiah¹⁶, whose specific version of cosmopolitanism presents many point of convergence with both Mignolo and Dussel.

Although this skeletal review has rather emphasized the differences, post- and decolonial critiques do not only share some of their theoretical

¹³ W. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in «Public Culture», 12, 2000, 3, pp. 721-748.

¹⁴ E. Mendieta, *Introduction*, in E. Dussel, *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, London, Rowman and Littlefield, pp. 1-20.

¹⁵ N. Maldonado-Torres, *Thinking through the Decolonial Turn: Post-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique – An Introduction*, in «Transmodernity – Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 1, 2012, 3.

¹⁶ E. Mendieta, *Global Fragments: Latinamericanisms, Globalizations, and Critical Theory*, Albany NY, State of New York University Press, 2007, pp. 11-12.

foundations, but most importantly converge in their relevance to the present: convincingly, Nigam suggests to read decolonization

«not as a particular, privileged mode of approaching the problem of knowledge or doing theory in the post colonial world but rather, as referring to a range of possible strategies that may allow us to think our present independently – as a necessary preliminary step towards epistemic reconstitution»¹⁷.

2. De-coloniality, post-coloniality, and secularization

These general remarks on the post- and decolonial reading of modernity are necessary to understand how these two schools of thought engaged with the debate on postsecularization and postsecularism as well as with the role of religion in the public sphere¹⁸. The reasons why topics such as the end of secularization and the crisis of secularism were bound to enter the post- and decolonial radar are evident, as the claim of being the point of origin of disenchantment and rationalization processes is crucial for self-constructing narratives of Europe (or West more in general). However, the path of this critical itinerary is far from being linear. As it will be briefly analyzed below, the critique to secularization and secularism will first of all focus on the profound connection between Christian theological categories and secularization/secularism, and will then proceed as far as to undermine the viability of the very notion of the category of religion. Their critique forcefully establishes the need to sharpen explanatory tools in order to re-frame and re-focus normative perspectives, thus motivating their rejection of secularism. The next paragraph will address how this itinerary will not lead to an enthusiastic embrace between post- and decolonial perspectives and the harbingers of postsecularization and postsecularism.

In fact, the first generation of postcolonial studies did not seem particularly interested in debating secularization and/or secularism¹⁹. Many among this first generation of scholars, beginning with Edward Said, still saw in secularity a space of emancipation; even more importantly,

¹⁷ A. Nigam, *Decolonizing Theory. Thinking across Traditions*, New Delhi - London, Bloomsbury, 2020, p. 22.

¹⁸ It is now essential to maintain the distinction between secularization and secularism, and correspondingly between their respective «posts», previously sometimes overlooked. Whilst secularization indicates a series of historical, social, and cultural projects, secularism should be considered as a fully fledged political project – according to many, an «ideology».

¹⁹ B. Robbins, *Is the Post Colonial Also Post Secular*, in «Boundary 2», 40, 2013, 1, pp. 245-262.

the memory of how relevant secularism had been for many decolonization struggles (from India to Palestine and Algeria) was still vivid²⁰. Nonetheless, the critical work on colonial temporality necessarily entailed the subversion of the narrative of Europe's exceptionality as the source of processes of rationalization and disenchantment, of which Chakrabarty's affirmation of the time of «Gods and Spirits» represents a paradigmatic example²¹. The investigation of explanatory categories such as secularity, secularism, and secularization leads to unveiling the specific form of epistemic violence that frames the colonized in the realm of «not yet»: as Nigam remarks

«Ask anyone who has been trained in the social sciences ... and you will be told that there is something fundamentally wrong with 'us' and our societies: our modernity incomplete, our secularism is distorted, our democracy is immature, our development is arrested and even our capitalism is retarded!»²².

Decolonial scholars highlight how much this narrative is functional to the whole colonial project, as it firmly places the colonizers in the realm of critical reason, and the colonized into a space still dominated by «religion», tradition and, ultimately, irrationality.

«Colonization found a justification in secular discourse because, ultimately, the colonial others were conceived as primitives living in stages where only religion or tradition dominated their customs and ways of being»²³.

The exploration of West-centered modernity leads to even more radical results when it comes to identifying how much the categories of secularization, secularity and secularism were indebted to the specific Jewish-Christian for a double reason. First of all, postcolonial and decolonial reflection crosses paths with that of authors such as Marcel Gauchet or Charles Taylor, to make just a few names, in highlighting

²⁰ See M. Walzer, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven CT, Yale University Press, 2015.

²¹ D. Chakrabarty, *Provincialising Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. David Martin's work deserves to be at least mentioned for his contribution to a redefinition of «secularization» «as primarily a local Western phenomenon», as remarked by S. Brewitt Taylor, *David Martin's The Religious and the Secular (1969): An Underestimated Masterwork in the Study of Western Secularization*, in «Society», 57, 2020, pp. 132-139, here p. 137.

²² A. Nigam, *Decolonizing Theory*, p. 3.

²³ N. Maldonado-Torres, *Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity*, in C.A. Jáuregui - M.L. Moraña - E. Dussel (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham NC, Duke University Press, 2008, pp. 360-387.

the huge debt that the notion of secularization still owes to the articulation of immanence and transcendence typical of Christianity, or even of all Abrahamic religions. Each following a specific itinerary, they all reach a similar conclusion in identifying the *seculum* as the «time in between» the incarnation and the realization of eschatological hopes. In this perspective

«the confrontation between European Christianity and modern European secular discourse may be understood as an intra-imperial event, inserted in the logic of the management of the modern/colonial world-system»²⁴.

The acknowledgement of Jewish-Christian roots of secularization questions the viability of its alter ego, «religion».

Following Talal Asad's view of religion as the result of discursive practices rooted in specific political processes as well as in power relationships, post- and decolonial authors deconstruct how Western categories, originating from a Christian background, have been imposed on a plurality of diverse experiences²⁵. The subsequent recognition by mainstream scholarship of a plurality of «World religions» has preserved, rather than undermined, Western universalism, disguised under a pretence of pluralism²⁶, by operating a foreclosure of all practices, subjectivities and discourses that would not fit into the straitjacket of «religion». In short, the crucial move of a post- and decolonial approach consists in highlighting the mutual dependence of secularization and religion, as both of them share a common origin in specifically Christian theological categories.

«Christian categories for understanding Christianity – as well as modern/colonial distinctions between the religious and the secular – became the optics through which other 'religions' would be observed and analyzed. The religious would be distinguished from the secular, and Christianity would often be conceived as the religious formation most attuned with modernity and the secular organization of society»²⁷.

²⁴ *Ibid.*, p. 366.

²⁵ T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003. For a detailed analysis of the debate, E. Bugyis, *Postsecularism as Colonialism by Other Means*, in «Critical Research on Religion», 3, 2015, 1, pp. 5-40.

²⁶ This is the thesis developed by T. Masuwaza in *The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2005.

²⁷ N. Maldonado-Torres, *Religious Studies in/and the Decolonial Turn*, in <https://contendingmodernities.nd.edu/theorizing-modernities/religiousstudiesdecolonialturn/> March 2020, accessed 10 May 2020.

This brief account of how secularization is reframed by post- and decolonial studies provides the basic elements to focus their position in the debate on the crisis of the secularization. In light of the above, a postsecular perspective may appear as yet another enforcement of a European-centered narrative, as it resorts to that notion of «religion» whose relevance and viability have been so drastically challenged. Rooted in a misconception, the paradigm of postsecularization thus continues to hide rather than reveal non-Western genealogies and identities. When «religion» itself is seen as the forced application of a Christian theological scheme to a series of phenomena and processes that originate elsewhere, both secularisation and its «post» reveal their profoundly «colonial» nature. To put it bluntly, Christianity, and even more, religion are only a Western affair, and so is secularization; consequently, postsecularization can hardly be anything else than another attempt of exporting and forcing European-born categories onto the colonized: Maldonado-Torres speaks of the «postreligious» character of decolonial transmodernity, which «recognizes that what is often referred to as «religion» can be as colonizing as secularism itself²⁸.

3. Is postcolonialism postsecular?

Deconstructing explanatory categories such as secularization paves the way for a reconsideration of secularism as a political process, as well as on possible alternatives based on its «post», namely postsecularism, a term loaded with normative implications²⁹.

The dark sides of secularism have been thoroughly explored and debated; many voices have remarked its inadequacy to accommodate identities and practices not originated within the Jewish-Christian horizon. Ashish Nandy opened the way, stygmatising secularism as a «hegemonic lan-

²⁸ N. Maldonado-Torres, *Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity*, p. 383.

²⁹ Attempting a full reconstruction of the sociological debate on postsecularization would far exceed the possibilities of this article; the basic reference is however to P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids MI, William P. Eerdmann Publishing Company, 1999. The task of summarizing the various implications of «postsecularism» is even harder, as the term may thus indicate quite diverse political projects. On the one hand, a postsecular perspective is invoked by those who wish to welcome, rather than exclude, religious arguments and identities in democratic public spheres; for this tradition of thought, Habermas' work constitutes a pivotal point of reference. In other cases, postsecularism indicates the renewed attention to religion motivated by a more or less explicit dismissal of the capacity of immanent politics to provide a shared horizon of values and meaningful social bonds.

guage ... popularized by Westernized intellectual and middle classes»³⁰. Decolonial and postcolonial studies thus converge in identifying secularism as a part of the modern, colonial epistemology, «a shared sense of what counts as knowledge, and they apply power to that knowledge, changing the world to fit the way it is perceived»³¹. More recently, Maldonado-Torres affirmed that the confrontation between European Christianity and modern European secular discourse may be understood as an «intra-imperial event, inserted in the logic of the management of the modern/colonial world-system»³². On this point, it may be appropriate to mention that the Indian context has provided the breeding ground for a series of creative re-appropriations and reformulations of secularism, such as those attempted by Bharghava and Chandhoke³³. At a closer glance, even the Latin American milieu shows some openings towards secularism. Dussel himself does not discard *in toto* a secularist perspective, when aiming at overcoming the

«opposition between fundamentalist religion (as an alienating irrational myth) and secularism (a Eurocentric, colonialist and dominating ideology) to arrive at a mature, healthy relation between critical-thinking and liberating religion and the necessary secularisation of political, economic, and other organisations»³⁴.

Transmodernity itself, as it was briefly mentioned above, revolves around a dialogical and dialectic structure; trans-modern thought, affirms Maldonado-Torres, «is inspired by the recognition that religion is a modern concept that can never subsist without its opposite, modern secularism»³⁵.

³⁰ A. Nandy, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in «Alternatives», 13, 1988, 2, pp. 177-194, here p. 177.

³¹ V.W. Lloyd - L. Viehues-Bailey, *Introduction: Is the Postcolonial Postsecular?*, in «Critical Research on Religion», 3, 2015, 1, (special issue), pp. 13-24, here p. 19.

³² N. Maldonado-Torres in C.A. Jáuregui - M.L. Moraña - E. Dussel (eds.), *Coloniality at Large*, p. 367.

³³ See at least R. Bharghava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, 2005, and *How Secular is European Secularism*, «European Societies», 16, 2014, 3, pp. 329-336, and N. Chandhoke, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*, Delhi, Oxford University Press, 1999. See also H. Bhabha's appeal for a «subaltern secularism» that «keeps faith with those communities and individuals which have been denied, excluded, from the egalitarian and tolerant values of liberal individualism», H. Bhabha, *Unpacking my library again*, in I. Chambers - L. Curti (eds.), *The Post Colonial Question*, London - New York, Routledge, 1996, pp. 199-211, here p. 209. For a critique of post colonial antiseccularists, B. Robbins, *Is the Post Colonial Also Post Secular?*.

³⁴ E. Dussel, *World Religions and Secularization from a Post Colonial and Non Eurocentric Perspective*, in D. Peteren - D. Whalof (eds.), *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press, 2002 pp. 179-190.

³⁵ N. Maldonado-Torres, *Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity*, p. 383.

At a first glance, the postsecular project appeals to a postcolonial sensitivity because, by restoring the prestige of religion, it provides «as an antidote to secularism as a colonial political project, the secular-colonial-modern»³⁶: the normative secularity whose imperialist character has been forcefully denounced, among others, by Saba Mahmood³⁷. A more careful scrutiny reveals a series of possible glitches. The first and most evident objection stems from the analysis of circumstances; conversations on the crisis of secularism appear strongly influenced by domestic Western issues, primarily connected with migratory flows and concerns about the (supposedly) growing Muslim presence.

Postsecularist positions have to face more compelling objections from the field of decolonial and postcolonial studies: the critique of postsecularization as an interpretative tool evidently challenges the viability of postsecularist political projects, insofar as it questions the notion of «religion» at the root, unveiling its partiality. The original question should perhaps be reformulated as follows: «can postreligious be postsecular»? Problematizing the genealogy of secularization in such a radical way, post- and decolonial studies raise doubts on the legitimacy of even the most well-meaning postsecularist openings towards «others»³⁸. The uncritical assumption and use of the category of religion may result in a sort of paternalistic «ethnographic philanthropy» as in the pregnant definition of Aamin R. Mufti³⁹.

4. Postsecular is post- and decolonial

This brief account of post- and decolonial positions on postsecularization and postsecularism did not have any ambition of exhausting a much richer and complex debate. What is at stake, however, is not so much establishing whether and to what degree secularism deserves to be sal-

³⁶ V.W. Lloyd - L. Viefhues-Bailey, *Introduction*, p. 21.

³⁷ S. Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2016.

³⁸ For a discussion of possible objections to Habermas' postsecularist proposal see P. Losonczi, *Radicalising the Postsecular Thesis. Provincialising Habermas*, in T. Bailey (ed.), *Deprovincialising Habermas. Global Perspectives*, New Delhi, Routledge, 2013, pp 218-238, here p. 229.

³⁹ A.R. Mufti, *Why I am not Postsecularist*, in «Boundary 2», 40, 2013, 1, pp. 7-19, here p. 14; «I am not a postsecularist because postsecularism envisions a philanthropic orientation of the postcolonial liberal Western subject toward its others, which closes off in advance any possibility of engagement and critical involvement in the postcolonial societies and communities in question, with only the Western subject being understood as self-critical», p. 16.

vaged, but rather investigating how the post- and decolonial paradigms can contribute to the quest for genuinely pluralist public spheres, where difference is recognized and not only «tolerated». If postcoloniality perhaps does not have to be postsecular, the opposite is surely true: any postsecular project genuinely oriented towards pluralism and inclusion must engage with a post- and decolonial perspective.

Post- and decolonial studies offer a major contribution as «*maîtres de soupçon*»⁴⁰ exactly because of their problematization of the category of religion. Too often, in fact, «religion» is hypostatized, represented as refractory to any form of reflexive self-criticism, negotiations and hybridization. Even when carried out with the best of intentions, this kind of essentialization processes do not lead to genuine recognition dynamics, as much as they result in forms of misrecognition. On the other hand, casting away the notion of religion too hastily may result in yet another attempt of silencing and foreclosing diverging identities, as though they were based upon some kind of cognitive «misunderstanding». On the contrary, religion may function as «a reflexive identity marker, that mobilizes persons and things, desires, and practices in particular traditions in distinctive ways»⁴¹. Insofar as religion is perceived as an important component of identity for individuals and groups it becomes an element in emancipatory claims for recognition that deserves to be taken into due consideration. Within this framework, the decolonial critique of religion is an important card to play to reinforce intersubjective and dialogical views of identity. Muddling the water of «religion», the radically alternative genealogies proposed by post- and decolonial studies help overcome the stark opposition between Western secularism and a hazy dimension of «religious», where non-dominant forms of agency remain confined⁴².

⁴⁰ «Masters of suspicion»; by this expression the French philosopher Paul Ricoeur defined Marx, Freud and Nietzsche.

⁴¹ Cecile Laborde provides an interesting argument against the deconstruction of religion from a liberal point of view, remarking how it may undermine all the *acquis* of liberalism, primarily the defense of individual freedom against a dominant religion allied with political power. C. Laborde, *Three approaches to the study of Religion*, in «The Immanent Frame» <https://tif.src.org/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>.

⁴² V.W. Lloyd - L. Viefhues-Bailey, *Introduction*, p. 17.

5. Concluding remarks

The brief considerations presented above have focused mostly on how the radical shift in the angle of observation on secularization, secularism and their respective «posts» suggested by decolonial and postcolonial studies may provide fresh resources in the quest for genuine democratic pluralism. Furthermore, the relevance of a post- and decolonial glance is apparent for any reflection on «religion and politics» in the context of globalization. The list of possible applications embraces dramatically urgent topics, ranging from the permanence of «religious» vocabulary and symbolism in violent conflicts to the attempts of manipulating religion in view of exclusivist identity narratives. The conversation between these paradigms is far from having exhausted all its possible implications. As Paolo Costa brilliantly points out, by refusing any ideological simplification, it constitutes a powerful defense of human cultural diversity and an effective tool in the fight against the hegemonic pretension of imperial powers⁴³, whose continuing attempt at domination proves the survival of coloniality well beyond the end of historical colonialism.

⁴³ P. Costa, *La città post-secolare Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019, pp. 120-121.

Decolonial Theology as an Ongoing Process: The Importance of a Common Narrative

Debora Tonelli

Abstract – Decolonial theology is an ongoing process, requiring the readiness of all actors involved (both former colonized and colonizers). The greatest risks come from the prevalent feeling of revenge and from a too strong influence of politics and theological thinking. For this reason, a high-quality level of dialogue is a good way to avoid radicalism and extremism, but also to build a new and common perspective. This paper argues the importance of building a common narrative as an essential part of the decolonial process in its political and epistemic aspects. My purpose is to analyze the role of decolonial theology as a possible strategy for change and as an «open question». In particular, I will focus on the role of the plurality of narratives as a privileged tool of decolonial theology, in two respects: 1) its contribution to the building of a new narrative and 2) the decentralization of both «center» and «periphery», in order to encourage their mobility, namely the possibility that a «periphery» becomes a «center» and vice versa.

Introduction

This paper is part of a wider research into the dynamics between religion and violence, here focused on the critical role of the decolonial theology in the context of the Christian tradition on both theological and political levels. This paper argues the importance of the building of a common narrative as essential part of the decolonial process in its political and epistemic aspects. Here I am not interested in the analysis of a specific country and for this reason the references to specific countries and situations will be examples¹. Instead, my purpose is to analyze the role of decolonial theology as possible 'strategy' for changing and as an 'open question'. In particular, I will focus on the role of the

¹ In this issue other authors analyze specific countries: Israel (Rabbi Meyer), Sri Lanka (Kodithuwakku), and Tunisia (Mokrani).

plurality of narratives as a privileged tool of decolonial theology: on the one hand to explore its contribution to the building of a new and common narrative. On other hand, to decentralize both 'center' and 'peripheries', in order to encourage their 'mobility', that is, the possibility that a 'periphery' becomes a 'center' and vice versa. I will argue that the decolonization is a process which imply the transformation of both former colonizers and colonized.

The premise is that religion – as a system of practices and beliefs – contributes to the building of the value system, of criteria of judgement, of religious and social imaginaries for both believers and non-believers. During colonialism, religion – whether consciously or not – has often supported the colonizers². At the end of official colonialism, religion has often been the space in which colonized people have fought to build their new identity. In this context, biblical interpretation has sometimes played a role in the struggle for independence³. From this perspective, the building of a common narrative of the past can play an important role in the new socio-political asset and contribute to take the edge off between former colonizers and former colonized. With this aim Massimo Zancanaro and his research group built and experimented the Negotiation Table, that is, a collaborative system to support the reconciliation of narrative concerning the Palestinian-Arabs and Israel-Jews conflict⁴. In presenting their experiment as an 'ideal space' my purpose is to highlight the importance of building a common narrative in the conflict resolution, in this case by means of a technology-enabled process. In the context of this paper, the Negotiation Table will offer us material for reflection on the dialogical approach aiming to the building of a common narrative. The Negotiation Table is a sort of ideal context in which to find characteristics and methodology useful to support the decolonial

² An example of this is the bull *Sublimis Deus* (1536) promulgated by Pope Paul III: it recognized the Indios as rational human beings, but the theologians of Salamanca (1539) highlighted the civilizing role of the Europeans towards to the people across the ocean, because they were incapable of governing themselves. Under the pretext of making them fit for civil society, the destruction of their culture was legitimated. For Asian postcolonial theology, see R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, Danvers MA, Chalice Press, 2003. The Bible was sometimes used to justify the presence of both missionaries and colonialists and to pacify the colonized.

³ The literature is wide, here see: R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, New York, Oxford University Press, 2002; M.W. Dube - A.M. Mbuvi - D. Mbuwayesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Atlanta GA, Society of Biblical Literature, 2012, pp. 1-28.

⁴ See par. 2. As anticipated, I will not discuss specific contexts nor the Palestinian-Israel conflict, but only the role of a common narrative as tool for conflict resolution.

process. Of course, as we will see, some important differences distinguish the ideal space of this experiment from that of specific countries.

To follow, the plurality of narrative will highlight the divergences not as a limit but a resource. The comparison between conventional narrative and asian and african narratives will provide the opportunity to analyze the importance of cultural inclusion encouraged by dialogical approach promoted by the Second Vatican Council⁵. Welcoming the dialogical approach, decolonial theology requires the readiness of both former colonized and colonizers to dialogue at a high quality level. The issue at stake is not only the reconciliation with the past but the building of new identities and a new global order, and this can only be an 'ongoing process'.

1. The influence of Theology in the Political Order

Whenever we face theological and religious challenges, whether directly or not, this confrontation will influence the socio-political order. This is especially true in times of transitions and crisis, in which the 'horizons of meaning' are reconfigured, making it clearly difficult to separate religion and politics; rather there are some grey areas. In these respects, decolonial theology opens a space of thought, providing the opportunity to re-think the power relations⁶. These have both religious and political implications:

«whereas decolonization refers mainly to specific moments of political struggles to send the invaders back home, decoloniality opens up the domain of the epistemic

⁵ Of course, Second Vatican Council was very complex and theologians are still discussing on its legacy. A discussion on the Second Vatican Council will be not provided in this article. I will rather focus on its invitation to dialogical approach.

⁶ See C. Mendoza-Álvarez - T.-M. Courau (eds.), *Decolonial Theology: Violence, Resistance and Spirituality*, in «Concilium: International Journal for Theology», 2020, 1 (Monographic Issue). Some authors argue radical ideas: «The decolonial option means, in the first place, to engage in *epistemic disobedience* ... Epistemic disobedience is necessary to take on *civil disobedience* (Gandhi, Martin Luther King Jr.) to its point of no-return. Civil disobedience within modern Western epistemology (and remember: Greek and Latin, and six vernacular European modern and imperial languages) could lead only to reforms, not to transformations. For this simple reason, the task of decolonial thinking and the enactment of the decolonial option in the twenty-first century starts from epistemic de-linking: from acts of epistemic disobedience»; W. Mignolo, *Decolonizing Western Epistemology. Building Decolonial Epistemologies*, in A.D. Isasi-Díaz - E. Mendieta (eds.), *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2012, pp. 19-43, here p. 36. For the debate on the provincialization of Europe, see D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2008.

and the hermeneutical, explanation and understanding, political and ethical processes delegitimizing the colonial matrix of power, and building a world that is non-imperial and non-capitalist»⁷.

On a socio-political level, using the expression 'decolonial theology' interrogates western paradigms and criteria of judgment, which, in the past, brought religion close to colonialism and imperialism:

«The Bible was viewed by Africans as complicit in the colonial process in at least two ways: 1) as the official religion of colonizers, it provided the grounds for an African religious genocide, and 2) it gave theological support to the military subjugation of Africans in the guise of Christianization. The collusion (intentional or not) of European missionaries and colonial administrators solidified, for the colonized, the imperializing role of the Bible as part of the colonial project»⁸.

In the decades of African independence from European colonialism, African theologians worked to build the basis of African Christianity «that was both uncompromisingly African and authentically Christian»⁹. Political change goes hand in hand with new theological thinking. Then, 'decolonial theology' becomes the basis of radical epistemic change, which is open to the possibility of a radical re-thinking of religious tradition and political space¹⁰. In this framework, the translation of the Biblical Texts into African languages allowed an independent interpretation of the Bible within African social realities¹¹.

⁷ W. Mignolo, *Decolonizing Western Epistemology*, p. 24. Scholars working on 'decolonization' and 'decoloniality' differentiate between Eurocentrism and Occidentalism within Europe, whereas in the non-European world Eurocentrism is a component of Occidentalism. Furthermore, the Western perspective on knowledge is not synonym with Eurocentrism. See E. Gutierrez-Rodriguez - M. Boatca - S. Costa, *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, London - New York, Routledge, 2010; A.D. Isasi-Díaz - E. Mendieta, *Decolonizing Epistemologies*.

⁸ A.M. Mbuvi, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Currents in Biblical Research», 15, 2017, 2, pp. 149-169, here p. 158.

⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰ For example in Amazonia, where indio theology is an attempt of critical reading of the christian theological heritage, see: L. Hernández, *La teología india y su lugar en la Iglesia*, available at the following URL: https://cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLE-SIA.pdf. For the theological tension between the decolonial shift and an ecclesial institution linked to existing political systems, in the defense of indigenous people, see P. Suess, *Prolegomena on Decolonization and Coloniality of Theology in the Church*, in «Concilium. International Journal for Theology», 2, 2013, pp. 71-80.

¹¹ A.O. Mojola, *Bible Translation in Africa*, in P.A. Noss (ed.), *A History of Bible Translation*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 141-162; G. Yorke, *Bible Translation in Africa: An Afrocentric Interrogation of the Task*, in M.W. Dube - A.M. Mbuvi - D. Mbuwayesango (eds.), *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Atlanta GA, Society of Biblical Literature, 2012, pp. 157-170.

On a theological and cultural level, 'decolonial theology' entails the overcoming of the conventional narrative of Christianity as a 'western religion': its birth in Palestine, its arrival in Rome and then its spread throughout the whole world. In this conventional narrative the idea prevails that Christian universalism is a way of self-expansion – from a center to the periphery – incorporating other cultures into a Western cultural identity. Insofar as it legitimates others' points of view and interpretations of the Christian experience, decolonial theology breaks this narrative and attempts to include a wider Christian tradition, rooted outside the West and giving life to a wider community. This new perspective calls into question the relationship between the 'center' (both institutional and symbolic) and the periphery, between the 'West' and its former colonial countries, ready to give their contribution. Finally, decolonial theology interrogates both 'Orientalism' and 'Occidentalism', defined as «the expression of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance»¹².

Then, decolonized theology takes up the theological and political challenge of rethinking the relationship between the center and the periphery. This is an interdependent and dynamic process, which will involve not only people in building their independence, but also their former colonizers¹³. At this stage it is difficult to foresee where this approach will lead us, but it is a way to introduce a new narrative and to imagine new kinds of relationships in view of a more inclusive Christianity.

So far, I have used both the terms 'theology' and 'religion'. By 'theology' I mean the doctrinal tradition, the theoretical and meaningful basis of practices and beliefs. By 'religion' I mean a set of behaviors and beliefs, related to the sacred (i.e. separated from the common life), which

¹² F. Coronil, *Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories*, in «Cultural Anthropology», 11, 1996, 1, pp. 51-87, here p. 57. See also E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978. In a similar way, someone theorized Africa as a European invention, see: V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1988. Radical black thinking was able to re-use this 'invention' against racism and colonialism, see: R.D.G. Kelly, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston MA, Beacon Press, 2002, pp. 13-35. Among the purposes of the Amazon Synod was the inclusion of Indios theology.

¹³ I am using the expression 'former colonizers' in reference to the end of 'official colonialism', being well aware that it did not mark the end of other – more ambiguous and destructive – forms of colonialism. See F. Corigliano, *Lo Stato del colonialismo. Sovranità e governamentalità come paradigmi dell'Europa*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», 8, 2017, 2, pp. 35-48; G. Gozzi, *Eurafrica: Il paradigma dell'ordine europeo. L'Europa e l'eredità coloniale*, *ibid.*, pp. 21-33; F. Pigeaud - N.S. Sylla, *L'arme invisible de la Françafrique: Une histoire du franc CFA*, Paris, La Découverte, 2018.

are able to unify all believers in a single moral community defined as a 'church'¹⁴. Radicalizing their differences: 'theology' is a theoretical knowing, while 'religion' produces social effects, and influences not only the community of believers, but also the public space. Its universality means that a religion has to take into account the cultural context in which practices and beliefs have their home¹⁵. In some way, a cultural hermeneutic of practices and beliefs is at stake, aiming to combine cultural differences around the same theological meaning. Historically speaking, this has happened continuously, and, at the outset, Christianity was born from the combination of several cultures. Despite the conventional narrative, a re-reading of the birth and of the expansion of Christianity could be useful for building an inclusive narrative, balancing facts, points of view, interpretations, and purposes. In doing so, we could rediscover historical resources to build a common narrative as basis for a decolonial theology:

«[Epistemological 'decolonial turn'] consists in becoming critically aware on Eurocentrism, from the view point of the post-colonial world, of Eurocentrism as the setting of discourse (*locus enunciationis*). This is a generalized *habitus* of the thinker, the scientist, the philosopher, which penetrates so deeply into the subjectivity of the theoretical and the objectivity of theories (and the human and social sciences), that is practically impossible to free oneself from its limitations, which are unanimously accepted by all – That makes it practically impossible to go beyond its narrow deforming limits»¹⁶.

