



Laicità e culture

Bolpin, Bovo, Corradini, De Giuseppe, Guolo, Morlin, Mozzato, Oriato, Pace, Pastorelli, Rigopoulos, Sandri, Sperandio, Savogin, Siluan Span, Scrivanti, Vianello.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 2 aprile-giugno 2006 - Anno XXIX - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Laicità e culture

Editoriale	C. Oriato	pag. 1
------------	-----------	--------

PARTE PRIMA: Laicità e culture

Percorsi di laicità

Islam e laicità	R. Guolo	pag. 4
La politica di redenzione nel neo-puritanesimo	E. Pace	pag. 8
La laicità in una prospettiva buddhista	G. Vianello	pag. 15
Il "caso Russia"	L. Sandri	pag. 20
Osservazioni sulla laicità in India	A. Rigopoulos	pag. 25
Africa: democrazia e consenso	D. Mozzato	pag. 33
Laicità nello Stato di Israele	M. Sperandio	pag. 38
La laicità irrisolta in America Latina	M. De Giuseppe	pag. 40

Il dibattito in Italia

La strada in salita dello Stato laico	C. Oriato	pag. 46
Laicità e valori	B. Bovo	pag. 52
Un'isola sempre cercata	B. Bovo	pag. 57

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Le vignette satiriche su Maometto	G. Corradini	pag. 60
Mafia, cultura cattolica e questione morale	G. Morlin	pag. 66
Intervista a S. E. Siluan Span	a cura di E. Pastorelli e L. Scrivanti	pag. 70
Lettera aperta al Patriarca di Venezia	C. Bolpin	pag. 74
Contro il traffico internazionale di armi	S. Savogin	pag. 78

Le immagini all'interno del numero, di João Batista e di Adelia, sono prese dal libro "I rami dell'arcobaleno - Solidarietà in festa", curato da Sandro Spinelli (Verona 2002).

Editoriale

La riflessione terminologica e contenutistica del termine *laòs*, proposta in *Esodo* 1/06, ci sostiene per affrontare in questo numero il tema del rapporto tra sfera religiosa e sfera politica, tra Stato e religione/religioni, attraverso un percorso fenomenologico in diversi paesi e realtà del mondo.

Il cammino già intrapreso sembra suggerire che - sono parole del rabbino francese Joseph Sitruk - *"compito della laicità non è costruire degli spazi svuotati dal religioso, ma offrire uno spazio in cui tutti, credenti e non credenti, possano trattare di ciò che è accettabile e di ciò che non lo è, delle differenze da rispettare e delle derive da impedire e questo nell'ascolto reciproco, senza tacere le convinzioni e le motivazioni degli uni e degli altri, ma senza scontri, né propaganda"*.

In questo numero gli autori percorrono il rapporto tra sfera politica e sfera religiosa, tra il cittadino e il credente, sfiorando alcune complesse realtà del nostro mondo come l'India, la Russia, gli Stati Uniti, l'Italia, l'Africa, Israele, l'America Latina, il mondo islamico e la religione buddista. L'analisi di tale rapporto solleva il problema più ampio della democrazia, non raggiunta o in pericolo di essere violata o ancora non compiuta. Pace ricorda che *"i rischi per la democrazia non vengono solo da nemici esterni ma anche da tutti quei movimenti neopuritani che in nome della verità assoluta cercano di alterare il principio moderno della differenziazione delle sfere sociali, in particolare di quella religiosa da quella politica"*.

Ma, dall'altra parte, che cosa chiede ciascuna tradizione religiosa allo Stato (ebrei, musulmani, cristiani, buddisti...), per sentirsi pienamente rispettata nello spazio pubblico di una società religiosamente pluralista?

Il mondo islamico, il pensiero arabo musulmano e l'Islam nelle sue dottrine non sono monoliti, quindi è difficile citare tutte le tendenze religiose e laiche; alcune non ammettono l'adattamento del pensiero musulmano a concetti come la democrazia e la laicità. Dice Guolo che la difficoltà di pensare l'autonomia del politico e quindi la laicità, deriva, oltre che dall'idea che rivelato e razionale coincidono, anche dal concetto di *"tawhid"*, unità. L'aspirazione all'unità che emerge dall'affermazione coranica *"i credenti che sono tutti fratelli"* (Corano 49,10) si ripercuote sul rapporto individuo/comunità.

Il complesso e plurale crocevia di culture di un paese come l'India, nel nome di un'impossibile *"cultura unica"* viene ripercorso con una attenta ricostruzione storica da Rigopoulos. L'India si costituisce come *"Repubblica democratica laica socialista sovrana"* (Costituzione, adottata il 26 novembre 1949), si schiera contro ogni discriminazione e sancisce l'eguaglianza sociale, sebbene non abolisca l'istituto della casta. Ciò può certo rinforzare la laicità e la vocazione alla tollerante convivenza tra religioni e culture, e può sostenere fattivamente l'eguaglianza di tanti milioni di cittadini poveri e socialmente emarginati. È tuttavia necessario contrastare l'opposto spettro politico della destra religiosa *hindu*, che propone una ideologia violenta, intollerante, identificante il proprio nemico naturale nell'Islam (e nell'Occidente cristiano) esaltando una



supposta purezza *hindu* o *hindutva* da preservare ad ogni costo.

Nella Russia, scrive Sandri, il cambiamento epocale sul tema della libertà religiosa si ebbe nel 1990, quando Gorbaciov adottò la legge dell'URSS sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose, seguita da un'analogo legge del parlamento della Repubblica russa. Le due leggi ponevano fine all'ateismo di Stato e a decenni di persecuzione religiosa contro tutte le religioni e Chiese esistenti in URSS, in particolare contro la Chiesa ortodossa. Boris Eltsin fece approvare una nuova legge per regolare i rapporti tra Chiese e Stato, che fu avversata dalla Chiesa ortodossa russa. Tale legge tentava di impedire o contenere la diffusione in Russia di quelle che il Patriarcato russo chiama "sette", cioè le nuove religioni.

Il tema della laicità nel buddismo viene affrontato da Vianello: di fronte alla pretesa di dire l'Assoluto, il buddismo persegue una stretta adesione al reale, la *"quercia davanti al giardino"*. Facendo ciò, rifugge da ogni forma di generalizzazione dei principi fondanti, che non possono essere definiti né, a maggior ragione, imposti come punti di riferimento al vivere civile. Una visione laica, se così è possibile esprimersi, è insita nello spirito più profondo del buddismo. Da tale atteggiamento può derivare un utile contributo alla costruzione di un mondo più tollerante.

Oriato affronta il percorso che ha portato alla formazione dello Stato laico in Italia, attraverso una ricostruzione storico-giuridica del rapporto Stato-Chiesa. La concezione di laicità in positivo dello Stato italiano viene bene riassunta dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 203/1989, che afferma: *"il principio di laicità, quale fissato dalla nostra Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale"*, tale laicità non risponde *"a postulati ideologizzati e astratti di estraneità e di ostilità rispetto alla religione e a un particolare credo"*.

Nel dibattito sull'opportunità di recepire il diritto ebraico tradizionale come diritto del neonato Stato di Israele - si chiede Sperandio - se gli echi dell'ebraicità (*"la legge del ritorno"*, il diritto di famiglia dei nuclei ebraici, il fatto che i trasporti pubblici non facciamo servizio durante il sabato...) presenti nella vita dello Stato di Israele minino la laicità dello stesso Stato.

Nell'esauriente articolo sulla storia dell'America Latina, De Giuseppe, sottolinea che quando si affronta la storia di questi paesi *"non si può prescindere dal religioso"*: è sul terreno sociale che si comprendono i margini dello scontro sulla laicità e si giocano i grandi scontri tra istituzioni pubbliche e religiose.

Mozzato analizza la realtà del variegato continente africano, e sottolinea che, dopo la stagione della colonizzazione e dei regimi forti, *"la democrazia maggioritaria è sembrata e sembra, insomma, la forma di governo non solo più idonea a contesti di pluralismo, ma anche la più laica e democratica"*.

Cristina Oriato





PARTE PRIMA

Laicità e culture

Se non si affermerà nell'Islam una concezione della religione come individuale esperienza di senso, al posto di una concezione del mondo cui ispirarsi per dare vita a nuove forme di stato etico, allora la strada verso laicità e democrazia si rivelerebbe ancora accidentata, sottolinea l'autore, docente di Sociologia all'Università di Padova.

Islam e laicità

È consuetudine affermare che nell'Islam religione e politica siano strettamente legate. L'Islam si vuole "religione della Legge", pervasa dalla tensione a tradurre in ordinamenti politici e giuridici il messaggio di salvezza trasmesso al Profeta e raccolto nel Corano. Il suo mito fondativo è segnato dall'esperienza del Profeta Muhammad, insieme capo religioso e capo politico della *umma*, la comunità dei credenti. Ma il mito fondativo si rivelerà esperienza irripetibile senza il carisma personale di Muhammad.

La storia del mondo islamico andrà, per vari motivi, in altra direzione. E l'Islam, attraverso i custodi della sua tradizione religiosa, sarà costretto a ripensare il suo rapporto tra religione e politica, giustificando l'ascesa al potere di *leaders* che non sono anche *leaders* religiosi. Inizia così un percorso, quello pragmatico della Tradizione lunga, che si discosta progressivamente dalle origini. Ma la progressiva separazione tra *leadership* politica e *leadership* religiosa nega l'esperienza della comunità profetica; spezza la relazione tra "legittimità" e "giustizia", considerata sino ad allora condizione per l'accesso al potere. Relazione secondo cui governante "giusto" è colui che esercita il potere in nome della Legge religiosa. Il principe è legittimo in quanto "giusto" e non viceversa. Con lo strappo il governante "giusto" cede il passo a quello che trae legittimità dal solo fatto di detenere il potere.

Per porre fine alla lacerante disputa su "legittimità" e "giustizia", sollevata periodicamente da movimenti "rettificatori" che si proclamano come "autenticamente islamici", il mondo musulmano elaborerà una teoria del potere che costituisce, ancora oggi, il nucleo portante della Tradizione lunga dell'Islam: il quietismo. Teoria dell'obbedienza dovuta, il quietismo legittima il governante che conquista e conserva il potere comunque.

Il requisito della "giustizia" viene qui attenuato, sino quasi a scomparire. L'autocrazia che si contrappone al califfato evidenzia come, in realtà, nella storia e nel pensiero islamico lo Stato sia distinto dalla religione. Ma questo scarto non è mai del tutto compiuto: il Politico resta comunque segnato dall'assenza di un criterio di legittimazione diversa da quella religiosa. I governanti di ogni epoca, persino quelli che guideranno i regimi "laici" del XX secolo, non riusciranno mai a prescindere dalla religione come fattore formalmente legittimante. Da qui la difficoltà di far proprio il concetto di laicità dello stato, di separare politica e religione.

La difficoltà di pensare l'autonomia del Politico, e quindi la laicità, deriva,



oltre che dall'idea che rivelato e razionale coincidano, anche dal concetto di *tawhid*, unità. L'aspirazione all'unità che emerge dall'affermazione coranica "I credenti sono tutti fratelli" (49, 10), si riverbera sul rapporto individuo/comunità. Il legame sociale assume natura marcatamente olistica: il riferimento principale non è, come nella cultura occidentale al suo compimento moderno, l'individuo e la differenziazione bensì il legame dell'individuo con la comunità, concepito come *unicum*.

Nella concezione olistica tipica dell'Islam i bisogni dell'individuo sono ignorati o subordinati a quelli della comunità religiosa. L'annullamento dell'individualità è il *medium* verso l'altro grande polo dell'ordine musulmano: l'uguaglianza. Sebbene, in linea di principio, l'olismo accolga il concetto di gerarchia, ovvero l'esatto contrario dell'egualitarismo, la comunità islamica si autorappresenta come ambiente naturalmente permeato dall'idea di eguaglianza; senza che ciò implichi, necessariamente, un comportamento sociale orientato all'individualismo. Il risultato è un ibrido sociale: una sorta di "individualismo olistico". Nella *umma* l'individuo è ritenuto titolare di diritti in quanto membro della comunità e non in quanto individuo. E la comunità si vuole innanzitutto comunità di fede; ma di una fede che si pensa innanzitutto come ortoprassi, facendo del pensiero islamico un pensiero essenzialmente di ordine politico.

Da qui la difficoltà a misurarsi con temi come la libertà religiosa, se non nella cornice limitativa dello statuto di protezione per i *dhimmi*, cristiani, e un tempo ebrei, in terra di Islam; da qui la difficoltà di accettare l'uscita dalla fede del singolo, che può avvenire solo nel foro interiore ma non deve essere affermata nello spazio pubblico: rendere pubblico tale abbandono significherebbe infatti colpire la comunità nel suo insieme. Da qui il tentativo di riportare la legislazione positiva sotto il controllo della *shari'a* o comunque, anche nei regimi "laici", di mantenere la Legge religiosa almeno come una delle principali fonti del diritto.

In questo contesto di fondo, che varia naturalmente da paese a paese e dalla storia concreta delle singole comunità che compongono la *umma*, una "laicità islamica" pare possibile solo se riesce a coniugarsi con la dimensione comunitarista. Premessa ne è, in ogni caso, la riapertura della cosiddetta "porta della riflessione", ovvero del pensiero teologico e giuridico cristallizzato, oltre dieci secoli fa, da *ulama* e *faqih*, teologi e giuristi, che dichiararono definito una volta per tutte lo statuto dell'Islam.

La questione laicità è legata anche alla questione democrazia, intesa non come mero processo elettorale o allargamento della partecipazione politica, ma come tessuto politico, giuridico, culturale, sociale permeato dallo stato di diritto. Ruolo della religione nella sfera pubblica, disuguaglianza codificata tra sessi, pluralismo politico sono solo alcuni dei nodi da affrontare perché la



democrazia possa affermarsi.

Oggi, anche per i noti fattori di coercizione esterna, processi graduali di apertura del sistema politico sono in corso, con diversa intensità e grado di strumentalità, in quasi tutto il mondo musulmano. Ma senza l'interiorizzazione diffusa della democrazia e del concetto di laicità dello stato il rischio è che possano nascere "democrazie senza democratici". Come dimostrano anche taluni, recenti, esiti elettorali. E che sotto il nuovo dominio della "tirannia della maggioranza" si possano instaurare, in assenza di istituti di garanzia e, soprattutto, di una cultura politica che li alimenti, nuove forme di autoritarismo.

Paradossalmente, ma non troppo, proprio la particolare dimensione dell'organizzazione socioreligiosa potrebbe però favorire un'esito diverso: l'Islam è una religione "senza centro". Manca di un'autorità gerarchica, come nella Chiesa cattolica, legittimata a decidere ciò che è dogma o meno. L'Islam, come dicono i musulmani, è quello che i credenti vogliono che sia. Il consenso della comunità è pur sempre una delle fonti del diritto. L'assenza di un'autorità centrale ha permesso la nascita della "ortodossia deviante" islamista, che invoca il ritorno al modello profetico delle origini, anche sul versante politico, e nega legittimità alla Tradizione lunga.

Il vuoto costitutivo d'autorità può oggi, all'opposto, facilitare un discorso musulmano sulla democrazia e sulla laicità che faccia dell'Islam una fonte di ispirazione etica per l'azione di individui e gruppi nella società e non atto di sottomissione alla sovranità divina nell'ordine mondano. Perché questo passaggio si compia manca un tassello: che si affermi una concezione della religione, in quanto dimensione istituzionale organizzata, che lasci maggiore spazio alla religiosità, all'esperienza soggettiva di senso dell'individuo. Se, al contrario, l'Islam restasse, come nel suo mito fondativo, una concezione totale del mondo cui ispirarsi per dare vita a nuove forme di stato etico, allora la strada verso laicità e democrazia si rivelerebbe ancora accidentata.

Renzo Guolo

Bibliografia

- ABED AL JABRI M., *La ragione araba*, Feltrinelli, 1996.
 ABU ZAID N., *Islam e storia*, Boringhieri, Torino 2002.
 AL GHAZALI, *Scritti scelti*, UTET, Torino, 1970.
 ARKOUN M., *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.
 Id., *Pour une critique de la raison islamaïque*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984.
 Id., *Le pensée arabe*, Paris 1985.
 Id., *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.
 AYOUBI M., *Political Islam*, Routledge, London 1991.
 BADIE B., *I due stati*, Marietti, Genova 1990.
 Id., *L'Etat importé*, Fayard, Paris 1992.



- BRANCA P. (a cura di), *Voci dell'Islam moderno*, Marietti, Genova 1991.
- CAMPANINI M., *Islam e politica*, il Mulino, 1996.
- Id., *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- CARRÈ O., *L'Islam laico*, il Mulino, Bologna 1997.
- DJIAIT H., *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, Paris 1989.
- LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris 1965 (trad. it., Ecig, Genova 1990).
- GUOLO R., *Il partito di Dio*, Guerini, Milano 2004.
- Id., *La tradizione minacciata*, in GUOLO R. (a cura di), *Il paradosso della tradizione*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 101-114.
- Id., *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma 2004.
- HOURLANI, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London 1970.
- LAROUÏ A., *Islam e modernità*, Marietti, Genova 1992.
- LEWIS B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- ROSENTHALE., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- SIVAN E. (a cura di), *Radical Islam. Medieval. Theology and Modern Politics*, Yale University Press, New Haven 1985.
- Id., *Mythes politique arabes*, Fayard, Paris 1995.



Gli emergenti movimenti neo-puritani si propongono la redenzione della politica e accusano lo Stato laico moderno di essere corrotto per antonomasia e di essere responsabile del declino dei costumi e della perdita d'identità, di cui le società moderne soffrono. L'autore è docente di filosofia all'Università di Padova.

La politica di redenzione nel neo-puritanesimo

1. Introduzione

Comprendere il perché della tensione cui è sottoposto oggi il principio liberale della separazione fra sfera religiosa e sfera politica o, per dirla in termini più tradizionali, fra Chiesa e Stato, significa interrogarsi non solo sulle strategie dei vecchi e nuovi attori socio-religiosi che cercano di riposizionarsi nella sfera pubblica per reintrodurvi la legittimità della *discussione* sui simboli e sui valori di tipo religiosi, ma anche di gettare luce su uno dei paradossi più curiosi dei nostri tempi: la politica che sembra volersi far perdonare qualcosa, la sua volontà di autonomia nelle decisioni, la sua pretesa non trasparenza etica. Per cui laddove sembrano agire in prima persona attori o movimenti socio-religiosi, in realtà si celebra una sorta di confessione pubblica dell'impotenza della politica e delle sue colpe (corruzione, ingiustizia, mancanza di valori fondanti, e così via).

Ecco perché, per riassumere il paradosso, possiamo utilizzare la formula della *politica di redenzione* e di *redenzione della politica*, dove, con la prima parte di tale formula, alludiamo a tutti quei movimenti - attivi in diversi campi religiosi (non solo, dunque, nel mondo cristiano o musulmano o ebraico, ma anche in quello hindû, buddista e sikh) che immaginano di poter costruire regimi di verità (della Verità, per essere più esatti), specchio fedele di comunità di eletti e virtuosi, la cui azione sociale non ha più residui mondani perché ispirata alla Legge divina oppure lucidamente coerente con il Dharma, mentre, con la seconda, ceti politici o movimenti politici pensano che l'unico antidoto alle derive negative della politica sia l'ostentazione - più o meno diretta - della coerenza fra decisione (politica) e scelte di fede (religiosa).

La laicità in tutti e due i momenti della formula è messa in discussione, secondo livelli e gradi che possono variare sia in base alle condizioni storico-culturali in cui un movimento religioso o un ceto politico si forma, sia in riferimento alle contingenze della lotta politica. Da forme compromissorie leggere a vere e proprie inversioni di tendenza. In entrambi i casi, comunque, la tentazione di rifarsi all'assoluto per battere le moderne forme del credere nel relativo, è forte: anche e paradossalmente quando si esalta acriticamente il fatto che uno Stato veramente laico debba non riconoscere in alcun modo nella sfera pubblica il punto di vista di chi crede. Tra chi pensa che sia necessario per una società e uno Stato, in temi di incertezza, rischio e accentuato pluralismo, tornare a fissare lo sguardo sulla funzione della religione come fonte di coscienza collettiva (nazionale), custodi di valori comuni o di identità, e chi,



invece, continua a ritenere che lo Stato non debba sposare (o guardare con simpatia ad una religione, magari un'altra le è diventata nel frattempo antipatica o, peggio, odiosa), è ragionevole per noi europei, memori della *Shoà* e, più lontane nel tempo, delle guerre di religione, richiamarsi, come ha fatto recentemente in utile libretto Paolo Naso (2005, p. 13), alle riflessioni di Dietrich Bonhoeffer: essere laici significa in fondo vivere come uomini che se la cavano senza Dio, non perché non credono in Lui ma perché hanno imparato a distinguere tra la loro vocazione cristiana e il valore della convivenza civile.

È di questo valore che la laicità - come regola giusta condivisa - si fa interprete in modo critico e relativo: perché non assume nessun valore come assoluto - *legibus solutus* - né tanto meno svaluta, combatte o ignora chi crede in vario modo nell'assoluto, solo li rispetta tutti come portatori di regole buone non necessariamente valide per tutti.

2. Pubbliche virtù

Prendiamo le mosse da una storia tutta interna al neo-protestantesimo statunitense. Quando George W. Bush era ancora governatore del Texas, fece approvare una legge, la *Texas Education Agency*, in cui si stabiliva l'obbligo per tutti gli insegnanti delle scuole pubbliche di esaltare la *virtù dell'astinenza sessuale* per combattere l'AIDS, nell'ambito dei programmi di educazione sessuale da tempo introdotti nelle scuole statunitensi. Questa iniziativa si è diffusa poi gradualmente anche in altri Stati, con una accelerazione nel 2005, dopo la rielezione di Bush. Nel 2005, infatti, il governo americano ha stanziato 107 milioni di dollari (nel 2002 era stata messa a disposizione la cifra di 50 milioni: dunque un raddoppio dei finanziamenti) sia per sostenere programmi educativi all'astinenza sessuale, sia per incoraggiare la presenza nelle scuole di gruppi religiosi impegnati nelle campagne *for the virginity*.

In alcuni Stati e in alcune scuole degli Stati Uniti d'America, infatti, tali gruppi hanno sperimentato ormai con successo la *virginity pledge ceremony*: la promessa solenne di ragazze e ragazzi di restare vergini sino al matrimonio, compiuta davanti ai genitori, insegnanti e coetanei. Una politica della virtù, dunque. Essa interviene a due livelli: nella sfera erotica degli individui - le scelte sessuali degli adolescenti vengono ricondotte sotto il controllo degli adulti-educatori - e nella sfera pubblica, tali scelte non sono più intime e private, ma oggetto di una sacra rappresentazione pubblica. La verginità diviene un simbolo che ricompone la frattura fra pubblico e privato, fra politica e religione. Si diventa buone cittadine e buoni cittadini mantenendosi puri sino al matrimonio, atto pubblico per eccellenza.

È in fondo un tentativo non banale di intervenire nella sfera erotica degli individui, in nome di valori etico-religiosi, per sconfiggere una delle malattie più inquietanti del nostro tempo (negli USA si calcola che ci siano circa 30-40.000 infetti di AIDS l'anno). Di nuovo, l'esercizio di una virtù pubblica contro



l'infezione: la virtù contro la corruzione che aggredisce le nuove generazioni.

L'alleanza, nel caso che stiamo esemplificando, fra il nuovo ceto politico neo-conservatore e i movimenti neo-fondamentalisti (non solo di matrice protestante) si crea non soltanto per linee di simpatie ideologiche e di appartenenze di partito ma, nel concreto, in quello spazio intermedio fra pubblico e privato che è rappresentato dal sistema educativo, dalla scuola. Una scuola non orientata ai valori religiosi rischia di corrompere le nuove generazioni; dunque, occorre compiere uno sforzo congiunto fra movimenti religiosi, chiese, personale politico vicino a questi soggetti per creare un ambiente educativo *sano* (da qui la diffusione negli USA di una rete di scuole confessionali che oggi raggiungono più del 20% della popolazione scolastica; alcune sorte con il preciso intento apocalittico di "sottrarre i propri figli dall'influenza di Satana", dove Satana è la scuola pubblica, magari in cattivo stato e poco competitiva nei processi formativi).

Siamo di fronte a nuovi attori sociali, che si prefiggono la *purificazione dalla corruzione* che affligge la società e, a maggior ragione, ciò che, nello stereotipo popolare, è la quintessenza della corruzione: il potere politico *secolare* e i suoi ordinamenti. I nuovi movimenti socio-religiosi condividono tutti una *dimensione neo-puritana* che non riguarda solo il mondo evangelico-protestante che rientra nell'ideal-tipo fondamentalista. Tratti comuni possono essere rintracciati, infatti, anche fra i militanti dei movimenti per la *hindutva* (un neologismo che viene tradotto con *hinduità*, che non esisteva e che non ha riscontri nella grande tradizione dei Veda), che in India hanno affermato la necessità di contrastare lo Stato secolare, voluto da Nehru, in nome dell'identità pura e incontaminata del popolo *hindû*, contro le minacce rappresentate, allo stesso tempo, dall'Islam e dal Cristianesimo.

Un movimento di monaci-guerrieri, culturalmente rozzi ma fieri della loro identità etnica *Pashtun*, come è stato quello dei Talebani in Afghanistan, ha messo in scena - in forme parodistiche e inedite rispetto alla stessa grande tradizione islamica - un regime politico che prevedeva, fra l'altro e non *pour cause*, un Ministero della virtù, riesumando una pratica - la *hisba* -, nata come potere di controllo sull'equità dei prezzi e dello scambio di merci e trasformata, sotto gli Abassidi, in una forma di censura politico-religiosa per combattere presunti eretici e oppositori politici.

Ancora, se si analizzano i comportamenti dei militanti del movimento ultra-ortodosso ebraico *Habad* o *Lubavitch*, si nota che essi sono dominati dal principio dello *scrupolo morale*: l'osservanza meticolosa (dall'abbigliamento all'alimentazione, dai rapporti sessuali al bagno rituale per le donne dopo il mestruo) dei precetti della *Torah*, infatti, crea una fitta rete di solidarietà di gruppo, una intensa disciplina collettiva che, alla lunga, alimenta in pii ebrei il



sentimento di essere un'avanguardia di credenti convinti dell'imminente avvento del Messia sulle Terre della Palestina, finalmente ricomposti secondo i confini fissati nei Testi sacri (e dunque inalienabili) dopo la guerra dei Sei Giorni del 1967. Il recente sgombero delle colonie da Gaza e dalla Cisgiordania ha rappresentato, per questo movimento come per altri d'ispirazione nazional-religiosa (Guolo, 1999), lo scacco terreno ad un'utopia religiosa messianica.

Nel frattempo, generazioni di ebrei sono educate nella convinzione che l'osservanza della Legge di Dio sia la suprema forma di virtù, da affermare indifferentemente e integralmente nella sfera spirituale, così come nell'ambito civile e politico. La virtù di questo tipo non conosce confini, non rispetta facilmente le mediazioni (giudicate umane, troppo umane) che necessariamente si impongono nei diversi ambiti della vita individuale e sociale. Possiamo affermare di essere in presenza di movimenti religiosi di risveglio, messianici e utopistici, accomunati spesso da un'identica tensione neo-puritana. Purificare dalla corruzione la società, il mondo e, in alcuni casi, le chiese o le religioni storiche appare il tratto distintivo di molti di questi movimenti.

3. Forme improprie di neo-puritanesimo

I movimenti neo-puritani, che si sono affermati negli ultimi trent'anni in diversi contesti religiosi nel mondo, si rappresentano come avanguardie della fede che, da un punto di vista sociologico, investono la loro azione sociale, generalmente, in tre direzioni:

a) la riscoperta della purezza rituale come disciplina dei corpi e delle menti, inventando spesso nuovi riti nei quali la liturgia canonica si mescola con forme moderne di azioni di protesta, civile e politica;

b) il ritorno al mito delle radici pure, delle origini incontaminate di un popolo o di un nazione, mito che riduce la complessità e lo spessore della storia (che di puro spesso non ha nulla, poiché in essa vige piuttosto la legge dell'accumulo progressivo per strati successivi e per inestricabili intrecci culturali);

c) la narrazione delle origini pure di un popolo diventa l'investimento simbolico che tali movimenti compiono nel processo di definizione dell'identità collettiva (immaginando unito ciò che nella società è differenziato, per classi, ceti, stili di vita, ideologie, interessi economici, visioni del mondo plurali, ecc.), nella *borsa valori* della politica.

A riprova di quanto detto, è sufficiente mettere in fila puramente e semplicemente le sigle di alcuni movimenti socio-religiosi che, in questi decenni, hanno agito da attori sociali a tutto tondo, dal campo spirituale a quello politico, senza mediazioni apparenti, per cogliere già nel nome stesso che tali movimenti si sono dati il segno neo-puritano di cui abbiamo parlato poco sopra. Ecco una semplice elencazione: *Partito del popolo hindù* nell'India con-



temporanea, Partito di Dio (libanese), e Gruppi salafiti (letteralmente “del ritorno ai padri”) nel mondo musulmano, Blocco della fede in Israele, il movimento d’opinione cattolico per l’affermazione delle radici cristiane dell’Europa, i movimenti etno-religiosi nati in Olanda, Danimarca e in parte in Italia in funzione anti-islamica, i movimenti etno-fondamentalisti latino-americani, i gruppi neobuddhisti nello Sri Lanka per la difesa dell’identità cingalese contro le pretese autonomistiche della minoranza Tamil (prevalentemente *hindû*, ma anche cristiana o laica), il movimento di rinascita dello spirito del Khalsa in ambiente *sikh* (movimento di monaci-guerrieri di difesa dell’integrità dell’identità religiosa ed etnica minacciata dagli *hindû* e dai musulmani, a sostegno delle rivendicazioni di indipendenza del Panjab dall’India) e così via.

Tutti questi attori condividono - ovviamente in forme diverse, a seconda dei contesti in cui sono nati e si muovono - l’idea che la separazione funzionale della sfera religiosa da quella politica, così come la modernità ha imposto nei grandi e piccoli Stati nazionali, sia insopportabile e perciò vada superata. Dai ripetuti attacchi portati in questi anni contro il 2° emendamento della *Costituzione americana* da parte dei movimenti neo-fondamentalisti sino alla bozza della nuova *Costituzione irachena* (che alla fine ha visto comparire il riferimento esplicito alla *Legge coranica* come fonte fondamentale del diritto) l’idea ricorrente è sempre una sola: occorre smantellare la *separazione* perché essa è fonte di corruzione, di disordine, di disgregazione della società e delle virtù morali individuali e collettive. Lo Stato deve tornare ad essere uno Stato etico, capace di favorire la virtù e di combattere il vizio.

Se guardiamo l’agenda del dibattito pubblico di molti Stati di tradizione democratico-liberale, da tempo si nota un crescendo di conflitti di valore che occultano i reali conflitti di interesse e di classe. Possiamo evocare rapidamente alcune voci nella lista ideale e lunga di tali conflitti di valore: c’è un solo modello “naturale” di famiglia oppure anche due persone dello stesso sesso possono formarne una? I figli devono essere procreati oppure possono essere anche scelti e voluti con metodi artificiali? L’aborto è sempre un crimine contro la vita oppure, in alcuni casi, la donna può decidere di abortire? Le coppie dello stesso sesso possono contrarre matrimonio oppure il matrimonio è un istituto riservato solo alla “cellula naturale” della famiglia composta da una donna e un uomo? Una ragazza musulmana può rifiutare di indossare il velo, se suo padre glielo impone? E una ragazza può rifiutarsi di coprirsi l’ombelico, secondo l’ultima moda dei *teen-agers*, se l’insegnante a scuola lo invita a farlo? Le domande toccano aspetti della vita individuale e sociale, della sfera intima e privata così come della legislazione *erga omnes*. Temi di frontiera che sollevano interrogativi etici legittimi, suscitando discussione nella sfera pubblica e che diventano rischiosi piani inclinati quando si pretende di imporre per legge una verità o il punto di vista di una chiesa o di un movimento religioso, senza tener



conto degli altri punti di vista. La laicità è in fondo capacità di trovare la regola giusta che sappia far convivere civilmente le singole regole ritenute buone da questo o quel gruppo religioso o ideologico.

I nuovi attori socio-religiosi neo-puritani non si accontentano di redimere le persone, giungendo a forme “senza pudore” di zelo fanatico; il fanatico è, per dirla con una fulminante frase di Amos Oz (2004) una persona che ti vuole bene, troppo bene, e proprio perché te ne vuole, desidera convertirti, ricondurti sulla retta via, redimerti, insomma. Essi sognano in verità di redimere tutta la società. Così facendo immaginano che lo Stato, nella sua forma moderna, sia in fondo una sovrastruttura episodica, un incidente della storia che, dunque, possa essere abbattuto.

Da qui il paradosso: in alcuni casi questo pensiero anarco-religioso comprende, ben presto, realisticamente, l'idea che lo Stato non si abbatte ma si conquista, magari partendo dal basso, ricostituendo simulacri di micro-società perfette e virtuose, sotto la sovranità presunta della *Legge* (di Dio o del Cosmo), in altri, invece, la tentazione di “restare fuori” degli ordinamenti di questo mondo è elevata, ma non irresistibile, perché anch'essi a volte entrano fragorosamente sulla scena politica, diventando partiti veri e propri o *lobby* che agiscono a cielo aperto, fiancheggiando questo o quel candidato o uomo politico.

4. Conclusione

Le moderne politiche di redenzione, portate avanti dai movimenti neopuritani, hanno come risvolto la redenzione della politica. In particolare lo Stato laico moderno - nella retorica di questi movimenti - è corrotto per antonomasia. Esso, divenuto eticamente neutrale, favorisce il relativismo e perciò è altamente riprovevole, in particolare per tutti i militanti dei gruppi radicali o di parti autorevoli di confessioni religiose che pretendono di far discendere direttamente dal Cielo le norme universali da applicare in Terra.

La laicità di Stato è perciò ritenuta responsabile del declino dei costumi e della perdita d'identità, dello smarrimento delle *radici*, di cui le società moderne soffrono.

Il conflitto sui simboli religiosi che si è aperto da qualche anno anche in Europa (il Crocifisso in classe; lo *hijab* - il presunto velo islamico - nei luoghi pubblici; il finanziamento pubblico delle scuole confessionali; l'ora di insegnamento della religione a scuola, e così via) può essere interpretato come una forma di lento spostamento dei confini che separano tradizionalmente, nella cultura democratico-liberale, la sfera d'azione delle chiese e delle comunità religiose e la sfera della politica. Tant'è che, quando si è voluto regolare i rapporti fra le due sfere, si è ricorsi a una pluralità di regimi pattizi (concordati, intese, ecc.), segno appunto della separazione non della integrazione.

Le civiltà non si scontrano da sole come massi erratici che vagano nelle sterminate vallate della storia. Il conflitto nasce per volontà di movimenti e



gruppi, di istituzioni o di leader politici, i quali, come per il passato, possono utilizzare la religione come una sorta di grande archivio della memoria collettiva dove andare a frugare furiosamente per trovare simboli d'identità da brandire contro l'altro.

Il risultato è ambivalente: da un lato la politica perde valore, dall'altro emerge un nuovo ceto conservatore che cerca nelle grandi agenzie religiose nuova legittimità ed energia ideologica nella gestione del potere. Se da parte dei gruppi religiosi si aspira ad una nuova egemonia culturale (sulle coscienze e sui comportamenti degli individui) per ricostruire una solidarietà sociale forte (dunque erigendosi come diga alla differenziazione crescente delle nostre società), da parte dei ceti politici, in apnea di idee e di ideologie, c'è l'interesse a ricrearsi una rendita di consenso agendo sul piano delle decisioni economiche e sociali, ma pure su quello dei "valori". Divenuto una sorta di *defensor fidei*, il politico investe sulla religione perché sente che essa riesce ancora a far immaginare unita una società frammentata e altamente differenziata.

In tempi di pessimismo circa la irrimediabile corruzione della natura umana e della città terrena che da essa deriva, si rende pensabile e possibile la riproposizione, da parte di movimenti neo-puritani, di uno schema di azione e di pensiero molto vicino a quanto Hobbes riteneva necessario proclamare: la verità secondo cui Gesù è il Cristo è una verità della *fede pubblica* - una *public reason* - e del culto pubblico, cui il cittadino prende parte. La frase di Hobbes potrebbe essere sostituita benissimo con altre simili: "Allah è grande e il potere è suo", "Il *dharma* sopra ogni cosa", "la *Torah* è la nostra costituzione", "l'*Adi Grant* (il libro sacro dei Sikh) è il nostro *guru* vivente", e così via.

Se applicassimo questi *slogans* alla geografia dei conflitti globali o regionali che avvengono nel mondo e che sempre più spesso vedono fronteggiarsi partiti di Dio contro ciò che resta e resiste del pensiero laico, ci accorgeremmo che ogni qualvolta un movimento neo-puritano è andato al potere oppure ha cercato di farlo, ha puntualmente dimostrato - senza ombra di dubbio e senza che i sociologi si affannassero a imbastire grandi sondaggi di opinione - che alla fine non trionfa la verità ma il comando dell'autorità, non la libera ricerca della verità ma l'obbedienza. I rischi per la democrazia non vengono solo da nemici esterni ma anche da tutti quei movimenti neo-puritani che, in nome della verità assoluta, cercano di alterare il principio moderno della differenziazione delle sfere sociali, in particolare di quella religiosa da quella politica.

Enzo Pace

Riferimenti bibliografici

NASO P., *Laicità*, Emi, Bologna 2005.

OZ A., *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano 2004.



“Di fronte alla pretesa di dare senso all’Assoluto - argomenta l’autore, del Centro Studi Maitreya di Venezia (associazione culturale buddhista) -, il Buddhismo (..) rifugge da ogni forma di generalizzazione circa i principi fondanti, che non possono essere definiti e, a maggior ragione, imposti come punti di riferimento al vivere civile”.

La laicità in una prospettiva buddhista

Il termine *laico* non è un termine neutro, ma contiene in sé delle valenze di ordine religioso che ne limitano l’identità autonoma e lo pongono in una sorta di minorità rispetto al suo omologo opposto, *religioso*. Malgrado ciò, e in mancanza di altro, si può definire laica una società che ambisce a darsi norme e regole a prescindere della differenti credenze religiose. Lo stato laico, non essendo in grado di operare una scelta tra le fedi dei propri cittadini, tutela tutti allo stesso modo, ponendo norme comportamentali che non derivano dalla visione del mondo di alcuna delle religioni praticate da gruppi di essi e consentendo, contestualmente, a tutti di seguire liberamente, su un piano personale, le proprie pratiche religiose. In breve, lo stato laico impedisce che i limiti ed i divieti di un gruppo religioso maggioritario vengano imposti anche agli altri gruppi: prescinde cioè da considerazioni di tipo religioso e si limita ad organizzare la vita civile e la convivenza dei suoi dei cittadini. Viceversa una società teocratica fa discendere le proprie norme comportamentali dai propri principi religiosi. Ciò in linea di principio, perché nella realtà questa relazione tra principi religiosi e norme del vivere civile si determina attraverso una molteplicità di processi storici particolari. Ad esempio, è possibile che venga delegata la politica a decidere autonomamente. Tuttavia i principi religiosi rimangono il fondamento da cui procede ogni autorità. In questa ottica le cose non possono che essere così. Se esiste un Dio assoluto, e quindi una verità assoluta, e se vi è un gruppo religioso che si fa interprete di questa verità, ogni altra verità non può essere che relativa o falsa. Per forza di cose sulle questioni fondanti è necessario attenersi a quella verità assoluta che è a fondamento della religione. Altrimenti si nega la natura assoluta di Dio e della verità. Può anche accadere che, per ragioni di opportunità, non si intervenga nella dinamica politica autonoma. Tuttavia, sul piano del principio, resta intesa la supremazia del magistero religioso. Radicalmente diverso è il caso in cui, per ragioni storiche o contingenti, gruppi religiosi istituzionali godano di un grosso potere politico o economico. Possiamo definire questo fenomeno con il termine di *clericalismo*. Nel primo caso, il potere non viene esercitato necessariamente, ma resta il principio. Nel secondo caso, si ha un effettivo esercizio del potere, senza tuttavia rifarsi ad una preminenza di principio.

Spero di venir scusato per l’eccessivo schematismo di queste righe introduttive, ma ritengo che sia utile chiarire anticipatamente i termini dalla questione.

Nel Buddhismo e nelle sue innumerevoli articolazioni dottrinarie storiche, vi sono stati numerosi casi di gestione diretta del potere da parte del clero. Vi



sono state anche numerose lotte per il potere da parte di ordini religiosi. Tuttavia è mancata, in termini assoluti, la pretesa di far discendere le norme comportamentali della società da principi superiori. Nel Giappone feudale è successo che monasteri e scuole buddhiste abbiano esercitato del potere politico. In Tibet la guida spirituale della scuola dei cosiddetti *berretti gialli*, il Dalai Lama, da secoli ha esercitato il potere temporale e, in generale, i vari ordini monastici hanno esercitato un ruolo di preminenza sociale, economico e politico sulla società tibetana nel suo complesso. Tuttavia, tutto ciò è stato il risultato di particolari vicissitudini storiche e non ha nulla a che vedere con la pretesa di rappresentare all'interno della società una verità assoluta e trascendente. Anzi, in termini di dottrina il Buddhismo aborre una simile pretesa.