In the next paragraph, in order to argue the importance of a common narrative, I will present the Negotiation Table conceived by a technological international research group, as a contribution to conflict resolution. As an 'ideal space', this experiment provides interesting suggestions and analogies with the dialogical process triggered by the Second Vatican

¹⁴ This is the Durkheim's definition of religion, which aims to explain it starting from its social effects. E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Free Press, 1995. In a paper published in the previous issue of this review, Charles Taylor argues 'religion' a polysemic word, see: C. Taylor, *Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contrastato*, in «Annali di studi Religiosi», 20, 2019, pp. 9-22; This paper consists in the translation of the conference held by Taylor at the Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Vienna, on May 17, 2018, entitled *The Polysemy of «Religion»*. For a non-western perspective see also P. Van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2013. Jenny Dagers reflected on the birth of new concepts of religions in modernity, see: J. Dagers, *Postcolonial Theology of Religions. Particularity and Pluralism in World Christianity*, London - New York, Routledge, 2013, pp. 13-31. However, the perspective of this paper supports a more inclusive relation between 'theology' and 'religion'. Also for this reason, the emphasis is on dialogical approach.

¹⁵ See *Lumen Gentium*, par. 23.

¹⁶ E. Dussel, *The Epistemological Decolonization of Theology*, in «Concilium», 2, 2013, pp. 21-31, here p. 26.

Council. The additional value of this experiment is two-fold: on the one hand, it involved real people, living in the Palestinian-Israel conflict, one of the most harshest conflicts in history. Of course, the purpose of this experiment is not the solution of the Palestinian-Israel conflict, but a way to test the contribute of a common narrative in peace-building. On the other hand, as in any experiment, concrete actions were staged, achieving concrete results.

However, we should not neglect at least five characteristics that require caution: the first is that the researchers made the experiment under controlled conditions, while the dialogical process triggered by the Second Vatican Council is open and involves potentially the whole world. The second is the age of the participants: the people involved in the experiment were teenagers, while the dialogue promoted by the Church is transgenerational. The third characteristic concerns the number of participants: a small group participated in the experiment, while an indefinite number of people is taking part in the dialogue within Christianity. The fourth concerns the composition of the group: the participants in the experiment were divided into two relatively homogeneous groups, while within the Christianity there are different kinds of participants. Finally, duration: the experiment had a limited duration, while the dialogical approach within the Church is continuous. Anyway, despite these differences, we will see that this experiment provides interesting methodological elements and suggestions for building a common narrative.

2. The Building of a Common Narrative: The Ideal Context of a Technological Experiment

A few years ago, Massimo Zancanaro told me about an experiment that he conducted with his research group in order to promote the use of technology to support peace in world conflicts. The issue at stake was not the technological contribution to conflict resolution, but

«how to help reconcile the ‘common’ people in a situation of conflict? Or, similarly, after a conflict, what can be done to heal scars, to reconcile diverse accounts of the past, and to build a more positive attitude?»¹⁷.

¹⁷ M Zancanaro et al., *Co-narrating a Conflict: An Interactive Tabletop to Facilitate Attitudinal Shifts*, in «ACM Transactions on Computer-Human Interaction», 19, 2012, 3, pp. 903-924, here p. 903.

The research group built a Negotiation Table, that is, a collaborative system

«explicitly designed to support reconciliation of narratives of a conflict by means of a technology-enabled process aimed at encouraging the users to reconsider hostile attitudes towards another»¹⁸.

The authors of this experiment explain that

«the underlying assumption of this approach is the notion that participants may achieve a greater understanding of and appreciation for other participants' viewpoints under conditions in which technology supports the creation of a shared narration»¹⁹.

In order to test their approach, they chose the conflict between Palestinian-Arabs and Israeli-Jews. In explaining the technological specific characteristics of their Negotiation Table, the authors highlight the importance of storytelling:

«In our approach, we used the storytelling approach in an experiential and participatory manner by fostering a social interaction that leads to joint problem solving».

Three characteristics of the building-process concerning the storytelling are important: 1) To provide specific interface elements that indicate specific points of disagreement rather than vague feelings of discord 2) To require joint action within a process of revising and completing the narration, in the belief that joint actions are an important component of the interventions needed in view of achieving common goals; 3) To require the achievement of a joint result (participants are awarded a small honorarium only when they complete the task together)²⁰. The general framework is the human relations approach «based on the idea of creating personal relations among participants and, by so doing, changing stereotypical perceptions and attitudes»²¹. In order to realize this human relations approach, they organized intergroup encounters focused on «family stories that intertwine emotional and personal narratives of the collective history of the conflict with consideration for the subjective perspective of each side»²². Interviews with the participants

¹⁸ *Ibid.*, p. 904.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 1906.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, pp. 1918-1919. This experiment had a big impact on the use of technology in the conflict solution. In the last part of the article, the authors discuss limitations and recommendations of the Negotiation Table and, among them, the role of the moderator/translator and the linguistic issue.

immediately following the intervention revealed their strong interest in and satisfaction with the process²³.

Within the framework of a decolonial theology, this experiment is interesting for four reasons. First of all, the building of a common telling of the story, in which all the participants are on equal terms. In the colonial context, equality between colonizers and colonized is missing. This continues in the post-colonial age, as long as the former colonized is trying to re-build its identity and its independence. It often continues to be under the ambivalent protection of the former colonizers, in a subordinate position. An important sign of its being recognized as an 'equal' is the fact that it plays a role in the formation of the historical narrative. The opportunity to give a voice to those formerly colonized is a way to build a historical narrative that balances the historical dynamics and the responsibilities of the protagonists. Of course, this could have consequences on the political, social and religious levels, arising from the creation of a new perspective on their experience of the past.

Second, the aim of the common narrative is not to prevail, or to assert right and wrong, but to achieve a joint result. Resentment and revenge are not the feelings on which to build the best future. It is not possible to change the facts of the past, but it is possible to change the perspective on them. By pursuing a common goal, it is possible to trigger new dynamics between former colonized and the colonizers.

Third, the importance of focusing on disagreement, not to take a superficial attitude or a 'vague feeling of detachment'. In South Africa, for example, the Truth and Reconciliation Commission led by Desmond Tutu did exactly this, promoting responsibility and forgiveness²⁴. Reconciliation does not mean denying the past, but facing up to it, in order not to remain trapped in it.

Fourth, in the experiment, the prerequisite for the continuing storytelling is its approval by all participants. To promote a decolonial theology, the common narrative should be the result of sharing facts, points of view, and interpretations. It means that any community has to be willing to modify its own storytelling, in a way that recognizes the legitimacy of other points of view and interpretations. These four points show the

The linguistic issue is also important within the colonial-postcolonial and decolonial framework, in which the colonized people know the language of the colonizers, but not vice versa.

²³ *Ibid.*, p. 1918.

²⁴ D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, Johannesburg, Rider, 2000.

interdependence between the former colonized and the colonizers; as we will see later, decolonial theology is a process that involves both actors, because it requires a radical transformation of epistemic and hermeneutical paradigms in politics, theology and economy²⁵.

By challenging the contraposition of former colonized and colonizers, all these elements can contribute to the building of a common narrative, making possible the building of new identities. This would be in keeping with the indications of the Second Vatican Council. In promoting dialogue, the Council²⁶ represented a great change in theological thinking and it triggered a process of intra-ecclesial change, that is, to a dialogical approach:

«Vatican II was not a council where such definitive and fixed agreement could be achieved, given the differences of opinion represented there. Indeed, the Council Fathers quite wisely avoided definitive pronouncements on a wide range of issues where they realized that dialogue was to be preferred, quite literally, to pontification»²⁷.

Notwithstanding the divergences, there was convergence in the recognition of the importance of dialogue as a common method to proceed along a shared path. This convergence and the resultant consensus were rooted in ecclesiastical institutions and brought together by centripetal forces²⁸. Not by accident:

«For Asian Christians Vatican II remains a point of departure of a journey, a journey which they themselves should make. More than individual texts, it is the overall spirit and orientation of the council which matters for the Asian Churches to build their future in conversation with their contexts»²⁹.

The complexity of the situation prevents any generalization, but it's possible to find analogies among former colonized countries of different continents³⁰.

²⁵ For the interaction between theology, politics and economy see B. de Sousa Santos, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo SP, Cortez, 2008, Part II; B. de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo SP, Boitempo, 2007, pp. 29-31.

²⁶ See *Ecclesiam Suam*, parr. 70; 75-76.

²⁷ G. Mannion, *Ecclesiology and Postmodernity. Questions for the Church in Our Time*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2007, p. 110.

²⁸ *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁹ F. Wilfred, *Christianities and Asian Theologies Through the Lens of Postcolonialism*, in «Concilium: The International Journal for Theology», 2018, 1, pp. 15-26.

³⁰ For example: the perception of Christianity as a colonial religion, some difficulties in the relation between religion and local culture, the need to renew the dialogue between the center and the periphery. The literature on these topics is wide. Here I will just mention P.C. Phan, *Reception*

The prerequisite for dialogue is the existence of multiple voices and experiences, each recognized as equally significant, in spite of the difference in roles, for all the difference between 'center' and 'periphery'. Of course, the issue at stake is not the historical narrative in itself, but its role in the legitimation of various theological positions and the acceptance of new paradigms of rationality, with their social and political consequences:

«Decolonizing epistemology means to decolonize naturalized principles on which knowledge is built, in disciplinary formations as well as in ideological discourses in the public sphere»³¹.

Furthermore, it means to overcome the prejudice of an idealized distinction between Western cultures and non-Western cultures, which marked the efforts to interpret contemporary cultural dynamics, but neglected the fact that Europe's cultural transformation was triggered by its colonial past³². Decolonization is a very complex process, involving both Western and non-Western cultures, and requiring the decentralization of each. The existence of a variety of narratives can contribute both to decentralization and to the decolonization of cultures, in turn triggering a new and dynamic relation between the center and the periphery. From this perspective, in the next paragraph I will discuss the existence of a plurality of narrative not as a limit but as a resource.

3. Plurality of Narratives as Resource

The conventional narrative speaks of a Christianity that has gradually spread from the West to the rest of the world:

«The conventional narrative of Christianity as a Western religion, that is, one that originated in Palestine but soon moved westward, with Rome as its final destination, and from Rome as its epicenter, spread worldwide, belies the fact that in the first four

of and Trajectories for Vatican II in Asia, in «Theological Studies», 74, 2013, pp. 302-320. For the relation between Christian missions and colonialism in Africa see: M.W. Dube Shomanah - G.O. West (eds.), *The Bible in Africa: Transaction, Trajectories and Trends*, Leiden, Brill, 2000.

³¹ W. Mignolo, *Decolonizing Western Epistemology*, p. 22.

³² «In the wake of Edward Said's (1978) seminal contribution, Postcolonial Studies have largely taken upon themselves the task of exposing the extent to which such representations of culture(s) as sealed entities foster Orientalist representations of the Other. The project of decolonizing European sociology however requires that we complement the necessary critique of Orientalism with a clear conceptualization and separate treatment of Occidentalism» quoted in E. Gutierrez-Rodriguez - M. Boatca - S. Costa, *Decolonizing European Sociology*, p. 2.

centuries of Christianity, the most active and successful centers of mission were not Europe but Asia and Africa, with Syria as the center of gravity. But even Asian Christians outside West Asia can rightly boast an ancient and glorious heritage, one that is likely as old as the apostolic age»³³.

From this point of view, the universality of Christianity told by conventional narrative is a form of expansion from a 'center' (both political and religious) to a 'periphery'. On one hand, we have to take into account that the conventional narrative is rooted in the Acts of Apostles and in the Pauline-Petrine churches. On the other hand, we have to admit that in the last centuries, the development of the conventional narrative pushed into the background aspects of the intrinsic pluralism of the origins of Christianity. And last but not least, the conventional narrative contributed to identify Christianity with colonialism:

«One of the bitter ironies of Asian Christianity is that, though born in Asia, it returned to its birthplace, and is still being regarded by many Asians as a Western religion imported to Asia by Portuguese and Spanish colonialists in the 16th century, and later by other European countries such as Britain, France, Germany, Denmark, and the Netherlands, and lastly by the United States»³⁴.

The consequence was the identification of the western version of the faith as a sort of standard of Christianity, as it were, not placed in time and space. In addition to that, for many centuries, not only Christian missionaries but also the political and military hegemony of Europe contribute to the spread of Christianity³⁵. Religion and politics have been

³³ P. Phan, *Reception of and Trajectories for Vatican II in Asia*, p. 306.

³⁴ *Ibid.*, pp. 306-307. Other authors criticize the eurocentric historiography of Christianity: «However this Asian trajectory is little understood, because the dominant historiography of Christianity has always been Eurocentric. The majority of historical texts used in seminaries divided the subject into three historical periods: ancient (Jewish-Greek), medieval (European) and modern (colonial expansion). The last of these corresponds to the 'new age of world mission', in which Latin America and Asia make their appearance in the Christian narrative». D. Franklin Pilario et al. (eds.), *Asian Christianities*, in «Concilium», 54, 2018, 1, pp. 7-11, here p. 7. See also E. Dussel, *The Epistemological Decolonization of Theology*, *ibid.*, 2, 2013, pp. 1-31. Dussel highlights that during the Middle Ages, the Latin-German Europe was peripheral and isolated by the Asian-African Mediterranean system. Taking up Braudel's thesis, Dussel argues that all of a sudden, Latin-German Europe started to expand and the Modern Age was characterized by The 'death of the Mediterranean Sea' and by The 'birth of the Atlantic ocean'. For the identification of Christianity with colonialism and imperialism see also: See L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll NY, Orbis, 1989.

³⁵ «The beginning of colonization on the African continent is usually set around the infamous Berlin Conference of 1884. Colonial formal education was subsequently set up to do two things through two mechanisms: 1) missionary schools aimed to provide the African converts with the ability to read the Bible for themselves (or so they claimed) and 2) government schools sought to produce a colonial workforce only at the clerical level at best». A.M. Mbuvi, *African Biblical*

interwoven. With the official end of the colonial experience and the growth of the autonomy of countries once colonized, the Church has also rethought its missionary experience³⁶. Too often, over the centuries, some missionaries have supported the colonial and imperialist enterprise, feeling empowered to 'make disciples of all nations,' and making Christianity perceived as the religion of the colonizers³⁷. We cannot here retrace the history of the missions, but want to highlight that the need became gradually clear to change the approach to local cultures:

«Relying on the conviction that 'the incarnation of the Word was also a cultural incarnation', the Pope affirms that cultures, analogically comparable to the humanity of Christ in whatever good they possess, may play a positive role of mediation in the expression and extension of the Christian faith»³⁸.

This new approach opened a way to hearing different narratives.

The origin of Christianity is multicultural and polyphonic, to the point that it would be impossible to identify the cultural root of Christianity exclusively in any one among the following cultural traditions: Jews, Mediterranean Pagan, Asia Minor or north Africa. For this reason, there is a need for a complex narrative and dialogue between cultures, between the center and the periphery. In the Apostolic Letter, *Africa Terrarum*, Pope Paul VI recognized African cultures:

«For continually there occur the names of the great doctors and writers of the Church: that is of Origen, St Athanasius, of St Cyril, who were the luminaries of the so-called School of Alexandria; on the other shore of North Africa, the names of Tertullian, of

Studies: An Introduction to an Emerging Discipline, in «Currents in Biblical Research», 15, 2017, pp. 149-178, here p. 158.

³⁶ See M. Grau, *Rethinking Mission in The Postcolony. Salvation, Society and Subversion*, Bloomsbury NY, T&T Clark, 2011; J. Ingleby, *Beyond Empire. Postcolonialism and Mission in a Global Context*, Bloomington IN, Central Milton Keynes, Author House, 2010; D. van der Water et al., *Postcolonial Mission. Power and Partnership in World Christianity*, Claremont CA, Sopher Press, 2011.

³⁷ For the relation between Christian missions and colonialism in Africa see: I.J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1989. In Asia, see: L.A. Newson, *Old World Diseases in Early Colonial Philippines and Spanish America*, in D.F. Doepfers - P. Xenos (eds.), *Population and History. The Demographic Origins of the Modern Philippines*, Quezon City, Center for Southeast Asian Studies, 1998, pp. 17-36; B.S. Turner, *Globalization, Religion and Empire in Asia*, in P. Beyer - L.G. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden, Brill, 2007, pp. 145-166.

³⁸ International Theological Commission, *Faith and Inculturation*, Introduction, 5, 1988 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html. See also: P. Gordan (ed.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992). Salzburger Hochschulwochen 1992*, Köln, Styria Verlag, 1993. For Christianity as African religion see: L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll NY, Orbis, 1989; K. Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion*, Maryknoll NY, Orbis, 1996.

St Cyprian, and above all of St Augustine stand out, who is to be thought of as the brightest light of the Christian people. I could mention the famous and holy hermits, Paul, Anthony, Pachomius, the initial founders of monastic life, which thanks to their brilliant example has been spread throughout the Eastern and Western regions. Last I cannot pass over in silence St Frumentius, known as Abba Salama, who raised to the rank of bishop by St Athanasius, was the apostle of Ethiopia»³⁹.

Scholars are debating the origins of Christianity in Africa. Act 8, 26-39 speaks of the conversion of the Ethiopian eunuch. This tradition continues through Augustine, Origen and Tertullian⁴⁰. Anyway, it never spread beyond Egypt, Ethiopia and Nubia in Northeastern Africa. Others⁴¹ find Christianity's origins in Africa starting in the fifteenth century, with the arrival of European missionaries south of the Sahara. However, African Christianity and theology is 'neither simply a product of western missionaries evangelizing in Africa nor a totally independent African formulation'⁴². Subsequently, it requires a different approach⁴³.

After centuries of political, economic and religious expansion⁴⁴, cultural inclusion is a challenge for both theology and religion. What is at stake is not only a 'wider narrative', but three issues in particular: the first one is that of epistemic and hermeneutical understanding, along with the ability to distinguish historically contingent characteristics from essential ones. The re-reading of history can be a good strategy to build a common narrative, which is able to include and to balance different points of view and interpretations. The second issue is theological: a theology that does not take into account the variety of cultures can

³⁹ Pope Paul VI, *Africa Terrarum*, I, 3, http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19671029_africae-terrarum.html.

⁴⁰ D.T. Ngong, *Christianity in Africa*, in E.K. Bongmba (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Hoboken NJ, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 208-219, in particular pp. 209-212.

⁴¹ E. Isichei, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1995, pp. 1-97.

⁴² So Mbuvi, welcoming the Ngong's thesis, see: A.B. Mbuvi, *African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline*, in «Currents in Biblical Research», 15, 2017, pp. 149-178, here p. 157.

⁴³ Some scholars propose more radical narrative of the Christianity origins in Asia and Latin America, see D. Franklin Pilario et al. (eds), *Asian Christianities*, in «Concilium», 54, 2018, 1, pp. 7-11, here p. 7. See also E. Dussel, *The Epistemological Decolonization of Theology*, *ibid.*, 2, 2013, pp. 21-31. Dussel highlights that during the Middle Ages, the Latin-German Europe was peripheral and isolated by the Asian-African Mediterranean system. All of a sudden, Latin-German Europe started to expand, and the Modern Age was characterized by the 'death of the Mediterranean Sea' and by the 'birth of the Atlantic ocean'. This thesis was already argued by Braudel.

⁴⁴ W.D. Mignolo - A. Escobar (eds.), *Globalization and the De-Colonial Option*, London - New York, Routledge, 2009.

hardly be the expression of these cultures⁴⁵. As the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith pointed out, each culture has its own way of accepting and interpreting the faith in Christ and of expressing it so that it is consistent with its identity⁴⁶.

The third issue is the interaction between theology, politics, and economy, because any colonial experience involves all these dimensions of life, and creates a specific idea of 'enemy'. Decolonial thinking requires a transdisciplinary approach:

«Thinking de-colonially means, precisely, to delink from thinking 'disciplinarily' (e.g., sociologically, economically, anthropologically, artistically, etc.). In that regard, thinking de-colonially and the de-colonial option are not 'new interpretive tools' but another thinking grounded in border epistemology rather than in Greek philosophy»⁴⁷.

In different ways, these issues – the need of epistemic and hermeneutical understanding, a new relation between theology, religion and culture, and a transdisciplinary approach grounded in border epistemology – show the complexity of the decolonial option and the need to re-think the global framework.

4. Concluding remarks

The purpose of this article was to conduct an exploration of decolonial theology as an general issue and an open process. On the one hand, decolonial theology is part of decolonial thinking, that is, a radical epistemic and hermeneutical turn, requiring a new paradigm and a new methodology. On the other hand, I emphasized the opportunity provided by a dialogical approach of decolonial theology. Its implications go beyond theology: politics, society and economy are intrinsically part of any attempt to change, to the point that we cannot imagine a theological turn without involving those fields. For this reason, decolonial theology is a long-term project. While formerly colonized countries

⁴⁵ When African biblical scholars, trained in western academies, returned home, they discovered the inadequacy of methodologies and presuppositions learned in the western academic institutions. See J.S. Ukpong et al., *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*, Leiden, Brill, 2002, p. 10; K. Holter, *Old Testament Research for Africa: A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertations 1967-2000*, New York, Peter Lang, 2002.

⁴⁶ Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, *Mysterium Ecclesiam*; International Theological Commission, *Faith and Inculturation*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html.

⁴⁷ W.D. Mignolo - A. Escobar (eds.), *Globalization and the De-Colonial Option*, p. 11.

have to realize their decolonization, in order to take control over their epistemic independence, the formerly colonizers put up with it and this causes a tension within the countries of the colonizers. Furthermore, they are continuing to practice a sort of colonization, i.e. maintaining the control on the economy of their former colonized countries. At the same time, they have to limit the consequences of the formal colonization of the past (such as immigration, political disorder, economic instability, etc.), which is mostly caused by the absence of a full appreciation of the situation and by an inadequate decolonization process. The risk is the introduction of a contraposition between 'us' and 'them'.

The Fathers of the Second Vatican Council did understand the importance of providing a 'dialogical method' in theological practice rather than work on Church doctrine. From their point of view, dialogue was helpful for overcoming prejudices, contrapositions, and in order to share different points of view and experiences. Dialogue is a way to find out about other perspectives: sharing the past is a way to build the future.

As we saw, the human relations approach underlying the Negotiation Table offered important suggestions and analogies with the dialogical approach promoted by the Second Vatican Council. We already highlighted also their important differences, analyzing this experiment as an 'ideal space' in which to realize the dialogical approach. The depth of dialogue is able to realize mutual recognition, without hiding disagreements, to transform storytelling into a common narration and into a new common experience. This kind of dialogue is characterized not by revenge or assertion, but by the legitimation of the 'other', even if before this was our enemy. Re-thinking, or re-appraisal, takes place only slowly, and especially requires time for its assimilation by local communities. This dialogical process changes, above all, the perspective of all interlocutors and transforms their identities. The interweaving of religion and politics involves the decolonial theological turn into a new narrative and re-thinking of the public space.

Decolonial theology looks to the past, because it requires the building of a common narrative, composed of several histories, all simultaneous and inter-connected by colonial powers and by colonial differences. It has an inclusive approach to the past, unlike Western or European one, which often excluded non-Western and non-European experiences. At the same time, decolonial theology looks to the future, because of its

research into a new paradigm of rationality⁴⁸. As many scholars have highlighted, the decolonization of knowing is the prerequisite for political independence.

At present stage, decolonial theology is an ongoing process, requiring the readiness of all actors involved (both former colonized and colonizers). The greatest risks come from the prevalent feeling of revenges and from a too strong influence of politics on theological thinking. For this dialogue is a good way to avoid radicalism and extremism, but also to build a new and common perspective. Decolonial theology is certainly a great challenge, requiring us to balance the relation between center and periphery in a different way and to open the future to new possibilities.

⁴⁸ In the Introduction to their book, Mignolo and Escobar explain their point of view: «Master paradigms are just but options dressed with universal clothes. One of the consequences of decolonial options is to make clear precisely that master paradigms and abstract universals (left, right and center) are still caught in imperial desires» W.D. Mignolo - A. Escobar (eds.), *Globalization and the De-Colonial Option*, pp. 1-2.

Conflict and Reconciliation: An Overlook through the History of the Society of Jesus

Martín M. Morales

Abstract – Somewhat recently, reconciliation emerged as a theme in the mass media. Indeed, reconciliation is not a product of the mass media, but as a theme it serves to organize memory and make complex content simple. Other systems, such as religion and politics, in their turn have laid claim to this very theme. A certain type of historiographic production could be functional to the mass media system, which is always in need of information to carry out its communication. This type of historiography could be inscribed in a fictional discursive form. This paper argues an alternative to this type of historiographic production: this could be made starting from a theory that allows dealing with complexity and that has tools to differentiate the evolution of conceptual semantics capable of describing the social structure in which it operated.

1. Historical approach

People often approach history with a certain dose of levity. They will admit that history is a pleasant subject: «I am not a historian» – they say – therefore recognizing in some way the existence of a profession, or discipline – «but I always liked history». This kind of approximation can be very difficult to express in other areas. Within the medical field, for example, no one would put himself into the hands of someone who says that likes surgery, when it comes to undergoing a surgical procedure.

This kind of approach to history makes the subject somewhat close to literature, therefore generating the hybridization of narrative forms that produce a «story», which we may define as «fiction».

What is the «fictional history» in our social system, where cognitive production is carried out predominantly by means of science, which is based on the true/false binomial, regardless of ethical or religious beliefs? How can we support, even nowadays, this anachronism, by which one looks at the present with glasses that come from the past? A first

answer might be that this kind of perspective renounces by default to produce science by the means of making history.

Postmodern criticism and distrust towards 'absolute truths' only increases contingency within the social system, the latter being the consequence of an observation that acknowledges the components of a system to be neither impossible nor necessary. The results of this observation, in turn, imply a considerable increase of complexity. This light «fictional history» works as a powerful formula for reducing contingency and therefore complexity. This kind of narrative reduces the enormous selective pressure coming from the need to tackle decision-making processes, or from wanting to establish a causal chain that will allow us to generate knowledge at times of great uncertainty, amongst which are not only the sixteenth and seventeenth centuries but, primarily, our modern times.

There are different viewpoints from which one can reflect upon the historical craft. The historian observes and confronts himself with an elusive complexity. In the attempt of reducing the complexity of documentary material, his research work, in fact, only augments the existing complexity. The number of details extracted from the mass of documents will serve as a guarantee of the seriousness of the work, but they will hardly generate knowledge.

In order to observe and handle complexity it will be, therefore, necessary to create a theoretical observation point that overcomes the continuity/discontinuity dialectic, by framing the differences. In terms of differences, it will be possible to grasp the novelties or the evolutionary continuity of a semantic that should be considered as «society's conceptual patrimony»¹.

Any historiographical process, as I understand it, should be part of a general theory, in which concepts can be placed from time to time. This theory could be called the theory of differentiation. The process of writing history, on its part, should start from a specific conception of society.

Each semantic reference might be considered within the context of the social structure in which it circulates. This evolutionary view takes into consideration novelty, understood as change, which, in turn, will trigger a positive or negative selection, leading to further stabilization of the system. Historical research will, thus, be able to reduce documentary complexity by concentrating its attention on various distinctions which,

¹ C. Baraldi - G. Corsi - E. Esposito, *Luhmann in glossario*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 204 ff.

from time to time, have been guiding systemic selection. This method should prevent getting lost in the details, by which it is not possible to generate knowledge. Furthermore, a theoretical approach of this kind acts as a river bank to the uncontrolled use of causal relationships by historiographic research. Causality must be understood within a specific construction of reality, expressed by the sources: the cause/effect relationship is always the result of an observation made by someone starting with certain distinctions. We could say that documents are neither transparent nor inert but, by wanting to tell us what is real, they are self-referential, and they will only change on the historian's table. This, in turn, will allow to move the observation on certain edges that have not been fully explored by research.

Saying that historical narrative is non-historical is a paradox difficult to maintain, as it does not take into account the evolutionary cycles, the flow of time or the conditions that make certain social phenomena possible, as well as their description.

2. The reconciliation theme

The theme of reconciliation has insistently emerged in recent years, both in political and religious systems. Browsing the front pages of various newspapers, news of reconciliation processes tend to appear more and more often: in Venezuela, Colombia, between the two Koreas, and most recently in Mexico. In some of these countries, among which Argentina should be included, reconciliation has been associated, on certain occasions, with the absence of justice and the attempt to forget.

In a functionally differentiated social system, the variants of the term «reconciliation» can only refer to communications that do not find identical correspondence in all systems (economic, political, religious, legal, artistic, etc.). Thus, when political communication follows the theme of «reconciliation», it does nothing but join the selection made by the media, which therefore generate public opinion and consensus. The selected theme does not determine the content of the opinions; however, it attracts attention, hence making politicians aware of it.

The Catholic Church, on its part, has supported this thematic trend within its own religious system, sometimes presenting itself as the bearer of semantics that are able to sort the semantics of other systems. The social system in which the theme of «reconciliation» is set up, is

characterized by functional differentiation. Such theme functions within a system in which hierarchically structured societies have dissolved, configuring themselves as polycentric societies without a dominant centre, and where different systems (political, juridical, economic, etc.) coexist in a more or less autonomous way.

One possible way of dealing with the theme of «reconciliation», coming from a theory of differentiation, is to reflect upon the concept which represents its opposite. What is it that we observe when we approach the notion of reconciliation? What is its hidden side? These questions contribute to define the binomial reconciliation/conflict.

Today the word «reconciliation» semantically implies a reduction of complexity that avoids thinking about conflict. The term «reconciliation» can be considered as a «floating signifier» in the sense that is used by Lévi-Strauss².

The «floating signifier» represents an undetermined value of meaning, whose function should be that of covering distances between signification and meaning, or better, indicating that in a given circumstance or situation, an inadequate relationship has been established between signification and significance, to the detriment of previous complementary relationships. This void in the floating signifier allows, for example, the theme of reconciliation to circulate within different systems characterized by different connotations.

3. The semantics of reconciliation at the time of Ignatius of Loyola

Writing history as a way of presenting itself in transdisciplinary terms, by adopting a social theory of differentiation, must begin with overcoming the naivety of the following question: «what happened?» and begin to wonder about «how ‘what happened’ has been perceived» (or how is it seen). History’s barycenter is built not so much upon an ontological conception of the past, but rather it is the result of an epistemological conception. We should ask ourselves, in this particular case, how «reconciliation» was seen, observed and experienced. The observation which I refer to, does not concern the individual but rather an observing system, which is the sixteenth-century society. Only when

² C. Lévi-Strauss (ed.), *Sociologie et anthropologie, précédé d’une introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1950.

the historian succeeds at establishing and recording the variations that different social systems establish in the observation process, it will be possible to deny the equivalence between the term «reconciliation», as we find it in Pope Julius III's bull *Exposcit debitum* (1550), in which the foundational rule of the Society of Jesus is laid out and approved, and the way we use it today.

Everyone should agree that in front of a painting like Sebastiano del Piombo's *Flagellation*³, our impression and experience cannot be the same as that of people who entered the church in the sixteenth-century. The only way to support this point of view would be that of starting from a non-historical conception of «experience» by which the observer is indifferent, be it a Spanish priest by the name of Ignatius of Loyola or a Jesuit of today's Gregorian University. According to such a theory, the observer means nothing, and his experience is in no way historicizable.

If we assume that experience only means «recounted experience», we must necessarily go back to society, that is, to its very structure and semantics. This should lead us to consider that what can be experienced is determined by the distinction that a social system internally establishes between possible and impossible. In order to understand how to move the borders of possible and impossible, we should all agree that today, unlike what happened in the past, no mother would consider it acceptable to treat her child's cancer by relying exclusively on prayer. In the face of such a situation, both the legal and the religious system would intervene. One of the aims of historical research should be that of determining how the social structure has changed and how its borders have moved.

If we look at Ignatius's Society as a social system characterized by an internal, stratified differentiation (top-down), this implies that the semantics used at the time, have very little to do with ours. Taking into account the semantic aspects, which should be complemented by a history of concepts, will not only show us the use and meaning of a given term, but key terms such as «reconciliation», «war», «peace», «man», will grant us direct access to some of the fundamental images through which reality was built. This means that it would allow us to reflect on the representation of the world in different areas.

³ The painting is located in the Church of San Pietro in Montorio, Rome, well known to Ignatius of Loyola.

Therefore, in order to move closer to what was defined by the term «reconciliation» in the first Jesuit documents or by St. Ignatius himself, we should reflect on the semantics of that specific social structure. This process will show a society that is foreign to us, as much as the Chinese culture is, or the Guaraní culture at the time of the Spanish conquest. The illusion of being close to the sixteenth century European society, is precisely what we should problematize without falling prey to the allure of the obvious.

As said before, the expression «ad reconciliationem dissidentium» is found for the first time in the bull *Exposcit debitum* and it is the foundational rule of the Society of Jesus. This term is the result of an extended process that saw contrary opinions and doubts among the founding comrades. In fact, a certain kind of historiography made a consistent attempt at showing unity and common purpose amongst them. Instead, the presence, or not, of «reconciliation» in a document of this magnitude has, at least, produced some serious doubts. Neither the first drafts of the *Formula Instituti*, known as *Quinque Capitula* and approved by Paul III in 1539⁴, nor the one contained in the bull *Regimini militantis Ecclesiae*, approved by the same Pope, make any mention of the expression «ad reconciliationem dissidentium». Over the ten years separating the *Regimini militantis Ecclesiae*⁵ from the *Exposcit debitum*, more documents of approval and recognition of the Society of Jesus were issued: *Sacrosanctae romanae Ecclesiae* (1541), *Iniunctum nobis* (1543), and *Licet debitum* (1549); even these pontifical documents make no mention of the term «reconciliation», although some important changes were introduced with regard to apostolic poverty. Whoever is to be inspired by a theory which identifies «the origins» as a place holding a nucleus of authenticity that has the ability to cross times, would be very disappointed at the lack of an element that, for example, is nowadays presented as foundational. Instead, the theme of «reconciliation» is emphasized in previous documentation that collects some of the doubts about the construction of various aspects considered as pivotal, prior to their definitive crystallization in the *Constitutiones*: these are the *Sex dubiorum series*⁶.

In the *Series Prima*, Fr. Juan Alfonso de Polanco, Ignatius of Loyola's adviser and secretary, raises doubts on the opportunity of disclosing

⁴ Saint Ignatius of Loyola, *Monumenta Constitutionum praevia*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 14-21.

⁵ *Ibid.*, pp. 24-32.

⁶ *Ibid.*, pp. 268-355.

particular aspects and details of certain ministries. The answer to this *dubium* provides for a distinction between what should be part of the rule, meaning part of the *formula instituti*, and what should be a fixed feature of the *Constitutiones* and, eventually, also be part of the latter's *Declarationes*⁷. The fundamental Rule should, therefore, include basic contents not subject to changes, leaving room for making experiments and, possibly, revisions in the *Constitutiones*. Such differentiation will help us identify a space (the *Formula's* text) in which it is possible to combine broad generalization with high stability, i.e. defining a core from which it is possible to build, whenever necessary, an identifying image that is able to cope with variability and deviations. This kind of breadth allows for new selections that lead to a renewed stabilization of the organization. When the selective pressure increases within the organization, due both to an increase in the number of members and to the solicitations coming from the environment, but also, in general, to the growth of systemic complexity, normative texts gradually reducing the margins of the fundamental Rule will proliferate, mainly by the end of the sixteenth century. By the second half of the last century this tendency will have a turnaround in the form of theories that call for a «return to the sources» and that will identify the proliferation of rules and norms with a repression of the «original charisma».

Polanco does outline the way in which papal bulls should frame the Society's fundamental Rule: papal documents must reflect the essence of the institution, its aim and its most important means, which cannot but be subjected to changes. The bull should consist of a generic declaration and its words, Polanco adds, should be «preñadas», so to avoid closing the door to other possibilities. According to Covarrubias's Dictionary (1611) the meaning of the word «preñada» goes far beyond its literal meaning⁸. When doubts are raised whether or not to include *ad reconciliationem dissidentium* among the «corporal works of mercy», as they will be categorised in the *Constitutiones* (n. 650), Ignatius replies: «Affirmative, but without any scruple of obligation». This lack of compulsion shows a glimpse of a hierarchy of means, as far as how to fulfil the desired purpose. The aforementioned number (650) of the *Constitutiones* displays the pre-eminence of spiritual works of mercy over the corporal ones, as already expressed in the Thomistic doctrine

⁷ *Ibid.*, pp. 269-270.

⁸ «Preñada: la muger que trae creatura en el vientre ... Palabras preñadas, las que contienen virtualmente mucho más de lo que expresan», S. Covarrubias, *El tesoro de la lengua castellana*, Madrid, Luis Sanchez, 1611.

and collected by Peter Canisius for his catechetical teachings, as well as by eighteenth-century authors, such as Giuseppe Domenico Boriglioni (*Christian Doctrine*, Turin, 1764).

Starting from From Rabanus (ca. 776-856), both clerics and churchmen embrace the spiritual works of mercy, among which is to advise the doubters, teach the ignorant, etc. (*The Formation of the Clerics*, 2.28), moreover since they are poor, they have no assets to give out.

As with Thomas Aquinas, one might think that the works of spiritual mercy, destined to address the «defects [faults] that partially affect the soul» (ST, II-II, q. 32, art. 2), are ranked higher than corporal alms-deeds. This kind of primacy reflects the soul/body hierarchy that represents the unity of a substantial form in which the rational soul subsumes all those functions that pertain to the lower forms (vegetative and sensorial). The subsequent, modern drive towards secularisation, which coincides with the birth of the modern state, will lead to a growing distinction between religion and ethics, and will therefore jeopardize the common referential principle. This evolution will gradually lead to the monopoly of corporal practices of mercy, versus the spiritual ones. Caravaggio's painting, *The Seven Works of Mercy* (Naples, Pio Monte della Misericordia, 1606-1607), is a wonderful example of this change.

The «series of doubts» clearly shows, on the one hand, the existence of a distinction between means and ends and, on the other hand, it adds instability to the typology of means that must be used in order to reach the end for which the Order was founded: especially dealing with the defence and propagation of faith, and of the progress of souls in Christian life and doctrine. The distinction between means and ends is a way of safeguarding identity as a communication construct. The aim remains broad enough, in order to organize and manage differences, while means, since they must be identified, represent, for this reason, the varying part that reinforces the organization's immovable *telos*. Gradual introduction of the concept of *novitas* within the social system as a value, will jeopardize this theology.

The reconciliation theme, aside from appearing in some foundational documents of the Society of Jesus, emerges from the correspondence of Ignatius of Loyola, where the same distinctions are made. What are the situations that trigger the reconciliation mechanism? In the face of what conflict? Reconciliation comes into play only for friends who estranged because of wounds caused by honor. Honor appears to be the medium through which it is possible to identify and maintain a hi-

erarchical position within the system, especially in Ignatius of Loyola's time (mid-sixteenth century), during the transition period from the feudal conception to the birth of territorial states. Aristocracy, as well as religion, will have to create new ties with politics, in the name of what will be called *raison d'état*, which in turn will gradually take on the task of settling conflicts, war and violence in general. Legitimation of the aristocracy will also have to go through political consensus. The decisions made during the Council of Trent accurately reflect the existence of these new ties between politics and religion, as shown by the condemnation of duel introduced in the general reform decree, at Chapter 19:

«The detestable custom of duelling, introduced by the contrivance of the devil, that by the bloody death of the body he may accomplish the ruin of the soul, has to be utterly exterminated from the Christian world».

The old position of the Medieval Church on duel as part of the *iudicia Dei*, seems to be clearly outdated.

Hierarchically differentiated societies tend to express a need for avouchment and recognition of rank, especially in moments of change. The conflict/reconciliation pair activates whenever one has to «provide satisfaction» for the wounded honor. The concept of «honor» will serve to make distinctions within a hierarchical order that, from time to time, goes through some degree of uncertainty. In fact, the practice of duelling is one of the mechanisms that contribute to promoting the recognition of honor, and therefore of social order.

In a letter to Diego Mirón (5.4.1554), Ignatius of Loyola praises a provision issued by John III of Portugal in which the practice of duelling is forbidden throughout the kingdom. The royal provision, in tune with the dispositions of the Council of Trent, established that kings were entitled to ban those «temporal lords» who allowed the practice of duel in their domains. However, Ignatius's motivation, as it appears in his letter, is always and mainly linked to the protection of honor, and not of life as such, which could not be conceived as a separate issue from the question of honor. Ignatius adds two more points that may reinforce the King's decree; first: the man who accepts the challenge of honor should be considered a traitor and an infamous person, since by doing this he may not only lose his possessions, but his life as well. Therefore, Ignatius adds:

«the contrary medicine will heal the disease, and the man who is willing to take the field in order to defend parts of his honour will ultimately give up for fear of losing everything».

The second point is that disputes of honor should be discussed before a judicial court.

Neither religion nor the force of the law of the state were able to put limits to seeking «satisfaction», which came from the practice of duelling. Putting one's life at risk in a duel will continue to be the practical way to show (insofar as it is the visible force put into practice) that honor is a non-negotiable issue, as it affects the person as a whole and his social status. In fact, «pacification» through duel or a juridical trial implies recognition of the existence of a defamed and an infamous one.

4. The reconciliation theme within the 'universal wall'

If we want to examine how the concept of «reconciliation» was perceived in the times of Ignatius of Loyola and compare it to ours, we may give a clarifying example. As we have seen, the only papal bull – among the three that approved the foundation of the Jesuit Order – where the term (*ad reconciliationem dissidentium*) appears, is the *Exposcit debitum* of 1550. In that year, the viceroy of Sicily, Juan de Vega y Enríquez, organized an expedition to Al-Mahdia (Tunis) in order to rescue it from the dominance of the Ottoman corsair, Turgut Reis, and try to free the western Mediterranean from the continual incursions of Barbary pirates. Ignatius of Loyola obtained for this army the grace of the Jubilee, that was being celebrated right at that time. Among the «noble and courageous men» whom the grace was granted to, was Fr. Diego Laínez, chaplain of the viceroy's army⁹. The Jubilee was solemnly announced in the African camp (Campo d'África) from the mouth of Diego Laínez who, when writing to Ignatius of Loyola, recounts: «many confess and change their lives ... peace is made and compensations are offered»¹⁰. In this case, reconciliation occurs exclusively among Christians. War, or

⁹ «Illustris dominis ac nobilibus ac strenuis viris, ducibus ac militibus et omnibus christianis qui in Africa contra infideles bellum gerunt, Xpi domini protectionem et auxilium ac salutem in eodem sempiternam», quoted in F. de Borja Medina, *Ignacio de Loyola y el Mar: su política mediterránea*, in «Revista de Historia Naval (Instituto de Historia y Cultura Naval. Armada Española)», 13, 1995, 50, pp. 11-56.

¹⁰ *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), Laini Monumenta. Epistola et acta Patris Iacobi Lainii*, 8 vols., Madrid, Gabriel López del Horno, 1912-1917, I, p. 166.

rather the crusade, in the singular form, as pointed out by Alphonse Dupront¹¹, coexists with this exclusive kind of reconciliation. According to the French historian, the crusade/pilgrimage binomial is animated by the same kind of zeal. The *milites* open and secure the way for pilgrims, and it is pilgrimage that makes the crusade meaningful. Descriptions of the life of Ignatius of Loyola, as portrayed, for example, in the so-called *Autobiography*, or in some of his correspondence, are an icon of the ambivalence between the crusade and the pilgrimage, where the latter is made into a mission. The disappointed expectation of remaining in Jerusalem (1522) was coupled by the impossibility of returning there (1537) because the ship destined for the war against the Turks, in the Eastern Mediterranean, never sailed. The quest for Jerusalem is resumed in some letters, in the last years of his life.

The crusade is not only a cohesive force, but also an expansive force capable of extending the Christian world towards those borderlands where it was not present yet. The momentum of the missions, which coincides with the reforms' crisis, should be interpreted in continuity with this conception. The world outside of Christianity is seen as a limited space that has to be conquered. By expanding the world as it was known until then, the mission lands, especially the American lands, will put a strain on this construction of reality. This disappointment of expectations coincides with the collapse of the Mediaeval vision of the world. The crusade did not produce the conversions that were expected; hence, it is time to start a mission.

At Ignatius of Loyola's time the Christian vision is resumed. At that time, religion had a social function, which aimed at offering interpretative certainties and channelling expectations. Religion, especially in moments of uncertainty, will manifest its polemogenic features. Production of conflict leads to the identification of the frontiers of Christianity, together with its ability to consolidate and expand them; one can identify the other more quickly and more easily by reducing the emergence of the friend/enemy connotation.

After the fall of Tripoli in the hands of the Ottomans and the defeat of Andrea Doria's army in the Battle of Ponza, Ignatius wrote to Juan de Vega in 1552¹², proposing the creation of a great army for the purpose of defending the Western Mediterranean area. The plan, which Ignatius

¹¹ A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Borin-ghieri, 1993.

¹² Letters on this topic can be found in *MHSI, Epistolae et instructiones*, IV, pp. 353-359.

wanted to present to Emperor Charles V and his son, Prince Philip, was meant, along with other goals, to break the Franco-Turkish alliance. A detailed economic plan foresaw the establishment of a fleet of at least 300 galleys: «this solution will produce a great good for Christianity and create hope for its rise, precisely where its decline is feared most as well as its great damage».

As Juan Alfonso de Polanco points out in his letter to Jeronimo Nadal, Ignatius «takes the initiative» not only for zeal of charity, but also in the «light of reason» by which he «sensed» that this «great army» had to be created. The explanation provided by Polanco of Ignatius regarding Ignatius's decision, establishes a distinction that shows the emergence of a certain novelty within the structure of the social system. Polanco writes that Ignatius has been, for a few days, under a certain «impression». Based on the Augustinian conception (*De Civitate Dei*, book 9), this term refers to a footprint that is formed in the person's mind-soul (*animus-mens*). This «impression» is, however, a rational one and, once it is transmitted to the mind (*mens*), is has to be examined and evaluated. The contents of the letter show this as being already a «señal», a divine sign legitimising action; however, for the lack of «a greater sign of divine will», other people's advice becomes necessary as, in this case, that of Fr. Jeronim Nadal. Yet, along with the spiritual/religious distinction, another one emerges towards the end of the letter: «it would be more appropriate if others talked about these things». The context of the letter leads to the impression that «these others» are the Christian princes, who are happy to spend money for hunting and enriching their tables, but do not finance the galleys «against the infidels». The other the distinction pertains to the political sphere. In fact, in the seventeenth century, the religion/politics binomial will be increasingly dominated by contrast.

According to the letter, the army that Ignatius of Loyola imagined and longed for, may be compared to a «universal wall». The expression designates the fact that defence must be understood as absolute (the wall) and universal, where the universe coincides with the Christian world (*Christianitas*). What is inside the wall refers to the symbolism of the Mediaeval *Hortus conclusus*, which does not only evoke the garden of the Annunciation, but – as pointed out by Franco Cardini¹³ – creates

¹³ F. Cardini, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age», 106, 1994, 1, pp. 259-273.

a space where the synthesis between culture, cultivation and wild nature presents itself as a nostalgic memory of Paradise: «se paradiso si potesse in terra fare» [if it were ever possible to make Paradise on Earth] it would have the shape of the garden described in Boccaccio's *Filocolo*. It is mainly St. Augustine's *tranquillitas ordinis*, the place of peace, that ultimately justifies 'just war', and convinces those men that this war, the one that prepares the way for peace, and that will defend it and secure it, will be also the last one.

At the time of Ignatius of Loyola, the term «reconcile» was applied to fairly narrow semantic fields. It was applied to the Sacrament of Penance and to the action that was proper of the Holy Inquisition, that of «ridurre», as it was then called, meaning leading back to the «womb [gremio] of the Holy Church those who had departed because of some heresy». The most common significance is that of «riamicamento», or re-establishment of friendship, as friends alone can be reconciled. Reconciliation, so to speak, applies to those within the boundaries delimited by the «universal wall». The actions that can be carried out towards the outsiders are different: it is either conversion, or war in order to reconquer. In fact, Ignatius's plan moves between these two options. According to a letter dated 1554¹⁴, he hopes, if possible, to end his days in the Berber Coast, where he could have translated the Koran in order to «undo its errors», organised a mission in the Berber states (Morocco, Algeria, Tunisia, Tripoli) and planned the crusade. The foundation of the Jesuit college in Messina, should be considered as a step towards the mission.

5. The reasons behind this effort

This research work, being at a crossroads between social history and historiography, may show its agreement with the way of perceiving the work of the historian as described by Michel de Certeau, who considers it as building a place where one's gaze becomes restless.

This kind of anxiety, which the French historian ascribes to history, is, in his view, the result of having placed a distance between past and present. Historian is the one who knows how to maintain the distance between past and present, and who is able to outline the differences rather than the similarities.

¹⁴ *MHSI, Epistolae et instructiones*, Madrid, Gabriel López del Horno, 1907, VI, p. 195.

Historical narrative operates within the social system in the form of reduced complexity¹⁵. This reduction of complexity, as we said, corresponds to a certain selection of differences produced by the historiographic operational process, within a given social system. A theoretical approach of this kind, implies giving up the ontological conception of the past, while concentrating on the analysis of which semantics are used in a given social structure. According to the anxiety concept decried by de Certeau, it would be possible to achieve a greater abstraction by thinking outside of any ontological reference, and therefore leaving behind a narrative that pretends to appear as a mirror of reality. The weight of this anxiety could, therefore, be lightened, not by stating that it is impossible to narrate without betraying, but by accepting that reality cannot be but observed reality. Making historiographic operation within our social system equals to observing the observer, that is to say making a second-order type of observation¹⁶.

Conceiving the process of history writing this way, implies thinking of it as a non-trivial, known machine¹⁷ especially when dealing with latency, upon which the historical narration has been stratified, which does not reveal what happened, but how the story was told. Considering the existence of latency is admitting that it is possible to observe what others are neither able to observe nor to describe within a determined social structure. The purpose of this heuristic process is to discover not so much whether «latent causes» do exist, but whether there are latent functions and structures.

This method of historiographic research might contribute to reflect upon how a particular observer has observed in a certain way, and not in another; why has he made this decision, and with what consequences. It is a matter of grasping the observer's blind spot. The observer which we are here referring to, is not the individual but the observing system,

¹⁵ See N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, Milano, Il saggiatore, 1983, p. 135.

¹⁶ Key to understanding the «observation operation» on which, see: E. Esposito, *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano, Franco Angeli, 1983.

¹⁷ The term here must be understood according to its cybernetic definition, as codified by Heinz von Foerster (*Sistémica elemental desde un punto de vista superior*, Medellín, Universidad EAFIT, 1997), that is, any operation that, providing for a causal / linear causal / linear connection, is able to establish a closed and complete cycle. This cybernetic use of the term, has already been made by Daniel Georg Morhof, in his *Polyhistor, literarius, philosophicus et practicus*, Book III, Chapter 13, Lubecae, sumptibus Petri Böckmann, 1708, p. 767, in order to define a file as a machine designed to extract and collect selected text excerpts («ad excerpendum et colligendum machina»). See also A. Cevoloni, *De arte excerpendi. Imparare a dimenticare nella modernità*, Firenze, Olschki, 2006, p. 61.

in our case a historiographic system comprising a certain rhetoric and corresponding to a specific structure¹⁸.

This attitude may lead to a considerable cognitive gain: we could, for example, understand the evolution of the social system by comparing the changes of a hierarchically differentiated society to ours, which is a functionally differentiated society. This ability to establish differences and contrasts may be useful not only for approaching the complexity of the past, but also for the purpose of describing, in a more subtle way, the social complexity in which we move today. This will also give us the chance to avoid manipulating history in the service of our reductive views, or in the service of ideologies that refuse to confront with complex (from Latin: *complexus* = comprehend, embrace) thinking, while stumbling over unnecessary complications (from Latin: *cum-plicare* = fold, make things difficult).

¹⁸ N. Luhmann, *La ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, ITESO - Anthropos Editorial, 1996, p. 69.

Encountering Different Cultures: Concords and Frictions in Pre-colonial, Colonial and Post-colonial Sri Lanka

Indunil Janaka Kodithuwakku

Abstract – Today's world is characterized by global and local polarization, rising mistrust and the fear of the «other», and increasingly de-humanizing languages among identity groups. This phenomenon is not unique to this epoch. Following a brief geographical, demographic, and historical overview of Sri Lanka, this paper examines the issue of the multifaceted relations of globalization and cultural (religious and ethnic) conflicts, with particular attention to religious and ethnic factors. The author traces the historical roots of the current situation in Sri Lanka, from the colonial period (Portuguese, Dutch, and British domination) to the post-independence era, highlighting the complex interplay of religion, ethnicity, and politics in the local/global encounter. A special focus is given to the role of Sinhalese Buddhist nationalism, to the rise of rival Tamil and Muslim fundamentalisms or ethno-religious nationalism, to the crucial «conversion issue» (linked to some Evangelical/Pentecostal and Islamist groups), and to conspiracy theory concerning activities of NGOs. The author concludes calling upon the necessity to build an inclusive identity supplanting the ethnic politics.

Introduction

Sri Lanka known as Ceylon until 1972 is often referred to as the «Pearl of the Indian Ocean» or as the «teardrop» off the Southeast tip of the Indian subcontinent due to its geographical situation in South Asia. It is an island country with maximum length of 435 km and with minimum breadth of 225 km, and a total area of total area of 65610 sq.km. It has a significant population of 21.02 million in 2019 with a per capita income of 2804 (US dollars). The population is highly literate with a literacy rate of 90.7%. Around 42.6% of the population lies in the age bracket of 25-54 years old individuals. Sri Lanka is a country of multiple

This is a slightly revised version of an essay already published by the author with the title *The Local-Global Encounter, in Sri-Lanka*, in «Euntes Docete», 66, 2013, 1, pp. 49-70.

ethnicities and religions. The Sinhalese make up around 74.9%, Sri Lanka Tamil 11.2%, Indian Tamil (South Indian immigrants during the British colonial era) 4.2%, Sri Lanka Moors 9.2%, Burghers (the descendants of European settlers) 0.2% and Malay 0.2%. Sri Lanka is also home for Buddhists 70.2%, Hindus 12.6%, Muslims 9.7%, Roman Catholics 6.1%, and other Christians 1.3%¹. The ethnicity is related to religion thus the majority of the Sinhalese are Buddhists and the majority of Tamils are Hindus. Christianity include individuals of both ethnic groups.

The earliest historical source of the island is found in the Buddhist chronicle, the *Mahavamsa* written by Buddhist monks from the sixth century AD onward. Pre-colonial nationalism was later interpreted specially during the British colonial period, to affirm the Sinhalese as the chosen guardians of Buddhism as well as of the motherland. This ideology – «The king protects and supports the *Sangha* (the order of Buddhist monks); the *Sangha* preserves the teaching of the Buddha and acts as a field of merit for both the king and the people, the people prosper when the king governs righteously and provide protection for the Sangha»² – persisted until the pre-colonial period.

1. Accounting for Cultural Conflicts

Peter L. Berger in «Many Globalizations, Cultural Diversity in the Contemporary World» identifies four 'carriers' of cultural globalization: i) international business elite called 'Davos culture'; ii) intellectual elite called 'faculty club culture'³; iii) 'McWorld' or popular culture⁴; and iv) 'Evangelical Protestantism' or large scale popular (generally religious) movements⁵. There are three responses to the emerging global culture:

¹ Department of Census and Statistics in Sri Lanka, <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/>.

² J. Spencer, *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, London - New York, Routledge, 1990, p. 6.

³ Cf. P.L. Berger, *Introduction. The Cultural Dynamic of Globalization*, in P.L. Berger - S.P. Huntington (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 1-16, here p. 4. The globalization of the Western *intelligentsia* promoting ideas and behaviors invented by Western intellectuals, such as the ideologies of human rights, feminism, environmentalism, and multiculturalism, as well as the politics and lifestyles that embody these ideologies.