Il Buddhismo viene spesso definito come una *religione atea*. In realtà, non afferma in nessun modo in termini perentori la non esistenza dell'Assoluto. Piuttosto si tratta di una soteriologia apofatica. Se Dio è assoluto, non può in nessun modo venire *compreso* e *definito*. Non può essere ridotto ad oggetto, perché, nel momento stesso che lo fosse, non sarebbe più assoluto: diventerebbe relativo al soggetto pensante. D'altro lato e simmetricamente, l'Assoluto non può essere trascendente, perché la trascendenza è un concetto antropocentrico, cioè è relativo all'uomo ed anche in questo caso l'Assoluto si trasformerebbe in relativo. L'Assoluto deve quindi essere immanente a questa realtà.

Il Buddhismo ammette l'esistenza di divinità ed entità spirituali. Il Buddha stesso ne ha esplicitamente affermato l'esistenza. Alla domanda del bramino Sangarava circa l'esistenza dei Deva, risponde categoricamente: "I Deva esistono. E' questo un fatto che io ho riconosciuto e su cui tutto il mondo è d'accordo". (*Majjhima-nikaya*, 100, II°, 212). Queste realtà spirituali limitate e relative valgono come punto di riferimento per chi necessita di una personificazione del divino. L'Assoluto, invece, non può essere espresso; né in termini positivi, né in termini negativi.

Vi sono infatti quattordici proposizioni – le celebri *Avyakrtavastuni* – su cui il Buddha si rifiutò di dare risposta. Circa l'Assoluto, il silenzio di Buddha è totale, non lascia spazio neppure alla domanda. Buddha si rifiuta di trattare Dio su un piano dialettico, di concettualizzarlo e di manipolarne il concetto. Per questo motivo non afferma e non nega. Negando, avrebbe affermato l'opposto ed avrebbe, in ogni caso, espresso una affermazione relativa.

Le proposizioni su cui l'Illuminato si rifiuta di rispondere sono le seguenti:

1. Il mondo è temporalmente finito.
2. Il mondo non è temporalmente finito.
3. Il mondo è e non è temporalmente finito.
4. Il mondo né è né non è temporalmente finito.
5. Il mondo è spazialmente finito.
6. Il mondo non è spazialmente finito.
7. Il mondo è e non è spazialmente finito.



8. Il mondo né è né non è spazialmente finito.
9. Il Tathagata esiste dopo la morte.
10. Il Tathagata non esiste dopo la morte.
11. Il Tathagata esiste e non esiste dopo la morte.
12. Il Tathagata né esiste né non esiste dopo la morte.
13. L'anima è identica al corpo.
14. L'anima non è identica al corpo.

Si tratta di proposizioni che si rifanno a quattro problemi fondamentali: eternità del mondo, sua finitezza, esistenza dopo la morte ed identità tra anima e corpo. Il silenzio su questi temi viene ribadito secondo ogni possibilità logica. E' interessante notare che i quattro problemi fondamentali, su cui si pone il silenzio, non riguardano direttamente l'Assoluto, ma servono a definire il relativo in relazione all'Assoluto, si interrogano cioè sulla dimensione invisibile di questo mondo visibile. Le *Avyakrtavastuni* sono cose (*vastuni*) inesplicabili, che sfuggono alla nostra analisi. Questa inesplicabilità deriva dalla debolezza del principio di identità: A non è identico a sé stesso, perché è un aggregato impermanente. E' concatenato a tutti gli altri aggregati e non ha esistenza propria. Il Buddhismo non solo pone il silenzio circa l'Assoluto, ma mette in discussione anche la sostanzialità in qualsiasi forma: non esiste sostanza e non esiste il sé. La concezione dell'*anatman*, cioè la dottrina che mette in discussione la presenza di un *atman* (sé) autonomo, è un punto centrale già nel Buddhismo delle origini. Il Buddha si dichiara ugualmente lontano dai due estremi: tanto dal *sasvatavada* (eternalismo), quanto dall'*ucchedavada* (nichilismo). Non esiste un sé autonomo, come non esiste una negazione del sé. Sono soprattutto le categorie logiche rigide a dover essere eliminate. Il pensiero deve essere liberato da ogni forma di ipostatizzazione.

Detto in breve, per il Buddhismo non esiste una sostanza imperitura ed immortale, soggetto di tutti i cambiamenti. Non esiste soggetto, né relativo, perché avrebbe bisogno di un fondamento, né assoluto, perché sarebbe in relazione con la realtà e perderebbe la sua assolutezza. Soprattutto la concezione dell'*anatman* nega la realtà ontologica di un soggetto primo. Ogni ente è un aggregato e in quanto tale si disgregherà, senza che nessuna delle sue parti costitutive possa essere considerata *atman*. Esistono il cambiamento, il movimento, la crescita e la morte. Non esiste invece un soggetto immutabile che cambia, cresce e muore.

La dottrina buddhista mette radicalmente in discussione la univocità delle categorie ontologiche. Rimuove ogni concettualizzazione dell'assoluto e contestualmente nega la realtà dell'esistenza immutabile di un soggetto autonomo. Vede invece la realtà immanente (l'unica esistente) come un reticolo di rapporti di relazione, come un darsi contemporaneo degli elementi che la compongono, senza che nessuno di essi possa essere ipostatizzato a *principio primo*. La realtà è, per il Buddhismo, originata da un condizionamento reciproco dei suoi ele-



menti costitutivi, da un processo che viene definito con termine sanscrito *pratityasamutpada*. Si tratta di una concatenazione universale che porta all'epifania della totalità. Il *pratityasamutpada* è composto da dodici connessioni, che stringono in una rete la realtà: *avidya* (ignoranza), *samskara* (costruzioni psichiche), *vijnana* (coscienza), *namarupa* (nome e forma), *sad-ayatana* (i sei sensi), *sparsa* (la connessione dei sensi con il mondo esterno), *vedana* (sensazione), *trsna* (desiderio), *upadana* (attaccamento), *bhava* (esistenza), *jati* (nascita), *jara-namarana* (vecchiaia e morte).

Ognuno di questi elementi dipende da tutti gli altri e nessuno di essi ha esistenza autonoma. Non esiste una esistenza persistente, né una causa originaria, né una esistenza non causata. Tutto è impermanente. Allo stesso tempo, questa rete di connessioni tiene. Non è pensabile una interpretazione nichilista della realtà, perché l'annichilimento - come l'origine - sarebbe qualcosa fuori della realtà: un'altra forma di ipostasi. L'idea fondamentale del *pratityasamutpada* può essere riassunta nella frase: *tutte le condizioni umane - le energie costruttrici, le situazioni terrene - sono impermanenti; tutto ciò che è impermanente è impregnato di sofferenza; tutto ciò che è sofferenza non ha consistenza; tutto ciò che non ha consistenza è vuoto* (Udana vagga, XIII, 5,8).

Il reale è pura e mera contingenza e non può essere pensato alcun punto di appoggio al di fuori di ciò: pura contingenza senza fondamento.

La dottrina dell'*anatman* e quella del *pratityasamutpada* concordano nel definire gli enti come vuoti. Questa concezione verrà sviluppata nel Buddhismo Mahayana che, a partire dall'aggettivo *vuoto* (*sunya*), crea il termine di *vacuità* (*sunyata*), che diventerà l'espressione ontologica fondante della scuola *Madhyamika*. Ma soprattutto riveste un ruolo centrale nella letteratura della *Prajnaparamita*, che afferma che *"la forma è vuoto ed il vuoto è forma"*. Afferma cioè non l'identità, ma l'includersi reciproco di fenomeni e vacuità. La vacuità quindi non deve essere intesa come un principio astratto o in qualche modo fondante, ma come co-appartenente al fenomeno. L'azione della vacuità non si limita ad annichilire i fenomeni, ma annichilisce lo stesso vuoto. Nella letteratura della *Prajnaparamita* vengono descritte ben diciotto forme di vuoto, per impedire alla mente di rappresentare una qualche forma di fondamento. Tra di queste è presente la *sunyata-sunyata* (la vacuità della vacuità) che annichilisce il vuoto stesso, impedendo di cadere in un'aporia. Se il nulla è il contrario dell'essere, come è possibile che il nulla sia qualcosa? Evidentemente il nulla non può divenire qualcosa e soprattutto non può trasformarsi in entità metafisica. La vacuità deve a sua volta essere annichilita e con ciò dare vita agli enti. Né il vuoto può essere pensato come spazio o tempo, un contenitore in cui si danno e si annullano le presenze fenomeniche.

La speculazione buddhista pone il silenzio circa l'Assoluto e le connessioni dell'ente con l'Assoluto, nega l'autonomia ontologica del sé, nega l'idea che possa esister un qualche principio fondante e trascendente, sottolinea l'imper-



manenza e la vacuità di tutti i fenomeni. Soprattutto mette in guardia dalle semplificazioni metafisiche ed ontologiche rassicuranti, prodotte dall'ignoranza e dall'attaccamento dell'ego. Da ciò discendono comportamenti ed atteggiamenti che attraversano tutte le scuole buddhiste, ma che risultano più evidenti nel *ch'an* cinese e nello *zen* giapponese.

Nella storia di queste scuole sono molteplici gli esempi di rinuncia ad esprimere l'Assoluto attraverso la parola. Se un maestro parla, esprime la negazione radicale all'incirca in questo modo: *"Buddha, non è Buddha"*, *"Se incontri Buddha, uccidilo!"*, *"I sutra sono spazzatura!"*. Ogni discorso circa la verità o l'Assoluto deve essere una negazione assoluta, poiché si tratta l'ineffabile. Non è tuttavia possibile esprimere l'Assoluto con il mero silenzio. La verità è al di là delle parole umane, ma anche del silenzio umano. Una espressione tipica dello *zen* suona: *"Trenta colpi di bastone, se hai qualcosa da dire! Trenta colpi di bastone, se non hai niente da dire!"*. Oppure: *"Allontanati da dove c'è Buddha. E allontanati da dove non c'è"*. Si tratta di un invito ad allontanarsi da tutte le semplificazioni astratte, dalle proprie proiezioni mentali che divengono feticci dall'Assoluto. Caso mai, bisogna stare aderenti alla realtà, che è impregnata di Assoluto. *"La montagna come montagna, l'acqua come acqua"*, afferma un'altra espressione *zen*.

Un monaco chiese a Joshu: *"Cosa significa la venuta del patriarca da Occidente?"*. Joshu rispose: *"Una quercia davanti al giardino!"*. Questo è uno dei fondamentali esempi dell'espressione della verità nello *zen*. Il patriarca è Bodhidharma, il fondatore dello *zen*, che nella prima metà del sesto secolo venne da Occidente, dall'India alla Cina. Questo avvenimento segna l'inizio storico dello *zen*. Con la sua domanda il monaco cerca una risposta circa la verità dello *zen*. Con la sua risposta Joshu, non solo tace circa il quesito, ma rifiuta di aderire al linguaggio basato sul nesso domanda/risposta, causa/effetto. Accettare una simile logica significherebbe oggettivare l'Assoluto, che è senza perché. Lin chi rispose ad una simile domanda circa il senso della venuta di Bodhidharma, in questo modo: *"Se avesse un qualsiasi senso, egli (Bodhidharma) non ci potrebbe salvare!"*

La quercia di Joshu scardina la logica del *perché*. E presenta realmente cosa sia il *senza perché*. Di fronte alla pretesa di dare senso, con parole e concetti relativi, all'Assoluto, il Buddhismo persegue una stretta adesione al reale, *la quercia davanti al giardino*. Facendo ciò, rifugge da ogni forma di generalizzazione e di concettualizzazione circa i principi fondanti, che non possono essere definiti e, a maggior ragione, imposti come punti di riferimento al vivere civile. Una visione laica, se così è possibile esprimersi, è insita nello spirito più profondo del Buddhismo e da tale atteggiamento può derivare un utile contributo alla costruzione di un mondo più tollerante.

Giancarlo Vianello



Il “caso Russia” illumina il rapporto Stato/Chiesa che riguarda prima di tutto l’Ortodossia, la religione dominante e poi le altre religioni “tradizionali” e quelle minoritarie, in particolare quella cattolica. “La questione è assai complessa”, afferma l’autore - giornalista e saggista -, illustrandone le implicazioni e i risvolti.

Il “caso Russia”

Il “caso Russia” illumina, lateralmente, la questione generale della laicità dello Stato [di uno Stato] e, al suo interno, il rapporto Stato/Chiesa che sulla Moscovia riguarda prima di tutto la Chiesa ortodossa, la religione dominante, e poi le altre religioni “tradizionali” e quelle minoritarie, in particolare quella cattolica (e, perciò, anche i rapporti con Roma). La questione è complessa, e in questa sede possiamo solo sfiorarla, tuttavia inducendo - speriamo - una qualche non scontata riflessione.

Dall’Urss alla Russia

Rispetto al tragico passato sovietico sul problema della libertà religiosa, il cambiamento epocale fu quello del primo ottobre 1990 quando, per volontà di Mikhail Sergeevic Gorbaciov, venne adottata la *Legge dell’Urss sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose*, seguita il 25 ottobre dello stesso anno da una analoga legge del parlamento della Repubblica russa (*stante l’Urss, spesso in Italia si confondeva essa con Russia; equivalenza errata, perché la Federazione russa era solo una delle quindici repubbliche componenti l’Urss, seppure la più vasta e potente*). In sostanza, le due leggi ponevano fine all’ateismo di Stato e a decenni di persecuzione religiosa contro tutte le religioni e Chiese esistenti in Urss, in particolare contro la Chiesa ortodossa. Il patriarcato di Mosca - dal giugno di quell’anno guidato da Aleksij II - salutò con estremo favore una normativa che sembrava aprire davvero un’alba nuova.

Con l’implosione dell’Urss, nel 1991, ogni Repubblica sovietica diventata Stato indipendente (i Paesi baltici, di fatto, lo erano già dal ’90) regolò autonomamente la questione della libertà di coscienza e di religione. Boris Nicolaevic Eltsin, presidente della “nuova” Russia, pensò che bisognava sbarazzarsi, anche sul problema dei rapporti Chiesa-Stato, dell’eredità sovietica, e dunque volle una nuova legge *ad hoc*. I vari progetti via via presentati sollevarono però le più vibranti proteste del patriarcato ortodosso, secondo il quale si stava tentando di sottomettere, ancora una volta, la Chiesa ortodossa allo Stato, e si svuotava il significato storico, culturale e spirituale dell’Ortodossia. Queste critiche ebbero il loro peso nel cambiamento del progetto “*Sulla libertà di coscienza e sulle associazioni religiose*” che, infine, fu presentato alla Duma (il parlamento) il 15 giugno 1997.

Alla fine di quel mese, a Graz (Austria) si doveva celebrare la II Assemblea ecumenica europea, con la partecipazione di rappresentanti di tutte le Chiese



del continente - cattoliche, ortodosse, anglicane, protestanti. Ebbene, proprio alla vigilia di quel grande evento, era previsto, a Vienna, un incontro al vertice tra Giovanni Paolo II e Aleksij II. Ma quando tutto era pronto, il Santo Sinodo (organo amministrativo della Chiesa russa, presieduto dal patriarca) annullò l'appuntamento. Sullo sfondo della decisione vi era, tra l'altro, il fatto che la Santa Sede aveva criticato a fondo la legge russa sulla libertà religiosa che stava andando in porto. E, del resto, mentre pochi giorni dopo, a Graz, il patriarca denunciava l'aggressione e l'invasione di Chiese e "sette" occidentali contro i Territori dell'ex Unione sovietica - dalla Russia all'Armenia -, il pontefice, il 24 giugno, scriveva a Eltsin che il progetto-legge del 15 giugno, *"del tutto restrittivo rispetto alla legge del 1990, costituirebbe, se definitivamente adottato, una reale minaccia per la Chiesa cattolica in Russia, per lo svolgimento delle sue attività pastorali, e per la sua stessa sopravvivenza... Le disposizioni del capitolo II fanno pensare che le autorità civili russe desiderano assimilare la Chiesa cattolica a una comunità straniera, senza alcuna considerazione per la sua presenza e la sua azione secolari in Russia, e per la sua organizzazione gerarchica"*.

Eltsin lasciò credere al Vaticano, ma anche ai critici interni (fortissime furono le obiezioni al progetto legge sollevate dai neonati movimenti russi per la libertà religiosa), di tener conto delle obiezioni e, infatti, pose il veto alla legge. Ma i successivi ritocchi la lasciarono sostanzialmente identica, e così fu varata dal parlamento il 19 settembre 1997, e poi firmata dal presidente sette giorni dopo.

Religioni: "tradizionali" e "nuove"

Afferma il proemio della legge: *"L'Assemblea federale della Federazione russa, confermando il diritto di ciascuno alla libertà di coscienza e alla libertà di culto, nonché all'uguaglianza davanti alla legge, indipendentemente dai suoi atteggiamenti verso la religione e dalle sue convinzioni; basandosi sul fatto che la Federazione russa è uno Stato laico; riconoscendo lo speciale contributo dell'Ortodossia alla storia della Russia e alla formazione e allo sviluppo della spiritualità e della cultura russe; nel rispetto del Cristianesimo, dell'Islam, del Buddhismo, dell'Ebraismo e delle altre religioni e culti che costituiscono una parte ineliminabile del patrimonio storico del popolo russo; considerando importante promuovere e conseguire la comprensione, la tolleranza e il reciproco rispetto in questioni di libertà di coscienza e di libertà di culto; approva la presente legge..."*.

Riassumendo: 1. ognuno ha il diritto alla libertà di coscienza; 2. la Russia è uno Stato laico; 3. l'Ortodossia ha un ruolo speciale; 4. vi sono quattro religioni tradizionali: Cristianesimo, Islam, Buddhismo, Ebraismo; 5. poi (conseguenza) vi sono le "altre" religioni.

Il problema era, ed è, fare una sintesi da tutti condivisa di questi cinque distinti elementi. La legge (II, art. 8.5), ad esempio, prevede che servono cinquant'anni di esistenza in Russia perché una religione, nella sua denominazio-



ne, possa qualificarsi con l'aggettivo *russo*; e (II, 9.1) occorrono quindici anni di presenza nel territorio russo perché una religione sia registrata. Di fatto, con queste prescrizioni, la legge tentava di impedire, o comunque di contenere la diffusione in Russia di quelle che il patriarcato russo chiama "sette", cioè le nuove religioni.

Tra le sue mille conseguenze, il crollo dell'Urss e la sua apertura al "mercato" hanno comportato anche la crescente diffusione di "nuove religioni" che dalla Corea del Sud, dal Giappone, dagli Stati Uniti d'America, dall'Europa occidentale hanno inviato nelle ex Repubbliche sovietiche i loro *missionari*, spesso forti di notevoli mezzi economici. Questa situazione, nuovissima per la "nuova" Russia (ma analoga la situazione in altre repubbliche storicamente cristiane, come l'Armenia e la Georgia) ha creato un sentimento di angoscia in gran parte della Chiesa ortodossa - vescovi, pope, monaci, semplici fedeli - che vi hanno visto un piano organizzato dagli "occidentali" per distruggere l'Ortodossia. Solo una parte del mondo ortodosso ha valutato quest'inedita situazione come una conseguenza inevitabile della libertà religiosa.

Salvo eccezioni, perciò, i vescovi russi (con gran parte dei monaci e con tutti i gruppi tradizionalisti e nazionalisti) hanno sentito la Chiesa ortodossa *minacciata* da quell'*invasione e aggressione* spirituale denunciata a Graz, e in numerose altre occasioni, dal patriarca Aleksij. Hanno dunque attribuito a questa inattesa e per essi infelice presenza le difficoltà della Chiesa di rimanere realmente, nelle nuove condizioni di libertà, l'anima del popolo russo e la sua colonna spirituale. Solo pochi gruppi ortodossi hanno sostenuto che sarebbe stato un errore fatale, per la Chiesa, scaricare sulle "sette" problemi, mentalità e cambiamenti indotti nella gente dalla modernità e dalla secolarizzazione, fenomeni inarrestabili con i quali ci si doveva criticamente ma sapientemente confrontare avviando, anche, importanti riforme nel modo di gestire le attività della Chiesa e la liturgia.