⁴ The emerging global culture is the vehicle of popular culture. It is propagated by business enterprises (McDonald's, Disney, MTV, and so on) The popular culture penetrates broad masses.

⁵ Some of the popular movements are linked to faculty club culture; human rights- environmentalist, and feminist movements «Evangelical Protestantism, especially in its Pentecostal version, is the most important popular movement serving as a vehicle of cultural globalization». P.L. Berger - S.P. Huntington (eds.), *Many Globalizations*, p. 8.

acceptance, militant rejection (isolation from the global culture, like in the case of the *Taliban* and in-between acceptance and rejection (governments trying to balance global economic participation with resistance against the global culture). This latter process can be called 'localization' namely «the global culture is accepted but with significant local modifications»⁶. Localization can reflect in diverse ways: i) a local religion borrowing organization forms from the 'evangelical Protestantism'. ii) Revitalization of indigenous cultures. For instance, the Western-based fast food chains led to fast food outlets for traditional foods: iii). Sub-globalization movements within regional outreach: Indian impact or Tamil Nadu on Sri Lanka.

In an era of globalization, cultural and religious diversity play a fundamental role in mitigating or exacerbating conflicts. Most of Asian countries are marred by violent conflicts or cultural conflicts. Some countries are easily prone to conflict due to their physiognomy.

«By cultural conflicts we mean those domestic, inter-state or transnational political conflicts in which the actors involved focus on issues relating to religion, language and/or historicity. The adjective 'cultural' does not refer here to the actors' motives in a conflict, but to the issue of the conflict. When defining a conflict as 'cultural' it is not relevant 'why' there is a dispute, but 'what' is in dispute»⁷.

Three groups of actors can be identified in cultural conflicts in Asia: (i) anti-regime wars, inspired by left-wing actors and this type of domestic conflicts are dwindling or are related to other two groups listed below; (ii) ethnic conflicts among communal groups or against the central government to win cultural and political self-determination and the redistribution of economic rights; (iii) religious conflicts often shaped by transnational groups⁸. Closer looks at the prevailing cultural conflicts often reflect the combination of all three groups. Some of the views expressed by Samuel P. Huntington in *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* roughly lay down a theoretical framework to account for the prevailing cultural conflicts in Asia. He argues that «People and countries with similar cultures are coming together. Peoples and countries with different cultures are coming apart»⁹. He further

⁶ P.L. Berger *Introduction, The Cultural Dynamic of Globalization*, p. 10.

⁷ A. Croissant - C. Trinn, *Culture, Identity and Conflict in Asia and South Asia*, in «ASIEN – The German Journal on Contemporary Asia», 110, 2009, 1, pp. 13-43, here p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁹ S.P. Huntington, *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 126.

observes that «Political boundaries are increasingly redrawn to coincide with cultural ones: ethnic, religious, and civilizational»¹⁰. Thus, the cold war question, «which side are you on?» has been supplanted by

«Who are you? The answer emanates from one's cultural identity. Moreover, the globalization with its dislocated, excluded and discontent contribute to stimulate the revitalization of indigenous identities and culture»¹¹.

This process of affirmation of religious, ethnic, tribal and linguistic identities of one group at the expense of an «other» – a different religious, ethnic, tribal, and linguistic group – will give birth to an «us» from a «them»-based perception» perception. The «us» versus «them» distinction will generate conflicts when one cultural group tries to take control of another's territory, wealth, and resources by imposing its own values, culture, and institutions. Thus, identity-rooted cultural conflicts are a social phenomenon today. The late twentieth and the early twenty-first centuries have been characterized by a global resurgence of religions, generating a global process of indigenization and reawakening of non-Western cultures. The tensions between the local and global cultures give birth to clash of civilization or an internalized clash of civilization: secularized elite and religious revitalization movements. Furthermore,

«Here the problems of cultural globalization link up with the problems of economic and social globalization – notably the problem of how to 'manage' the losers of the global system»¹².

It is a phenomenon observed in every age that the discontents of social systems often channel their resentments into cultural resistances. In recent decades, religion, religio-political parties, and religious rhetoric have become dominant features of the political scenes of all of these countries (Afghanistan, Bangladesh, India, Nepal, Pakistan and Sri Lanka)¹³.

Globalization also facilitates the dissemination of religio-political ideology with advanced technologies allowing «the religio-political groups to learn from each other, adopt successful strategies, and avoid failed tactics. A closer look at the prevailing religion-politics nexus reminds us that this

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

¹² P.L. Berger *Introduction, The Cultural Dynamic of Globalization*, p. 16.

¹³ A. Riaz, *Introduction, Three Arguments About the Religious-Politics Nexus*, in A. Riaz (ed.) *Religion and Politics in South Asia*, London - New York, Routledge, 2012, pp. 1-24, here p. 3.

is not completely a new phenomenon in Asia. Throughout this paper, this fact will become evident in the pre-colonial, colonial and post-colonial history of Sri Lanka. According to Ali Riaz the following factors contribute for religion to become a powerful ideology.

1. Although the interplay of religion and politics in South Asia has received heightened attention in academic circles and the media in recent years, it is not an aberration; instead it has long historical antecedents.
2. The abject failure of secular liberal states in South Asia as in many other parts of the world, to deliver developmental goods and services has delegitimized the states and ruling blocks. This engendered an environment within which religion has appeared both as an ideology of the ruling class and a counter-hegemonic project.
3. The appeal of religious ideology is a result of ontological insecurity and existential uncertainty faced by individuals because of the pace and nature of globalization in recent decades¹⁴.

It is evident throughout the history of Sri Lanka, in particular during foreign invasions; Buddhists monks played an important role to safeguard the integrity of the country. Post-colonial Sri Lankan history is not entirely a break from the past. History repeats itself with a continuation of the anti-colonial message into the era of globalization, awakening the collective memory and the historical consciousness of the members of the society. The religion (Buddhism), the nation, and the ethnic majority (Sinhalese) are then merged into one and the same often excluding the minority ethnic and religious groups. This process leads to the demarcation of identities as «us» and «them», marring the coexistence, instigating communal riots, and leading to religious persecution. The polarization of cohabitation manifests itself in claims and counter-claims of the inheritance of the land. Through a particularized interpretation of first and earlier claim to the land, political Buddhism seeks to establish its supremacy over other ethno-religious minority groups and vice versa.

Within this theoretical framework, we will examine the interaction between local and global and its impact on the Sri Lankan society. All the migrants who came, whether they were peaceful or hostile, have left their mark on the religious beliefs, ethnicity, language, and culture of the island.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

2. Pre-Colonial Sri Lanka

From the dawn of history Sri Lanka has attracted foreigners to its shores as peaceful immigrants, traders and hostile invaders. Sri Lanka's early historic period begins in the fifth century BC with the colonization of the island by immigrants from North India speaking an Aryan language. The *Mahavamsa* chronicle attests the presence of various tribes in the island at the time of the arrival of Prince Vijaya and 700 other Indo-Aryans from Bengal, East India. It further notes that Vijaya and his group arrived in Sri Lanka on the very day Buddha passed away or achieved Nirvana, the perfect annihilation. This foundational myth for Sri Lankan history is an inescapable part of the historical consciousnesses of the Sinhalese because it unites or divides the different ethnic and religious groups.

Gananath Obeyesekere, making a distinction between Buddhist history and Buddhist doctrines, argues that it is Buddhist history that is associated with cultural identity, violence, and intolerance of others¹⁵. It is worth, here, to examine the analysis of the foundational myth provided by Obeyesekere. According to the *Mahavamsa*, the Buddha, flying through the air by virtue of his supernatural powers, visited Sri Lanka three times. Thus, the land is consecrated and cleansed of evil spirits by the Buddha for Vijaya, the founder of the Sinhala race. When Vijaya arrived in the island, the Buddha entrusted Sakra (Indra) to protect Vijaya, and Sakra delegated this task to Visnu who blessed Vijaya when he landed by tying a Buddhist protective charm on his person. This foundational myth was later interpreted to mean that the Sinhaladipa, the island of the Sinhala was consecrated by the Buddha to make Buddhism shine in glory. Thus, the ethnic identity (Sinhala) and religious identity (Buddhism) were fused to give birth to national identity.

It is also worth mentioning here the legendary battle between King Dutugamunu (101–77 BC or 161–137 BC) and Elara (205-161 BC). In 237 BC, Tamils from Southern India invaded Sri Lanka and 10 years later, the Tamil king Elara ascended to power and ruled for 44 years. Dutugamunu liberated the island and this story is also presented to define the nation as Sinhala-Buddhist by the *Mahavamsa* written approximately 700 years after Dutugamunu. Accordingly, Dutugamunu was fighting the Tamils

¹⁵ G. Obeyesekere, *Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity: A Question of Fundamentals*, in M.E. Marty - R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended* (The Fundamentalism Project, 5), Chicago IL - London, The University of Chicago Press, 1995.

not for the glory of sovereignty but for the glory of the sasana –in its entirely particularistic sense¹⁶.

Dutugamunu is saddened by the large number of Tamils killed in battle, and he can't sleep as a result of his guilty conscience. But the monks console him and tell him that this will be no hindrance to heaven because the enemies he has killed were «not more to be esteemed than beasts «... But as for thee, thou wilt bring glory to the doctrine». Gananath Obeyesekere points out that

«This statement is a terribly important development in Buddhist history because it produces a theory, or at least a rationale, for killing one's enemy that contradicts the Buddhist doctrines and the Buddhist faith, and overthrows the primary Buddhist ethical postulates of compassion and nonviolence»¹⁷.

In the course of Sri Lankan history, we can see the Buddhist nationalists turning to this legendary story to boost the ethno-religious consciousness of the Sinhalese.

3. European colonialism

European colonialism in Sri Lanka began with the arrival of the Portuguese (1505-1658), followed by the Dutch (1658-1796) and the British (1796-1948) respectively. It is interesting to note that more or less the three interrelated processes enforced and consolidated colonial rule. They present themselves as follows: i) The subjugation of the conquered peoples to European rule through military and legal mechanisms or «political expansion». ii) The economic exploitation of the conquered peoples or «economic expansion». iii) The cultural and missionary penetration into the colonized lands or 'cultural expansionism'¹⁸.

It is sufficient to mention here that the European history in the island was like a doubled-edged sword; the political, economic and cultural impact produced mixed results. It dismantled existing elites and the feudal system and generated new elites in the capitalist economic system in the course of 450 years. The British «divide and rule» policy, in the long run, produced a situation in which the access to political

¹⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁸ Cfr. H. Grunder, *Colonialism*, in K. Müller et al. (eds.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, New York, Orbis Books, 2006 (1999¹), pp. 67-71, here p. 69.

power got entangled with ethnic-religious criteria. Thus, any study of the encounter between European and local, as well as the resulting concords and frictions, is incomplete without the analysis of the colonial era.

4. The Portuguese period

When the Portuguese arrived in Sri Lanka in 1505, there were three independent kingdoms: Kotte, Kandy and Jaffna. The Vijayabā-Kollaya or the assassination of King Vijayabā by his three sons over a succession dispute in 1521 led to the partition of the Kingdom of Kotte. Before long, the Portuguese were able to take control of the coastal regions because of the internal political instability. The Portuguese arrival supplanted the Muslim traders, resident in Kotte and weakened the Tamil expansion in Jaffna. The missionary activities began in 1543 with the arrival of a batch of Franciscan friars at the invitation of the king of Kotte, Bhuvanekabahu¹⁹. The Portuguese shared the power and leadership with the local nobles yet they had to fulfil the following requirement; i) The family had to have roots somewhere in traditional Sinhalese nobility. ii) The family had to have converted to Catholicism early upon the arrival of the Portuguese. iii) The family, and preferably the individual, had to have demonstrated loyalty to the Portuguese – either through intermarriage or individual acts of loyalty²⁰. The transit of the political power badly affected the Buddhist Sangha due to the confiscation of temple properties. Accordingly, the tradition that the king is the guardian of Buddhism came to an end in the maritime regions. Moreover, soon after the conversion, King Dharmapala gifted the temple lands to the Franciscans for the purpose of erecting and maintaining schools and colleges.

«I granted them the revenues of the *pagoda* of the *Dalade*²¹, which became the church of the Holy Saviour of the same Fathers, and also all other *pagodas* (temples) of my

¹⁹ Yet, the king of Kandy never embraced Christianity. «... You may be quite sure that I will never embrace the Christian religion, or speak in favour of it. If I am forced, I will abdicate my kingship and abandon my native land, rather than be dipped in the water of Baptism», V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka: The Portuguese Period, 1: 1505-1565*, Dehiwala, Tisara Prakashakayo, 1989, p. 192; see also, pp. 38-46, 66, 97-98, 118, 130, 191, 249. It can be proved that for his political survival the king invited the missionaries to his kingdom.

²⁰ M.R. Singer, *The Emerging Elite, A Study of Political Leadership in Ceylon*, Cambridge MA, Institute of Technology Press, 1964, p. 23.

²¹ The Temple of the Tooth Relic of Kotte was the highest place of worship for the Buddhists.

realms and territories, that is, their revenues, lands, gardens, and services, just as my predecessors and I myself had granted all that to the same *pagodes*»²².

In brief, the royal patronage was now lavished upon the Catholic Church. Due to losing the lands and the revenues, Buddhism in Kotte reached in a state of decay. Worsening the situation of the Sangha, Rajāsīma the king of Sivavakā converted to Hinduism.

«It was the misfortune of Buddhism that two rulers, Dharmapala and Rajāsīnga, both withdrew their patronage within about thirty years of each other. This double misfortune had a disastrous effect on Buddhism in the low country, for the *Sangha* (monks) fled to the hill country and Buddhism as mass religion could not survive without them»²³.

Thus, the destruction of Buddhism in the coastal regions sowed the seeds of anti-Christian sentiments. This antagonism which originated during the Portuguese era, has left an indelible scar in Sinhala-Buddhist consciousness²⁴.

As the Portuguese occupied and wielded their control over the maritime provinces, most of Karava (fisher caste) were attracted to Catholicism. Furthermore, killing animals is sinful according to first precept of Buddhism. Houtart reasons out that, «The Karava who was marginalized in Buddhist society, received a social recognition which they had not previously enjoyed through conversion»²⁵. Accordingly,

«in the late sixteenth and early seventeenth centuries large numbers converted to Catholicism ... However, following the overthrow of the Portuguese by the Dutch in the 1650s ... Many Karava reverted to Buddhism»²⁶.

Simultaneously, the Durava and Salagama castes that were originally from South India were placed low in the caste hierarchy of Ceylon. The change of religion gave them a new social recognition. The converts were distinguished from the non-converts either by adopting complete

²² V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka: The Portuguese Period*, I, pp. 352-353.

²³ T. Abeyasinghe, *Portuguese Rule in Ceylon 1594-1612*, Colombo, Lake House Investments, 1966, pp. 206-207.

²⁴ *The Betrayal of Buddhism*, in the part of the analysis dedicated to the Portuguese period, states that: «No stately fabric remains as compensating gain for that religious fanaticism to which ample witness is borne by the desecrated ruins of those lovely structures which the piety of generations had strewn broadcast over century» See, *The Betrayal of Buddhism: An Abridged Version of the Report of the Buddhist Committee of Inquiry*, Balangoda, Dharmavijaya Press, 1956, pp. IX-X.

²⁵ F. Houtart, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, Colombo, Hansa Publisher, 1974, p. 139.

²⁶ M. Roberts, *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a Karava Elite in Sri Lanka, 1500-1931*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 3.

Portuguese attire, by using a special cap or carapace or by growing a beard and also having Christian names²⁷. «In brief, these converts came to be regarded and treated as a privileged group»²⁸. Conversion to Roman Catholicism also brought about new social concepts such as monogamy and the sanctity of marriage²⁹.

It is erroneous to conclude that all conversions occurred for material and worldly reasons. It can be argued that if under political pressure or for economic gains people embrace a religion then when that pressure or gain is removed, they would relinquish their new faith. On the contrary, during the Portuguese and Dutch periods many Catholics suffered enormously on account of their faith. It seems that some locals who embraced Christianity were ostracized by their kith and kin³⁰. Some endured the persecutions³¹ and still others stuck to their new faith in spite of the discrimination and loss of privileges³². Moreover, it is inaccurate to say that the missionaries were indifferent to the injustice committed by the Portuguese. There are proofs that whenever possible they not only condemned such acts but also informed their superiors³³.

Did missionary methods during the Portuguese period use «forced conversion». This is a nagging question. Even today, some Buddhists³⁴ hold the view that the missionaries made their converts at the point of the sword³⁵. T. Abeyesinghe notes that the question is «not whether

²⁷ Names like Pedru, Peter, Paulu, Paul, Filex, Pelis and surnames like Dias, Alwis, Fernando, Perera, Peiris, Silva and Soysa.

²⁸ K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, London, C. Hurst & Company, 1981, p. 181

²⁹ *Ibid.*, p. 182.

³⁰ «For those who become Christians, by that very fact, lose their parents and relations, by whom they have been helped before to maintain themselves, while now they are treated and detested as enemies». V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka: The Portuguese Period*, I, p. 140.

³¹ «For those who become Christians, by that very fact, lose their parents and relations, by whom they have been helped before to maintain themselves, while now they are treated and detested as enemies». Fr. Lancilloto says that 25,000 people fell away from the faith. See, *ibid.*, p. 342.

³² *Ibid.*, p. 346.

³³ *Ibid.*, p. 137. Additionally, see S.G. Perera, *A History of Ceylon for Schools, 1505-1911*, Colombo, The Associated Newspapers of Ceylon, 1932, p. 135.

³⁴ The Report of the Buddhist Committee of Inquiry states: «... their instructions were, to begin by preaching but, that failing, to proceed to the decision of the sword». *The Betrayal of Buddhism*, pp. IX-X.

³⁵ T. Abeyesinghe, *The Portuguese Rule in Ceylon 1594-1612*, Colombo, Lake House Investments, 1966, p. 209.

Catholicism was propagated by force, but whether force was employed against Buddhism and Hinduism. While the answer to the first question is 'no', that to the second is an unhesitating 'yes'»³⁶. The Sri Lankan Catholic historian Fr. S.G. Perera categorically denies the accusation that the Portuguese came to Ceylon with the cross on one hand and the sword in the other. He cites the Sinhalese historical literature, namely *Rajavaliya* and *Mahavamsa*, to refute the accusers. According to him, these chronicles do not say a word to support the above allegation. Instead, they give a different explanation. «They say that the conversions were due to Portuguese gold»³⁷. Fr. S. Gnana Prakasar affirms the view that there was no forced conversion during the time of the Portuguese.

«... they destroyed temples and banished heathen priests from their territory. But never once did they torture or put to death a heathen for his conscientious adherence to heathenism»³⁸.

It is true that even in Sri Lanka during the time of Portuguese the mission and colonialism went hand in hand. Nevertheless, it is inaccurate to conclude that the Catholic Church was merely the religious arm of the political power and there was 'forced conversion'.

The Portuguese have left their stamp on Sri Lankan social administration, society, fine arts, language, and religion (Roman Catholicism). Furthermore, cultural impact is visible in music, dance, cuisine, clothing, names, etc.

5. The Dutch period (1658-1796)

The Dutch East India Company was tolerant towards the Roman Catholics in most of its colonies, yet showed little mercy for the Catholics in Sri Lanka³⁹. In 1658, the Dutch issued a *plakkaat*⁴⁰ as follows,

³⁶ *Ibid.*

³⁷ S.G. Perera, *Portuguese Missionary Methods: or the Myth of «Forced Conversion»*, Colombo, Caxton Printing Works, 1936, pp. 10-14.

³⁸ S. Gnana Prakasar, *A History of the Catholic Church in Ceylon 1505-1602*, Colombo, Messenger Press, 1924, p. 139.

³⁹ J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972*, 3 vols. Rome - Freiburg i.Br. - Wien, Herder, 1971-1976, III/1: 1815-1972, pp. 436-437.

⁴⁰ An edict or proclamation by the Dutch Government.

«we hereby forbid and prohibit them from receiving or concealing any Portuguese priests or their followers. And those who do not furnish information thereof and those who act contrary to this order shall incur the death penalty»⁴¹.

Having banished the missionaries, the Dutch took other measures to destroy Catholicism⁴². Accordingly, the religious conflicts in Europe were imported to colonized countries.

The persecution disheartened many Catholics. Thus, some went back to Buddhism and Hinduism. Some others gave into the pressure and accepted to have their children baptized by the *predicant* (Pastor) lest, they should be considered illegitimate and unable to inherit. Of these Catholics, some embraced the Calvinist religion. The strong Catholics sought political asylum in the Kingdom of Kandy and others practised their faith as an 'underground church'. Now the Catholics were without a single priest from 1658 until 1687. In 1687 Fr. Joseph Vaz, (beatified in 1995) from the Oratory of Goa, disguised as a beggar, secretly entered Ceylon. As a matter of fact, it is no exaggeration to call Blessed Vaz as the 'Apostle of Sri Lanka'. He labored alone for nine years to revive the Catholic faith in the island. The number of missionary tours he had made reveals his zeal for Christ and his Church. Towards the end of the Dutch rule in the island, they are less severe. «Many of the anti-Catholic plakaats, although they remained in the statute books, were seldom if ever observed in practice»⁴³. The introduction of the printing press, the availability of religious literature (Catholic and Calvinist) in the vernacular languages, Catholics using the traditional folk drama for the purpose of evangelization, the outstanding contribution of Fr. Jacome Gonçalves, a Konkan Brahman from Goa in Sinhala and Tamil contributed to the growth of Christianity and also of the wider society.

The Sinhala state was organized according to caste-hierarchical order and the Portuguese and the Dutch did not change this social order but rather contributed to weaken it. The Dutch like the Portuguese sought to win the loyalty of the native chiefs and inhabitants through the following methods: i) Conversion of the population to Calvinism;

⁴¹ V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka: The Dutch Period, 1: 1658-1711*, Dehiwala, Tisara Prakashakayo, 1983, pp. 4-5.

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 21-24. Such measures are: a) Prohibition to hold Catholic services. b) Penalties were imposed on those attending Catholic services. c) Penalties against those who lend their houses for such services. d) Penalties against priests. e) Division of fines. f) Prohibition to have statues or altars in houses. g) Power to arrest those who violate these prohibitions.

⁴³ K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 258.

- ii) Upholding the chiefs in most of their ancient privileges and positions;
- iii) Material advancement for chiefs – liberal grant of lands⁴⁴.

«Generally, these officials were Sinhalese Christians while in the Jaffna commandment the Tamil Christian families. Native headmen who had served the Portuguese were not displaced provided that their loyalty to the Dutch was beyond doubt and they made the necessary change in religious affiliation from Roman Catholicism to Calvinism ...»⁴⁵.

Low castes like Karava, Salagama (the cinnamon-peeling caste) Durawa, thanks to the colonial economic and administrative system were able to obtain an upward social mobility in the last decades of Dutch rule. Cinnamon cultivation on a plantation basis starting from 1768 and extending to other crops such as coffee, cotton, and indigo paved the way for the gradual growth of capitalist economy⁴⁶. The Salagamas received a wide range of privileges improving their social and economic status.

«One of the important aspects of the social history of the Western maritime region of Sri Lanka in the early nineteenth century was the growing antagonism between caste groups. The backdrop to this tension was the questioning of the superior ritual status of the *Goyigama* caste by some caste groups that had hitherto been assigned lower ritual status»⁴⁷.

The subsidiary crops like coffee, pepper and cardamom paved the way for the monetization of the economy and the familiarization of the Sinhalese with cash transactions and the accumulation of the capital⁴⁸. The Dutch introduced the Roman-Dutch law, which largely prevails today. The Roman-Dutch law contributed to monogamous marriage and thereby to the sanctity of marriage; inheritance of property, the concept of private property.

6. The British period and the post-independence era

The English had a volatile policy towards religions: indifference, favoritism and moderation. The neutrality of the state often did not manifest in neutrality of its officials. The secularization and liberalization in Europe

⁴⁴ Cf. M.R. Singer, *The Emerging Elite*, pp. 25-26.

⁴⁵ K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 250.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 223-224.

⁴⁷ N.R. Dewasiri, *The Adaptable Peasant: Agrarian Society in Western Sri Lanka Under Dutch Rule, 1740-1800*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2008, p. 185.

⁴⁸ Cf. K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 226.

influenced the British in their dealings with the colonies. Thus, unlike the previous colonists, they granted religious liberty in Ceylon. They scrapped the penal laws imposed on Catholics by the Dutch⁴⁹.

The British conquered the maritime regions from the Dutch in 1796. In 1802 Ceylon was made a crown colony. Like the previous colonial policies, the British too introduced the anglicanization of the Ceylonese elite. In 1815, the British unified the entire island under British rule by capturing the Kandyan Kingdom. The opposition of the majority of the nobles and the alienation of some of the prominent Buddhist monks to the king contributed to the downfall of the last Sinhala Kingdom.

«Thus the political turmoil in the kingdom in 1814-1815 can by no stretch of the imagination be called a rebellion of the people. Nor can it be described as a civil war. It was a conspiracy against a ruler whose government was a threat to their interests as a social group ...»⁵⁰.

The disillusioned Kandyan chiefs launched an unsuccessful rebellion against the British in 1817-1818. After quelling the insurrection,

«By proclamation of November 1818, civil administration was completely taken from the hands of the Kandyan chiefs and placed in the hands of British government agents»⁵¹.

The Colebrooke-Cameron reforms in 1833 generated radical political, economic and social changes in the island. The old feudal and caste social system was wiped away completely in 1833 with the abolition of the system of *rajakariya* (service obligation). Government support for all Christian missions and education, especially the official adoption of the vernacular education was introduced in 1840s. The following changes – the infrastructure for plantation economy, coffee, indigo, cotton, cinnamon, coconut, immigration of India labor for plantation, introduction of land taxes –, paved the way for the emergence of a capitalist economy. Yet, the negative impact of the emerging commercial economy on the peasants of the Kandyan traditional subsistence economy, compulsory labor on road construction, alienation of the aristocracy and the *sangha* (Buddhist monks) in the Kandyan society due to the dissociation of the British government from Buddhism caused to the resentment and anger of the peasants and aristocrats which exploded as a rebellion in 1848.

⁴⁹ S.G. Perera, *A History of Ceylon for Schools*, p. 48.

⁵⁰ K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 299.

⁵¹ M.R. Singer, *The Emerging Elite*, p. 31.

Ceylonese economic and social order underwent radical changes with the plantation of coffee and later rubber and tea. Basing on these export crops, the local economy developed. Catering to this economy, a network of roads and railroads were build connecting the island politically and physically. The economic boom of the plantation industry, demanded more English-speaking employees to work as commercial enterprises, bank, wholesale and retail stores, the government service, professions in legal and medical fields, etc. The emerging commercial economy opened the investment opportunities to local entrepreneurs and English educated Ceylonese. The emerging new elites during the Dutch period, particularly from the low-country, were better off economically and intellectually to assume these new opportunities.

7. Sinhala buddhist revivalism and nationalism

The British «divide and rule» policy introduced in 1833 ethnicized and polarized the Sri Lankan society. In the late nineteenth century in colonized Sri Lanka, otherness was determined by religion. Colonization brought about unity among Buddhists, Hindus, and Muslims against Christian proselytizing. The resistance of the indigenous society to the impact of British rule took place in the form of religious revival in the maritime regions, mainly the Western Province. Moreover, «under the British, Buddhists, Hindus, and Muslims shared a similar identity: they were all non-Christians»⁵². Nonetheless, the common struggle against colonialism and Christian conversion later shifted the dualism of colonial/colonizer and native/alien. In the late nineteenth century, Buddhists, Hindus, and Muslims began to fuse national or ethnic identities with religious identities. In the course of time, the Sinhala-Buddhist perception of the 'Other' expanded. Thus, not only the colonizers but now also the Tamils, Muslims, and Christian Sinhala were moved from the centre to the periphery as aliens. Indigenous revivalism, unfortunately, reaffirmed the traditional Sinhala Buddhist identity of the pre-colonial era, excluding the newly developed identities of the colonial period, namely, Christians, Tamils, Muslims, and Burghers⁵³. In the absence of

⁵² T. Bartholomeusz - C.R. de Silva (eds.), *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, New York, State University of New York Press, 1988, p. 18.

⁵³ Cf. G. Obeyesekere, *The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through the Time and Change*, in M. Roberts (ed.), *Sri Lanka. Collective Identities Revisited*, vol. 1, Colombo, Marga Institute, pp. 355-384, here p. 381.

a «sacred» text or scripture for Sinhala Buddhist Nationalism, *Mahavamsa*, a mytho-historical text, is used to draw up fundamentals for a righteous society and world order. The fusion of the past with the present reawakens the Sinhala historical consciousness towards non-Buddhist peoples: Tamils, Muslims, Burghers, Christians. Some groups of Sinhala Buddhists regarded (even today) the above mentioned non-Buddhists as alien and threatening.

8. Western conflicts animate the local struggles

Religious revival and anti-colonial struggle were directly and indirectly influenced by the West as well.

«But it must be noted that the strongest social critics of Christianization were people who were essentially ‘Western’ in outlook and were themselves influenced by what were termed ‘modern,’ ‘advanced,’ and ‘rational’ views»⁵⁴.

Kumari Jayawardena argues that some Western movements – the anti-Christian propaganda of European freethinkers, and Theosophists, nineteenth-century liberalism associated with various British reform movements, and radicalism as expressed in British labor party and socialist organizations⁵⁵ – influenced elites. The revival of Buddhism gradually led to the growth of national consciousness and the recovery of national pride against the resistance to colonialism and the spread of Christianity or evangelization.

The education paved the way for the children of the rising affluent to the upward social mobility. The traditional elite were badly placed off due to the limited access to English education. «In the late nineteenth and early twentieth centuries, the Christians were well ahead of all other groups in literacy»⁵⁶. Public debates on the tenets of Buddhism and Christianity were aimed at demonstrating the superiority of one’s own religion. Between 1865 and 1873 there were five such debates between Christians and Buddhists, of which the Panadura debate of 1873 was the most famous. The victory achieved by Buddhists in the Panadura debate really boosted their self-confidence. The news reached

⁵⁴ V. Kumari Jayawardena, *The Rise of the Labor Movement in Ceylon*, Colombo, Sanjiva Prakashna, 1972, p. XII.

⁵⁵ *Ibid.*, p. XII.

⁵⁶ K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 417.

the United States of America and the founder of the Theosophical Society in 1875, Henry Steel Olcott. He sent Migettuvatte Gunanada a mass of pamphlets and tracts written against Christianity and the latter translated them into Sinhalese, and published them. Henry Steel Olcott arrived in Ceylon in 1880 and he was honored by Sri Lankans as one of the heroes in the struggle of our independence and a pioneer of the present religious, national and cultural revival.

«The presence in Sri Lanka of a group of westerners openly championing Buddhism had a deeply significant psychological effect on the Buddhist revival movement»⁵⁷.

Buddhist Catechism (1881) written by Olcott reflected a new interpretation of traditional Buddhist tenets. David McMahan observed,

«[Olcott] allied Buddhism with scientific rationalism in implicit criticism of orthodox Christianity, but went well beyond the tenets of conventional science in extrapolating from the Romantic- and Transcendentalist-influenced ‘occult sciences’ of the nineteenth century»⁵⁸.

The emergence of ‘Protestant Buddhism’ started in the late nineteenth century under the formative influence of Anagarika Dharmapala. It was strongly influenced by the «modern» values of the British colonialists. George D. Bond argues that

«Protestant Buddhism, both because it mirrored Protestant Christianity and because it attempted to revive Buddhism and make it relevant to a new context, represented a reformed movement»⁵⁹.

Buddhism thus underwent in its encounter with modernity.

9. Emerging elite with nationalistic fever

Another important element of the Sinhala Buddhist revival is the establishment of Buddhist schools in competition with the missionary schools which later produced «contemporary elites». Marshall R. Singer divided the history of Ceylon into three periods: traditional, colonial and contemporary⁶⁰. He identified three elite groups in the contemporary

⁵⁷ *Ibid.*, p. 430.

⁵⁸ D.L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008. p. 95.

⁵⁹ G.D. Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka, Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, Bangalore, Motilal Banarsidass, 1992, p. 45.

⁶⁰ M.R. Singer, *The Emerging Elite*, p. 5.

period: westernized, traditional and emerging elites. The Westernized elites were broadly Ceylonese, largely Christian, mostly high-caste, highly urbanized, highly Western-educated, largely engaged in Western-type occupations, of the highest economic and social class⁶¹. Governor Sir Henry McCallum, in 1910, notes

«[It] is precisely the acquisition of European ideas and the adoption of European in preference to Ceylonese civilisation that differentiates this class of Ceylonese from their countrymen ... [and separates them] by a wide gulf from the majority of the native inhabitants of the Colony. Their ideas, their aspirations, their interests are distinctively their own, are moulded upon European models, and are no longer those of the majority of their countrymen»⁶².

In the beginning of the twentieth century, with the Westernized type of politicians, traditional elites emerged. They are overwhelmingly Sinhalese, heavily Buddhists, somewhat lower-caste, largely rural, generally less educated but more Swabasha-educated (educated in native languages, namely Sinhala and Tamil), engaged in more traditional occupation, and very largely drawn from the middle economic and social classes⁶³. Marshall R. Singer also refers to 'emerging elite'. They resemble the third group mentioned by Peter L. Berger: global economic participation with resistance against global culture.

«They are strongly drawn toward transforming Ceylon into a modern industrial nation, very much along Western line, but at the same time they are equally drawn to preserving the traditional cultural order, with which they also identify»⁶⁴.

In 1956, the resounding victory of the Sri Lanka Freedom Party brought to power the emerging or new elite by uniting them under the banner 'traditional Sinhalese nationalism'. The emerging elite, after replacing the Westernized political elites, extended its power into other areas.

«After 1956, this change in personnel spread beyond the political elite and began to affect the other major elites as well. Once the emerging elite had assumed political power, they were able to dislodge the cosmopolitans (and the Tamils) from the civil service, the armed forces, and the educational institutions – in short, from every activity controlled by government»⁶⁵.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁶² K.M. de Silva, *History of Sri Lanka*, p. 413.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁶⁴ M.R. Singer, *The Emerging Elite*, p. 50.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

The emerging elite sought to modernize the country preserving the traditional values.

10. The Post-independence era and the revitalization of local cultures

The post-1956 era was characterized by the interplay of religion/ethnicity and politics and the Sinhala- Buddhization emerging as a marker of identity and a tool of political mobilization. This led to various modes of instrumentalization of the religious symbols. When the state favors the dominant cultural/religious/ethnic group, the alienation and exclusion of other groups receive the blessing of the state. When the state institutionalizes such an inequality within its structures, it causes insecurity and alienation among minority groups. When ethnic/religious majorities enter politics and the parliament, they tend to serve their groups and exclude the minorities. In this way, the state loses its neutrality since it favors one group at the expense of the others. The failure of the Sinhala-Buddhist nationalism to embrace the other minorities sowed the seeds for a bloody ethnic conflict later.

The Betrayal of Buddhism (1956), a report published by the Buddhist Committee of inquiry was set up by the All Ceylon Buddhist Congress in 1954. Its recommendations include: the restoration of Buddhism and the *sangha*, and the lay of the Buddhists to their rightful place, making Sinhala the only official language and the nationalization of schools. Thus, with the implementation of these recommendations, the year 1956 saw the political success of the Sinhala Buddhist nationalism. The process of nationalization and decolonization reflected on the Church both positively and negatively. It contributed to expedite the process of inculturation of the Church proposed by the Vatican Council II. On the other hand, R. L. Stirrat argues that the homogeneous Catholic identity of the colonial era changed due to the decolonization process introduced by the Sinhala-Buddhist nationalism, the Vatican Council II, the inculturation, and the prolonged ethnic conflict.

«So, while the decline in the salience of a specific Catholic identity was in part a result of the rise of Sinhala nationalism and Buddhist fundamentalism, this was encouraged by the actions of the universal church»⁶⁶.

⁶⁶ R.L. Stirrat, *Catholic Identity and Global Forces in Sinhala Sri Lanka*, in *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, in T. Bartholomeusz - C.R. de Silva (eds.), *Buddhist Fundamentalism*, pp. 147-166, here p. 156.

The ailing ethnic conflict between Tamils and Sinhalese further fractured the «Catholic identity» in Sri Lanka.

11. The era of globalization and fragmentation of national identity

The fundamentalism of the majority breeds the fundamentalism(s) of the minority and vice versa; it may contribute to the birth of a rival fundamentalism among minorities. This explains the rise of Sri Lankan Tamil nationalism, and its later development to Eelamist Tamil nationalism. Even though, strictly speaking, Tamil nationalism is not monolithic, its various sectors (the northern Jaffna Tamils, the Eastern Batticaloa Tamils, the hill-country Indian Tamils, and the Colombo Tamils) embrace the interest of all Tamils; they emerge as a reaction to the exclusive Sinhala nationalism.

«Sinhala nationalism which seeks to pose as Ceylonese nationalism incorporates nothing of the Tamil tradition and is even seen to be in conflict with it»⁶⁷.

Ironically, the ideology of the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), the powerful group of Tamil fundamentalism, put into practice same exclusivist doctrine which contributed to its birth and growth. Sri Lankan Tamil=Hindu/Christian=nation and LTTE are the sole representatives of Sri Lankan Tamils. The perceptions of the 'other' as those who are «not us», who are «them», create images of the other as alien and stranger. Such an ideology also draws boundaries of exclusion and expulsion. The Tamils in the northern and eastern provinces, the Sinhalese in border villages, and the Muslims and Sinhalese expelled from the northern provinces are victims of this divisive ideology.

In the Sri Lankan multicultural society, Muslims are another major ethnic community that constitutes 7% of the total population. Muslim identity grew and evolved as a reaction to hegemonic Sinhala and Tamil nationalism. Sinhala Buddhist and Tamil nationalism forced the culturally conscious Muslim community to transform itself into a separate, politically-driven ethnic identity based on Islam. Later, the deep-rooted Muslim insecurity, especially in the North and the East led to the rise of another ethnic political party with the creation of the Sri Lanka Muslim Congress (SLMC) in 1981. V. Ameerdeen notes that the

⁶⁷ S. Arasaratnam, *Nationalism in Sri Lanka and the Tamils*, in M. Roberts (ed.), *Sri Lanka*, pp. 295-313, here, p. 311.

«eventual formation of separate Muslim nationalism can be distinguished as a winning factor of the Muslim community, from Sinhala and Tamil nationalism that prevails in Sri Lanka»⁶⁸.

The religion-politics nexus grew further in a turbulent ethno-politic context. With the foundation of the JHU (National Sinhala Heritage Party) in 2004, Buddhist monks became professional politicians in the Sri Lankan Parliament. The political manifesto of the Sinhala nationalist Buddhist monks-party «maintains that while seeking political power for the Sinhalese, it also has to rebuild ‘the unique Sinhala civilization’ in Sri Lanka»⁶⁹. These objectives – namely constructing an idealized notion of the *dhammarajya* (righteous state) and rebuilding ‘the unique Sinhala civilization’ reminiscent of past glories – represent the reinterpretation of Buddhism and history as an answer to the challenges of the emerging global culture.

12. Evangelical and Non-Governmental Organizations (NGOs) expansion and conspiracy theories

We saw above that during the colonial era the indigenous resistance movement came into being mainly as a reaction to Christian missionary expansion. In the early part of 1990s, the Buddhist-Christian animosity resurfaced again due to the so-called ‘unethical conversions’. The conversion debate sparked with the evangelical expansion in the era of globalization. The proselytization-related rumpus reawakened the historical prejudices of the colonial epoch. Buddhists accused all Christians *en masse* as culprits of proselytism, and the Catholic Church and mainline Churches pointed fingers at the new Christian groups. On the contrary, the new Christians groups complained of the persecution and violation of their rights. Conversion debate came to a climax with the anti-conversion bills. The Jathika Hela Urumaya (National Heritage Party) presented a bill to the Parliament entitled «The Prohibition of Forcible Conversion on July 21, 2004. On the 6th of May 2005, the same bill, but with some amendments and a new title «Freedom of religion», was again presented to the Parliament. Even though the bills were not approved in the Parliament, they contributed to intra-Christian and inter-religious tensions and sometimes even conflicts in Sri Lanka.

⁶⁸ V. Ameerdeen, *Ethnic Politics of Muslims in Sri Lanka*, Sri Lanka, Centre for Minority Studies, 2006, p. 236.

⁶⁹ M. Deegalle, *Politics of the Jathika Hela Urumaya Monks: Buddhism and Ethnicity in Contemporary Sri Lanka*, in «Contemporary Buddhism», 5, 2004, 2, pp. 83-103, here p. 88.

Related to 'conversion issue' was the conspiracy theory concerning the Non-Governmental Organisations (NGOs). NGOs are seen as foreign agents and their activities are considered as detrimental to the national interests and therefore they should be banned or their activities need to be monitored or controlled.

Between 1983 and 2009, Sri Lanka was plagued by a civil war between the Sinhala government and Tamil (mainly Hindu) rebels. The elimination of the LTTE in 2009 has not healed the wounds and ironed out the mistrust and fears among ethnic and religious groups in Sri Lanka. The Lesson Learnt and Reconciliation Commission (LLRC)⁷⁰ also observes this fact.

«The Commission was also reminded that despite the lapse of two years (now almost four years) since the ending of the conflict, violence, suspicion, and sense of discrimination are still prevalent in social and political life. [The] delay in the implementation of a clearly focused post-conflict peace building agenda may have contributed to this situation» (no. 9.181)⁷¹.

In post-war Sri Lanka, even though the war has ceased, durable peace is not in the foreseeable future. Today, ethno-religious fundamentalism seems to be on the rise.

«Muslim Ministers and Parliamentarians, representing all political parties, expressed dismay over the emergence of recent communal and religious hatred towards Muslims in the country»⁷².

«Bodu Bala Sena» (BBS) Buddhist Power Force has been accused of instigating extremist sentiments against Muslims. «It is statically true that the Muslims in Lanka have grown, numerically, economically and to a great extent politically»⁷³. The government has set up a special Parliamentary Select Committee (PSC) to look into racial intolerance and religious fundamentalism in the country⁷⁴. The BBS wants the im-

⁷⁰ The Lessons Learnt and Reconciliation Commission (LLRC) was a commission of inquiry appointed by Sri Lankan President Mahinda Rajapaksa in May 2010 to look into the Sri Lankan Civil War, fought from 1983 to 2009, and to provide recommendations for an era of healing and peace-building. After an 18 months-inquiry and analyzing over 1,000 oral and 5,000 written submissions, the commission presented its 388-page final report to the President on November 15, 2011 and it was subsequently made public on December 16, 2011.

⁷¹ *The Lessons Learnt and Reconciliation Commission (hereafter LLRC)*, p. 369.

⁷² <http://www.ceylontoday.lk/16-22889-news-detail-president-promises-tough-action.html>.

⁷³ http://groundviews.org/2013/01/15/bodu-bala-sena-and-buddhisms-militant-face-in-sri-lanka/#_ftn1.

⁷⁴ Editorial, Extremism on the March, *The Island* (News Paper), 26.01.2013 online edition. January 25, 2013.

plementation of Buddhist predominance in Sri Lanka. It has organized various campaigns against the country's minorities, Muslim and Christian communities, which, according to the organization, pose a threat to Sri Lanka's Sinhalese-Buddhist identity. It also accuses Muslim organisations of funding international terrorism with money from Halal-certified food industries. BBS also has links to Myanmar's extremist 969 Buddhist movement. New clashes between Buddhist extremists and Muslims triggered by hate speech, occurred in two different towns in Sri Lanka, Kandy and Ampara, in early 2018. These riots resulted in the death of one Muslim and the destruction of many buildings.

13. Aftermath of Easter Attack

On 21 April 2019, with the Easter bombings by radicalized Islamists, a decade of relative peace in the island came to an end. This barbaric suicide attacks against innocent Christians and some hotels gave rise to new concerns about the radicalization of Islam. Islamophobia, in turn, contributed to the re-emergence of Sinhala-Buddhist nationalist slogan, «Nation and Religion are in Danger» which was invoked during the presidential (2019) and general elections (2020). The Political analyst Victor Ivan argues that

«Gotabaya's (present President) victory at the 2019 election can be considered a new version of the 1956 revolution. The defeat at the 2015 election had baffled the Buddhist forces. They saw this political phenomenon as a tragic moment where minority forces had gotten together and defeated the hero who saved the country and their religion. In this backdrop, temple-centred programs were initiated at the village level to disseminate the idea that the Sinhalese race and Buddhism were in danger and stressed the importance of Sinhalese Buddhists uniting to address the situation, which had resulted in the creation of a society where emotions based on race and religion reigned supreme»⁷⁵.

In the 1980s, under the influence of Wahhabism, Islamic identity in Sri Lanka was gradually transformed by the widespread adoption of *Halal*, the wearing of the *burqa*, *hijab*, and *thobe*, the emergence of Islamic banks and Kathi courts, plans for Shariah universities, the increasing use of Arabic terminology and architecture, and a proliferation of mosques and madrasas. The ideology of Wahhabism and its rejection of Sufism, along with all rituals and teachings associated with it, led to violent confrontations within the Muslim community in some parts of Sri Lanka.

⁷⁵ See '56 Reborn, in «Daily FT», available at: <http://www.ft.lk/columns/-56-reborn/4-690073>.

The radicalized National Thowheeth Jama'ath, which is believed to have had ties to the Islamic State, killed more than 250 innocent people on Easter Sunday, 21 April 2019.

14. Buddhist reaction to Islamization

- I. Buddhist nationalists perceive that Islamic movements are driven by an agenda to take over the country.
- II. Islamophobia has given rise to movements and organizations to protect race and religion.
- III. The accusations and fears of the BBS towards the Muslims are expressed as follows:
 - the claim that they procreate at a faster rate than the Sinhalese, which means that Muslims will soon outnumber the Sinhalese and that Sinhala-Buddhist culture will be wiped out of the island;
 - the boycott of Muslim-owned shops;
 - the rejection of food offered by Muslims because of bogus allegations accusing Muslim shopkeepers of distributing sweets containing sterilizing medicaments to Sinhala Buddhist women;
 - the claim that Buddhists are forced to convert to Islam, etc.
- IV. There are competing claims to historic religious sites.
- V. Buddhist nationalists rejoiced over their victory in the recent presidential election as validation of their ideology.

Conclusion

Sri Lanka is blessed with four major religions and their spiritual traditions. These religions have brought about positive and negative changes in the island's political, economic, philosophical, and cultural systems. Sri Lanka is also known for its spirit of religious tolerance and peaceful coexistence. Since the last decades, the politicized religious revivals with religio-political parties have re-emerged as a social phenomenon in the domestic politics of the island. Thus, today, the religion-politics nexus disturbs the multi-ethnic, multi-religious and multi-cultural fabrics of the island, generating intolerance, violence, and militancy.

This article examined the interaction of religion and politics in Sri Lanka in the following circumstances: i) pre-colonial period; ii) colonialism and birth of religiously inspired nationalist movements; iii) globalization and politicized religious revival; iv) Religious majority nationalism and the responses of the minorities.

The encounters of the national-regional, local-foreign, and global-local have generated different reactions in the course of history: assimilation, collision, and in-between acceptance and rejection. These encounters have left an indelible mark on political, economic, religious and social landscape of the country, namely concords and frictions. In this era of globalization, the international business elite, intellectual elite, popular culture, and large-scale popular (generally religious) movements encounter the local cultures. Often there are «winners» and «losers» in this relationship. The insecurity, fears and resentment of the losers sow the seeds for ethnic and religious tensions. When national identity is fractured, the excluded and the discontents tend to seek a reference group outside the national boundaries. For instance, the local Muslims identify themselves with Arab world, Sri Lankan Tamils with Tamil Nadu, India. Thus, national conflicts become regional and transnational. The popular movements, mainly inspired by Islam and Christianity add fuel to the fire with the issue of proselytism. This further animates a debate on human rights.

Here the views expressed by Asoka Bandarage are useful for us to grasp the phenomenon of the politicized religions as an ideology in Sri Lanka. He demonstrates that the Sri Lankan conflict is neither just a terrorism-related, nor a primordial ethnic confrontation. Rather, it is a complex political-economic conflict perpetuated by the confluence of various factors in an increasingly globalized world. Within this perspective, ethnic groups are not seen as inherently antagonistic to one another merely by reason of the differentiation along the lines. Rather, conflicts are seen to emerge in the context of relevant changes in economic and political structures as well as in the unequal distribution of wealth and power between groups at the local, regional, and international levels⁷⁶.

Sri Lankan society carries a massive weight in terms of historical consciousness and the historical roots for the present ethnic politics are found in the colonial era. The daunting challenge the state is confronted

⁷⁶ Cf. A. Bandarage, *The Separatist Conflict in Sri Lanka: Terrorism, Ethnicity, Political Economy*, London - New York, Routledge, 2008. pp. 7-8.

with is to manage the discontents of globalization and to construct an inclusive national identity supplanting the ethnic politics. How to overcome the extreme inequalities that threaten to stir discontent and undermine democratic values? Economic trends are political actions that can curb dangerous inequalities.

Today, the growing phenomenon of religious fundamentalism has provoked a heated debate in many societies with regard to the causes of violence and, more specifically, with regard to the role of religion in relation to the perpetration of violence. There are two principal schools of thought: one school argues that religion is inherently violent, while the other refutes that claim, arguing that the essential message of religion is non-violence. The «religion causes violence» school argues that «it is precisely foundational religious teachings that are claimed to sanctify violence by many of its perpetrators»⁷⁷. Therefore, religion and violence are inextricably intertwined. On the contrary, William T. Cavanaugh shows the other side of the coin.

«The idea that religion has a tendency to promote violence is part of the conventional wisdom of Western societies ... What I call the «myth of religious violence» is the idea that religion is a transhistorical and transcultural feature of human life, essentially distinct from «secular» features such as politics and economies, which has a peculiarly dangerous inclination to promote violence. Religion must therefore be tamed by restricting its access to public power. The secular-state appears as natural, corresponding to a universal and timeless truth about the inherent danger of religion ... In this book, I challenge this piece of conventional wisdom, not simply by arguing that ideologies and institutions labelled 'secular' can be just as violent as those labelled 'religious', but by examining how the twin categories of religious and secular are constructed in the first place»⁷⁸.

Although he does not directly deal with the thesis that «religious violence is not religious», William T. Cavanaugh does point out the ways secular-violence whether socio-economic and political – can provoke so-called religious violence. Since religion is very much related to culture and ethnicity, it can be manipulated for political purposes. Thus, we also need to make a distinction between the core message of a religion and the history of that religion.

While it is no exaggeration to say that the dominant culture has used its media to manipulate and politicize religion, we should not overlook

⁷⁷ M. Juergensmeyer et al., *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 2.

⁷⁸ W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2009, p. 3.

the counter-storytelling that is present in society and that serves to heal, restore, and foster social, political, and cultural harmony. Moreover, there are common misconceptions about Buddhists and Muslims. Accordingly, it is far from the reality to say «Muslims are extremists» and «Buddhists are fundamentalists». Each identity is multifaceted and the reaction to the dominant and exclusive ideology can be manifold, ranging from assimilation to the formation of rival fundamentalism⁷⁹. It must also be mentioned that the ethnic and religious identities are not static but rather are subject to changes depending on the circumstances.

Finally, the dream of a better and more prosperous future for Sri Lanka is still possible. Yet, the challenge of fostering an inclusive and harmonious society depends on the reduction of the global-local or center-periphery injustices and inequalities as well as the respect of human dignity.

⁷⁹ T.J. Bartholomeusz - C.R. de Silva (eds.), *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, Albany, State University of New York Press, 1998.

Religion and Politics: What Relationship in a Changing Muslim World?

Adnane Mokrani

Abstract – Modernity has forced religions to lose, gradually and in different ways, control over public space, despite various attempts of recovery and repositioning. «Fundamentalism» is one of many possible answers to the modern challenges. Can we find other answers that guarantee more freedom, justice, and peace in Post-colonial Muslim societies and States? The crisis of religions in the modern world interrogates the concept of religion itself: What is it for? What is its social and political mission? What does religion offer today in public space? The author starts from the Tunisian experience, to propose an approach to the problematic relationship between religion and politics, trying to overcome the crisis by reconciling Secular state with religious values and principles. The article is not a summary of the extensive current debate; nevertheless, it is in dialogue with all the efforts in this field.

1. A complex situation

Is it correct to define what happened in several Arab countries as revolutions, or are they simply revolts? For some observers, the term «revolution» should indicate a radical and irreversible change, a total break with the past, which has not occurred, at least in this initial phase¹. Sometimes, the mechanical application of historical models (the French, Russian or Chinese revolutions) on current cases, does not work, the reality rebels. Perhaps we need a new theory to understand what is happening.

The ambiguity that the use of the term «revolution» can cause originates from the peculiarities of these events:

– The peaceful nature of the change, especially in Tunisia, has allowed a paradoxical cohabitation of the old guard and newcomers. The *ancien*

¹ Tariq Ramadan, in his book *Islam and the Arab Awakening*, New York, Oxford University Press, 2012 calls for a «cautious optimism» (pp. 1, 8, 23, etc.). He used the term «uprising» instead of «revolution», because «the uprisings are not yet revolutions» (p. 3).

régime was beheaded, but not uprooted. The State in its main institutions (administration, army, police, etc.) has remained almost intact. The old opposition parties has returned from exile or prisons, but the young people who led the revolutions did not feel well-represented. New parties are very rare, if not absent. Worse still, some young people found themselves in prisons, or prevented, in different ways, from expressing their dreams of freedom.

– The delay or absence of a real reform raises frustrations and doubts about the seriousness of the change. It is sometimes a question of recycling the old regime, giving new names to the old parties, if not a brutal return without masks. These failures and hesitations have pushed an important part of young people to risk their lives at sea to reach Europe, or risk their lives in the desert, fighting with terrorist groups. Maintaining hope in the possibility of change is a necessary condition for an emergent democracy. However, these are revolutions in progress with incomplete changes. We are in the midst of open construction sites; or rather, we are only at the beginning of challenging and risky projects. This does not allow us to draw definitive conclusions and to make certain predictions. Nothing is guaranteed, especially with the existence of real counterrevolutions and serious risks of failure.

– There is also the emergence of a third element that has made the observers more skeptical about the use of the term revolution, namely the rise of the Islamists in power and the emergence of the Salafis, the most conservative and literalist branch of the Islamist movements. A phenomenon accompanied by a series of sectarian and identitarian claims that have nothing to do with the initial objectives of the revolutions: justice, freedom and dignity. The initial image of the revolutions reinforced the idea of post-Islamism, but we found ourselves instead facing a certain neo-Islamism. The Islamic State (IS), as an antidemocratic ideology, contradicts what seems to be a new popular democratic consciousness. IS represents a big rescue for the Arab ancient regimes, confirming their rhetoric of being the last frontiers against the barbarians in defense of Europe, a source of a superficial international legitimacy. The adherence of thousands of young Tunisians, among them many women, to IS in Syria, Iraq and Libya, caused shock and perplexity. Tunisia has been considered not only as the pioneer of the Arab revolutions, but also as a model of modernization and education, even before the independence and since the nineteenth century. However, the current facts prove that the dictatorship of Zine El-Abidine Ben Ali (1987-2011) caused a massive social desertification and impoverishment. Dictatorship

is an acid that destroys human societies and relationships, suffering decades of pervasive marginalization, fearing and doubt.

The complexity of the situation does not prevent from using the word «revolution». In a very personal way, I have seen and experienced the signs in the eyes of the Tunisians during the election days of the Constituent Assembly in October 2011. I saw the light of dignity and pride of being Tunisians. The fellow citizen is no longer considered as a potential spy, but as a companion on the path of changing. A new hope is born, after more than twenty years of ferocious dictatorship. Suddenly the people find themselves alive, free, and capable; the civil society is reborn, we experienced an explosion of associations and parties. This is a revolution, despite reservations and ambiguities. Something profound and meaningful has changed in the soul of the people, something that is still in a stage of development, but, in my opinion, it is irreversible: the tomblike silence will never return: those who tasted freedom can no longer accept slavery or dictatorship.

Democracy is not a mere procedure or technique. It implies faith in fundamental values and demands a real change in mentality and culture. It is the fruit of such a change, and at the same time, it is the cause of its deepening. People learn by doing, they cannot become immediately and fully democratic, only by practicing they do: in electoral days, everyday life, associative work, public debate, etc.

Even the procedure is not neutral; it is in itself an act of change, with a symbolic charge and a psychological impact. I can give some examples from my experience as the president of «the Independent Regional Instance for the Tunisian Elections» in Italy in October 2011: I saw the bright of joy every time that my fellow citizens realized that the elections were transparent:

– A first example, which would seem trivial for countries that are familiar with the electoral rituals, but, for Tunisians, it represents a real discovery: the colored plastic keys used to close the ballot boxes. Each key has a unique and unrepeatable number like banknotes; once the urn is closed, it cannot be opened without breaking the irreplaceable keys. Explaining these simple instructions in formation meetings had a magical effect and aroused immense joy, it meant that the will of the people is sovereign! Before, the dictator did not even bother to disguise his deception; the hoax was vulgar and low-level: the contrast was strong and clear.