La disfida Mosca/Roma

In tale quadro si situa il conflitto più aspro: quello tra Chiesa russa e Chiesa cattolica. Quando, nel giugno 1988, la Chiesa russa celebrò il "Millennio del battesimo" (la conversione della Rus' al Cristianesimo, che iniziò nel 988 a Kiev), accolse con grandi onori la delegazione vaticana inviata per l'occasione. La Chiesa russa si sentì trattata da Chiesa "sorella". L'atmosfera iniziò bruscamente a cambiare due anni dopo, quando in Ucraina esplose la questione del possesso degli edifici ecclesiastici degli *uniati* (cattolici di rito orientale): costoro, infatti, nel 1946 erano stati messi fuori legge da Stalin, e le loro chiese incamerate dallo Stato o passate agli ortodossi. Sullo sfondo, la complessa storia dei greco-cattolici, formalmente diventati tali nel 1595-96, abbandonando la Chiesa ortodossa e riconoscendo il papato: scelta fatta - essi dissero - per



pure ragioni ecclesiologiche; scelta indotta dai re polacco-lituani per colpire Mosca alle spalle, secondo gli ortodossi.

Aleksij II accusò Giovanni Paolo II di sostenere il “proselitismo” degli *uniati*. Vera o falsa che fosse l'accusa, da allora si aprì tra Roma e Mosca un contenzioso non più risolto. E acuito da un altro problema: la riorganizzazione delle strutture cattoliche in Urss.

Nell'aprile '91 papa Wojtyła istituì in Unione sovietica delle amministrazioni apostoliche (in sostanza, delle diocesi, anche se formalmente non tali); il patriarcato vide in ciò un tentativo del Vaticano di invadere il “territorio canonico” della Chiesa russa, e cioè le terre, da un millennio ortodosse, legate a Mosca. Poi, nel 2002, il pontefice trasformò in diocesi effettive le amministrazioni apostoliche, provocando così le ire della gerarchia russa. Il patriarca - non a torto - sottolineò che Roma aveva agito senza in alcun modo affrontare, in precedenza, la questione con la Chiesa russa, anzi ponendola di fronte al fatto compiuto, come se creare una diocesi cattolica fosse la stessa cosa che creare una fabbrica in concorrenza con un'altra. Perciò Aleksij, malgrado le insistenze del pontefice, sempre rifiutò di incontrarlo, sia in patria che all'estero.

In questa cornice si situa, sul versante cattolico, l'applicazione della legge sui culti del 1997. In effetti, l'organizzazione della Chiesa cattolica in Russia - soprattutto a livello di parrocchie, o di presenza di ordini (come i gesuiti) o istituti religiosi - ha subito diverse difficoltà. A sei/sette preti, e anche ad un vescovo (il polacco Jerzy Mazur, titolare di San Giuseppe ad Irkutsk), accusati in vario modo di aver violato le leggi russe, è stato ritirato il permesso di soggiorno nel paese. Più volte la diplomazia vaticana ha protestato contro le “discriminazioni” che dovevano subire i cattolici in Russia. Anche altri gruppi, come la Chiesa Battista e i Testimoni di Geova, hanno dovuto affrontare numerose controversie, perché accusati di aver violato la legge del 1997.

In concreto, la legge del 1997 salvaguarda perfettamente le religioni “tradizionali” della Russia - non solo il Cristianesimo (ortodosso, si intende!), ma anche il Buddismo (diffuso presso il Mar Caspio e in Siberia), l'Islam (sono più di venti milioni i musulmani in Russia, sparsi dalla Siberia al Caucaso [Cecenia!]), e l'Ebraismo (nelle grandi città); ma penalizza le “nuove”, cioè quelle presenti da meno di cinquant'anni. Tuttavia, se per alcune “nuove religioni” la data di presenza in Russia è sicuramente recentissima, è così anche per il Cattolicesimo? Il Vaticano ha sottolineato che in Russia, già quando scoppiò la rivoluzione del 1917, vi erano, e ben radicate, alcune istituzioni cattoliche.

A parte la questione del “da quando” della presenza cattolica in Russia, il patriarcato ha sostenuto che la creazione, nel 2002, delle diocesi cattoliche era una misura sproporzionata all'effettivo numero dei cattolici nel paese (seicentomila, ma fonti cattoliche parlano di un milione), e la “prova” della volontà di Roma di fare “proselitismo” nel paese a spese della Chiesa ortodossa.



Il costo della laicità

A mo' di (provvisoria) conclusione, la domanda che ci si può porre è se l'impianto della legge del 1997 concretizzi davvero il concetto di *laicità* e dunque, come coerente conseguenza, il principio della *libertà religiosa* e dell'*egualianza* di tutti i cittadini di fronte alla legge. Questo sul versante dello Stato. Sul versante della Chiesa russa la questione è: come affermare, nella nuova realtà del Paese, il patrimonio storico dell'Ortodossia, senza essere in alcun modo Chiesa di Stato, e, affrontando in mare aperto le disfide derivanti dalla libertà di tutti, singoli e associati, di proclamare il proprio *Credo*? Infine, per la Chiesa cattolica romana il problema è se fondare il proprio rapporto con Mosca sulla rivendicazione giuridica del diritto alla libertà religiosa o non, piuttosto, sul dialogo con una Chiesa considerata "sorella", e che da mille anni ha annunciato l'Evangelo nella Santa Russia.

Soprattutto una cosa la Chiesa romana *non* dovrebbe fare: ritenersi tanto immacolata e coerente da poter dare lezioni di "sana laicità" alla Chiesa russa. Mezzo secolo fa (esattamente il 27 agosto 1953) la Santa Sede firmò con la Spagna del *caudillo* Franco un Concordato il cui articolo primo affermava: "La religione cattolica, apostolica, romana continua ad essere l'unica religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano in conformità con la Legge divina e il diritto canonico". Poi - lo sappiamo - vi fu la svolta del Concilio Vaticano II, che nella dichiarazione *Dignitatis humanae* approvò il principio della libertà religiosa e che nella *Gaudium et spes* affermò la disponibilità della Chiesa a rinunciare ai privilegi offertile dall'autorità civile. Ma - tanto per fare un esempio nostrano - a seguito del nuovo Concordato del 1984 la Chiesa cattolica ha ottenuto che gli insegnanti di religione cattolica siano scelti dalle gerarchie ecclesiastiche, ma pagati dallo Stato.

Naturalmente, anche nella Chiesa russa - al suo interno polarizzata tra gruppi molto chiusi e intransigenti, altri oscillanti, altri aperti al dialogo con i non-ortodossi - vi sono grumi irrisolti, rispetto appunto al modo di intendere i rapporti con lo Stato e la laicità, e di inverare questa; grande, per la Chiesa russa, è la tentazione di voler essere la *religione civile* dei russi. Riprendere il filo interrotto nel 1917, fare i conti con i 75 anni di periodo sovietico, affrontare le sfide della secolarizzazione è un'impresa titanica. Solo riflettendo sul sangue sparso dai suoi innumerevoli martiri, la Chiesa russa saprà trovare, ora, parole e scelte credibili per testimoniare, nella storia cangiante, l'Evangelo di sempre.

Luigi Sandri



L'India, sulla strada di una modernizzazione sempre più vorticoso, ma scossa da forti tensioni interne politico-religiose, sarà capace di rinforzare la propria vocazione alla tolleranza, sostenendo l'eguaglianza dei tanti milioni di cittadini poveri ed emarginati? L'autore è docente delle filosofie e delle religioni dell'India all'Università di Venezia.

Osservazioni sulla laicità in India

L'India, con una popolazione che s'aggira oggi intorno al miliardo e cento milioni di abitanti, è - come i suoi capi politici amano definirla con enfasi e malcelato orgoglio - "la più grande democrazia del mondo". Da quando questo immenso paese raggiunse l'indipendenza dal potere coloniale britannico nel 1947 (con il concomitante dramma della *partition* e la nascita del Pakistan Occidentale e Orientale), i suoi *leaders* mirarono a costituire un sistema di governo democratico parlamentare. L'India o, per meglio dire, l'Unione Indiana (comprensiva d'un mosaico di ben 28 Stati, ciascuno con sua propria lingua, storia, tradizione culturale, civiltà letteraria, etc.) è, come recita la sua Costituzione - profondamente influenzata dal modello inglese, adottata dall'Assemblea Costituente il 26 novembre 1949 e entrata in vigore il 26 gennaio 1950 - una "Repubblica democratica laica socialista sovrana" a forma parlamentare di governo e a struttura federale.

"Laico" traduce in lingua hindi *a-samprady*, vale a dire "non confessionale", "privo di [adesione/appartenenza] a [qualsivoglia] tradizione [religiosa]". I valori laici della Costituzione, di cui padre fu la grande guida degli *intoccabili* e *intoccabile* egli stesso B. R. Ambedkar (1891-1956), sono esplicitati agli articoli 12-35 della Parte III, ove si tratta di sei ampie categorie di diritti fondamentali: diritto di eguaglianza (contro ogni discriminazione sociale o di casta, ossia di *varna* e *jti*); diritto di libertà di parola e d'espressione; diritto contro ogni forma di sfruttamento; diritto di libertà di coscienza e fede religiosa; diritto per tutti i cittadini di conservare la propria cultura, lingua, scrittura e tradizione, assicurando altresì i diritti di tutte le minoranze (si consideri che l'*Anthropological Survey of India* ha recentemente identificato ben 4.599 diversi gruppi etnici, 325 lingue e dialetti, e dodici distinte famiglie linguistiche!); diritto a rimedi costituzionali per far rispettare i diritti reputati fondamentali.

L'India, contrariamente a quanto molti ancor oggi credono, non ha seguito pressoché in nulla gli ideali politici d'un M. K. Gandhi (1869-1948). Nell'India indipendente Gandhi è stato d'un lato beatificato venendo celebrato quale padre della nazione (con monumenti e musei, con la *santificazione* dei suoi romitaggi, gli *srama*, e dei vari luoghi in cui abitò, etc.), dall'altro sostanzialmente rimosso e obliato giacché l'India dei suoi sogni è di fatto svanita con lui. Già a partire dall'immediato periodo post-indipendenza il Partito del Congresso, con l'avvento al potere in qualità di Primo Ministro sino alla sua morte di Jawaharlal Nehru (1889-1964), non seguì in nulla l'ideologia politica non-



violenta del *maht*m. Con l'agnostico e razionalista Nehru (che pure era stato il più stretto collaboratore di Gandhi nel movimento nazionalistico) s'afferma infatti una prospettiva dirigista e centralista, socialisteggiante e laica, essenzialmente secolarizzata e non religiosa. Si promuove d'ora in poi una via al progresso ch'è intesa - pur con importanti distinguo entro la strategia del cosiddetto pan-asiatismo e della logica del non-allineamento (seppur poi con un nemmeno tanto larvato avvicinamento all'URSS) - a imitazione e rincorsa dell'Occidente, quale avanzamento tecnologico e industriale d'una economia pianificata ove "templi della nazione" sono i grandi impianti chimici e siderurgici. Dal 1951, Nehru inaugurerà il sistema dei piani quinquennali che tanto positivamente lo avevano colpito nella sua visita in Unione Sovietica già nel 1926, e che continueranno a succedersi d'allora in poi.

Una politica riformistica e moderata, fortemente segnata dai valori dell'Occidente (la gran parte dei *leaders* politici indiani era ed è imbevuta di idealità occidentali, essendo stata educata all'inglese), rimarrà tratto caratterizzante l'ideologia dell'egemone Partito del Congresso per decenni. Pur nella reiezione del modello di sviluppo gandhiano, è importante osservare come lo stesso Nehru e i suoi successori abbiano metabolizzato e *laicamente declinato* temi e valori del neo-hinduismo gandhiano: gli ideali della pace sociale (e castale), della tolleranza, d'un inclusivistico universalismo e d'una *unità nella diversità* si riflettono nella stessa Costituzione. I principi religiosi e non-violenti gandhiani, fortemente influenzati (anche inconsapevolmente!) da modelli valoriali occidentali e cristiani, s'allineavano all'ideologia religiosa dello Sva-min Vivekananda, il padre del neo-hinduismo vedantico (e *romantico*!), il cui "manifesto" è già contenuto nel celebre discorso ch'egli tenne a Chicago nel 1893, in occasione del *World's Parliament of Religions*. Proprio una forma di spiritualità neo-Vedanta, tollerante e *inclusivista*, ponente l'enfasi sulla devozione (*bhakti*) e sul servizio sociale (*sev*) oltre che su una gran varietà di Yoga e discipline meditative (*sdhana*), diverrà la tipica proposta religiosa indiana, ossia lo hinduismo - presentato quale retaggio immemorabile e immutabile - delle *middle-class* d'un'India urbana e d'una schiera d'intellettuali variamente influenzati dai modelli occidentali. Già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, questo hinduismo *sublimato*, spiritualizzato, col *guru* quale suo asse portante, verrà esportato in Occidente con grande successo, inaugurando una nuova fase del complesso "circolo ermeneutico" tra India ed Europa/Stati Uniti.

Nondimeno, per quanto si debba tenere in conto il retroterra *spirituale* d'un Nehru e di molti esponenti di spicco del Partito del Congresso (come anche della stessa carta costituzionale: per taluni aspetti, vi sono studiosi che si spingono a ipotizzare una sorta di *embedded civil religion*), è doveroso ribadire il carattere rigorosamente laico dell'India indipendente. Di fronte alla tragedia della *partition* innescata da odi religiosi (ovvero da un utilizzo estremizzato e



strumentale dell'identità religiosa) e al pericolo d'un *effetto domino* (si pensi all'annosa e ancora irrisolta questione del Kashmir) con conseguente *escalation* di violenze proprio a partire dall'inaccettabile identificazione d'una India esclusivamente hindu (e brahmanica!), pressoché tutti i padri costituenti furono concordi nel ritenere la *necessità* d'una India laica, pluralista e tollerante, fedele al suo immemorabile retaggio di pacifica convivenza (anche questa, invero, una costruzione ideologica non priva di forzature, che proprio il neo-hinduismo ha propagandato e assolutizzato). In proposito, le voci dissenzienti furono assai poche.

Se il centro moderato ha fin da subito voltato le spalle al progetto politico-economico di Gandhi, bollato nel migliore dei casi come utopico, tanto la destra fondamentalista hindu quanto gli schieramenti politici di sinistra - per ragioni opposte - lo hanno anch'essi dapprima ferocemente attaccato e, quindi, messo da parte e ignorato. Le sinistre (filo-URSS, trotskiste, maoiste e persino "catto-comuniste") hanno sempre rimproverato al *borghese* Gandhi il suo riformismo moderato, in particolare in campo economico (si pensi alla sua teoria dell'amministrazione fiduciaria) e sullo scottante tema della gerarchia castale (per la sua accettazione del modello delle caste hindu, Gandhi fu percepito come avverso all'uguaglianza sociale). La sua opzione non-violenta, l'utopismo spiritualeggiante e anti-moderno, oscurantista, e soprattutto il suo rifiuto dell'ideologia marxista e comunista rivoluzionaria nell'interpretazione delle dinamiche sociali e della lotta di classe, gli alienarono ogni consenso.

Il progetto d'autogoverno di villaggio, esemplificante il suo ideale di comunità sul modello monastico del romitaggio quale luogo della pace e della cooperazione fraterna, ha sempre previsto il mantenimento delle caste in una prospettiva d'interdipendenza e complementarità. Gandhi accetterà la divisione in caste ancorché volendola *depotenziare*, volendola cioè privare dell'elemento gerarchico e della separazione. Tale visione romantica dell'ordinamento castale quale "modello eterno" dell'India, garante dell'ordine e dell'armonia sociale, verrà aspramente criticata da Ambedkar, che bollerà la prospettiva gandhiana come (nel migliore dei casi) ingenua e fuorviante, perpetuante l'ineguaglianza e la discriminazione. Si ponga mente al fatto che gli *intoccabili* sono ancor oggi milioni in India, e non è un caso che essi venerino Ambedkar quale un santo. Il paternalismo di Gandhi risultò sempre insopportabile ad Ambedkar, che ebbe molti momenti d'aspro scontro politico con lui.

Un esempio emblematico è rappresentato dalla questione degli "elettorati separati" che Ambedkar avrebbe voluto stabiliti per legge, per meglio difendere gli interessi degli *intoccabili*, e che invece Gandhi non voleva, temendo che avrebbero minato l'unità della comunità hindu: alla fine, nel 1932, si giunse a un compromesso che garantiva un numero assai consistente di "posti riservati" per gli *intoccabili* e le caste basse, ma che non ammetteva elettorati separati.



La Costituzione, per quanto con l'articolo 17 abolisca formalmente l'intoccabilità ("‘*Untouchability*’ is abolished and its practice in any form forbidden. The enforcement of any disability arising out of ‘*Untouchability*’ shall be an offense punishable in accordance with law"), era ed è reputata dai partiti di sinistra (sulla scia di Ambedkar, che pur ne fu padre) troppo moderata e *debole*, intrisa di compromessi, a fronte d'un *establishment* politico, quello del Partito del Congresso, composto per la maggior parte da appartenenti a caste alte e di cultura hindu brahmanica. In effetti, ancorché la Costituzione si pronunzi contro ogni discriminazione e sancisca l'eguaglianza sociale, non abolisce l'istituto della casta (che da alcuni millenni, e tutt'oggi, pur tra mille trasformazioni, rimane elemento fondante l'identità e l'autocoscienza hindu): spia di tale situazione è il fatto che nella Costituzione sono le "comunità" (s'intenda: castali e tribali) piuttosto che non i singoli individui a essere i portatori di diritti e doveri. Vi è una tipica oscillazione, anche nelle formulazioni lessicali, tra diritti/doveri della persona e delle "comunità".

Come detto, gli *intoccabili*, o senza casta, continuano a essere una presenza rilevante nell'India contemporanea. La gran parte di essi conduce da sempre una vita di atroce povertà, in condizioni di segregazione o semi-schiavitù. Come i lebbrosi in età medievale in Occidente, essi sono costretti a risiedere fuori dai villaggi e dai centri abitati, in zone riservate e ritenute massimamente impure, nella logica del più rigoroso *apartheid*. La loro stessa ombra era ed è ritenuta contaminante, in modo particolare per uno hindu di casta sacerdotale brahmanica. Stando ai dati del *Census of India* del 2001, il 42% della popolazione dell'India è analfabeta, il che ci fa capire come caste basse e *intoccabili* siano in larghissima parte esclusi dall'educazione di base, vanificando quasi del tutto ogni possibilità di riscatto sociale. Sorprendentemente, si deve osservare come anche all'interno delle "società intoccabili" si sia dato lo sviluppo d'una gerarchia castale *parallela*, con propri templi e officianti: la spia di quanto il criterio della disuguaglianza sia stato assimilato e *introiettato*, anche psicologicamente, nel corso dei secoli.

Nell'agone politico contemporaneo un ruolo di primo piano, soprattutto a livello regionale, viene giocato dai cosiddetti "partiti delle caste": è così che l'emergere d'una "coscienza di casta", *non* in ambiti elitari ma particolarmente *a sinistra*, tra le caste basse e gli *intoccabili*, determina l'affermazione di soggetti politici rivendicanti i propri diritti. Si pensi agli effetti del *Mandal Commission Report* del 1990. Tale rapporto fu recepito dall'allora Primo Ministro V. P. Singh, il quale fece riservare per legge alle caste basse, agli *intoccabili* e ai tribali (le cosiddette *Other Backward Classes*, *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes*) un numero sempre più elevato di posti di lavoro nella pubblica amministrazione (i *reserved seats*, una *vexata quaestio* che rimonta ai tempi dello scontro politico tra Gandhi e Ambedkar). Tale politica di *positive discrimination* ha determinato la



reazione compatta e anche violenta degli ambienti conservatori e fondamentalisti hindu, capitanati politicamente dal *Bhratiya Janat Party* (BJP).

Dunque le singole caste, soprattutto nei contesti urbani, tendono a perdere la loro specifica dimensione rituale e ad assumere un ruolo sociale e politico. Accade allora che nei "partiti delle caste" la discriminazione di casta viene utilizzata quale formidabile strumento per la costruzione d'una coscienza identitaria d'opposizione politica. La fortissima solidarietà sociale che ne deriva conduce a una lotta di rivendicazione dei propri diritti, in quanto cittadini o comunità dello Stato. Tale scontro politico non esclude evidentemente la rivolta a tutto campo, ovvero una "lotta di casta", in una prospettiva rivoluzionaria che s'è spesso ispirata, e tuttora s'ispira, a modelli egalitari di matrice socialista o comunista. Il quadro, va ribadito, è quanto mai complicato.