– In the Independent Regional Instance for the Tunisian Elections, we were more than 300 people: as organizers, coordinators, and members of the polling stations. The candidates, including independents and members of the parties were distributed on 22 lists; their supporters were tens of thousands of Tunisians living in Italy who went to vote. Besides the training meetings arranged in Tunisia and abroad. All this represented a great open democratization school. In Tunisia, the experience was obviously more intense: to cite an example of basic civic activism, some associations went to the most remote villages to teach farmers how to vote. For the first time, Tunisians truly felt that they are citizens and that their voices really matter.

– Before the elections, an elderly man came to our office in Rome to ask if his aging and handicapped wife could vote by delegation, in the sense that he would have voted for her. We explained that it was not possible by law. He came out with tears in his eyes and said: «But she is 100% Tunisian too!». This is revolution! There are no more half Tunisians; we are all first-class citizens. We thought of contacting an association to help his wife go to vote, but the density of commitments made us distracted. To our great surprise, in the days of the elections, that noble citizen came accompanying his wife with the help of two other people, and both of them voted. In the end, they hugged me with tears in their eyes, stammering words of joy that I did not understand well because of the emotion, theirs and mine. Those tears, like the blood of killed and wounded young Tunisians during the revolution, are a covenant of unity that must never be forgotten.

These signs represent the beginning of a new political conscience, a thirst for dignity and humanity, which cannot be reduced into mere emotions and open-eyed dreaming. The proof that we are not faced with isolated and transient episodes is provided by the massive peaceful demonstrations in Algeria that forced President Abdelaziz Bouteflika to resign on April 2, 2019. The Sudanese case is very similar, in which the *coup d'état* of April 11 is a result of the popular pressure, after months of demonstrations. Nevertheless, in both cases, it could be an attempt from the regime to renew itself, apparently shifting to the people's side. Sudan and Algeria are the proof that the wave of the Arab revolutions is not a temporary mood but a deeper change in the popular political culture, which is the real revolution. Arab societies are connected despite the fragmented political leadership.

The revolutions that have taken place in Lebanon and Iraq since October 2019, are other signs of a growing phenomenon, giving birth to more cohesive and inclusive citizenship, a new way of belonging that goes beyond the walls of communitarian and sectarian identities, challenging the old regimes and groups of interest. The way is still long, but an idea is no more a hypothetical ideal when it becomes a popular movement.

The lack of an organized leadership is a common feature in the popular movements since 2011 until 2019, which represents an element of surprise and success that the regimes do not know how to face adequately. The same fact becomes a problem, when concrete decisions and radical changes are needed. Creating a new political leadership, young and faithful to the objectives of the revolution is an absolute priority.

What the Arab youth have learnt from the recent revolutionary experiences is to maintain the peaceful character of the demonstrations and not to fall into the violent provocation or temptation. It seems that the regimes too have learnt that the use of violence is helpless; a political maneuver is more intelligent.

2. The historical moment

From a microcosmic insight, let us move to a macrocosmic one, considering the situation from a certain distance. A panoramic survey of the history of political thought can help us to better understand the present moment.

The Islamic world in particular, and the world in general, have experienced four consecutive epochs after the fall of traditional societies, in different degrees and manners, under the blows of modernity:

- Hereditary monarchist regimes, which persist in different forms even today, despite the fact that the caliphate was abolished in 1924.
- Authoritarian secular nationalisms with the «fathers» of the modern states, as in the cases of Atatürk in Turkey, Reza Shah in Iran, Bourguiba in Tunisia, Nasser in Egypt, also considering the liberation movements, such as the FLN in Algeria.
- After the post-colonial modern nation state, and the secular élites themselves, failed to achieve development and full independence and liberation, militant Islamism invaded the political scene in the 1970s and 1980s as a radical opposition force, sometimes as a religious nationalism.

The apex of this phase was the 1979 Iranian Revolution that seemed to be the realization of the old dream of creating an Islamic state.

– After the terrorist massacres in Algeria in the 1990s and, in a different manner, the crisis of the Islamic Republic in Iran, especially after the electoral fraud of 2009, the Islamist discourse began to lose ground. The appearance of al-Qaeda and then ISIS on the international political scene is the exception that confirms the rule: with its extremist ideology and violence, radical Islamism is no longer a popular force or a realistic project for the future. The fourth phase, therefore, is marked by the growth of a collective need for democracy, freedom and human rights. This aspiration cannot be guaranteed without political pluralism and accountability that allow all citizens to express themselves and participate in the political and economic management of the country.

It is not a utopian desire but an objective observation of the development of Islamic societies. There is a new generation grown up under dictatorships, well-connected with the world, capable of using modern means of communication; globalized young people in the positive sense of the word, open to world changes; educated and graduated young people, but without the possibility of integration into the labor market or into political space.

It was not the Tunisian or Egyptian Islamists who launched the revolutions; they were also surprised as well as all the political realities of these countries were. They wanted to accompany the people's movement in a second moment to insure a political position.

The Arab revolutions, in their slogans and ideals, go beyond secular or religious ideologies to touch universal values and the right of people to a dignified life. Indeed, the symbols are of a supra-religious nature. What triggered the movement was a sacrificial and not homicidal suicide. All the people identified with the unknown victim, seeing in him the symbol of collective pain caused by long years of humiliation and marginalization. Such revolutions are revolutions without leadership, because what really matters is the idea that unites, an idea that originates from a bitter experience to embrace a hope that can finally be fulfilled.

The first step has been taken, the wall of fear has now fallen, but nothing is guaranteed, there are still other decisive steps: to mend civil society, which is the real and only guarantee against potential drifts. It is necessary to educate police officers, politicians, mass media about democracy and respect for human dignity, we must free ourselves from

bad habits to rebuild the human being, restore the critical and active citizen. In this process, religion could make a positive contribution, but without fundamentalism.

As mentioned before, an important obstacle on the path of the Arab revolutions is the escalation of terrorism led by ISIS, which served the old regimes insofar as it imposed them again as the defenders of International security and stability. Moreover, it served the populist and xenophobic parties in the West and the entire world to gain more power and further expansion. Democracy in the West is experiencing a very critical momentum with the growth of identitarian, sovereigntist and anti-European politics. For that reason, Arab revolutions and emergent democracies suffer lack of solidarity and comprehension from the old democracies. This fact pushed the Algerians and Sudanese to declare that they do not need any interference or help from any country, neither from the Arab regimes nor from the West.

The world crisis of democracy questions the concept itself, and requires a new and shared reflection on the theoretical and practical tools to renew the idea and the practice. It is another challenge for the aspiring democracies, but it could be an opportunity for all, new and old, democracies. Democracy in the Arab world is a real need; even more, it is a survival necessity, after decades of paralysis. It is not a question of imitating the West, whose traditional democracies were and still often allies with the Arab dictatorships.

3. The question of the secular state

The Tunisian experience, despite the shortcomings and difficulties, is very significant to verify the factuality of post-Islamism. The challenge is to determine to what extent islamist parties are capable of adapting themselves to the needs of the modern democratic state: in particular, the secular nature of the state, *i.e.* its neutrality in treating all citizens without discrimination?

It should be noted that *Shari'a*, as (the) source of law, is a totally absent in both the programs of the party of the Ennahda and the new Constitution of 2014. However, the first article of the Constitution has maintained the old formula: «Tunisia is a free, independent, sovereign state; its religion is Islam, its language Arabic, and its system is republican. This article may not be amended».

This phrase is rather general and ambiguous; it is not known whether Islam is the religion of the state or of Tunisia, as a country, being the religion of the majority. Regardless of the formulation, the article remains problematic for many other reasons:

- Islam can be the religion of real and natural persons, the shared faith of a large part of the people, including parliament and government members; but juridical persons like state institutions have no religion, the expression «Islamic State» is a modern innovation.
- The task of the constitution is not to establish people's identity, but to establish the rules and principles of the management of a democratic and secular state. Historians, sociologists, anthropologists, theologians can study and discuss identity and its changes in universities and cultural spaces, but the state must remain neutral in its management. The identity-related discourse is dangerous for the principle of full citizenship and equality before the law and the state, because it divides citizens into privileged first-class citizens and second-class citizens.
- In the majority of the constitutions in the Islamic world, Islamic faith is a condition for candidacy for the presidency of the republic, which is a discriminatory criterion. In article 74 of the Tunisian constitution, is written: «Every male and female voter who holds Tunisian nationality since birth, whose religion is Islam shall have the right to stand for election to the position of President of the Republic».
- Citizens, parliamentarians and parties have the right to be inspired by religious or non-religious principles and convictions. However, in the political debate, it is necessary to use what Abdullahi An-Na'im calls «civic reason and reasoning»². The religious person cannot convince his or her colleagues in the parliamentary Assembly using religious arguments,

² «Civic reason and reasoning, and not personal beliefs and motivations, are necessary whether Muslims constitute the majority or the minority of the population of the state. Even if Muslims are the majority, they will not necessarily agree on what policy and legislation should follow from their Islamic beliefs. The requirement of civic reason and reasoning assumes that people who control the state are not likely to be neutral. Not only is this requirement essential, but it must also be the objective of the operation of the state, precisely because people are apt to continue to act on personal beliefs or justifications. The requirement to present publicly and openly justifications that are based on reasons which the generality of the population can freely accept or reject will over time encourage and develop a broader consensus among the population at large, beyond the narrow religious or other beliefs of various individuals and groups. Since the ability to present civic reasons and debate them publicly is already present at some level in most societies, I am calling only for its further conscious and incremental development over time». A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2008, p. 8.

but rather rational and concrete ones, because what should inspire them is the common good and the interests of the nation, regardless of one's beliefs, religious affiliations or different interpretations of the same religion. The religious person should know how to translate his or her convictions into a common and comprehensive rational language. Political space is the space of rationality and common good.

– The inclusion of *Shari'a* in the constitution implies the establishment of a religious council with the task of checking the compatibility of the laws, voted by the parliament, with the *Shari'a*. It is a relatively lightened form of *wilāyat al-faqīh*, the guardianship of the Islamic Jurist, the political doctrine of Iran. That means imposing a supra-parliamentary authority that limits legislative freedom and the sovereignty of the people and its representatives.

– The very notion of *Shari'a* is ambiguous, some see in it the supreme objectives and aims, which are universal principles and values, while others are more attached to historical forms in a literal way, such as the application of corporal punishments, which are pre-Islamic practices. The Islamic legal experience contains a wide spectrum of opinions, and even contradictory views, which has suffered from long centuries of rigidity and decadence. Which juridical school we should follow, and which religious institution can guarantee the compatibility of law with *Shari'a*? All these problems can increase confusion and make us move away from the true objectives of a democratic constitution, which must prevent the reproduction of the dictatorship and establish clear rules for transparent management of powers.

4. What does religion not offer?

Before understanding what religion offers to politics, citizenship and living together, we must first understand what religion does not offer. In my opinion, the nature and the mission of religion are above all educational: to help the human being to reach a human and spiritual maturity, to realize and actualize the potential of his humanity and his holiness. What religion cannot offer are mainly two elements.

– Firstly, religion cannot offer a political or economic system. In fact, one cannot identify a religion with a political system. Religion is neither monarchic nor republican, neither capitalist nor socialist, neither right-oriented nor left-oriented ... Religions have adapted to different and even contradictory systems throughout history.

The Qur'ān mentions, for example, the consultation, *shūra*, as a social value (3,159; 42,38), but does not explain how this principle can be applied. Historically, each of the four successors of the prophet Muhammad, the caliphs, was chosen in a different way. The Umayyads of Damascus adopted the Byzantine hereditary system, while the Abbasids of Baghdad were closer to the Persian version of the Sassanids.

The Qur'ān also mentions the obligatory almsgiving, *zakāt* (2, 43, 83, 110, etc.), as a form of social solidarity, however insufficient for the construction of an entire economic system. The absence of a political or economic theory in the Qur'ān is not a sign of weakness or lack, but rather a manifestation of divine mercy and human freedom. It is a sign of flexibility that allows believers to survive historical changes.

Believers evaluate and criticize all these systems in many ways. In other words, it is true that religions do not produce political and economic systems, but not all systems are perceived in the same way by all religions or by different groups within the same religion.

Nowadays, the democratic system seems to be the most just system we have for our contemporary societies, provided that there is a popular conscience that demands and applies democratic rules. This collective consciousness is at the root of a democratic culture. Democracy cannot be transported or imposed, it is an absurd contradiction that only serves to justify and embellish imperialist and expansionist temptations.

– Secondly, religion does not offer a legal system. This is the most sensitive point in modern religious reform. This does not mean that religion is not normative. This same normativity has produced legal systems and schools throughout history; but today, in our secularized, globalized, pluralistic, and especially democratic world, it has become difficult, even «immoral», to impose a religious legal system. The religious state is a state of hypocrisy by nature, because it forces people to live a double life, a private life at home and a public life on the streets or at work. It is therefore an anti-religious state, because it betrays and kills what makes religion an authentic experience: the sincerity of the heart.

The democratic legal system could be inspired by religious values or principles, but the law is accepted democratically not because it represents the Word of God dictated by a religious authority, but because parliamentary debate has led to this legal result in a rational and convincing way. Democratic debate is the only way to resolve the conflict

of interpretation that goes beyond the sphere of religious opinion to include all plural, religious and non-religious citizenship. Democratic law is sovereign, it can only be changed through democratic means or methods of peaceful resistance such as conscientious objection under certain conditions.

5. What does religion offer?

What does religion offer? Can religion be a positive and constructive element in political life, respecting the secular state as an ethical principle of justice and equality, and above all as a condition for democracy?

In a democratic context, religion cannot offer a legal system, but it can offer a system of values. In doing so, the discreet religion leaves a space of freedom, which is necessary for a plural and liberal society. The value system is more flexible in relation to the legal system, without ending the conflict of interpretation, since we live in a world where religions no longer monopolize ethical values, where there is also a non-religious ethic. At the same time, we must consider that values change their content and meaning between one epoch and another. Justice, for example, is a universal value, but there is no consensus on what justice really means: some forms of justice in history have now become forms of injustice. The attachment to ancient forms today may betray, in some cases, the spirit and the founding principle of the value.

Despite all these challenges, embracing or fulfilling the will of God remains a central doctrine in religious consciousness even today. This is even the etymological definition of the word «islām». But what is God's will for me in the present moment? How can I know that? Does consciousness need an internal source to see, because no external source is sufficient? Values and ideas are not enough, we need a profound transformation, an initiation.

Behind the laws and values, there is an existential foundation, the transformative alchemy that manifests itself in human beings' ability to transcend his ego and his personal and tribal interests, towards a more humane and inclusive horizon. Without transcendence, immanence has no meaning. Or rather, transcendence is a condition for the implementation of values. This interior work is religious *par excellence*. No parliament or government in the world can do it. For this reason, the educational mission of religion is not simply a discourse of normative

values, otherwise we would return to the same problem of the legal discourse. The core of the matter is the transformation of the soul, which purifies the intention, and makes the consciousness more awake and attentive to all forms of violence and injustice. Without this inner work, values and laws lose their credibility and effectiveness. They become dead letters, or means of power, manipulated by the powerful of the moment.

The question of righteousness of conscience is fundamental for ethical discourse. But the educational mission of religion is not limited to cleaning and awakening consciences; In addition to that, it aims to form a free and critical consciousness. Religions, which in many cases have been instruments of control and domination, and ideologies of a «sacred power»; can they reveal the «hidden treasure», the critical prophetic awareness that resists all forms of injustice?

The Qur'ān speaks explicitly of religious freedom: «There is no compulsion in religion» (2, 256).

For authentic religiosity should be free and convinced; otherwise, it is nothing but hypocrisy or terror. However, this obvious principle has been stifled, marginalized, even overthrown for centuries. What can we do today to unleash the salvific potential of this 360-degree principle, so that it can form the basis of a conscience that is both religious and democratic?

Before the ancestral traditions, there was the prophetic rebellion, which refuses to follow the footsteps of the ancestors and calls into question the inheritance from the parents: «'When it is said to them', 'Come to what God has revealed, and to the Messenger', they say, 'Sufficient for us is what we found our ancestors upon'. Even if their ancestors knew nothing, and were not guided?» (5, 104).

It is the same consciousness that asks: «Say: Produce your proof, if you are truthful» (2, 111), (27, 64).

A conscience that accepts no idea without verifying its authenticity: «O you who believe! If an evil-doer brings you any news, investigate, lest you harm people out of ignorance, and you become regretful for what you have done» (49, 6).

We can explore and activate all the theological and political implications of some verses that speak of religious freedom: «So remind [O Muhammad]! You are only a reminder. You have no control over them» (88, 21-22).

Several verses confirm religious pluralism as a legitimate fact wanted by God³: «For each of you We have assigned a law and a way. Had God willed, He could have made you a single nation, but He tests you through what He has given you. So compete in good deeds. To God is your return, all of you; then He will inform you of what you had disputed» (5, 48), see also (2, 148), (42, 8).

These are valid principles and values against all kinds of fundamentalism or religious populism. In this perspective, the only political system that guarantees coexistence and harmonious collaboration between different religions is, in our time, the secular state.

As already mentioned, the role of religion is not to offer a political system, but rather to educate and prepare the human being to be more human and a good citizen: a person free from selfishness, ready to serve, full of love and altruism, constructive and non-violent, with a critical spirit. This is not the task of politics or of parliament; it is a religious task *par excellence*, it is the religious mission of religion, its true mission. The focus of religion is God, or, more appropriately, God in the human being it is a question of free conscience and pure heart; the focus of the policy is the administration of public interests. The first depends neither on numbers nor on votes, while the second requires votes and consensus.

There are many historical reasons that favor the dominance of the legal vision of religion and marginalize other conceptions. It is necessary to restore the balance between the different approaches of religion, by reconsidering the moral and spiritual approaches and by radically re-examining the legal system as it has been historically known.

It is important to give priority to the spiritual and moral approach of religion over the legalist approach. In Islamic theology, we have a fundamental pillar that comes right after the doctrine of the Oneness of God, I mean «justice». The duty and mission of the believer is to realize the closest model of justice and, therefore, any form or practice that experience proves to be unjust or disrespectful of this sacred principle must be eliminated or changed. This is the meaning of the priority of theology, especially moral theology, over law. This means that the law can be inspired by the fundamental principles of Islam and should not be dogmatized in any way or considered as a creed in itself.

³ About the contemporary Islamic debate about religious pluralism, see: H.M. Khalil (ed.), *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, New York, Oxford University Press, 2013.

Other important concepts of the Islamic legal theory of law are *maṣlaḥa*, public interest, and *ʿurf*, customs, which could be open to new concepts and systems, such as democracy as part of the «heritage of the humanity» and the «common good». There is no idea, including religion, that does not have an original context; but when it shows its concrete validity in lived experience, it can go beyond cultural boundaries and reach universality: human history is full of these fruitful exchanges. This is the case of democracy.

We must therefore look for positive definitions of democracy and secularism, which are echoed in Islamic thought. Obviously, this only makes sense for those who do not see an insurmountable contradiction between secularism and Islam. The secular state can be seen as a guarantee of justice and equality, two fundamental principles of Islamic ethics. This goes beyond the pragmatic and utilitarian approach towards secularism: religious minorities are generally pro-secular to escape the domination of the majority.

It is essential to demonstrate the substantial link between secularism and democracy, especially after the failure of nationalist and Islamist ideologies and models of government, and after the growing awareness of the importance of democracy. Historical experience has confirmed the validity and usefulness of democracy, despite the fact that it still needs to be improved. Slogans and empty rhetoric are no longer sufficient for the new generations, if the political system does not offer the possibility of peaceful control and change through free and transparent elections allowing the alternation of power. True democracy does not exist without true citizenship based on equality before the law, which only the secular state can ensure against any form of discrimination. This is what authoritarian or mafia regimes, be it nationalistic or religious, even with their democratic facade, cannot offer.

The secular state is not an anti-religious state that adopts an ideology that seeks to replace religion, but rather a neutral state that treats all citizens equally. It is necessary to recognize the neutrality of the state as a religious and Islamic imperative; a neutrality that allows the full expression and actualization of religious values with conviction and freedom, insofar as forced faith is nothing but hypocrisy, a phenomenon severely condemned repeatedly in the Qurʾān.

The Islamic legal system, especially at the time of the founders, was born outside the state, not to say against the state. Almost all the founders of the legal schools were persecuted by the governors of their time. It

is the case of Abū Ḥanīfa al-Nu'mān (d. 767), the founder of the Hanafi school; he was persecuted twice: under the Umayyads, because of his sustain to Imam Zayd b. 'Ali and refusal to collaborate with the Governor of Kufa, who arrested and beat him. The second time was under the Abbasid caliph al-Manṣūr, who imprisoned and tortured him, because he refused the post of Chief Judge, *Qāḍī al-quḍāt*. Abū Hanīfa died later in prison probably poisoned. 'Abd al-Raḥmān b. 'Amr al-Awzā'ī (d. 774), is a founder of a less known Sunni juridical school, which was dominant in the Maghreb and Andalusia before the arrival of the Maliki school. Al-Awzā'ī was nominated as a Judge by the Umayyads then he resigned shortly. His relationship with the Abbasids was difficult. Mālik b. Anas (d. 795), the founder of the Maliki school, was punished by flogging by the Abbasid governor of Medina, because he sustained the revolt of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya. In some sources, It is said that Mālik refused the proposal of the Abbasid caliph Hārūn al-Rashīd to make his book, *al-Muwaṭṭa'*, canonical for the Empire. Aḥmad b. Ḥanbal (d. 855), the founder of the Hanbali school, was persecuted because his belief in the non-creation of the Qur'ān, by the Abbasid caliph al-Ma'mūn, during the so-called *al-Miḥna*, the inquisition. Only with the second generation, it is noticed the beginning of a reconciliation, especially with the two disciples of Abū Hanīfa: Abū Yūsuf (d. 798) and al-Shaybānī (d. 805 c.)⁴. This historical precedent proves that Islamic jurisprudence can be considered as a moral ideal without the necessity of an executive power, as an alternative ethical system to the corrupt state, which no longer followed the prophetic example, especially during the contested Umayyads' legitimacy.

Despite the successive compromises between the state and *fuqahā'*, jurists, the relationship between the state and the religious leadership and institution has remained ambiguous throughout the centuries, with some moments of collaboration and others of tension. Awqāf system had as a mission to guarantee a minimum of independence of the institution in the face of the state. Popular financing was an alternative to state funding, which involved a minimum of freedom and autonomy. The modern post-colonial state could not tolerate this relative independence and preferred the confiscation of Awqāf⁵. The nationalization of

⁴ See for instance: J. Schacht, «Abū Ḥanīfa al-Nu'mān»; «al-Awzā'ī»; «Mālik b. Anas»; H. Laoust, *Aḥmad b. Ḥanbal*, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (consulted online on 29 May 2019).

⁵ *Awqāf* (sing. *waqf*), which means, in Islamic law, the act of founding a charitable trust, and, hence the trust itself, or public endowments. It is also called *ḥabs* (pl. *ḥubus* and *aḥbās*). See: R. Peters, Abouseif, Doris Behrens, Powers, D.S., Carmona, A., Layish, A., Lambton, Ann K.S.,

Awqāf by Atatürk in Turkey, Bourguiba in Tunisia and Nasser in Egypt are eloquent cases.

It is important to underline that any state system adopted by Muslims in history has been a human product, and all interpretations of the *Sharī'a* are human efforts that can be criticized and reformed, knowing that certain historical forms can be considered outdated and replaced with new forms more faithful to fundamental values. Note that the so-called 'clear' texts in the Qur'ān are most often practical cases related to a given historical context. This leads us to say that the only thing clear and solid in the text are actually these very values and not the conjunctural examples⁶.

In the Islamic context, to build a secular state, which is a necessary condition for modern democracy, we need to sever the relationship between laws, made in people's image and will, and *Sharī'a*, as a religious ideal and source of values, believed and lived according to a plurality of interpretation. At the same time, Secular laws can coincide with religious values and views but not in a religious or theocratic manner. To say: «People are Muslims, thus laws should be Islamic», is no more acceptable in this simplistic way, nor is it the best way to implement justice and peace in the society; because the so-called «majoritarian muslim societies» are equally complex intra-religiously as they are inter-religiously and even non-religiously. The secular and democratic state is a fundamental requirement for freedom, justice and peace of the society in our modern world⁷.

Dequilhém, Randi, McChesney, R.D., Kozlowski, G.C., M.B. Hooker et al., «*Waqf*», in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (consulted online on 29 May 2019).

⁶ The Tunisian President Beji Caid Essebsi established «the Commission on Individual Liberties and Equality» (Colibe, in French Commission des libertés individuelles et de l'égalité), which delivered its final report on June 12, 2018, proposing, among other suggestions, the equality in heritage between man and woman. This proposal provoked an intensive debate in Tunisia and the Arab world, because it apparently contradicts «clear» and «implicit» Qur'anic verses, concerning the rules of heritage, and considered as a matter of consensus among the traditional juridical schools: «the male receives the equivalent of the share of two females» (4, 11 and 176). It is a meaningful example of tension between traditional and modern understandings.

⁷ In recent years, the Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) in Doha (Qatar) has been publishing an accountable series of studies in political theory, edited by its General Director, Azmi Bishara, presenting the secular state in a more positive way, which could make an important contribution in the Arab context. See A. Bishara, *Al-dīn wa al-'ilmāniyya fī siyāq tārīkhī* (Religion and Secularism in a Historical Context), 2 vols., Doha, Arab Center for Research and Policy Studies, 2014. About Bishara's thought, see: S. Hbaieb, *Al-'ilmāniyya min sālib lid-dīn ilā mūjib lid-dawla: rahiniyyat mashrū' Bishāra 'arabiyya^{an}* (Secularism from a Religion's Negation to a State Necessity: the Arab Urgency of Bishara's Project) (2019). M. Ait Kharouach, *Nazariyyat al-'ilmāniyya 'inda*

'Azmi Bishāra, naqd al-sardiyyāt al-kubrā lil-'almana wa al-'ilmāniyya (Secularism Theory According to Azmi Bishara, Critics of the Main Narratives on Secularization and Secularism) (2019). Other important studies published by the same Center: M. Jebroun, *Fī hady al-Qur'ān fī al-siyāsa wa al-ḥukm, uṭrūḥat binā' fiqh al-mu'āmalāt al-siyāsiyya 'alā al-qiyam* (On Qur'ān's Guidance Concerning Politics and Governance, a Thesis on Constructing Jurisprudence of Political Transactions Based on Values) (2019). *Mafhūm al-dawla al-islāmiyya, azmat al-usus wa ḥatmiyyat al-ḥadātha* (The Concept of Islamic State, Crisis of Foundations and Inevitability of Modernity) (2014). These efforts are framed within a wider debate: in addition to Abdullahi Ahmed An-Na'im, mentioned before, there are many significant contributions, like: T. Asad, *Secular Translations: Nation State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York, Columbia University Press, 2018; *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; about Asad's thought, see D. Scott - C. Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, Stanford University Press, 2006. See also: W.B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York, Columbia University Press, 2013; A.W. El-Messiri, *Al-'almāniyya al-juz'iyya wa al-'almāniyya al-shāmila* (Partial Secularism and Comprehensive Secularism), 2 vols., Cairo, Dār al-Shurūq, 2002.

Torn between a «Post-Colonial Identity» and a «Colonial Reality»

The Paradoxical Israeli Context as Battleground for a Religious Identity Facing Its Propension Toward Violence

David Meyer

Abstract – Israel is simultaneously a post-colonial political entity and a colonial state. This paradox stems from the complex realities that have shaped its creation. While Zionism is a result of the nineteenth-century national emancipation movements, Israel is also a state born out of the ashes of the death camps, rooting Israeli Jewish identity in a psychology of victimhood, characteristic of post-colonial states. Conversely, Jewish settlement spoiled the Palestinians of their land. Thus, Israel became a colonial state. Undoubtedly, these two realities clash. How has Jewish religious thinking shaped the ideological stands that define this paradoxical reality of Israel? This paper aims at exploring the religious arguments advocated by Israeli Jews, heirs of the double faceted foundations of the state. It also attempts at formulating a possible alternative theological perspective that could infuse the political reality of the state of Israel.

The state of Israel is at the same time a post-colonial political entity and a colonial one. This paradox stems from the complex and conflicting realities that have made the creation of the state possible in 1948: simultaneously, the early stages of European (in particular British) post-colonial history and the enduring territorial conflict that has shaped the region and the nature of the relationship between Israelis and Palestinians since then. While Zionist ideology is a result of the nineteenth-century national emancipation movements, Israel is also a state born out of the ashes of the death camps, thus rooting Israeli Jewish identity in a deep and enduring psychology of victimhood, which is characteristic of many post-colonial states¹. At the same time, while the land where

¹ This aspect of the psychological reality of many societies engulfed in long-standing conflict, let alone when one emerges out of the ashes of the Shoah has been detailed by many studies.

the Jews settled was not empty², Israeli Jews took control of Arab and Palestinian lands, depriving them of their emerging political aspirations, and ultimately contributing to an ongoing refugee crisis, still unresolved today³. Thus, Israel became also, in the eyes of many, a colonial state, occupying land and imposing its hegemony on a people not willing to accept it⁴. Undoubtedly, these two realities clash. Not only in the political realm but equally important in the religious one that, in this region of the world, always simmers underneath the surface of geo-political facts. How has religious thinking shaped the ideological strands that define this paradoxical yet existential realities of Israel?

See in particular: D. Bar-Tal - L. Chernyak-Hai - N. Schori - A. Gundar, *A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts*, in «International Review of the Red Cross», 91, 2009, 874, pp. 229-257.

² With a certain degree of prophetic vision, Martin Buber, as early as 1929, expressed concern about the dangers of the myth according to which «Palestine is a country without a people; the Jews are a people without a country» (attributed to Israel Zangwill in 1901). In particular, in a lecture given in Berlin to the members of the *Brit Shalom* movement, he wrote: «It is said that when the Zionist leader Max Nordau first heard that there were Arabs in Palestine, he rushed excitedly to Herzl proclaiming: 'I did not know that! If that is the case, then we are perpetrating an injustice'. In recent years it has sometimes happened that I heard people, who generally support Nordau's ideas, maintain: 'Life cannot exist without injustice; anyone who is not prepared to commit injustice is forced to deny how own existence ... It is indeed true that there can be no life without injustice'. The fact that there is no living creature which can live and thrive without destroying another existing organism has a symbolic significance as regards our human life. But the *human* aspect of life begins the moment we say to ourselves: we will do no more injustice to others than we are forced to do in order to exist. Only by saying that do we begin to be responsible for life». M. Buber, *A Land of Two Peoples. Martin Buber on Jews and Arabs*, edited by P. Mendes-Flohr, Chicago IL, Chicago University Press, 1983, p. 86.

³ See in particular the early writings and research of Benny Morris on this topic. B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. See also the revised edition of the book in which the author, from the start, acknowledged that, after years of attempted negotiations, «the refugees emerged as the single most important and intractable issue», defining the nature of the Arab-Israeli conflict. See B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 2. For an early description of the reality of the Palestinian refugee crisis, see: B. Morris, *1948: The First Arab-Israeli War*, New Haven CT - London, Yale University Press, 2008, pp. 93-94. Many documented references to the question of refugees are to be found scattered throughout Morris's book. More recently, see the more controversial historical analysis carried out by Pappé: I. Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld, 2007.

⁴ The perception of Israel as a colonial state is clearly very much present in the minds of many Palestinians. Peter Beinart summed up the crux of this perception by writing: «Virtually every Palestinian I've ever met considers Zionism to be colonialist, imperialist, and racist. When liberal American Jews think about the Israeli-Palestinian conflict, they think about Isaac and Ishmael: brothers reared in the same land, each needing territory their progeny can call home. Palestinians are more likely to think about South Africa: a phalanx of European invaders, fired by religious and nationalistic zeal, dominating the indigenous population». P. Beinart, *The American Jewish Cocoon*, in «The New York Review of Books», 60, 2013, 14, p. 24, available at: <https://www.nybooks.com/articles/2013/09/26/american-jewish-cocoon/> (consulted on the 14th September 2020).

With the passing of years since the creation of the state of Israel, but more acutely since the Six-Day War in June 1967 and its religious consequences and implications, the terms of the debates between the proponents of a policy of «active and impenitent occupation»⁵ on the one hand and those advocating a more diplomatic and political approach to the conflict on the other⁶ have somehow shifted from their traditional secular roots to the sphere of religious thinking and ideology⁷. At stake was undoubtedly for some, the newly discovered feelings of ownership towards the places of the biblical narrative at the core of Jewish religious identity now under Israeli sovereignty, as well as a sense of messianic active redemption⁸ at play in the «miraculous» survival of the nation, coming out victorious from its recent daunting confrontation with the mighty armies of the enemies⁹. For others, the dark reality of the occupation of the recently conquered territories was nothing less

⁵ We are hinting here at the ideological heirs of the components of the traditional Zionist movement known as «practical Zionism» (*Tzionut Maasit*) and then of the «revisionist Zionism» of Jabotinsky.

⁶ The heirs of the early «political Zionists», who emphasized the need for a legal and internationally recognized approach to the settlement of Jews in Palestine. For a complete perspective on the differences and tensions between «Political Zionism» and «practical Zionism» (as well as other ideological tendencies within the Zionist movement), see: W. Laqueur, *An History of Zionism* (1972), New York, Schocken Books, 2003, pp. 40-208.

⁷ The terms of a shift towards a religious terminology and ideological concepts have been very poignantly described by Yeshayahu Leibowitz, in particular in a text written as early as 1968, in which the author contrasts the secular usage of terms such as «peace» and «recognized and secure boundaries» with the more religious terminology of «the Undivided Land of Israel», «the sacredness of the land», «the inheritance of our forefathers» and the like, emerging after the 1967 war. See: Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish States*, edited by E. Goldman, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 1992, pp. 223-228.

⁸ While the «redemptive nature» of the state of Israel has been inscribed, since 1948, in the words of the Prayer for the State of Israel instituted by the Chief Rabbinate of Israel (starting with the words «Our Father in Heaven, Rock and Redeemer of Israel, bless the State of Israel, the first manifestation of the approach of our redemption»; it is believed that Agnon is the one who added the words «approach of our redemption» to the original formulation of the prayer), the practice of reciting this prayer in the Synagogue on Shabbat and holidays, and thus finding religious significance in the existence of the state of Israel, became widespread after 1967. Fifty years after the events, former Knesset member Einat Wilf summed up this change of atmosphere in the following words: «At its core, early Zionism was a secular, even militantly atheist, movement. For the Jewish people to change the course of their history, reclaim their homeland, and establish a modern state in it, they had to rebel against God and Messiah ... But 1967 changed that. In six short days, Israel swung from the fear of annihilation to the euphoria of an astounding victory. The tiny country tripled its size to include not just the Golan Heights and Sinai Peninsula, but the cradles of Jewish civilization, including the Temple Mount, East Jerusalem (the Zion of Zionism, home of holy sites), and the West Bank (the territory of Judea, home of the ancient Judeans)». See S. Samuel, *How the Six-Day War Transformed Religion*, in «The Atlantic», 5 June 2017.

⁹ L. Gürkan, *The Jews as Chosen People: Tradition and Transformation*, London - New York, Routledge, 2003, p. 173.

than the catalyst to a profound re- evaluation of the harm and injustice perpetrated against the Palestinians since the beginning of the Zionist enterprise and all the more so since the creation of the state of Israel in 1948. As long as Israeli Jews lived under permanent existential threat – a situation that Israel’s famous diplomat Abba Eban had described as the «Auschwitz borders of Israel»¹⁰ – the plight of the Palestinian people was simply a «non-existent» reality¹¹. This could now no longer be the case and working for a peaceful negotiated solution to the conflict was not only a political and pragmatic necessity but it became a truly ethical duty, defining the nature of the «soul» of Israel, thus infusing the debate with religious and theological overtones. For both, doves and hawks alike, the aftermath of the Six-Day war, became a real pivotal and defining moment. More than fifty years after these events, while the occupation of the various conquered territories remains unresolved and as the ideological stances are becoming increasingly entrenched on either side of the Israeli ideological spectrum, the gap between the two opposite realities of the existential nature of the state – a post-colonial left looking for compromise and reparation of the harm caused to the Palestinians, and an unapologetic colonial right affirming its religious and historical supremacy – seems to define the boundaries and the terms of the battleground for the religious identity of what a «Jewish state» can mean in the twenty-first century.

¹⁰ In an article in the German newspaper «Der Spiegel» dated 5 November 1969 and alluding to the pre-1967 border, Eban wrote: «We have openly said that the map will never again be the same as on June 4, 1967. For us, this is a matter of security and of principles. The June map is for us equivalent to insecurity and danger. I do not exaggerate when I say that it has for us something of a memory of Auschwitz. We shudder when we think of what would have awaited us in the circumstances of June, 1967, if we had been defeated; with Syrians on the mountain and we in the valley, with the Jordanian army in sight of the sea, with the Egyptians who hold our throat in their hands in Gaza. This is a situation which will never be repeated in history».

¹¹ Thus, Golda Meir was famously quoted as saying, as late as 1969: «There were no such thing as Palestinians. When was there an independent Palestinian people with a Palestinian state? It was either southern Syria before the First World War, and then it was a Palestine including Jordan. It was not as though there was a Palestinian people in Palestine considering itself as a Palestinian people and we came and threw them out and took their country away from them. They did not exist». (Golda Meir, interview with Frank Giles, «Sunday Times», 15 June 1969 and «The Washington Post», 16 June 1969). Some years later, Meir attempted to clarify her position in an article published by «The New York Times»: «To be misquoted is an occupational hazard of political leadership; for this reason I should like to clarify my position in regard to the Palestinian issue. I have been charged with being rigidly insensitive to the question of the Palestinian Arabs. In evidence of this, I am supposed to have said, «There are no Palestinians». My actual words were: «There is no Palestinian people. There are Palestinian refugees». The distinction is not semantic. My statement was based on a lifetime of debates with Arab nationalists who vehemently excluded a separatist Palestinian Arab nationalism from their formulations». G. Meir, *Israel’s Reality*, in «The New York Times», June 14, 1976.

Facing this complex ideological, historical and political reality, we will aim at exploring the religious arguments advocated today by Israeli Jews, heirs of the double-faceted foundations of the state and its current conflicting ideologies. Our approach will be threefold. First, we will review the religious arguments used by the proponents of a peaceful solution to the conflict, attempting to defuse the colonial violence that, to a degree, is inherent to the reality of the state, as well as by the proponents of aggressive policies affirming the religious need for a Jewish sovereignty on the land, finding religious argument to justify occupation and all of its consequences. In particular, we will look at how settler movements – inspired by the writings of Rav Kook (Tzvi Yehuda) – tend to justify their political ideology and its human and ethical cost. We will also review, on the other side of the spectrum, the way some religious peaceful movements, inspired by the writings of Yeshayahu Leibowitz, articulate on religious grounds their political agenda. Secondly, we will try to approach the tension between the two conflicting religious perceptions framing the current reality of the state, from a more theoretical standpoint, articulating a conflicting vision of the concept of the «Jewish peoplehood» and its implication for the political tone of the colonial/post-colonial reality of the state. In particular, we will wonder whether the writings of Fackenheim and Borowitz, born out of the experience of the Shoah, do provide the theoretical basis for a wider perspective that would reconcile history and theology and explain how, given the experiences of the Jewish people in the twentieth century, religious thought could simultaneously act as a justification for violence and simultaneously as an effective fence against the human propensity for violence, in such a charged and complex historical setting. Lastly, we will attempt to sketch the outline of a possible alternative theological perspective that could, while recognizing the religious importance of the «land of Israel», could pave the way for an ethical guidance that rabbinic thinking could infuse into the political reality of the state of Israel.

1. The religious ideology of a «impenitent colonial Judaism» versus the religious thinking of a «remorseful post-colonial Judaism»

While a systematic exploration of the religious arguments used by both sides is definitely beyond the scope of this paper, it will be useful to root out our own reflexions on the theological foundations of the discourses of the advocates of a «remorseful post-colonial Judaism» as well as of those of a «impenitent colonial Judaism». To do so, we will refer

to some of the key writings of Tzvi Yehuda Rav Kook and of Yeshayahu Leibowitz, together with some more contemporary expressions of their original religious thoughts as found today in two of their opposite yet radical heirs: the leaders of Yeshivah *Od Yossef Hai* and authors of the infamous *Torat Hamelekh* in 2009 on the one hand, and Rabbis for Human Rights on the other.

Since the war of 1967, the religious thought of Tzvi Yehuda Kook (1891-1982), the son of the first Chief Rabbi of Palestine (Abraham Isaac Kook, 1865-1935), has been an unavoidable voice in the political reality of the state of Israel¹². Kook, in the straight line of his father, wrote consistently about the intrinsic «sanctity» of the land of Israel, emphasizing the religious obligation to settle all part of the «promised land» and to keep «every inch» of it under Jewish sovereignty¹³. Thus, in the eve of the Six-Day War, on the occasion of the nineteenth anniversary of Israel's independence, Kook famously preached:

«We are accustomed from time to time – we must become accustomed – to act in accord with the closing lines of Psalm 107 – that Psalm which the Rabbanim have decreed we are to say on Israel's Independence Day: 'Those saw the works of the Lord; And His wonders in the deep. The upright see it, and are glad; And all iniquity stops her mouth. Whoso is wise let him observe these things; And let them consider the mercies of the Lord'. (Ps. 107:24 and 42-43) ... And to the degree that uprightness is lacking – so too is the ability to see and recognize «the works of the Lord». We must observe much, we must consider much the works of God and the workings of Divine Providence. We must look into our own inner life, we must examine the life of Klal Israel. We must open our eyes and discover the wonders of God's Torah and of His works. Nineteen years ago, on the night when news of the United Nations decision in favor of the Reestablishment of the State of Israel reached us, when the People streamed into the streets to celebrate and rejoice, I could not go out and join in the jubilation. I sat alone and silent; a burden lay upon me. During those first hours I could not resign myself to what had been done. I could not accept the fact that indeed 'they have ... divided My land' (Joel 4:2)! Yes [and now after nineteen years] where is our Hebron – have we forgotten her?! Where is our Shechem, our Jericho, – where?! – Have we forgotten them?! And all that lies beyond the Jordan – each and every clod of earth, every region, hill, valley, every plot of land, that is part of Eretz Israel – have we the right to give up even one grain of the Land of God?! – On that night, nineteen

¹² An importance that became more acute as of 1974 when the *Gush Emunim*, a political and ideological movement of settlers, was created by students of Tzvi Yehuda Kook. For a detailed analysis of the condition underlying the creation of *Gush Emunim* (and its impact on the political reality of Israel) see: E. Don-Yehiya, *Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim*, in «Middle Eastern Studies», 23, 1987, 2, pp. 215-234.

¹³ For a fuller understanding of the way Rabbi Kook articulated and transformed the ideological messianic ideas of his father into a concrete political activism, see: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago IL, Chicago University Press, 1996, pp. 122-127.

years ago, during those hours, as I sat trembling in every limb of my body, wounded, cut, torn to pieces – I could not then rejoice»¹⁴.

Without a doubt, Kook became – once Israel gained control over «Judea and Samaria»¹⁵ – one of the most virulent and uncompromising advocates of a full and never-to-be-negotiated Jewish sovereignty over the whole of the Biblical Land of Israel, *Eretz Yisrael*¹⁶. His political stand stemmed from his own spiritual vision of the ontological and theological nature of the relationship between the land of Israel and the people of Israel. Thus, his students and disciples recall:

«'Only after we have returned to the land, and are influenced by its special transforming powers, are our true, healthy spirits renewed' ... 'To understand this process, we have to understand the essence of this Land', Rav Tzvi Yehuda said. The Rosh Yeshiva would return to this theme again and again. Even to his regular students, the majority of whom had grown up in Israel, he would explain with endless patience, until he was sure we understood, that *Eretz Yisrael* is not like every other land; ... *Eretz Yisrael* is something else entirely. Yes, it has mountains and rivers, but these mountains and rivers are part of us, inseparable from our being and from our national task of uplifting mankind to a knowledge of *Hashem* [God]. *Eretz Yisrael* is *Kadosh* [Holy] ... 'Our connection to *Eretz Yisrael* is not based solely on the fact that it is our homeland. The Almighty created it especially suited for us'¹⁷ ... This concept was so new, and abstract, it was difficult to

¹⁴ http://www.israel613.com/books/ERETZ_ANNIVERSARY_KOOK.pdf (consulted on the 5th February 2018).

¹⁵ We refer here voluntarily to the Biblical names of the territories occupied by Israel after the Six-Day War as this terminology became synonymous with the theology and ideology of the Israeli right movements.

¹⁶ In particular, by advocating an inherently divine holiness of the land, Kook contributed greatly to setting the ground for a displacement of Jewish thought outside the natural boundaries of «human history», contrasting the «temporary» with the «unfolding of an eternal redemption». Thus, Kook also famously wrote: «The setbacks we face are temporary. All steps backwards are transitory and passing. Advances sometimes come in hidden stages. One must look at the global upheaval involved in bringing us back to our Land, and recognize that this is the Divine unfolding of, 'When the Lord brings the exiles back to Zion'. Because of its staggering scale, the process naturally undergoes difficulties and problems. The greater a thing is, the more complicated it is. The unfolding of our Redemption is an historical event of colossal proportions. All of the disturbances and temporary setbacks are trivialities which have no substance in this sweeping historical pageant. The actions of the gentiles, or of superficially thinking Jews, which oppose this Divine plan, carry no weight whatsoever. They are null and void in the light of the Torah and Hashem's promise and providence over His people». See: T. Fishman, *In Memoriam: the Teachings of Rav Tzvi Yehuda Kook, Called the Father of the Return to Judea and Samaria, a True Torah Leader With Vision and Courage*, in «Arutz Sheva», 12th March 2017, accessed on the 7th February 2018, <http://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/20269>. The teachings of Rav Kook are notoriously difficult to quote with precision, many of them being only transmitted in oral form by his students and disciples having attended his classes and lectures. Hence, we quote indirectly from the recollection of Tzvi Fishman.

¹⁷ The editor is here directly quoting from the Kook's own writings, *L'Netivot Israel*, part I.

comprehend. Two-thousand years of exile, without the Land, without a sovereign Jewish nation, had dimmed our perception of *Am Yisrael* [the people of Israel]»¹⁸.

These brief extracts from the teachings of Kook allow us to perceive how revolutionary and far-reaching his theological views on the land of Israel and its intrinsic holiness have been for a whole generation of Jews in search of a meaningful understanding of the spiritual significance of the re-establishment of a Jewish state in the ancestral lands. But in itself, valuing – even in such an extreme way – the «holiness» of the promised land does not transform a religious thinker into an «impenitent colonial» activist. To do so, the unbridled love of the land must be coupled with an equally unbridled disrespect for the non-Jewish inhabitants of this debated land, for the «other».

Before exploring further the key teachings of Kook that transformed the spiritual vision of *Eretz Yisrael* into the catalysts of political colonial violence, we must briefly turn to a classical midrashic teaching¹⁹ that encapsulates the ontological essence of the matter. Thus, Rabbi Yeoshua of Sikhnin teaches in the name of Rabbi Levi, *à propos*, the verse «And Cain spoke unto Abel his brother ... and he killed him» (Gen 4,8), contextualising the very first outburst of violence in human history:

«[About what did they quarrel?] Both [Cain and Abel] took the land and both took movables [in the way they divided the world among them], but then what about did they quarrel? One said, 'the Temple must be built in my area of the land', while the other claimed: 'it must be built in my area of the land'. For thus it is written, 'and it came to pass, when they were in the field' (Gen 4,8). Now the word 'field' refers to nothing else but to the Temple, as it is said: 'Zion²⁰ shall be plowed as a field' (Michah 3,12). Out of this dispute, 'Cain rose up against Abel his brother and killed him'»²¹.

¹⁸ S. Chaim HaCoehn Aviner (ed.), *Torat Eretz Yisrael. The Teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook*, Jerusalem, Torat Eretz Yisrael Publications, 1991, pp. 101-102.

¹⁹ The midrashic tradition is notoriously difficult to define (see: C. Bakhos, *Method(ological) Matters in the Study of Midrash*, in C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden - Boston, Brill, 2006, pp. 161-188, here p. 161. However, we will here refer to *Midrash* in the light of the wide-ranging definition proposed by James Kugel: «Suffice to say that the Hebrew word 'midrash' might be translated as 'research', a translation that incorporates the word's root meaning «search out, inquire» ... The word has been used to designate both the activity of interpretation and the fruits of that activity ... At bottom, midrash is not a genre of interpretation but an interpretative stance, a way of reading the sacred text, and we shall use it in this broad sense». See: J. Kugel, *Two Introductions to Midrash*, in G.H. Hartman - S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven - London, Yale University Press, 1986, pp. 77-103, here p. 91.

²⁰ Zion, understood by the midrashist as a direct reference to the Temple, built on Mount Zion.

²¹ Bereshit Rabbah XXII, 7.

This short midrashic text, part of a larger unit debating the emergence of human violence in the context of the Genesis narrative, shed some interesting light to our understanding of the nature of religious colonial violence. In particular the way religion and territorial possessions are interwoven in order to generate violence, commands our full attention. How accurate and daring are the words of Yeoshua of Sikhnin, predicting that the Temple – a reference to the *midrash* allows us to understand more widely the problematic linkage between religiosity and geography – is «nothing but a plowed field», which in the context of the quoted Michah's chapter is unmistakably a battlefield, plowed by war and violence and plagued by the human's perversion of justice and equity²². When religion and territorial possessions and claims collide, neglect for human lives is never far away, adding to the equation all the ingredients of an impenitent colonial religious violence.

The passage from a religiously motivated claim to sovereignty on the promised land to colonial violence is not, unlike in our midrashic text, a one step process. In the thought of Kook and his followers, one intermediary step is crucial: an exacerbated claim to «chosenness». While the concept is undoubtedly biblical and in that context always linked to the responsible behavior of the people²³, Kook progressively detaches the notion of «election» from any behavioral or ethical demands of the people. For Kook, it is indeed as if the intrinsic holiness of the land of *Eretz Yisrael* was «matched» by an equally intrinsic «holiness» and «chosenness» of the people. Hence considering the obligation to settle in the land of Israel, Kook wrote:

«The time has come to return home. Whether we want to or not; whether we recognize this truth, or whether we want to run away from it. 'And I will bring you back to their land'²⁴. *Hashem* has decided that the time has arrived»²⁵.

²² The reader might want to refer specifically to Michah 3,10-12.

²³ In the biblical narrative, as well as in classical rabbinic interpretation, the concept of «chosenness» is intimately linked to the idea of the «Covenant». While many books and articles have been written on these two notions, a clear and critical presentation of the terms, concepts, and their meanings can be consulted in A. Eisen, 'Covenant,' in A.A. Cohen - P. Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, New York - London, The Free Press, 1988, pp. 107-112. See also: H. Atlan, *Chosen People*, *ibid.*, pp. 55-59.

²⁴ Ezekiel 36,24.

²⁵ T. Fishman, *In Memoriam: the Teachings of Rav Tzvi Yehuda Kook, Called the Father of the Return to Judea and Samaria, a True Torah Leader With Vision and Courage*, in «Arutz Sheva», 12th March 2017, accessed on the 7th February 2018, <http://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/20269>.

Our attention is drawn towards the emphasis on the absence of intentionality from the part of the people²⁶. God has decided, whether the people «want it or not», and it is the special holiness of the land that confers to the people its unique spiritual dimension. Hence for Kook, «the wholeness of the Jewish people appears only in *Eretz Yisrael*. The Divine value of this great nation appears only when it is situated in its own land, in all of its land and stature»²⁷. Once the Jewish people is, as it were, freed from its covenantal moral and ethical obligations to attain its wholeness²⁸, its holiness being solely dependent on its presence on the land and possession thereof, Kook has in effect set the tone for a typology in which the Jewish soul becomes radically differentiated and apposed to the non-Jewish soul²⁹. A generation later, among the followers of Kook's theology and political activism, this typology slowly became exacerbated and radicalized, setting the ground for violent political actions and theological thinking. To illustrate this point, we turn our attention to some of the more extremist heirs of Kook in the settler movement³⁰, the authors of the infamous *Torat Hamelekh* in 2009.

²⁶ For a further elaboration on how Rav Kook perceived the messianic reality being literally imposed on the people of Israel in the present days, see: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, pp. 79-81.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Kook suggests «a love [of the people of Israel] with no limits» to emphasize the intrinsic nature of the holiness of all Jewish souls. See: S. Chaim HaCoehn Aviner (ed.), *Sihot HaRav Tzvi Yehuda al Sefer Orot*, Jerusalem, Ateret Kohanim, p. 115.

²⁹ In this sense, Kook does refer to the «impurities of the Gentile nations» that he contrasts with the holiness of the Jewish people in its land. On many occasions Kook evokes the «supreme source that is the holiness of the Jewish/Israelite nation». See: S. Chaim HaCoehn Aviner (ed.), *Sihot HaRav Tzvi Yehuda*, p. 106. We note with interest that on this particular point, Tzvi Yehuda Kook seems to depart greatly from the teachings of his own father, Abraham Isaac Kook (although he claimed to have scrupulously followed the spiritual path of his father). Indeed, Abraham Isaac Kook, does not reject the existence of holiness in all nations of humankind (see for example, the letter written by Kook and titled «A Call for Unity»: B.Z. Bokser (ed.), *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, Teaneck, Ben Yehuda Press, 1988, pp. 22-24. In recent controversies surrounding the presumed censorship of Kook's writings, new texts attributed to him are now being published. In particular, we should be interested in the following passage where Kook clearly rejects the rigid spiritual opposition between Judaism and other faith communities: «There are other people who think that a person can only have perfect faith in Moses' true Torah so long as one also believes that the other faiths are all false and foolish, and that there is nothing positive in holding fast to them. But this is not true. However ... much of the masses ... think this. This view is indeed useful in that it sometimes strengthens Jewish faith in the hearts of fools, for they cannot understand the lofty value and the holiness of our Torah without also thinking of other faiths as mistaken and completely useless ... there is much evil that comes from this view if it is not corrected». See: A. Sklar, *Lovers of Humanity»: Rav Kook, Christianity, and the Ongoing Censorship of His Writings*, in «Kol Hamevasser», 8, 2015, 3, pp. 20-22, here p. 21.

³⁰ The turn towards extremist thinking, while problematic in itself, is nevertheless justified as Kook himself actively supported, in 1977, the political enterprise of Meir Kahane (the founder of the Jewish Defense League, known as the *Kakh*, later murdered in New York on the 5th November

Written by Rabbi Yitzhak Shapira and Rabbi Yossef Elitzur from the settlement of Yitzhar, the book is essentially an halakhic work detailing what its authors perceive as being the rules of Jewish conduct concerning the permissibility of killing non-Jews in the land of Israel, both in time of peace and in time of war. While the book has stirred a wide controversy in Israel and around the world, yet its authors have not been prosecuted despite the opening of a criminal investigation about the content of the book as incitement to violence³¹. The six chapters of the book³² detail the various halakhic circumstances and conceptions of the essence of the non-Jew (*Goy*) that render permissible such acts of violence. By its very structure, and culminating in chapter 4 – entirely devoted to the existential dichotomy perceived by the authors between the «Jewish soul» and the «non-Jewish soul» – the book is indeed an exponential and radicalised expression of the core teachings of Kook on the intrinsic value of Jewish souls, thus absolutely differentiated from non-Jewish souls. Hence for the authors, «in any situation where the existence of a non-Jew endangers the life of a Jew, it is permissible to kill him», while this, of course, would not be the case among Jews³³. While it is perhaps unnecessary to delve in the minutiae of the arguments, the halakhic tangent is clearly the main vector used by the two authors to promote their ideological and political agenda, based on an obsession with the mythological divide between the divine worth of the *Nefesh Yehudi* (Jewish soul) and the lesser worth of the *Nefesh Goy* (non-Jewish soul).

1990). Thus Kook declared: «The presence of Rabbi Meir Kahane and his uncompromising words from the Knesset platform will undoubtedly add strength and value to the obligatory struggle on behalf of the entire Land of Israel». (See: *Kook Supports Kahane*, in «Jewish Telegraphic Agency», January 31st 1977, consulted on the 7th February 2018, <https://www.jta.org/1977/01/31/archive/kook-supports-kahane>).