Alcune note sulla figura di Ambedkar non saranno fuori luogo. In prima linea nella difesa della pari dignità di tutti gli esseri umani, egli fu strenuo abolizionista tanto dell'*intoccabilità* quanto del sistema delle caste nel suo complesso. Nato nella casta degli *intoccabili* Mahar nello stato del Maharashtra nell'India occidentale, Ambedkar ricevette - *rara avis*! - una solida educazione scolastica. Perfezionò gli studi ottenendo la laurea in giurisprudenza con successive specializzazioni a Bombay (*Università di Bombay*), New York (*Columbia University*) e Londra (*University of London*). Divenne ben presto il portavoce degli *intoccabili* indiani e fu tra i maggiori critici di Gandhi e del movimento nazionalista del Congresso. A suo parere, quest'ultimo era fondato su una ideologia e su istituzioni sociali scopertamente hindu, e lo hinduismo era per lui la causa e radice fondamentale della tragedia dell'ineguaglianza. Su questo fronte, egli condannò sempre il moderatismo e paternalismo di Gandhi, allorché questi utilizzò, ad esempio, il termine *hari-jan* ("popolo di Dio") per riferirsi agli *intoccabili*. Ambedkar detestava ogni cosa hindu, e quindi anche il neo-hinduismo di Gandhi.

Nonostante l'opposizione a lui e al Partito del Congresso, Ambedkar accettò la carica di ministro della giustizia nel primo governo Nehru. Ma prim'ancora fu sempre Nehru ad affidargli la presidenza dell'Assemblea Costituente, l'autorevole consesso che avrebbe stilato la prima bozza della nuova Costituzione dell'India. Negli anni, egli venne sempre più attratto dalle idee della religione e della filosofia buddhista. Il buddhismo gli appariva quale autentica tradizione religiosa indiana che aveva saputo fin dall'inizio ripudiare l'autorità spirituale dei sacerdoti brahmani e tutta la loro ideologia, fondata sull'ineguaglianza, e dunque sul sistema gerarchico delle caste.

Nel 1951, egli rassegnò le dimissioni da ministro e iniziò a recarsi in visita di vari paesi buddhisti, tenendo conferenze e scrivendo molto sull'argomento. Poco prima di morire, il 14 ottobre 1956 (supposto 2500esimo anniversario del *nirvana* del Buddha), egli guidò una clamorosa conversione di massa al buddhi-



smo di migliaia di *intoccabili* nella città di Nagpur in Maharashtra. Si deve sottolineare come il movimento di conversione di Ambedkar - venerato quale vero e proprio *bodhisattva* dai suoi seguaci - era mirato a un riscatto *in primis* sociale, ed era dunque assai più politico che religioso. Questo movimento si irradiò rapidamente tra le varie comunità di *intoccabili* e, in pochi anni, circa quattro milioni di persone, soprattutto negli Stati del Maharashtra, del Karnataka, del Tamil Nadu e dell'Uttar Pradesh, si convertirono al buddhismo.

Ambedkar fu anche il promotore d'un nuovo partito politico, il partito repubblicano, avente come obiettivo dichiarato quello di servire la causa degli *intoccabili* e di tutte le caste basse. Tuttavia, alla sua morte, il partito perse slancio e non riuscì a produrre un impatto significativo sulla società indiana, anche se si può dire abbia stimolato una certa qual consapevolezza circa l'ingiustizia del sistema castale. Dei sei milioni di buddhisti presenti oggi su suolo indiano, la stragrande maggioranza è rappresentata dai neo-buddhisti convertiti grazie all'azione di rivolta di Ambedkar, presenti soprattutto nello Stato del Maharashtra. La visione egalitaria di Ambedkar, quasi un suo testamento spirituale, è esposta nel libro postumo *The Buddha and His Dhamma* (1957), insistente sugli aspetti soprattutto etici della dottrina buddhista.

Venendo ora a una breve considerazione dell'opposto spettro politico, è difficile esagerare l'importanza e il peso della destra religiosa hindu nell'agone sociale dell'India moderna e contemporanea. I molti modi, spesso aggressivi e violenti - sia in funzione anti-islamica che in funzione anti-occidentale - coi quali *guru* e *leaders* religiosi, quasi tutti di casta brahmanica, si sono battuti schierandosi contro Gandhi e il Partito del Congresso. Si consideri l'emergere, a partire dal 1870, d'uno hinduismo *nazionale* quale quello espresso dal poeta bengalese Bankim Chandra Chatterji e, per taluni aspetti, al ruolo giocato da un movimento riformatore quale lo *Arya Samj*, fondato nel 1875 dallo Svamin Dayananda Sarasvati (1824-1883, soprannominato anche il "Lutero dell'India"), polemico tanto nei confronti dell'Occidente quanto nei confronti dello hinduismo medievale, e invocante il *ritorno* alla purezza delle origini (monoteistiche!) vediche (lo *Arya Samj*, peraltro, si allineerà successivamente alle posizioni gandhiane).

Ma si pensi soprattutto all'ideologia fondamentalista di organizzazioni e partiti quali lo squadristico *Rshtriya Svayamsevak Sangh* (fondato nel 1925 da K. B. Hedgewar), il *Bhratiya Jan Sangh* (fondato nel 1951), la *Vishva Hindu Parishad* (fondata nel 1964 quale emanazione *cultural-religiosa* dello *Rshtriya Svayamsevak Sangh*), la bellicosa *Shiv Sen* (fondata nel 1966 da Bal Thakkeray, operante in Maharashtra) e il fino a poco tempo fa egemone *Bhratiya Janat Party* (partito nazionalista fondato nel 1980 sulle ceneri del *Bhratiya Jan Sangh*).

L'anti-Gandhi per antonomasia, che infiammò l'odio contro i musulmani nel nome della *purità* della razza hindu e che elaborò la nozione di *hindutva*



(lett.: "hinduità") volta all'eliminazione d'ogni presenza ritenuta *spuria* fu V. D. Savarkar (1883-1966). Esponente di spicco della *Hindu Mahsabh* (fondata nel 1907), egli chiamò a raccolta le masse per una "hinduizzazione della politica" e una "militarizzazione dello hinduismo". E fu proprio un *discepolo* del Savarkar, il brahmano Mathuram Godse, a uccidere Gandhi, il fautore del dialogo tra hindu e musulmani: era il 30 gennaio 1948. Oggi ancora molti onorano Savarkar come un grande patriota in odore di santità.

Le azioni violente contro la comunità musulmana intraprese da questi gruppi di fondamentalisti hindu, in primo luogo dalla *Vishva Hindu Parishad* col concreto appoggio esterno del *Bhratiya Janat Party*, hanno conosciuto una drammatica *escalation* particolarmente agli inizi degli anni Novanta del secolo appena trascorso. Si pensi alla carneficina occorsa nel 1992 ad Ayodhya, supposta capitale e luogo di nascita del dio Rama, culminata nella distruzione della Babri *masjid*, e agli eccidi perpetrati nello stesso periodo nella regione del Surat, in Gujarat. Ancora nel 2002, e sempre in Gujarat, squadristi hindu si sono abbandonati a una vera e propria *caccia* al musulmano, provocando più di cinquecento morti. Anche in questi recenti, efferati scoppi di violenza, importanti capi religiosi brahmani hanno svolto un ruolo attivo nell'istigare le masse hindu contro la minoranza islamica.

I partiti e movimenti della destra integralista hanno sviluppato una ideologia - ancor oggi incombente - ch'è anti-gandhiana alla radice: violenta, orgogliosamente intollerante, identificante il proprio nemico naturale nell'Islam (e nell'Occidente cristiano, salvo poi sposarne avidamente le tecnologie e vari aspetti della stessa ideologia capitalistica), esaltante una supposta purezza hindu o *hindutva* da preservare a ogni costo. Nella delirante propaganda politica dell'ultra-destra contemporanea, l'eliminazione fisica dei musulmani, equiparati a esseri demoniaci, è presentata quale necessaria pratica *sacrificale*. L'annientamento dell'*altro* musulmano si configura come premessa per ricostituire un'India quale utopico "romitaggio hindu".

Nonostante l'India sia oggi al secondo posto tra i maggiori paesi islamici del mondo, e sia anche la democrazia col più gran numero di musulmani - circa centotrenta milioni coabitanti con ottocentocinquanta milioni di hindu (un numero che comprende, anche se impropriamente, *intoccabili* e tribali) - s'assiste da parte dell'ultra-destra fondamentalista al rifiuto d'una società complessa e plurale, multiforme e crocevia di culture, come l'India è sempre stata, nel nome d'una impossibile e invero mai datasi "cultura unica": la pericolosa monocultura di un'unica religione, quella hindu vedica e brahmanica, che s'intende a tutti i costi anacronisticamente ripristinare nel suo *originario* splendore. Di qui la scientificamente inaccettabile retrodatazione *in illo tempore* della civiltà vedica, la tesi dell'autoctonia della stessa e della sua lingua sacra (il vedico e quindi il sanscrito), l'idea che solo gli hindu siano legittimati a parlare



di sé o a occuparsi dell'India, detenendo essi il *monopolio* d'ogni corretta interpretazione.

Se è vero che oggi il *Bhratiya Janat Party* non è più maggioranza di governo (ma lo è stato sino al 2004!), la minaccia rappresentata da questi e affini orientamenti ideologici (xenofobi, razzisti, inneggianti alla purezza castale, etc.) rimane grande e vera e propria emergenza nazionale. Come significativamente rilevano molti analisti, tra cui l'economista Amartya Sen, negli ultimi anni si sono levate insistenti e dure critiche alla laicità indiana, le più pungenti e velenose venendo dagli attivisti del *Bhratiya Janat Party*, sostenenti il modello della "hinduità" (*hindutva*).

C'è da augurarsi che l'India, *avvitata* in una modernizzazione sempre più vorticoso - nel quale presidente è un musulmano (Abdul Kalam), Primo ministro un sikh (Manmohan Singh) e *leader* del partito di maggioranza, il rilanciato Partito del Congresso, una donna cristiana (Sonia Gandhi) - sia capace di resistere a questi attacchi, rinforzando la propria laicità e vocazione alla tollerante convivenza tra religioni e culture, e sostenendo fattivamente l'eguaglianza dei suoi tanti milioni di cittadini poveri e socialmente emarginati, così da contrastare e vieppiù limitare le secolari discriminazioni di casta. Da quest'ultimo punto di vista, la strada è ancora molto lunga e irta d'ostacoli, e la meta lontana.

Antonio Rigopoulos

Nota bibliografica per un primo inquadramento

Sulla storia dell'India si possono vedere M. TORRI, *Storia dell'India* (Laterza, Bari 2000) e F. D'ORAZI FLAVONI, *Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi* (Marsilio, Venezia 2000).

Sul tema della laicità in rapporto al cosiddetto hinduismo (moderato e fondamentalista), si legga G. J. LARSON, *India's Agony over Religion* (State University of New York Press, Albany, N.Y. 1995) e A. Sen, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana* (Mondadori, Milano 2005, in specie le pp. 293-314). Si veda anche l'ottima monografia di J. ASSAYAG, *L'Inde. Désir de nation* (Odile Jacob, Paris 2001).

Sulla figura di B. R. Ambedkar si vedano E. ZELLIOT, *From Untouchable to Dalit: Essays on Ambedkar Movement* (Manohar, New Delhi 1992) e CH. JAFFRELOT, *Dr. Ambedkar. Leader des intouchables et père de la Constitution* (Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 2000).



L'autrice - della redazione di Esodo - propone il pensiero del filosofo ghanese Wiredu, secondo il quale, in Africa, "una forma consensuale di democrazia potrebbe essere più atta a prevenire molte delle cause di violazione dei diritti umani, in particolare (...) il diritto di esprimere a tutti gli effetti la propria opinione".

Africa: democrazia e consenso

1. Il contesto africano (e occidentale) moderno

Quando si riflette sulla storia politica dell'Africa moderna sembra quasi tautologico notare come essa sia inscindibilmente legata alla storia (in senso lato, non solo alle vicende storiche, ma anche alle tradizioni culturali, politiche, etc.) delle potenze coloniali occidentali. Restrungendo il campo alla sola politica, si può osservare che già in epoca coloniale, di fronte alla miriade di gruppi etnici che popolavano l'Africa, la strada migliore per "gestire" le popolazioni fu di individuare determinati gruppi - che godevano di una certa base economica o di maggioranza numerica - ed elegerli a interlocutori privilegiati del potere (non solo politico, *sic!*) e/o "mediatori" con le altre popolazioni, considerandoli quindi "rappresentanti" di tutti gli africani (1).

Anche dopo le liberazioni, avvenute per la maggior parte dei paesi fra la fine degli anni '50 e la fine degli anni '70, le potenze occidentali hanno fatto enormi pressioni affinché i nuovi regimi politici adottassero il sistema multipartitico con forme di rappresentanza di tipo maggioritario, ritenute naturalmente le più idonee "coordinare" e ad armonizzare le molteplici anime dei paesi africani. In realtà, la fase immediatamente successiva alla decolonizzazione è stata caratterizzata dalla predominanza dell'ideologia del partito unico, che mirava, invece, a rappresentare l'unità fondamentale dei vari paesi, e non ammetteva di fatto alcuna divisione né pluralismo. La democratizzazione che seguì la caduta dei governi socialisti, poi, anziché estendere la rappresentanza a livello locale, non fece che inasprire le tensioni e i conflitti fra i gruppi (2). La democrazia maggioritaria è sembrata e sembra, insomma, la forma di governo non solo più idonea a contesti di pluralismo, ma anche la più laica e democratica.

Eppure, proprio lo specchio dell'Africa ci induce a domandarci quanto profondi ed effettivi siano stati i progressi introdotti con il sistema multipartitico maggioritario, e quale portata essi abbiano avuto sulle istituzioni tradizionali africane (sulle quali mai nessuno si interroga). Ma senza andare tanto lontano, credo sia solo questione di tempo perché anche la nostra situazione ci ponga di fronte a domande cui non potremo più sottrarci, a delle falle del sistema che devono servirci non a rinnezarlo ma a prenderlo più criticamente, a ridimensionarlo, aggiustarlo, plasmarlo a seconda delle diverse situazioni che si presentano, in una prospettiva di *laicità* in cui questa non sia un sistema dato e predefinito, ma piuttosto un *modo di guardare* le cose, un atteggiamento di pensiero.



Ritengo, dunque, che vi siano almeno due buone ragioni - al di là di ogni moralismo - per mettersi in ascolto di voci diverse dalle nostre: primo, perché non ci siamo preoccupati di farlo due secoli fa, quando (nel migliore dei casi) tradizioni e schemi di pensiero occidentali sono semplicemente stati trapiantati in contesti diversi, e continuiamo a non preoccuparcene ancora oggi, con la stessa pretesa acritica che i nostri sistemi (economico, politico, etc.) siano migliori. Secondo, perché volenti o nolenti prima o poi saremo costretti a farlo, non per problemi esogeni ma endogeni, dovuti alla crescente complessificazione delle nostre società, e non possiamo certo pensare di affrontarli a colpi di manganello o di restrizioni giuridiche.

In questo breve intervento presenterò la posizione di Kwasi Wireu, un filosofo del linguaggio originario del Ghana ed emigrato negli Stati Uniti, riguardo la democrazia e i sistemi politici africani tradizionali (3). L'obiettivo che mi propongo è duplice: da un lato, prendere in esame un modo di fare e vivere politica(mente) diverso, ma che *per ragioni storiche* (che, peraltro, hanno un'origine ben più lontana del colonialismo) ci riguarda da vicino, anche se finora lo abbiamo ignorato. Dall'altro, mettere in questione aspetti del nostro proprio modo di concepire e fare politica che riteniamo indiscutibili, ma che forse non lo sono (4).

2. Il ruolo del consenso nelle società tradizionali africane

La maggior parte degli antropologi e degli africanisti concorda nel sostenere che nell'Africa tradizionale le decisioni di governo venivano prese attraverso il *consenso* (*consensus*). Pur diffidando di facili generalizzazioni, si può affermare che se noi confrontiamo società africane anche diverse fra loro, risulta abbastanza evidente che le decisioni prese a base consensuale erano all'ordine del giorno, e spesso principio maestro, nella maggior parte dei consigli locali. Più radicalmente, la fiducia nel consenso non ispirava solo le discussioni e decisioni politiche, ma *tutta la vita sociale* delle comunità tradizionali: in ogni relazione fra adulti il consenso era considerato la base irrinunciabile per le azioni comuni.

Naturalmente, questo non deve indurre a immaginare le società tradizionali africane come comunità armoniose e idilliache, in cui ogni diatriba o conflitto veniva magicamente risolto con il consenso. Al contrario, conflitti e guerre fra lignaggi e gruppi etnici erano frequentissimi. Tuttavia, sottolinea Wiredu, si possono notare due aspetti: in primo luogo, anche nelle negoziazioni per risolvere i conflitti, l'obiettivo era sempre la *riconciliazione*, non la semplice astensione da recriminazioni successive, ed essa può essere intesa come una forma di *consenso*. La riconciliazione, infatti, non implica necessariamente la parificazione delle diverse opzioni (moralì o concettuali) (5), ma basta che le parti in conflitto percepiscano che i rispettivi punti di vista sono presi nella giusta



considerazione nella prospettiva dell'azione comune o della coesistenza. Allo stesso modo, il consenso non richiede necessariamente il totale accordo delle parti, al contrario: esso presuppone una situazione iniziale di *divergenza*, che attraverso il dialogo perviene a una sorta di "sospensione del disaccordo", vale a dire si conviene su azioni comuni senza necessariamente convenire su nozioni/opinioni.

Il secondo aspetto da sottolineare è che, contrariamente a quello che si può pensare, l'uso della decisione a base consensuale era accuratamente perseguito non tanto nelle società senza un'autorità centrale, quanto nelle società più centralizzate e anche bellicose, come gli stati Zulu (nell'Africa australe) e Asante (sottogruppo degli Akan, fra il Ghana e la Costa d'Avorio). Proprio quest'ultimo è oggetto delle osservazioni di Wiredu, data la sua appartenenza al gruppo Akan e quindi la sua familiarità con le istituzioni politiche e sociali di quest'etnia. Vediamolo brevemente.

3. L'organizzazione politica degli Asante

- *Rappresentanza*. Questo gruppo si fonda su lignaggi matrilineari, cioè gruppi parentali unilineari che rivendicano un antenato femminile comune. Ognuna di queste unità aveva un capo, il quale era membro del consiglio della sua città o villaggio, costituito appunto dai rappresentanti dei vari lignaggi. Esisteva una gerarchia di consigli, da quelli locali, regionali, a quello centrale, ognuno presieduto da un capo, e al vertice vi era il re. Le caratteristiche che doveva avere il capo erano anzianità, saggezza, senso di responsabilità civica, capacità di argomentazione logica e persuasione. Nel caso in cui queste doti non appartenessero al più anziano, o non fossero concentrate in una sola persona, vi era una sorta di "elezioni", discussioni minuziose e prolungate, finché non si arrivava a una decisione comune, tramite consenso (6).

Il ruolo del re, invece, era innanzitutto *rituale*, vale a dire costituiva il legame di mediazione fra i vivi e gli antenati; in secondo luogo, aveva funzione *cerimoniale*, come simbolo dell'unità del popolo. In ambito politico, il suo compito non era legiferare, ruolo che spettava al consiglio, ma ottenere il consenso del consiglio. Naturalmente, egli poteva anche imporre il proprio volere sul consiglio, forzare o pilotare le decisioni; ma in questo caso non era considerato un buon capo e poteva essere destituito.

- *Deliberazione*. Le decisioni del consiglio erano improntate da due principi: stimolare le differenze d'opinione e appianarle alla ricerca del consenso. Questo raggiunge il suo apice quando avviene per unanimità, ma non la implica necessariamente. In ogni modo, il consenso era perseguito a ogni livello decisionale, dal più basso fino al vertice, e in ogni campo, forte del presupposto che, alla fine, gli interessi dei vari membri della società sono gli stessi, anche se la percezione immediata di questi interessi può essere diversa.



Un'utile immagine per chiarire questo concetto è il coccodrillo a due teste ma con uno stomaco solo: le due teste hanno idee diverse sul cibo, ma alla fine lo stomaco è lo stesso, quindi l'interesse è comune. Si noti la differenza fondamentale di quest'idea rispetto al principio base del *Leviatano* di Hobbes, per il quale ogni individuo, per la propria sopravvivenza, diventa minaccia per l'altro uomo, rendendosi perciò necessario un accordo in vista della pace e della convivenza. Se in questo quadro l'accordo è successivo a un'originaria condizione di *homo homini lupus*, nella prospettiva asante, al contrario, l'accordo fra gli uomini è in qualche modo *originario*.

4. Democrazia consensuale e democrazia maggioritaria

Wiredu individua una differenza fondamentale fra le due forme di democrazia. In quella maggioritaria, infatti, le decisioni vengono prese *a dispetto* della minoranza, mantenendo quindi le opposizioni tra le varie fazioni; nell'altra, invece, le decisioni sono *ispirate* dalla maggioranza, ma coinvolgono anche la minoranza, la quale si deve persuadere che la scelta va presa da tutti, perché la semplice maggioranza non costituisce una base adeguata per prendere le decisioni. La via del consenso è dunque il dialogo sincero, la pazienza e, soprattutto, la *persuasione*.