³¹ See: Y. Jeremy Bob, *High Court: No Basis to Indict Torat Hamelech Authors for Incitement*, in «Jerusalem Post», 9th December 2015, consulted on the 8th February 2018, <http://www.jpost.com/Israel-News/High-Court-No-basis-to-indict-Torat-Hamelech-authors-for-incitement-436795>.

³² The chapters of the book are divided as follow: 1) «On the interdiction to kill a non-Jew»; 2) «On the killing of a non-Jew that transgress the 7 Noahides laws»; 3) «On the killing of a non-Jew by a non-Jew»; 4) «Jewish soul against non-Jewish soul»; 5) «On the killing of non-Jews in times of war»; 6) «On target killing directed at innocents [non-Jews]».

³³ The authors are here alluding to how talmudic and halakhic rules pertaining to cases of ransom and forced captivity. In particular they point to the difference in halakhic ruling if, in a surrounded city, the attackers are asking for the life of one particular individual in order to spare the lives the others. In such a context the Talmud does rule that if the captives are all Jews, one is forbidden to deliver the individual in order to save the group, while if the same situation arises in a non-Jewish city, the non-Jews can deliver one of them (although innocent) to the enemy in order to save the majority. See Tosefta of Terumot 7,13 as well as Rambam (Maimonides), *Yessodei Ha-Torah* 5,5 and Shulkhan Arukh and its commentaries on *Yoreh Deah* 157,1.

While it would seem natural to contrast the writings and teachings of Kook's and his heirs – defining a theology of the land that has sustained the political activism of the impenitent colonial right – with the teachings about the ethical danger of occupation hammered over and over again by thinkers such as Yeshayahu Leibowitz³⁴, we wish to focus our analysis on a less known, yet highly significant, teaching of Leibowitz that highlights the theological and ethical contrast we intend to decipher. While the actual writings on religious/political topics of Leibowitz are relatively limited to but a few books³⁵, his interviews are far-reaching and widely accessible. During the course of one such video-recording, Leibowitz tackled the heated issue of civil war, as his own denunciation of the nature of the divide in the Israeli society (between the settlers communities³⁶ and the peace-oriented side), forced him and his listener to envisage the possibility of a violent break-up of the Israeli society from within. Faced with such a daunting prospect but even more so, astonished to the core of his being by the reactions of horror and dread that such a hypothetical prediction generated, Leibowitz remarked:

«I do not understand, really I do not understand why is war accepted only when it takes place between different nations, and not between people of the same nation? If an identical opposition exists between them, such an abysmal opposition that one sees in a particular value something for which he is ready to risk his life or to take life and consequently he sees himself obligated to fight against he who reject such a [fundamental] value and truly wants to steal [annihilate] what he thinks is a [fundamental] value by which to live. So what difference does it make if this second person is from another nation or from the same one? Unless, I say: 'the nation IS the supreme value, beyond all values; and this is the essence of fascism'».

³⁴ Specifically, we are referring to the chapters in Part III of Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, edited by E. Goldman, Cambridge MA - London, Harvard University Press, pp. 223-250. In particular, with an undeniable prophetic vision, Leibowitz wrote as early as 1968: «The Arabs would be the working people and the Jews the administrators, inspectors, officials, and police – mainly secret police. A state ruling a hostile population of 1.5 to 2 million foreigners would necessarily become a secret-police state, with all that this implies for education, free speech and democratic institutions. The corruption characteristic of every colonial regime would also prevail in the State of Israel. The administration would suppress Arab insurgency on the one hand and acquire Arab Quislings on the other. There is also good reason to fear that the Israel Defense Forces, which has been until now a people's army, would, as a result of being transformed into an army of occupation, degenerate, and its commanders, who will have become military governors, resemble their colleagues in other nations». See *ibid.*, pp. 225-226.

³⁵ A comprehensive list of Leibowitz's writings (mostly in Hebrew) is available under the entry *Yeshayahu Leibowitz* in the *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/leibowitz-yeshayahu/#PrILit> (consulted on the 9th February 2018).

³⁶ We voluntarily refer, in the plural, to the «settler communities» as these can be national-religious, messianic, or even secular (to name but only a few of the variants found in the settlers camp). See Y. Leibowitz, *Milkhamah Betokh Ha'Am*, https://www.youtube.com/watch?v=_B4xgK7wf38 (consulted on the 9th February 2018).

In many respects, we seem to touch here the core of Leibowitz political and religious thought. A thought that not only rejects the very idea of attributing any value to the concept of nation but that also refuses to attach to the concept of *the Jew* any stigma of mystical singularity, or of let alone holiness. In unequivocal terms, Leibowitz refuses any such reference to what many have labeled the «Jewish genius»³⁷. Yet, Leibowitz cannot and should not be considered as a humanist. He himself violently rejected such attempts, as his special interest and attachment to Judaism and the Jewish people is indisputable:

«According to me, a humanist is first and foremost a cosmopolite. If he is not, he is not a humanist. In other words, someone who is not interested by 'human [nature]', but by a particular human group with which he uniquely relates, accepting its sets of obligations and interdictions that differs from that of other groups, this person cannot be called a humanist»³⁸.

Consequently, the theological and ethical opposition between Leibowitz and Kook (and his followers) is even more radical than it seems. Despite, or should we say because of, the bond that unites all the fibers of his being to the teachings of Judaism and to the history of the Jewish people, Leibowitz is deeply concerned not as much by the «other» in the Lévinas sense of the term, but by the way Jews who obey the teachings of Judaism treat the other³⁹.

As we stand, more than twenty years after the death of Leibowitz, his legacy is difficult to assess. Yet, despite its current political minority status, one particular movement seems to encapsulate some of the theological teachings and political activism that Leibowitz coined⁴⁰. «Rabbis for

³⁷ See for instance the repeated rejections of such a concept in Y. Leibowitz, *Israël et Judaïsme. Ma part de vérité: entretiens avec Michaël Shashar*, Paris, Desclée De Brouwer, 1993, pp. 69-80.

³⁸ *Ibid.*, p. 209.

³⁹ We oppose here the phenomenological/existential approach of Lévinas, where the universal «I» experiences itself as it is called by the encounter with the other (the universal «I» being the subject matter), to what we might define as the «Jewish 'I'» of Leibowitz, motivated by the dictates («Yoke of Torah and *Mitzvot*») of Halakhah. For Leibowitz, only the Halakhic obedience (and not any particular intrinsic «Jewish genius») is deemed to be called «holy». Thus Leibowitz wrote: «This generation has been witness, as none other before it, to the evil which may be perpetrated in the name of the fatherland, nation, honor, liberty, equality, and any other human values to which holiness is attributed when man loses sight of the great truth that holiness is resident in a realm which transcends human values. Hence the tremendous educational significance of the *Mitzvot*, which demarcate the realm of the sacred in human life and are a constant reminder that anything outside that realm lacks sanctity and is unworthy of adoration». Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, edited by E. Goldman, Cambridge MA - London, Harvard University Press, p. 25.

⁴⁰ We must note that, while the movement was created in 1988, Leibowitz does not seem to have been related to it in any capacity. Since RHR, as we will see, derives its authority both from

Human Rights» (RHR), an Israeli non-governmental organization created in 1988 and which defines itself as

«the only Rabbinic voice in Israel that is explicitly dedicated to human rights [and] representing over 100 Israeli Rabbis and Rabbinical students from different streams of Judaism, ... deriv[ing its] authority from ... Jewish tradition and the Universal Declaration of Human Rights»⁴¹,

has become the recognized religious voice of a remorseful post-colonial Judaism. Indeed, one of the primary areas of activity of RHR is in the legal protection of Palestinian farmers against the settlers' activities and, at times, the politics of expansion of the state. The emphasis, according to the words of the RHR mission statement is to highlight the traditional Jewish call for Justice for the oppressed:

«In a time in which a nationalist and isolationist understanding of Jewish tradition is heard frequently and loudly, Rabbis for Human Rights give expression to the traditional Jewish responsibility for the safety and welfare of the stranger, the different and the weak, the convert, the widow and the orphan»⁴².

In that perspective, the words of Psalm 106,3 serve as the motto for the organisation, as appearing within the logo of RHR: «Happy are those who act justly, who do right at all times»⁴³.

Yet, beyond this praiseworthy ethical call, we have to wonder about the religious structure and actual content of the theological message advocated by the post-colonial left. Three comments seem, at this stage, to be needed. First, a survey of the religious teachings found in the various publications of RHR⁴⁴ reveals an astonishing lack of any structured and in-depth theological framework to the issue. In particular, one is drawn to oppose the 230 pages of the *Torat Hamelekh* (structured around detailed Halakhic concepts) with the Facebook feeds, unstructured and

the Jewish tradition and from the teachings and values of the *Universal Declaration of Human Rights*, thus perceiving «absolute values» outside the framework of Halakhah, it is not surprising that Leibowitz might not have been associated with such a movement.

⁴¹ See: «About us», Rabbis for Human Rights, <http://rhr.org.il/eng/about/> (consulted on the 9th February 2018).

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ps 106,3.

⁴⁴ While RHR is essentially an activist movement, the Jewish teachings that stand at the core of its actions can be consulted in the section «Jewish Learning» of their website. <http://rhr.org.il/eng/judaism-and-human-rights/> (consulted on the 11th February 2018). Three sections are devoted to these teachings: «Judaism and Human Rights», «Weekly Parasha» and «Jewish Sources & Human Rights».

almost soundbites-like sparks of rabbinic teachings. Second, and even more problematic, is the total absence of any attempts at proposing an alternative theological/ halakhic understanding of the concept of «Land» in the writings and teachings of RHR. While the creation of the state of Israel naturally invites Jewish religious thinkers to ponder and offer insights, perspective and wisdom regarding the meaning of the relationship between «the People of Israel» and «the Land of Israel» (as Kook and his heirs understood so clearly), RHR appears to intentionally avoid the entire topic. While a full survey of the teachings of RHR is beyond the scope of this limited paper, we can note that on the page titled «Jewish Teachings and Human Rights», the term *Land* is never mentioned. Similarly, when we survey four consecutive weekly Torah commentaries – all pertaining to the start of the journey of the children of Israel towards the promised land – only one reference to the *Land of Israel/Promised Land* is to be found⁴⁵. Such silences are quite revealing of the theological *malaise* and perhaps of the inability to critically advocate a Jewish theology of the Land of Israel that would do justice to the importance of the biblical narrative. Last but not least, we are left with the unspoken ambiguity of the Rabbinic quote used by RHR to encapsulate its core teaching, as an introduction to the «Judaism and Human Right» section of its webpage: «Beloved are human beings, for they are created in the image of God»⁴⁶. While the words chosen are undoubtedly suitable to illustrate the existence of a powerful vision of humanity in some important teachings of the Rabbis⁴⁷, one must face the more complex textual reality of the chosen quote. Indeed, in its fullness, the passage from the *Ethics of the Fathers* reads as follows:

«He used to say: Beloved is man, for he was created in the image of God; still greater was this love in that it was made known to him that he was created in the image of

⁴⁵ In particular, we surveyed the following weekly Torah commentaries: *Vaera*, dated 10.01.2018; *Beshalakh*, dated 24.01.2018; *Yitro*, dated 30.01.2018 and *Mishpatim*, dated 07.02.2018 (no weekly commentary for *Bo* (on the 17.01.2018) was available).

⁴⁶ *Pirkei Avot* 3,18 (or *Pirkei Avot* 3,15 according to some alternative counting).

⁴⁷ The teachings of *Pirkei Avot*, also known as the *Ethics of the Fathers*, are often considered as one of the most important teachings of the rabbinic tradition as, unlike many other rabbinic texts, *Pirkei Avot* does not deal with halakhic matters but with *Mussar*, that is ethical rules of conduct. Thus Pinhas Kehati, in his introduction to *Messekhet Avot* writes: «This tractate differs from other tractates of the Mishnah; it does not deal with *Halakhah* – law, but with *Mussar* – moral precepts and ethical conduct promulgated by our great teachers who were called *Avot Ha'olam* – Father of the world. Hence the name of the tractate *Avot*- Fathers. In addition, the teachings of this tractate are *Avot* – fundamental principles underlying all *Hokhmah* – Wisdom and *Mitzvot*, guidelines to the attainment of virtue and noble character». See: P. Kehati, *Introduction to Mishnah Avot*, Jerusalem, Feldheim, 2002, p. 1.

God, as it is written 'In the image of God, made He man' (Gen 9,6). Beloved are Israel, for they are called the children of God; still greater was this love in that it was made known to them that they were called children of God, as it is written 'You are the children of the Lord, your God' (Deut 14,1). Beloved are Israel, for to them was given a precious instrument, still greater was this love in that it was made known to them that to them was given a precious instrument with which the world was created, as it is written 'For I give you good doctrine, forsake not my Torah' (Prov 4,2)⁴⁸.

Read in its wider context, the ambiguity of the passage chosen by RHR appears in its full force. The reference to «humanity» is only but the first part of the teaching. A teaching that is then sharply contrasted by the double emphasis on the specificity of Israel and its chosenness. Israel as «children of God», or as the sole depositary of His Torah. By truncating the quote, citing only its most universal part, RHR does not face the theological question of the meaning to be attributed to the People of Israel. A concept not only at the core of many biblical teachings but also serving as a second anchor (after the notion of *Eretz Yisrael*) – and as we have clearly seen in the writings of Kook and his followers – to the colonial activism of the Israeli settler movement.

By being unable to formulate consistent messaging on the two main theological issues that the creation of the state of Israel has engendered for Judaism⁴⁹, the remorseful post-colonial left leaves a dangerous vacuum, where only the radical voices of the colonial right can be heard. Attempting to fill this vacuum is, today, a matter of urgency.

2. Formulating a respectful and non-violent post-colonial theology of the «People of Israel»

Beyond the context of the Israeli occupation of the territories conquered during the Six-Day War, discussions on the meaning to be attributed to the concept of the «people of Israel» have been central to the teachings of Jewish theologians attempting to come to terms with the Shoah and its significance for Judaism and the Jewish people. This should of course

⁴⁸ *Pirkei Avot* 3,18.

⁴⁹ Encapsulating these two theological realities, namely the question of the Land and that of the identity/chosenness of the Jewish people, Leibowitz wrote in 1958: «It is one of the great paradoxes of Jewish history that two antithetic events, centuries apart, should have had the same effect on Judaism. The reestablishment of Jewish independence and the ingathering of the exiles have proven as catastrophic for the Jewish religion as were, in their days, the destruction of the Jewish state and the dispersion of the people». Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, p. 158.

come as no surprise, as the historical experience of total annihilation, called for an urgent Jewish response to the significance of an enduring Jewish existence. In particular, two theological views must be contrasted. First and while emanating from a Reform rabbinic voice, the teachings of Fackenheim on the «commanding voice of Auschwitz»⁵⁰, urging Jews to survive as Jews so as not to give Hitler a posthumous victory⁵¹, have had a far-reaching impact on the whole of the Jewish community, both in the Diaspora and in Israel. In particular, his call for the holiness of Jewish survival⁵², has set the theological tone well beyond what the teachings of Kook could ever achieve, for a renewed religious vision of the intrinsic sanctity of the Jewish people, inherited from the history of the XX century. In the words of the author: «The commanding Voice of Auschwitz singles Jews out: Jewish survival is a commandment which brooks no compromise»⁵³, thus opening the door not only to a possible idolatry of the «people of Israel» seen as an «absolute», but also to the possible unleashing violent political acts directed at all those perceived as endangering Jewish survival⁵⁴. Second, the writings of Borowitz⁵⁵, offering a powerful alternative view, must be commanded. As an uncompromising ethical voice, Borowitz saw in the Shoah the most powerful call to reject any philosophical doctrine that would – even in a remote way – suggest the «superiority» of one human group over another. Speaking about the atrocities of the Nazi death camps, Borowitz wrote:

⁵⁰ E. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York, New York University Press, 1970. «The Commanding Voice of Auschwitz» is the title of the third chapter of this book.

⁵¹ This teaching of Fackenheim is known as the «614th commandment». In its fullness, it reads as follows: «Jews are forbidden to hand Hitler posthumous victories. They are commanded to survive as Jews, lest the Jewish people perish. They are commanded to remember the victims of Auschwitz lest their memory perish. They are forbidden to despair of man and his world, and to escape into either cynicism or otherworldliness, lest they cooperate in delivering the world over to the forces of Auschwitz. Finally, they are forbidden to despair of the God of Israel, lest Judaism perish. A secularist Jew cannot make himself believe by a mere act of will, nor can he be commanded to do so ... And a religious Jew who has stayed with his God may be forced into new, possibly revolutionary relationships with Him. One possibility, however, is wholly unthinkable. A Jew may not respond to Hitler's attempt to destroy Judaism by himself co-operating in its destruction. In ancient times, the unthinkable Jewish sin was idolatry. Today, it is to respond to Hitler by doing his work». E. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Jerusalem - Northvale, Jason Aronson, 1997, p. 84.

⁵² «Jewish survival, were it even for no more than survival's sake, is a holy duty as well». *Ibid.*, p. 86.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ For a more detailed discussion on the ethical difficulties raised by the thought of Fackenheim, see: D. Meyer, *Croyances rebelles: théologies juives et survie du peuple juif après la Shoah*, Bruxelles, Lessius, 2011, p. 114, note 34.

⁵⁵ Eugène Borowitz (1924-2016) was an American liberal/reformist Rabbi and author of many books.

«We expect every decent person to denounce their evildoing – and the condoning of it by ‘good’ people – as intolerably heinous because they violated ethical norms every human being knows, most particularly by ruling us out of mankind ... The bitter history of this century should make it perfectly clear that excluding any group of people from our common humanity is a Nazi doctrine, and no Jewish mouth or mind should ever contain so profane a notion»⁵⁶.

Borowitz is clear. Jewish thought after the Shoah, if still searching to find meaning in «chosenness», must find a new religious path to apprehend such a biblical idea. A religious path that would pave the way, in the context of Israel, to the emergence of a «theology of the People of Israel» that would serve as the foundation of a respectful and non-colonial approach to the Palestinians and more widely to the general exercise of power by a Jewish state in the midst of an overwhelming Arab-Muslim Middle-East. While the pages of this article could not suffice to delve in to the depth and complexity of Borowitz’s proposal, it is worth mentioning that «transform[ing] the Enlightenment’s self into a Jewish self»⁵⁷ is the pivotal idea around which Borowitz sees the possibility of the emergence of a Jewish selfhood – fully aware of its historical uniqueness – that could contribute, in a specific and identifiable Jewish way, to the universalism which we are called upon today. For Borowitz, while the «self-in-general finds its ground in the Noahide covenant with God, the Jewish self has its roots in the Jewish people’s historic relationship with God»⁵⁸, enabling each member of the Jewish community to be simultaneously and without any schizoism a «Jew/person at once, in utter existential depth»⁵⁹. Essentially, in affirming that the «covenant [is] being made with the folk as a whole, not with Jews as isolated», Borowitz rejects the mystical understanding of the *Nefesh Yehudi* – the uniquely special/holy Jewish soul – so dear to the thoughts of Kook and his followers⁶⁰, and roots his religious reflexions on Jewish peoplehood in a wider universal frame, thus opening a theological path that could help sustain the activism of the post-colonial left in Israel.

⁵⁶ E. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia - New York - Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, pp. 200-201.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ We contrast here the «folk» emphasis of Borowitz with, for instance, the complete thought structure of the authors of the *Torat Hamelekh*, for whom the dichotomy between the *Nefesh Yehudi* and the *Nefesh Goy* is central (see Chapter 4 of their book).

3. Sketching a non-violent and post-colonial theology of the «land of Israel»

If attempts to create a respectful post-colonial theology of the People of Israel exist, a similar religious creativity concerning the Land of Israel is yet to be articulated. The following few paragraphs by which we wish to conclude, attempt to sketch the theological architecture of what a post-colonial understanding of the Land of Israel could be⁶¹. At stake is nothing less than an urgent call to refuse the unfolding reality of a Jewish state that, while claiming Jewish heritage is, in essence, rejecting all democratic and universal values, in the pursuit of securing a Jewish demographic and territorial hegemony at the cost of freedom, respect and equality⁶². Unless a meaningful theological alternative can be formulated, Israel will continue to root its developing history in a violent colonial identity, as shaped by the impenitent and violent theology of the settlers. Such an identity will not only lead to the possible downfall of the state, but it will also threaten the very survival of Judaism. Indeed, a millennial-old religious tradition that, once imbued with the attires of state-power, could only create a colonial and violent reality, will soon become irrelevant for the generations to come⁶³. It is our belief that an alternative theological approach should challenge – rather than simply reject or ignore – the ideological foundations of the settlers' theology, which today is governing much of the policies of the state. While accepting the idea that *Eretz Yisrael* remains an important rabbinic concept, it should create the theological conditions to find religious meaning in the renunciation of sovereignty over part of the land, not only «for the sake of peace»⁶⁴ between Jews and non-Jews in the region but also

⁶¹ A detailed theological presentation of these ideas could be found in: D. Meyer - M. Remand - T. Oubrou, *La Vocation de la terre sainte: un juif, un chrétien, un musulman s'interrogent*, Bruxelles, Lessius, 2014, pp. 33-86. See also: D. Meyer, *Israël, tout autre chose*, in B. Philipp - D. Meyer, *Europe et Israël: deux destins inaccomplis. regards croisés entre un diplomate et un rabbin*, Namur, Lessius, 2018, pp. 71-114.

⁶² The question of the impact of demography on the shaping of political and territorial solutions has been evoked by many and used to sustain various and at times very conflicting political aims. See for instance: B. Morris, *One State, Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict*, New Haven CT - London, Yale University Press, 2009, pp. 21, 70, 174-175 and 195.

⁶³ While Leibowitz affirmed that: «This state was neither created because of Judaism, nor by the demands of Judaism, let alone in the interest of Judaism» (see: Y. Leibowitz, *Israël et Judaïsme*, p. 41), our concern are that the state of Israel not created «in the interest of Judaism», could – given certain circumstances – act against the interest of Judaism and eventually contribute to the downfall of Judaism.

⁶⁴ We are alluding here to the halakhic notion of *Darkei Shalom*, «the ways of peace», a concept governing the relationship between all human beings (halakhically speaking, between Jews

to prevent the *Sinat Hinam* – the «baseless brotherly hatred» – that today as in the past, threatens the unity and the survival of the Jewish people⁶⁵. Indeed, the stakes are high because the renunciation of Judea, Samaria and even Jerusalem (partially) will certainly lead to the bursting of the «messianic bubble»⁶⁶ so characteristic of the state of mind of much of the religious population in Israel. Such a bubble would not burst without creating conditions for a possible devastating implosion.

The history of the Jewish people is characterized, according to Greenberg, by several cycles⁶⁷. Each of them is marked by a formulation of the Covenant defining the nature of our relationship to God as well as a form of exile lending a deeper meaning to the people's historical experience. In biblical times, when God commanded the Covenant, the vicissitudes of Jewish history were justified by the faults of the latter: God punished the people for their sins and we spoke of the «Exile of the Land». In Rabbinic times, when God and the Jewish people lived the Covenant as a partnership of equals, the suffering of the Jewish people was shared by God. God no longer punished his people, but suffered with them: we therefore spoke of the «Temporary Exile of the Divine Presence». But what should we say today, after Auschwitz and the time of a rebuilt Jerusalem, when risks of internal tensions and divisions rumble? Rabbi Greenberg suggested that one should consider and speak of a third cycle of Jewish history. A new phase in the history of our people based on the principle of a voluntary Covenant in order to describe and lend meaning to our current historical experiences. It seems that this new way of understanding the Covenant must also be accompanied by another form of exile, namely one that we could call the «Partial Exile of Sovereignty». It would require a voluntary renunciation of places of mystical and biblical significance. That would be the price to pay to invent a new form of relationship with land, truly messianic in its spirit that would deny neither the right of Jews to live in these founding places of national identity, nor the right of others to have a sovereign state. In practical terms, some halakhic creativity would be needed. Why not, for instance, revitalize the legal concepts

and non-Jews) and setting the tone and foundations for peaceful relationships. See for instance: Talmud Bavli, Mishnah Gittin 5,8.

⁶⁵ We are referring here to baseless brotherly hatred that the Talmud considers as one of the reasons for the destruction of Jerusalem in the year 70 AD. See: Talmud Bavli, Yoma 9b.

⁶⁶ Y. Leibowitz, *Israël et Judaïsme*, pp. 44-45.

⁶⁷ I. Greenberg, *The Third Great Cycle of Jewish History*, New York, The National Jewish Center for Learning and Leadership, 1982, pp. 1-26.

of *Hefker* or *Hekdesh* – two notions defining, in the talmudic literature, the voluntary renouncement to ownership either for the benefit of the public (*Hefker*) or for Temple usage (*Hekdesh*)⁶⁸ – that could contribute to simultaneously strengthening the theoretical existence of a bond of ownership to the «land of Israel» while offering halakhically recognizable terms to translate that love into a non-violent and post-colonial responsible attitude⁶⁹.

The «Partial Exile of Sovereignty» that we are advocating is intended to express biblical and rabbinic reflections on one of the essential features of messianic peace. This era of universal harmony can be evoked by the image of the *Sukkah*, the little hut made of branches and leaves commemorating the forty years spent in the desert. This *Sukkah Shalom* as it is commonly referred to, is also the place in which, one week a year, every one of us should live, leaving a home and the sense of possession behind us. Living in the *Sukkah*, is to experience not only the memory of forty years in the wilderness but also to taste the spirit of a messianic time when the relationship with the land would be different than the one we experience today. A precarious yet messianic relationship with the land based on holiness and not on possession or exclusive sovereignty. An experience of voluntary renouncement that would encapsulate both the attachment to the land and a desire to firmly root the state of Israel in a non-violent postcolonial reality.

⁶⁸ For a precise definition of these two terms, see: A. Steinsaltz, *The Talmud: A Reference Guide*, New York, Random House, 1989, p. 184.

⁶⁹ See: D. Meyer, *Jérusalem: ni capitale d'Israël ni capitale de la Palestine*, in «Le Monde», 7th December 2017, p. 23.

Silvia Angeletti è professore associato di Diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università degli Studi di Perugia e docente incaricata di Diritto internazionale e fenomeno religioso presso la Pontificia Università Lateranense (silvia.angeletti@unipg.it)

Sergio Belardinelli è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Alma Mater Studiorum Università di Bologna (sergio.belardinelli@unibo.it)

Paolo Costa, dottore di ricerca in Filosofia, è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (pacosta@fbk.eu)

Luca Diotallevi è professore ordinario di Sociologia presso l'Università degli Studi Roma Tre (luca.diotallevi@uniroma3.it)

Gabriele Fattori è professore ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso l'Università di Foggia (gabriele.fattori@unifg.it)

Frederick Mark Gedicks, esperto di religione e diritto, è docente presso la J. Reuben Clark Law School della Brigham Young University di Provo (Utah) (gedicksf@lawgate.byu.edu)

Hans Joas, già direttore Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien presso l'Università di Erfurt, è professore onorario della cattedra Ernst-Troeltsch di Sociologia della Religione presso la Humboldt-Universität zu Berlin (hans.joas@hu-berlin.de)

Indunil Janakaratne Kodithuwakku, sacerdote singalese, è segretario del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (i.kodithuwakku@interrel.va)

David Meyer, rabbino, è docente incaricato presso il Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici della Pontificia Università Gregoriana (meyer@unigre.it)

Alberto Mingardi è professore associato di Storia delle Dottrine Politiche presso l'Università IULM di Milano (alberto.mingardi@iulm.it)

Adnane Mokrani è docente di Studi islamici presso la Pontificia Università Gregoriana e Senior Research Fellow presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII (mokrani@fscire.it)

Martín María Morales è direttore dell'Archivio storico della Pontificia Università Gregoriana e professore ordinario di Storia e Beni Culturali della Chiesa presso la medesima Università (morales@unigre.it)

Hartmut Rosa, direttore del Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien presso l'Università di Erfurt, è docente ordinario di Sociologia generale e Sociologia Teoretica presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena (hartmut.rosa@uni-erfurt.de)

Lucetta Scaraffia è storica e giornalista, già docente di Storia contemporanea presso l'Università La Sapienza di Roma (lucia.scaraffia@uniroma1.it)

Debora Spini è Visiting Assistant Professor nell'ambito del Liberal Studies Program di New York-Shanghai (Ds80@nyu.edu)

Debora Tonelli, dottore di ricerca in Filosofia e Teologia, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (tonelli@fbk.eu)

Marco Ventura, professore ordinario di Diritto ecclesiastico, Religione e Comunicazione, Global Law, Politics and Religion presso l'Università di Siena, è Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (mventura@fbk.eu)