Il filosofo sottolinea come, benché nella democrazia maggioritaria vi sia tutto un sofisticato sistema di controlli e bilanciamenti del potere, per cui anche all'opposizione è garantita un'influenza nelle decisioni (i suoi esempi di riferimento sono l'Inghilterra e, soprattutto, gli Stati Uniti che conosce bene), *di fatto* l'orientamento di fondo di questa forma politica consiste in una filosofia/psicologia del "chi vince piglia tutto" (o quasi), e la lotta fra i partiti è una lotta di accaparramento del potere. La minoranza, in quanto tale, finisce per non percepire il proprio peso nella vita politica, si sente alienata, frustrata, priva di reale capacità di rappresentanza.

Nelle società africane tradizionali è possibile, secondo Wiredu, ritrovare una valida alternativa sia al sistema unipartitico (autoritarismo), sia al sistema multipartitico (divisione), entrambi caratterizzati da questa *lotta per il potere*: un sistema senza partiti, perché i lignaggi si possono intendere come partiti solo in senso lato, come organi di rappresentanza, ma di fatto non si organizzavano in vista del potere. Il loro scopo era la *partecipazione* nel potere, non la sua appropriazione, la *cooperazione* non lo scontro.

Naturalmente, è impensabile un ritorno al sistema politico tradizionale, perché il contesto in cui si inseriva era molto più semplice di quello attuale, le reti che provvedevano allora a mantenere il consenso sarebbero assolutamente incapaci di svolgere la stessa funzione nelle complesse società moderne. D'altra parte, il filosofo ritiene che una delle cause di fondo dell'instabilità politica dell'Africa contemporanea consista nel fatto che determinati gruppi etnici si sono trovati sistematicamente e inesorabilmente in minoranza, privi di capaci-



tà decisionale, esclusi dal potere. Il sistema del consenso, che al contrario coinvolge tutti i partecipanti alla vita politica, potrebbe costituire una via d'uscita da questo *impasse*.

Insomma, la tesi che il filosofo ghanese sostiene, per nulla scontata e tutta da discutere e approfondire, è che, non solo il sistema del multipartitismo non è necessario alla democrazia, ma una forma *consensuale* di democrazia potrebbe essere più atta a prevenire, se non tutte, almeno molte delle cause di violazione dei diritti umani, in particolare quello a suo giudizio più importante, vale a dire il diritto di esprimere *a tutti gli effetti* la propria opinione.

Diletta Mozzato

Note

1) Sintetizzo molto. Per una descrizione più articolata si può vedere JEAN-LOUP AMSELLE, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

2) Per una panoramica storica più approfondita segnalo il volume di ANNA MARIA GENTILI, *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa subsahariana*, Roma, Carrocci, 1998 (La Nuova Italia Scientifica, 1995).

3) KWASI WIREDU, "Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity", in *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, pp. 182-190.

4) È necessario che ribadisca che questo percorso non deve necessariamente indurci a rinunciare a ciò in cui crediamo? Che, al contrario, solo ponendoci in una prospettiva critica possiamo eventualmente sostenerlo con più convinzione? In una battuta: meglio una domanda in più che una in meno.

5) Cfr. "Riconciliarsi con la filosofia africana?", in *Esodo* n. 4/05, pp. 36-39.

6) L'espressione "elezioni" è tra virgolette perché non esisteva un'elezione formale come la intendiamo noi; nella lingua *akan* non esiste nemmeno una parola per "votare", l'espressione che si usa per intendere quest'azione è di derivazione coloniale.



Non è facile saper leggere la “vita” della società israeliana che ha adottato un sistema giuridico occidentale, ha una maggioranza religiosa unica al mondo, è immersa in un contesto totalmente islamico, ed è un contenitore multietnico che ha pochi simili. L'autore è studioso di Diritto Comparato.

Laicità nello Stato di Israele

Occuparsi delle complicate (nel senso primigenio del termine) vicende dello Stato d'Israele porta molto spesso a dare i numeri. In questa occasione fornisco alcuni dati numerici preventivamente: da un'indagine svolta dal *Central Bureau of Statistics* israeliano (2004) su un campione di età superiore ai 20 anni, l'8% degli israeliani si definiva *ultraortodosso*, il 9% *religioso*, il 39% *tradizionalista* e il 44% completamente *laico*. Questi dati, 60 anni dopo la fondazione dello Stato d'Israele, rispecchiano, nella sostanza, le principali opinioni emerse riguardo l'opportunità di recepire il Diritto ebraico tradizionale come Diritto del neonato Stato, e dunque sulla sua laicità di diritto (che non sempre coincide con il fatto).

Le motivazioni portate a favore della ricezione del Diritto ebraico, e sostenute da giuristi “osservanti” e rabbini, si basavano sulla necessità di coerenza nel *ritorno ad Israele*: il cammino verso le proprie origini, nella propria terra e con la propria lingua, la costituzione di un soggetto politico indipendente non potevano che completarsi con l'effettività di un ordinamento giuridico endogeno. Temperava questa opzione la proposta (1) di incorporare parte del Diritto ebraico al *corpus* giuridico dello Stato di Israele; sottoposte in questo modo alla cosiddetta “desacralizzazione”, le norme della *Halachà* (2) sarebbero diventate di pari grado rispetto a quelle emanate dal legislatore “di Stato”.

La parte avversa all'acquisizione o all'assunzione di parte dell'*Halachà* si divideva anch'essa in base alla dicotomia confessionale/laico. Chi basava il proprio disappunto su motivazioni religiose sosteneva che la “essenza della norma” non risiedeva soltanto nel testo ma anche nell'ispirazione - religiosa ovviamente - di quanti erano chiamati ad applicarla, cosa che lo Stato non poteva certamente garantire per i propri giudici. Il rifiuto laico al Diritto ebraico era motivato dal timore d'ingerenze da parte delle autorità religiose, che a ragione avrebbero potuto esprimersi su materia di loro sicura competenza.

Vinse la parte laica avversa all'introduzione delle norme di Diritto ebraico, ma fu comunque riservata a quest'ultimo la determinazione dello *status* personale. Il processo costituzionale che seguì a questo dibattito non si è ancora concluso, il proposito iniziale di dotarsi di una costituzione unitaria fu abbandonato in favore di una scrittura aperta da concludere entro un tempo indeterminato. Motivarono questa decisione: l'indeterminatezza della situazione geopolitica; la convinzione che, essendo la maggior parte degli Ebrei ancora sparsi per il mondo, sarebbe stato “poco democratico” impegnare gli assenti al rispetto della fonte di legge di più alto grado; le divergenze con i settori dell'ultraortodossia.

Negli anni il legislatore israeliano è rimasto fedele alla scelta laica; rimane



però innegabile che esista una *corsia preferenziale* per la religione ebraica ortodossa (3). Questa situazione mette a repentaglio la laicità dello Stato? Facciamo alcuni esempi: la *Legge del ritorno* (figlia dell'idea d'Israele = casa per gli ebrei dispersi) permette a qualsiasi ebreo trasferitosi in Israele di ottenere immediatamente la cittadinanza, senza dover dimostrare il possesso dei requisiti richiesti negli altri casi. Il diritto di famiglia dei nuclei ebraici è disciplinato dalla *Halachà* in quanto, caso eccezionale, recepita dal Diritto statale; e ancora, banalmente, una parte dei trasporti pubblici non fa servizio durante il Sabato, la bandiera nazionale include la stella di David (ma come le bandiere di tutti i paesi nordici, ad esempio, includono croci). Si può dire che questi e altri echi d'ebraicità nella vita dello Stato d'Israele minino la laicità? Non penso, o al più nella misura in cui il riposo domenicale, le ferie coincidenti con feste cattoliche possono sulla nostra laicità...

Come in ogni dove, gli estremisti chiedono più rigore, e nel mezzo si trovano tutte le sfumature delle possibili istanze; fra i religiosi Yeshayahu Leibowitz, eminente pensatore dell'ebraismo contemporaneo sosteneva: *"L'establishment religioso (Rabbinato e partiti religiosi) continua ad afferrarsi ai lembi del mantello del potere laico, e a dissimulare, in cambio del diritto di essere riconosciuto consocio di detto potere, le umiliazioni e le mortificazioni quotidianamente inflitte alla religione d'Israele dal governo"*, consistendo dette umiliazioni nell'accettazione di compromessi sull'osservanza dei principi religiosi e nella mancata ispirazione ai valori religiosi nelle scelte dello Stato. La vivacità del pensiero laico israeliano non ha certo bisogno di presentazioni, la presenza importante di numerose associazioni laiche e le mai sopite origini socialiste del sionismo ne sono testimonianza; anche in questo settore della società non mancano accuse di una presenza eccessiva delle autorità religiose.

L'indagine statistica di cui parlavo in principio ci torna utile per capire il livello di soddisfazione sia dei religiosi sia dei laici in quanto tali: il 96% degli Ebrei israeliani ultraortodossi si definisce "soddisfatto" della propria vita, contro l'81-98% di religiosi, tradizionalisti e laici. Difficile è in fine affermare un giudizio compiuto, sbagliato sarebbe voler leggere con i nostri occhi occidentali la vita di una società che ha adottato un sistema giuridico occidentale, ha una maggioranza religiosa che è unica al mondo (anzi in ogni paese è netta minoranza), è immersa in un contesto totalmente (con tutte le sfumature) islamico, e, cosa assai rilevante, è un contenitore multietnico che ha pochi simili...

Mauro Sperandio

Note

- 1) Sostenuta tra i vari da Chaim Cohn.
- 2) La Legge ebraica, *Torah* scritta e *Torah* orale.
- 3) N. B. Si è specificato *ortodossa*, i culti riformati infatti non godono dello stesso privilegio; ad esempio, conversioni, matrimoni ed altri atti delle autorità religiose riformate non vengono riconosciuti dallo Stato.



La laicità dello Stato nell'America Latina non si giocano solo "al livello apparente, seppur importante, delle questioni etiche e della difesa dell'embrione, ma torna a registrare ciò che non ha mai cessato di muoversi sotto la cenere della giustizia sociale".

L'autore è dottore di ricerca in storia contemporanea.

La laicità irrisolta in America Latina

Non credo, come spesso si è un po' frettolosamente affermato, che l'esperienza della teologia della liberazione si sia chiusa a Puebla nel 1979, con la piena riaffermazione del "centro", secondo la linea incarnata dal vescovo Trujillo. Così come non credo che lo spegnersi delle contrapposizioni legislativo-diplomatiche tra istituzioni pubbliche e religiose (in un contesto politicamente sempre più plurale) abbia risolto i nodi cruciali del subcontinente latinoamericano. Questo non solo perché molti di quei fermenti sono rimasti vivi, spesso maturando nel proprio contesto, ma soprattutto perché le questioni alla base di quelle richieste, anche quando apparivano meno urgenti o appariscenti, sono rimaste aperte. Tra queste permane la riflessione intorno alla reale natura della laicità dello Stato latinoamericano nel nuovo millennio, che, ancora una volta, sembra confermare in pieno la complessità di quegli intrecci tra laicizzazione, secolarizzazione (si pensi al crescente dominio dei grandi *network* dell'informazione sulle logiche della comunicazione politica e religiosa) ed interiorizzazione del religioso, che non hanno cessato di rielaborarsi e confrontarsi.

È quello che lo storico Fulvio De Giorgi ha definito il "dualismo che il cristianesimo ha introdotto nell'Occidente" (1): un dualismo prodottosi tra Stato e Chiesa, tra Stato e individuo, in questo caso incarnato nelle anime profonde dell'*altro Occidente*, quello latinoamericano.

Il pontificato di Giovanni Paolo II, in tal senso, ha come percorso nel suo lungo fluire la frattura del "secolo breve", che ha visto sovrapporsi ai rigurgiti dell'anticomunismo della "nuova guerra fredda" di inizio anni '80, alle colate di violenza che si abbattono su contadini inermi, anche quando in armi, su catechisti e attivisti indigeni, ai lunghi elenchi di *desaparecidos*... la stagione dei conflitti a *baja intensidad*, quindi quella delle democratizzazioni "fragili", delle crisi finanziarie (dal Messico all'Argentina, passando per Ecuador, Brasile, Venezuela, Uruguay), dei trattati di libero-commercio, delle dollarizzazioni, dei programmi di aggiustamento strutturale.

La ridefinizione dei rapporti Stato/Chiesa e Stato/individuo, così come tra società e politica e tra politica ed economia, è quindi passata anche attraverso queste nuove facce della modernizzazione, sia a livello globale che latinoamericano. Le esperienze che quel pontificato ha vissuto e incarnato, grazie ai ripetuti viaggi del Papa - dalla sua apparizione a Puebla nel 1979 all'ultima spedizione in Messico e Guatemala del 2002, Karol Woytjla ha visitato quasi tutto il subcontinente, ricevendo frequenti bagni di folla, dalla Repubblica



Dominicana a Panama, dal Portorico all'Ecuador, dal Perù al Venezuela, sollevando polemiche (il viaggio in Cile del 1987, quello dell'incontro con Pinochet), aprendo percorsi diplomatici nuovi (a Cuba nel 1998, in Messico, il paese più visitato, cinque volte, dopo Italia, Polonia, Francia e Stati Uniti, appena davanti al Brasile), ricevendo anche una famosa contestazione (in Nicaragua nel 1983) - ed agli stravolgimenti succedutisi all'interno della Chiesa continentale, sembrano illuminanti in tal senso.

Proprio i paesi latinoamericani, con la fine del bipolarismo e il ripristino delle democrazie (più o meno formali), sono apparsi sospesi tra un ritorno all'ortodossia del religioso, i richiami spiritualisti delle nuove Chiese e la necessità di ridefinire la propria laicità istituzionale in confronto ad un'istituzione religiosa «normalizzata» - emblematici in tal senso erano parsi a molti la scelta di sostituire nel 1995 alla guida del *Celam*, un arcivescovo "sociale" come Evaristo Arns, che aveva legato il suo nome all'esperienza dei vari Boff e Casaldàliga, con il più ortodosso cardinal Lucas Moreira Neves, o i silenzi seguiti alla tragica uccisione del vescovo guatemalteco Gerardi, in concomitanza con la presentazione del rapporto della Commissione per la verità e la memoria storica da lui presieduta - adatta alla nuova stagione globalizzata, non più percepita come un'istituzione alternativa, estranea o pericolosa, ma soprattutto come un interlocutore prezioso, quasi si fossero ristabiliti i termini di un inedito patronato postmoderno. Con la fine del bipolarismo e lo stemperarsi della minaccia comunista che aveva segnato tutta la prima fase del pontificato di Giovanni Paolo II, il tema delle relazioni Stato-Chiesa ha vissuto una nuova rielaborazione, e la necessità di affermazione della laicità degli Stati davanti alla nazioni come elemento di emancipazione si è indubbiamente stemperata.

Curiosamente, però, quanto più avanzava la nuova secolarizzazione, trascinata dall'impatto latino della *new economy*, dall'avvento delle *maquilas*, dall'esplosione delle migrazioni di massa e dall'effetto di ritorno dei *migrantes* nei villaggi d'origine (con le loro antenne paraboliche e *pick up* statunitensi), sia le istituzioni politiche che quelle religiose sono tornate a mettere in discussione i margini della propria relazione. A livello politico infatti, nell'ultimo quinquennio, le democrazie finanziarie hanno cominciato a subire sempre più il peso di movimenti popolari e culturali quanto mai dinamici, che ne interpellano il grado di laicità e di democrazia, oltre che metterne in discussione la scarsa predisposizione sociale. Al pari, sul fronte ecclesiale, mentre in alcuni settori si lanciavano proclami sulla "cristianità vittoriosa", spesso più a un livello quantitativo che qualitativo, o sul trionfo ineluttabile del vecchio motto "*restaurarlo todo en Cristo*", sono riapparse nuove incongruenze e fermenti insospettati, anche all'interno di un laicato troppo frettolosamente definito immaturo. Tra le più urgenti questioni aperte da un eccesso di normalizzazio-



ne è infatti emerso in pieno il rischio di una perdita delle periferie, davanti all'avanzata dei gruppi neoprotestanti e al ritiro politico del cattolicesimo sociale; un dato che sembrerebbe confermato dall'esplosione delle violenze familiari nelle grandi periferie metropolitane (i casi di Ciudad Juárez e Ciudad del Guatemala sono solo la punta di un *iceberg* drammaticamente solido) ma anche dall'irrompere di culti vecchi e nuovi, dalle santerie brasiliane alla "Santa muerte" messicana: spesso manifestazioni di un disagio sociale e religioso fermentato nelle periferie più difficili, scosse dai nuovi *melting pot* migratori e dalle nuove ridefinizioni identitarie e politiche.

C'è poi un altro dato da tener presente; il confronto Stato-Chiesa non è infatti scomparso ma, come avvenuto in termini diversi anche nell'Occidente europeo, pur senza perdere una caratterizzazione tipicamente latinoamericana, si è spostato ufficialmente su altri terreni: su quello della comunicazione, della presenza istituzionale, della difesa della vita. Il dibattito intorno a temi eminentemente etico-sociali quali l'uso del preservativo, le coppie di fatto, l'eutanasia, l'aborto, la pillola del giorno dopo, la tutela della famiglia, della scuola privata, della libertà religiosa sembra essere oggi quello che anima in modo più forte e immediato il rapporto Stato-Chiesa-Nazione anche in America Latina, come emerso dalle prese di posizione di molti vescovi in occasione di recenti contese elettorali.

I tuoni dell'ala conservatrice dell'episcopato argentino contro la possibile apertura di un dibattito sulle coppie di fatto, i moniti del cardinale Castillo Lara all'indomani dell'incontro nella foresta venezuelana tra Zapatero e Chávez (atteso l'11 maggio 2006 in Vaticano), gli appelli di alcuni parroci (e indirettamente dello stesso cardinal Cipriani, paladino dell'*Opus Dei*, recentemente subentrato nel Sinodo al brasiliano Hummes e al messicano Rivera Carrera, a fianco dell'argentino Bergoglio) nel primo turno delle elezioni peruviane a favore della liberista cattolica Lourdes Flores (anche se molti cattolici di periferia le hanno poi preferito l'etnocacerista aymara, Hollanta Humala) o i sospetti del clero cileno verso l'agnostica e *soltera* Bachelet, sono segnali di una Chiesa meno monolitica di quanto sembri.

Emblematico di questa eterogeneità, spesso venata anche di un forte pragmatismo istituzionale, appare piuttosto l'atteggiamento dell'episcopato messicano in questa fase di accesa campagna elettorale (in attesa del voto di luglio) che contrappone il panista liberista Calderón Hijnosa al priista Madrazo all'*outsider* di sinistra, ex sindaco di Città del Messico, López Obrador. In un paese in cui dalla *cristiada* la gerarchia è stata spesso identificata con il fronte conservatore (come ancora nelle elezioni di Fox del 2000), in cui il nunzio apostolico (attualmente l'italiano Giuseppe Bertello) è visto come un "agente straniero", e in cui i sacerdoti ancor oggi non votano, le timide aperture fatte al candidato di sinistra appaiono un segno di innovazione (così come sta



avvenendo in Nicaragua per il candidato “terzaforzista” Lewites, staccatosi dai sandinisti per dar vita a una lista civica, o come emerso perfino nelle recenti elezioni amministrative salvadoregne).

In una fase di ridefinizione dei partiti monolitici e ideologici, la *verificación* cui è stato sottoposto López Obrador dai vescovi messicani, come l’ha definita, non troppo scherzosamente, il responsabile delle relazioni Stato-Chiesa della Conferenza episcopale messicana, Abelardo Alvarado (nonostante la distanza emersa su alcuni temi “etici”), appare un segnale da non sottovalutare (2). La novità consiste, quindi, non tanto in un cambio di direzione politica, quanto in una ricezione dei fermenti che stanno scuotendo il subcontinente, e nella presa di coscienza indiretta della perdurante eterogeneità del cattolicesimo latino.

Proprio i recenti stravolgimenti politico-elettorali che hanno percorso l’America Latina - dall’elezione di Lula in Brasile a quella di Morales in Bolivia, passando per Kirchner in Argentina, Tabaré Vázquez in Uruguay, Torrijos a Panama, la riconferma di Chávez in Venezuela, i movimenti di piazza che hanno fatto cadere tre presidenti in cinque anni in Ecuador - al di là degli effetti concretamente ottenuti (spesso assai contraddittori, come nel caso brasiliano) hanno infatti evidenziato una forte volontà di partecipazione popolare, percepita in pieno anche dai tradizionali attori istituzionali. Un segnale a suo modo di democratizzazione, che sembra aver travalicato i modelli di neopopulismo televisivo impostisi nel decennio precedente, traendo linfa dal dinamismo sociale e comunitario, di movimenti (dalla *Conaie* ecuadoriana ai *Sem terra* brasiliani, alla *Cutcb* boliviana, solo per citarne alcuni) e aggregazioni sociali.

Questo dinamismo non si è dispiegato solo nei vari *forum* di Porto Alegre o controvertici di Cancún, ma è in fondo alla base anche della legittimazione popolare del rilancio del *Mercosur*, delle nazionalizzazioni degli idrocarburi boliviani, dello *stop* alle privatizzazioni dell’acqua in Perù, delle politiche del bolivarianismo chavista (pur con tutto il suo afflato populista) e perfino della coraggiosa presa di posizione dei capi di Stato latinoamericani alla recente *Cumbre de Las Américas*, tenutasi a Mar de la Plata nel novembre 2005, che ha sancito un *alt* sostanziale al progetto dell’amministrazione Bush di un’Area di libero commercio continentale (Alca). Questo dinamismo, con tutti i suoi elementi di fragilità, è tornato a permeare profondamente anche il mondo cattolico, periferico e centrale, il laicato *engagé* ma anche pezzi dell’episcopato.

La laicità dello Stato e le relazioni Stato-Chiesa non si giocano quindi solo al livello apparente, seppur importante, delle questioni etiche e della difesa dell’embrione, ma torna a registrare ciò che non ha mai cessato di muoversi sotto la cenere della giustizia sociale: la difesa del lavoro, della donna, delle risorse naturali, dei diritti umani, del dialogo sociale, temi guardati con sospetto per quasi un ventennio, e che oggi si ripropongono con forza, spesso dal



basso con processi di mobilitazione socio-politica tipicamente latinoamericani. Torna allora ancora il vero *leit-motiv* della storia latinoamericana contemporanea. Alcune significative prese di posizione contro l'eccesso delle più violente politiche neoliberiste ne sembrano la prova. Il ritorno del dibattito sulla chimerica irrisolta delle riforme terriere, della tutela dell'ambiente, perfino il tema dell'impunità sono presenti in agenda.

L'apporto istituzionale di *frey* Betto al progetto "fame zero", fino ad oggi deludente, e l'esposizione di molti sacerdoti nella fallimentare campagna per il referendum contro le armi domestiche in Brasile, sono un segnale. Così come lo è la decisa critica al *Trattato di libero commercio centro-americano*, fatta da alcuni vescovi guidati dal guatemalteco Álvaro Ramazzini, approdato al Palazzo di vetro e al Congresso degli Stati Uniti con critiche puntuali e senza mai esibire richiami nostalgici alle categorie teologiche del liberazionismo, ma evidenziando piuttosto i rischi odierni di un'ulteriore *deregulation* dei flussi commerciali, senza un'equiparazione delle tutele giuridiche dei lavoratori (3).

Le coraggiose pastorali per la difesa della terra, delle sementi autoctone, dell'acqua e delle ricchezze naturali presentate dall'episcopato boliviano (4), in cui si distingue esplicitamente tra una visione mercantile e una concezione sociale nell'utilizzo delle risorse, collocando la problematica nazionale in contesto allargato e offrendo un'analisi originale su cause ed effetti della contaminazione urbana, associando alla riflessione religiosa un'interessante rilettura del caso sociale; questi sono altri segnali. Così come le critiche alle *maquilas*, i lavori di comitati e gruppi per la tutela indigena e del territorio (padre Tamayo in Honduras) tengono vive questioni su cui si gioca l'effettivo grado di maturità dello Stato laico e della stessa Chiesa latinoamericana. In fondo, quando si richiama l'istruzione della Congregazione per la dottrina della fede del 1984, i più conservatori hanno sempre sottolineato, non senza mostrare un certo compiacimento, solo la prima parte, quella della condanna dei cristiani marxisti, dimenticando però che ne seguiva anche una seconda, dedicata proprio alla difesa dell'opzione dei poveri.

Da qui, dalla giustizia sociale, deve passare dunque ancora la strada latinoamericana della S. Sede, che per il biennio 2006-2007 è attesa da una serie di appuntamenti cruciali per la definizione delle linee guida del pontificato di Benedetto XVI, a cominciare dalla V Conferenza del *Celam* (oggi presieduto dall'arcivescovo cileno, Francisco Errazuriz). Questa si terrà dal 15 al 31 maggio 2007 ad Aparecida, in quel Brasile che registra oggi un 25% circa di popolazione protestante (5). Da qui passa però anche la maturazione delle democrazie latinoamericane, ancora alle prese con problemi strutturali e sedimenti del passato (la debolezza dei sistemi fiscali, gli alti livelli di analfabetismo, la fragilità delle reti di protezione sociale, la finanziarizzazione delle oligarchie terriere, la politicizzazione dei cartelli del narcotraffico, il consolidamento delle



bande criminali...).

Aveva detto Giorgio la Pira, di passaggio a Santiago, su invito di Allende, nella primavera del 1971: "Sono i popoli uniti quelli che alla fine sapranno imporre la propria presenza ai governi che li dirigono. Bisogna lottare per il valore della persona umana. E questo significa che nessun uomo può rimanere disoccupato, senza assistenza medica, senza istruzione, senza la sua Chiesa... L'uomo del 1971 è diverso dall'uomo del 1950. E i settari, di entrambi i campi, dovranno capirlo" (6).

E l'uomo e la donna del 2006? Il cambiamento nasce dall'utopia e l'utopia abbonda dove c'è una civiltà impegnata, che discute, si confronta e percepisce la sua complessità. Utopia, umanità, pluralismo, tre elementi che, nonostante tutto, sembrano non mancare mai in America Latina, nemmeno in quelle che Galeano definì le sue "vene aperte", siano queste viste nella prospettiva dello Stato, della Chiesa o ancora della Nazione (7).

Massimo De Giuseppe

Note

1) F. DE GIORGI, *Laicizzazione e secolarizzazione. Appunti di storia su un intreccio aggrovigliato*, in «Orientamenti», 5, 2004.

2) López Obrador pasò la verificación con la iglesia, dice Alvarado, in *La Jornada*, 26 aprile 2006.

3) Si veda *Los obispos de Estados Unidos y Latinoamérica se pronuncian sobre el Tratado de libre comercio*, comunicato del 16 luglio 2005, sottoscritto dai vescovi Ramazzini (presidente della Conferenza episcopale guatemalteca) e Rosa Chávez (ausiliare di San Salvador), con l'arcivescovo di Washington, McCarrick, e il vescovo di Pensacola, John Ricard. Tre mesi prima Ramazzini era intervenuto sul tema anche al Congresso degli Stati Uniti, esponendo i suoi dubbi sull'impatto del Cfta davanti alla sottocommissione Affari Emisfero occidentale. Cfr. <http://ospiti.peacelink.it/romero/testi/TLC-it>.

4) *Tierra. Madre fecunda para todos, Carta pastoral de la Conferencia episcopal boliviana*, La Paz, febrero de 2000 e *El agua. Fuente de vida y don para todos, Carta pastoral de la Conferencia episcopal boliviana*, La Paz, enero de 2003.

5) Titolo della conferenza sarà: *Discurso e missione di Gesù Cristo affinché i nostri paesi abbiano vita in lui*.

6) M. T. LARRAIN, G. LA PIRA, *Los sectarios quedarán solos*, in «La Prensa de Santiago», 21 aprile 1971.

7) Si riveda F. AINSA, *De la edad del oro a eldorado. Génesis del discurso utópico americano*, Fce, México 1992.



Lo Stato italiano, “forte dei principi costituzionali di libertà di coscienza e di libertà di religione e di quanto la giurisprudenza costituzionale ha saputo aggiungere (...) saprà affrontare le sfide che si offrono alla moderna società civile multiculturale e multireligiosa?”. L’autrice è della redazione di Esodo.

La strada in salita dello Stato laico

È con la creazione del Regno d'Italia, a seguito dell'annessione del Veneto (1866), dopo la III guerra di indipendenza, che si fa sempre più incessante la richiesta di risolvere la “questione romana”. A tale scopo, già durante il ministero Lanza, il conte Ponza di S. Martino viene inviato a Roma (1869) per persuadere Pio IX ad un'occupazione pacifica della città, ma il papa risponde “*non possumus*”. Anticipatamente a tale data, durante i lavori del Concilio Vaticano I (1869-1870) viene proclamato il dogma dell'infallibilità papale.

Il precipitare degli eventi avviene con l'occupazione di Roma del 20 settembre 1870 da parte delle truppe italiane del Generale Cadorna. Pio IX si rinchiude in una volontaria prigionia dentro i palazzi di S. Giovanni in Laterano. Con il plebiscito del 2 ottobre 1870 il territorio dello Stato Pontificio è annesso al Regno d'Italia. Ma dalla sua “prigionia” con l'enciclica *Respicientes* (1 novembre 1870), Pio IX dichiarava: “*ingiusta, violenta, nulla e invalida*” l'occupazione italiana, denunciava il fatto che il papa prigioniero non potesse “*esercitare liberamente e sicuramente la suprema autorità pastorale*” e scomunicava il re Vittorio Emanuele II e tutti coloro che avevano contribuito all'occupazione dello Stato Pontificio. Il 3 febbraio 1871 Roma veniva dichiarata capitale d'Italia.

A regolare i rapporti tra Stato e Chiesa, il 13 maggio 1871, dopo una lunga discussione parlamentare, il re d'Italia approvava la legge delle “guarentigie”, ispirata al principio della separazione dello Stato dalla Chiesa; la legge sanciva che il papa era persona sacra ed inviolabile e, in quanto capo di Stato, poteva ricevere ed inviare all'estero ambasciatori. Inoltre, il papa aveva l'usufrutto dei palazzi del Laterano e di Castel Gandolfo. Il Vaticano riceveva una rendita annua di tre milioni di lire dallo Stato Italiano. La legge non fu mai riconosciuta dal papa e non vennero avviati mai rapporti diplomatici tra Stato e Chiesa.

Inizia in questo periodo l'ingerenza della Chiesa nella vita politica dello Stato che si esplicita, nel 1874 per opera di Pio IX, nel *non expedit* con cui la Chiesa esprimeva parere negativo sulla partecipazione dei cattolici italiani alle elezioni e in generale alla vita politica dello Stato. Nella vita politica, in quanto la Chiesa non rinuncia alla sua funzione nel campo sociale.

I cattolici intransigenti dettero vita (1874), a Venezia, all'*Opera dei Congressi* e dei *Comitati Cattolici*, che raggruppava tutti i cattolici italiani solidali con il papa, “prigioniero in Vaticano”. Diffusasi poi ampiamente con scopi più generalmente sociali, a partire dalla metà degli anni '80, l'*Opera dei Congressi* mantenne il suo carattere intransigente fino all'ultimo decennio del XIX secolo quando il pensiero sociale cattolico subì una potente accelerazione con l'enci-



clica *Rerum Novarum* di Leone XIII.

È sempre Leone XIII con l'Enciclica *Immortale Dei* ad affermare che: “Dio volle ripartito tra due poteri il governo del genere umano, cioè il potere ecclesiastico e quello civile, l'uno preposto alle cose divine, l'altro alle umane. Entrambi sono sovrani nella propria sfera; entrambi hanno limiti definiti alla propria azione, fissati dalla natura e dal fine immediato di ciascuno, ma poiché l'uno e l'altro potere (dello Stato e della Chiesa) si esercitano sugli stessi soggetti e può accadere che una medesima cosa, per quanto in modi diversi, venga a cadere sotto la giurisdizione dell'uno e dell'altro, l'infinita Provvidenza divina (...) deve pure avere composto in modo ordinato e armonioso le loro rispettive orbite (...). Tutto ciò che nelle cose umane abbia qualche modo a che fare con il sacro, tutto ciò che riguardi la salvezza delle anime ed il culto di Dio, che sia tale per sua natura o che tale appaia per il fine cui si riferisce, tutto ciò cade sotto l'autorità e il giudizio della Chiesa”.

Alcuni tentativi di comporre il dissidio tra Chiesa e Stato, messi in atto durante il pontificato di Leone XIII (1878-1903), non ebbero successo. La situazione subì un mutamento solo verso la fine dell'Ottocento. Durante il governo di Giolitti iniziò, infatti, un progressivo riavvicinamento tra le parti, determinato, fra l'altro, dalla comune preoccupazione per le affermazioni elettorali socialiste. Con il patto concordato da V. O. Gentiloni (1913) i cattolici diedero il loro voto ai candidati liberali, che avevano aderito ad alcuni punti programmatici (tutela all'insegnamento privato nella scuola, opposizione al divorzio, riconoscimento delle organizzazioni sindacali cattoliche). Il processo di sistemazione continuò dopo la I guerra mondiale con l'abrogazione ufficiale del *non expedit* e la revoca (1920) delle disposizioni vaticane relative alle visite dei capi di Stato cattolici a Roma.

Si era giunti oramai alle soglie della conciliazione. Un primo progetto di soluzione concordataria fu tratto in forma ufficiosa tra il presidente del Consiglio V. E. Orlando e monsignor B. Cerretti, in margine alla conferenza di Versailles (1919). Tali trattative fallirono per la caduta del gabinetto Orlando e soprattutto per la ferma opposizione del re Vittorio Emanuele III, fedele alla vecchia formula separatista. Dopo l'avvento del regime fascista, una lettera di Pio XI al segretario di Stato cardinale P. Gasparri manifestò (1926), sia pure in forma implicita, la disponibilità del pontefice ad aprire trattative per risolvere l'annosa questione. Le trattative condotte dall'avvocato F. Pacelli per il Vaticano e da B. Mussolini e A. Rocco per il governo italiano portarono, attraverso l'elaborazione di vari testi, al Concordato definitivo nel 1929.

L'11 febbraio 1929 a Roma, nel Palazzo di S. Giovanni in Laterano, B. Mussolini e il segretario di Stato Vaticano P. Gasparri firmano i Patti Lateranensi, che stabiliscono il mutuo riconoscimento tra il Regno d'Italia e la Città del Vaticano. I Patti vengono ratificati con apposita legge ordinaria (1) e consistono in tre documenti: un Trattato che riconosceva la necessità, per assicurare alla Santa Sede l'assoluta e visibile indipendenza, di costruire un territorio



autonomo sul quale il pontefice potesse esercitare la sua piena sovranità (Città del Vaticano) e che stabiliva che, la “*religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato*”; un Concordato per regolare i rapporti tra Chiesa e Stato, assicurando alla Chiesa la libertà nell’esercizio del potere spirituale, garantendo alcuni privilegi agli ecclesiastici (esonero dalla leva militare, speciale trattamento penale), assicurando gli effetti civili del matrimonio religioso e delle sentenze di nullità dei tribunali ecclesiastici, fissando come obbligatorio l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali di ogni ordine e grado, come pure l’assistenza spirituale alle forze armate e agli ospedali; una Convenzione economica per ricompensare la Santa Sede delle perdite subite nel 1870.

I Patti Lateranensi rappresentarono un regresso rispetto all’impostazione risorgimentale, improntata al principio di separazione fra Stato e Chiesa (*libera Chiesa in libero Stato*). Ciò in quanto la monarchia sabauda, una volta acquisito il potere col consenso delle masse, non poté più fare a meno della Chiesa di fronte alle rivendicazioni democratiche delle stesse masse. I Patti del 1929 sono stati la legittimazione di una situazione di fatto, cioè la constatazione, da parte dello Stato borghese, di una propria intrinseca debolezza politica, dovuta al carattere di classe della propria economia. Dopo la caduta del fascismo, il Concordato fu oggetto di un’aspra battaglia politica durante i lavori dell’Assemblea Costituente. La Democrazia Cristiana sostenne quello che sarebbe poi diventato l’art. 7 della Costituzione repubblicana, che recepiva il complesso dei Patti come base dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa. Le forze laiche presenti nell’Assemblea costituente si opponevano a tale soluzione, che recepiva nella Costituzione punti del Concordato palesemente in contrasto con le sue disposizioni in materia di libertà religiosa. L’art. 7 fu infine approvato con l’essenziale contributo del voto favorevole del Partito Comunista, motivato dalla volontà di evitare che la Repubblica nascesse senza il riconoscimento della Chiesa, e con il rischio di aggiungere una divisione religiosa ai molti motivi di debolezza della nuova costruzione politica che già esistevano.

La Costituzione italiana proclama la pari dignità sociale di tutti i cittadini e l’uguaglianza davanti alla legge, senza distinzione di religione (art. 3), il diritto di tutti di professare liberamente la propria fede religiosa (art. 19) e l’uguale libertà di tutte le confessioni religiose (art. 8): principi che non varrebbero nulla se non si tenesse ferma la distinzione tra gli “ordini” propri, dello Stato e della Chiesa Cattolica, secondo l’art. 7 (2).

I principi costituzionali rimasero a lungo lettera morta, e ciò permise l’affermarsi, per oltre un ventennio, di una società confessionale, una società che considerava come elemento estraneo ogni cittadino che non accettasse certe manifestazioni della religione cattolica. Il ricupero del principio di laicità dello Stato, presente nella Costituzione, fu lento. Infatti tra il 1967 e il 1983 vennero elaborati almeno sette progetti ufficiali di modificazione al Concordato del



1929, per adeguarlo ai principi costituzionali, e solo l'Accordo di revisione del Concordato del 1984 abrogava il *"principio confessionalista"*.

Il nuovo Concordato del 1984 (3) veniva stipulato, come viene detto nel preambolo, *"avendo presenti, da parte della Repubblica Italiana, i principi sanciti dalla sua Costituzione e, da parte della Santa Sede, le dichiarazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II circa la libertà di religione e i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica, nonché la nuova codificazione del diritto canonico"*. I documenti citati *"non fanno solo da sfondo al nuovo accordo, ma ne sono anche le premesse e, al tempo stesso, le condizioni che l'hanno reso possibile e ne sostengono la validità. Un mutamento d'identità dell'uno o dell'altro contraente, contro la Costituzione e contro la dottrina del Concilio (4), travolgerebbe il Concordato, corrodedone le basi di legittimità"* (5).

L'Accordo che modifica i Patti Lateranensi, recepito in una legge ordinaria ma previsto nella Carta Costituzionale, prevede una serie di *"nuovi accordi"*, *"opportune consultazioni"*, *"amichevoli soluzioni"*, varie *"intese"* e nuove *"commissioni paritetiche"*, con il rischio, da un lato, di avere una sorta di contrattazione perpetua su materie non già regolate, dall'altro, di sottrarre tale disciplina al controllo parlamentare.

Il Concordato riproduce una serie di diritti, già costituzionalmente riconosciuti, di garanzie, di assicurazioni, di impegni da parte dello Stato nei confronti della Chiesa Cattolica. All'art. 1, come già riconosciuto nella Costituzione, si dice che *"lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti e alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese"*. Ma l'indipendenza della Chiesa Cattolica dallo Stato rimane affermazione formale di fronte all'intervento dello Stato italiano, che partecipa per la tutela del patrimonio artistico-culturale religioso nazionale gestito da enti ed istituzioni ecclesiastiche, così per l'impegno profuso per il patrimonio immobiliare religioso, e ancora avendo presente il regime di finanziamento della Chiesa Cattolica e il regime fiscale e retributivo per gli enti ecclesiastici.

Solo nel Protocollo Addizionale all'Accordo si precisa che non è più *"in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano"*. E l'art. 9 dell'Accordo prevede l'insegnamento della religione cattolica nella scuola statale di ogni ordine e grado con carattere facoltativo: la religione non è più un obbligo dal quale ci si può esonerare. Tutto il resto rimane immutato: confessionalità dell'insegnamento religioso, idoneità rilasciata al docente dall'ufficio catechistico diocesano, *imprimatur* sui libri di testo, l'insegnamento della religione cattolica quale materia curricolare per quanti se ne avvalgono. Prima, coi Patti Lateranensi, si aveva il privilegio riconosciuto a una Chiesa forte da parte di uno Stato che non poteva dirsi confessionale, oggi abbiamo la precisa negazione giuridica di quel privilegio da parte di uno Stato che rivendica una certa laicità, e inoltre la riproposizione pratica di quel privilegio in forme e modi attenuati.



La garanzia costituzionale e il Concordato assicurano alla Chiesa Cattolica una tutela assai forte rispetto alle altre confessioni religiose, che regolano i rapporti con lo Stato esclusivamente attraverso particolari "intese".

Insistono però le norme della nostra Costituzione che, contenendo in sé il principio di laicità - vedi gli artt. 2, 3, 7, 8, 19, 20 -, implicano non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale. Gli articoli 2, 3, 19 della Costituzione garantiscono come diritto la libertà di coscienza, in relazione all'esperienza religiosa. Tale diritto, sotto il profilo giuridico-costituzionale, rappresenta un aspetto della dignità della persona umana, riconosciuta e dichiarata inviolabile dall'art. 2 della Costituzione. Esso spetta ugualmente tanto ai credenti quanto ai non credenti, siano essi atei o agnostici, e comporta la conseguenza, valida nei confronti degli uni e degli altri, che in nessun caso il compimento di atti appartenenti, nella loro essenza, alla sfera della religione, possa essere oggetto di prescrizioni obbligatorie derivanti dall'ordinamento giuridico dello Stato (6). La libertà di professione religiosa non significa infatti solo *"libertà da ogni coercizione che imponga il compimento di atti di culto propri di questa o quella confessione da parte di persone che non siano della confessione alla quale l'atto di culto, per così dire appartiene"*, essa esclude, in generale, ogni imposizione da parte dell'ordinamento giuridico statale, *"perfino quando l'atto di culto appartenga alla confessione professata da colui al quale esso sia imposto, perché non è dato allo Stato di interferire, come che sia, in un'ordine che non è il suo, se non ai fini e nei casi espressamente previsti dalla costituzione"* (7).

È stata la Corte Costituzionale nel 1989 a enucleare la laicità fra *"i principi supremi dell'ordinamento costituzionale"*, intesa come profilo della forma di Stato delineata dalla Carta Costituzionale della Repubblica, che non risponde *"a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confusione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti rispetto alla religione o a un particolare credo, ma si pone al servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini"* (8).

All'anziddetta configurazione costituzionale del diritto individuale di libertà di coscienza nell'ambito della religione e alla distinzione dell'ordine delle questioni civili da quello dell'esperienza religiosa corrisponde poi, rispetto all'ordinamento giuridico dello Stato e delle sue istituzioni, il divieto di ricorrere a obbligazioni di ordine religioso per rafforzare l'efficacia dei propri precetti. Questa distinzione tra ordini distinti, che caratterizza nell'essenziale il fondamento o supremo principio costituzionale di laicità o aconfessionalità dello Stato, quale configurato numerose volte nella giurisprudenza della Corte, significa che la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato (9).

Il quadro storico-giuridico permette di ricostruire l'evoluzione dei rapporti tra Stato italiano e Chiesa Cattolica, e di inserirsi nel dibattito sulla laicità dello Stato italiano per cercare di capire se lo Stato, forte dei principi costituzionali



di libertà di coscienza e di libertà di religione e di quanto la giurisprudenza costituzionale ha saputo aggiungere nell'ambito del principio costituzionale di laicità o aconfessionalità dello Stato, dovrà e potrà essere capace di affrontare le sfide che si offrono alla moderna società civile multiculturale e multireligiosa. Si dovrà inoltre capire il ruolo della Chiesa Cattolica rispetto alla politica, che sembra dissolvere quella costruzione che la Costituzione Italiana e il Concilio Vaticano II hanno fatto, e sebbene *"la Chiesa verrebbe meno alla sua missione se non cercasse di illuminare le coscienze sui valori etici (...), in una società democratica essa ha il pieno diritto di esprimersi e di contribuire a formare l'opinione pubblica, come ogni altro soggetto culturale"* (10). Rimangono *"molti dubbi sul metodo e sulla opportunità 'civile' di intervenire con toni da crociata che ci riportano alla stagione post-unitaria del 'non expedit', il divieto di votare che rese tardiva e difficile l'azione diretta del laicato cattolico nella lotta democratica, ma, successivamente agevole il sacrificio del Partito popolare sull'altare dell'Intesa tra Chiesa e fascismo"* (11).

Cristina Oriato

Note

1) Legge 27 maggio 1929 n. 810, *Esecuzione del Trattato, dei quattro allegati annessi al Concordato*, sottoscritti in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929.

2) L'art. 7 Cost. recita: *"Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi"*.

3) Il Nuovo Concordato tra Stato e Santa Sede, che revisiona il Concordato Lateranense dell'11 febbraio 1929, è stato concluso il 18 febbraio 1984 a Roma, a Palazzo Madama, tra il Cardinale Agostino Casaroli e il Presidente del Consiglio Bettino Craxi, e ratificato con legge del 25 marzo 1985 n. 121.

4) Nella *Gaudium et Spes* si affermava che la Chiesa, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica. *"La sua missione è non governare ma diffondere il messaggio evangelico, illuminando così la vita sociale e promuovendo il bene comune"*. Le cose temporali interessano la Chiesa perché anch'essa è di questo mondo, ma solo *"nella misura che la propria missione richiede"*. Essa invero non pone la sua speranza nei privilegi offerti dall'autorità civile; è pronta, anzi, a rinunciarvi, pur quando legittimamente acquisiti, ove fossero motivo di scandalo, cioè *"potessero fare dubitare della sincerità della sua testimonianza"*.

5) ZAGREBELSKY, *Stato, Chiesa e lo spirito perduto del Concordato*, La Repubblica.

6) Corte Costituzionale sentenza n. 117 del 1979.

7) Corte Costituzionale sentenza n. 85 del 1963.

8) Corte Costituzionale sentenza n. 203 del 1989.

9) Corte Costituzionale sentenza n. 334 del 1996.

10) Cardinale di Firenze, mons. Antonelli, La Repubblica 15 giugno 2005.

11) F. MARGOTTA BROGLIO, *"La laicità dello Stato"*, in A.A. V.V. *Le ragioni dei laici*, Ed. Laterza, Bari 2005.



L'autore, continuando il dibattito redazionale di Esodo, argomenta la convinzione che laicità non significhi rifiuto di ogni valore: "Abbiamo il bisogno di valori indiscutibili (...). Nello stesso tempo, sappiamo che solo quello che si adegua e cambia assieme al nostro continuo cambiare è un mondo vero, un mondo necessario per la nostra crescita".

Laicità e valori

Nella discussione su laico-laicità, si vede ogni tanto affiorare un sospetto, a volte una vera e propria paura, nei confronti dei valori. Si ha l'impressione, cioè, di trovarci di fronte a un singolare percorso mentale e culturale dove, pur non potendo fare a meno dei valori, ciononostante si ritiene che avere dei propri precisi valori e affermarli pubblicamente sia di per se stesso un peccato, talora anche grave, contro la laicità. Anche in alcuni interventi del numero 1/06 di *Esodo* sulla laicità si coglie questo atteggiamento che, se a volte è accennato, altre volte è quasi teorizzato. Mi sembra che questi sospetti e paure siano originati dal fatto che dentro a un sistema più o meno strutturato di valori si vede il rischio di ingabbiare la vita, di falsare la visione della realtà, di irrigidire il nostro rapporto con gli altri fino a farlo diventare conflittuale, negativo. Che un simile pericolo sia reale e serio lo ritengo fuori di dubbio, ma per evitare di cascare nella trappola dobbiamo *tout court* rinunciare ai valori?

Almeno da Kant in poi (se posso, con le mie scarse conoscenze, azzardare un abbozzo di ricostruzione storica), spesso il valore è stato proposto e accettato e quindi vissuto come una norma o un insieme di norme e di fini universali autonomi e indipendenti dal campo delle realtà meramente esistenti. Un valore così concepito potremmo definirlo, con un linguaggio "biblico", un vero e proprio idolo (1) nei confronti del quale il laico, che per definizione mette in gioco continuamente le sue convinzioni, le confronta con quelle degli altri (di tutti gli altri) (2), non può che avere legittimi sospetti. Che questi idoli poi abbiano anche provocato disastri nel corso della storia è sotto gli occhi di chiunque voglia vedere.

Ma nella nostra cultura ha giocato anche un'altra e radicalmente diversa concezione di valore, molto più antica della prima, e molto più *moderna*. Una concezione nata in un'Atene capace ancora oggi di sorprenderci e però anche di rassicurarci nella sua e nostra contraddittorietà, laddove scopriamo, per esempio, che *"la democrazia politica era associata al conservatorismo culturale, mentre gli innovatori nel campo della cultura tendevano a essere politicamente reazionari"* (3). Chi propugnava per le strade della culla della cultura occidentale questa diversa concezione di valore era Protagora, la cui filosofia si basava sul principio che *"di tutte le cose è misura l'uomo"* (4). Per Protagora dunque *valore era ciò che è buono e utile*. Utile e buono a se stesso e alla convivenza tra persone e tra gruppi.

Possiamo dire Protagora il primo laico? Forse. Cos'è infatti la laicità se non la ricerca ragionata e coerente di una convivenza *"felice"* con se stessi e all'interno di una comunità, sia essa una famiglia, un gruppo di amici, una città,



uno stato? Convivenza che si basa, appunto, su valori condivisi e pertanto, siccome ogni testa ha un'idea, sul continuo esercizio del confronto e della scelta di ciò che viene ritenuto in quel momento più buono e più utile (non il buono e l'utile assoluto, sia esso dettato da un dio o imposto da un potere).

Due posizioni dunque del tutto diverse, contrastanti, ma forse meno inconciliabili di quanto l'apparenza a prima vista proponga.

"Movendo dalla necessità di essere stabili nella nostra fede per prosperare, abbiamo fatto sì che il mondo vero non sia un mondo che muta e diviene, ma un mondo che è" (5).

Abbiamo il bisogno di valori stabili veri indiscutibili, sentiamo utile/necessario per la nostra crescita un mondo che sia stabile vero indiscutibile. Nello stesso tempo, sappiamo che solo quello che si adegua e cambia assieme al nostro continuo cambiare è un mondo "vero", un mondo che ci è necessario per la nostra crescita e prosperità.

Ci dibattiamo ogni giorno tra conservazione e crescita. Di ambedue abbiamo bisogno, ad ambedue dobbiamo stare attenti. Mi sembra che con solo due righe Nietzsche ci aiuti a fare giustizia di tanti discorsi, e chiarezza dentro tante nebbie.

A volte, di fronte alle posizioni battagliere di chi usa le proprie radici e i propri valori come clava, la cultura laica sembra ritrarsi titubante, paurosa delle proprie idee e dei valori in cui crede. Il confronto si fa nella schiettezza e nel rispetto, ma il confronto vero è quello che ti scortica vivo e ti fa sanguinare, è quando sei consapevole che veramente si può concludere con la messa in discussione di una parte piccola o grande ma comunque significativa di te stesso, e accettando comunque come un valore la diversità dell'altro (anche se e quando usata come una clava). A me sembra che a volte, per paura di fare le crociate, non si iniziano neanche le processioni e ci si mostra aperti a tutti, ci si confronta con tutti e alla fine nei fatti ci si accomoda a tutto (6). Ma tutto apparentemente. In realtà si amano tanto le proprie piccole, inconfessabili certezze e si resta abbarbicati ad esse senza ritegno. Non si inizia neanche, il confronto!

Che il nostro individuale percorso sulla terra ci ponga fin dall'inizio di fronte a una realtà difficilmente decifrabile, continuamente cangiante, imprevedibile, che dobbiamo pur fronteggiare per non soccombere, è esperienza di tutti i giorni. Il conflitto è duro e complesso, e ognuno deve attrezzarsi con gli strumenti (culturali, psicologici, valoriali) che gli vengono trasmessi e che si crea da se stesso. E con questi strumenti e con le esperienze che continuamente si fanno e con la riflessione personale sulle stesse e con il confronto continuo con gli altri, con tutto questo lavoro ognuno si costruisce giorno per giorno le sue risposte. È un lavoro faticoso che richiede pazienza e intelligenza e umiltà. (Non sto dicendo certo cose strabilianti; sto solo ricordando l'esperienza di ognuno). Ma se queste proposte alla fine rappresentano le mie convinzioni, ciò che la mia esperienza mi ha insegnato essere buono e utile per me, cioè i miei grandi e piccoli valori conquistati pezzettino per pezzettino, giorno per giorno,



esperienza per esperienza, errore dopo errore, devo forse rinunciare a esporli, a difenderli, ad affermarli fino all'ultimo, cioè fino a quando non sarò stato convinto, nel confronto con la realtà e con gli altri, del contrario?

Proprio perché conquistati con grande fatica e con molti errori sono pronto a difenderli fino all'ultimo. Proprio perché conscio della fatica e degli errori che li hanno "prodotti" sono pronto a riconoscere la possibilità, ancora una volta, di avere sbagliato e di ricominciare da capo.

Io credo siano laicità questa forza e questa umiltà, perché di principi non sacri si tratta, di valori non dettati da un dio o da un potere ma costruiti e legittimati faticosamente dalla mia personale esperienza. Non credo nella laicità come puro, notarile esercizio della corretta applicazione di un metodo (sia pure importante e necessario). Nell'impegno quotidiano di decifrazione e di lettura della realtà e nel confronto con noi stessi e con gli altri, evitando l'astrattezza delle ideologie e la rigidità dei sistemi, credo si eserciti la laicità. E questo esercizio lo porto in famiglia, al lavoro, tra gli amici e i meno amici e (se ne ho) i nemici, nella società, nelle organizzazioni, nello Stato. E non ritengo che in qualcuno di questi passaggi io debba, in qualche modo e non saprei per quale motivo, diventare o fingermi di essere un altro. Estremizzo forse, ma può essere utile per chiarire.

Ma la questione ha ancora un altro aspetto che deve essere chiarito. Non si tratta infatti solo di un modo di atteggiarsi di fronte ai valori, di un modo di "viverli" di fronte agli altri, se e quando, alla resa dei conti, la necessità/opportunità "*di trovare un nucleo minimo di valori universali*" viene considerata come una "*contraddittoria pretesa*" (7). Qui non viene messo in discussione un valore piuttosto che un altro, né la sua pratica applicazione/traduzione in comportamenti e scelte individuali o sociali, ma la possibilità stessa di individuare e di "coltivare" un valore o un nucleo sia pur minimale di valori, possibilità definita come "pretesa" (cioè presunzione, ostinata volontà contro l'evidenza) e per di più "contraddittoria" (illogica, forzata, non supportata da valide argomentazioni).

Si potrebbe obiettare subito e con troppa facilità che ci troviamo di fronte a un'affermazione poco laica proprio per l'eccessiva sicurezza di sé, ma la questione è troppo seria per fermarsi qui. Perché sembra essere messa in dubbio la possibilità stessa di fondare e indirizzare il nostro esserci su un nucleo, sia pur minimale, di principi/valori e che invece sia necessario in ogni momento e in ogni diversa situazione far scaturire da una continua incessante e sempre nuova interrogazione sui fatti e sulle cose i principi/valori, su cui costruire la nostra storia (individuale e collettiva).

È possibile, mi chiedo, costruire un qualsiasi futuro sull'indeterminatezza totale, sul dubbio sistematico? Il padre del dubbio, Cartesio, per poterlo teorizzare ed esercitare è dovuto partire dalla certezza indimostrata e indimostrabile del "*Cogito ergo sum*". Occorre poi solo ricordare quello che è lapalissiano, e



cioè che se tutto deve essere messo in discussione e dimostrato in qualsiasi momento, almeno il principio di partenza si sottrae a questa necessità, e tanto basta per rendere il principio stesso debolissimo?

Mi piace citare l'*Unanime Dichiarazione dei Tredici Stati Uniti d'America* (anno 1789) proprio per il suo richiamo forte a dei valori e, contemporaneamente, per la sua concretezza storica: sono valori "usati" per la lotta politica e come atto di nascita di uno Stato, e questo non mi scandalizza, come spero non scandalizzi nessuno nella misura in cui questi valori sono "usati" in modo corretto, profondamente laico: "*Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità...*". Non mi interessa qui difendere l'elencazione in sé, se cioè questi elencati qui o altri, se di più o di meno, debbano costituire il "nucleo minimo di valori" in questione, ma mi interessa invece ragionare sulla pretesa contraddittorietà, su quella cioè che sembra a qualcuno un'ostinata volontà contro l'evidenza di appoggiarsi a dei valori. A me sembra insita in queste forti convinzioni che chiamiamo valori una profonda e imprescindibile peculiarità, e cioè che prima di essere un ragionamento sono un'esperienza ("*verità per se stesse evidenti*" - le chiama l'estensore della *Dichiarazione*).

Cosa intendo con questo è presto detto. Dal profondo della sua *humanitas*, ogni uomo fa esperienza, primaria e fisica, prima cioè di ogni elaborazione razionale e prima di ogni sua traduzione in parola, della sua fragilità, della sua finitezza, della sua incapacità di essere risposta a se stesso. È l'esperienza - fisica, corporea - del dolore e della morte, della sua strutturale debolezza come della sua comune origine e del suo comune destino che portano a dire, prima di ogni ragionamento, che ognuno è fratello all'altro, che non si deve uccidere, che ci si deve aiutare a vicenda ad essere felici (8). Credo che stia qui la verità profonda e anche il fascino di una formula che negli ultimi tempi viene spesso usata e di cui certamente non abbiamo sondato tutte le possibilità: *conoscere con il corpo*. Una conoscenza cioè che viene prima, che è più profonda e più vera di quella razionale ed è anzi fondante la razionalità stessa, una conoscenza "indiscutibile" perché nasce dalla lettura del nostro nudo esserci nel mondo, una conoscenza dalla quale si parte per l'organizzazione di ogni coscienza e per la costruzione di ogni ragionamento. Qui, in questa conoscenza, che non viene né da un ragionamento o filosofia né da una rivelazione o religione, ma appunto dall'esperienza profonda che ognuno ha del suo sé fragile, dolorante, in balia del male e della morte come della felicità e della bellezza, qui credo nasca il valore.

Ed è quando si inverte questo processo conoscitivo (perché mi sembra che di un vero e proprio percorso conoscitivo si tratti) e si "impone" il ragionamento (la teoria filosofica o la religione) alla vita, è in questo momento che si cade nell'ideologismo e i valori diventano dogmi e idoli, con tutte le loro funeste conseguenze.



Ho detto del fascino di questo conoscere con il corpo. Credo comunque che non solo di fascino si tratti ma anche di una forza interiore senza pari, capace di attivare potenzialità e forze incredibili al servizio di quelli che vengono sentiti come valori, predisponendo ognuno a lavorare per essi a soffrire e ad impegnare tempo ed energie e spesso, in vario modo, la vita intera, fino anche al proprio sacrificio totale.

Ognuno capisce che non sto parlando di stranezze ma di situazioni di cui la storia è piena. E questo credo possa accadere (almeno questa è la mia convinzione) solo di fronte alla piena e radicale consapevolezza interiore di un qualcosa di talmente profondo che non può essere messo in discussione senza mettere in discussione la propria essenza, la propria "radice" più profonda, per cui diventa "più facile" sacrificare la vita che quel qualcosa che si è "sperimentato". Meglio ancora, risulta non possibile venire meno a quel valore, perché equivarrebbe al venir meno a se stessi, e uno senza se stesso non vive (9).

Beppe Bovo

Note

1) Credo si potrebbero anche rispolverare, se non proprio in forma diretta, gli *idola* di F. Bacone il quale, pur facendo riferimento ai pregiudizi del tempo piuttosto che ai valori, pur tuttavia fornisce una catalogazione che potrebbe essere di una certa utilità anche per ragionare sui valori e per relativizzarli quanto è necessario. Per esempio, può essere utile richiamare alla memoria quanto osservava, a proposito degli *idola fori*, cioè che *"le parole fanno violenza all'intelletto e trascinano gli uomini a innumerevoli e vane controversie e finzioni"*.

2) *"Il laico non fa alcuna crociata, nemmeno in nome della laicità, è 'curioso' verso le idee altrui, anche quelle contrarie, e mette sempre in discussione le proprie convinzioni con 'cura' verso le verità altrui"* (C. BOLPIN, in *Esodo* 1/06).

3) B. RUSSEL, *Storia della filosofia occidentale*, vol I.

4) Per molti questo principio rappresenta la base di un radicale relativismo etico, ma forse è il caso di essere meno frettolosi nel giudizio e soprattutto meno "moralisti". Non è questo il momento e il luogo per approfondire la questione, ma - molto sbrigativamente - a me sembrerebbe che mettere al centro l'uomo sia un'operazione saggia e "salutare".

5) F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *"Opere"*, vol VII, Adelphi.

6) Nelle pagine interne di *Repubblica*, una vignetta (che è sempre di più di una vignetta) di Bucchi si presentava così: su sfondo bianco la *silhouette* nera di un uomo seduto per terra in posizione di meditazione, e una scritta che impegna tutto il riquadro: *"la meta della modernità è che niente sia più dimostrabile"*. C'entra con quanto sto dicendo? Credo di sì, credo proprio di sì.

7) Vedasi C. BOLPIN in *Esodo* 1/06, p. 62ss.

8) Per non dimenticarci che queste cose si possono dire anche in modo bello (esteticamente pregevole) oltre che in modo razionalmente argomentato, mi piace citare alcuni versi di R. M. RILKE: *"... Quale nostra esperienza originaria/ fa che l'un l'altro gli esseri si riconoscono? Che oggetti indifferenti prendano in noi calore?... Uno spazio compenetra ogni essere:/ spazio interiore del mondo"* (in *"Svolta"* Poesie sparse).

9) A meno che non abbia deciso/scelto, per dirla con un'espressione colorita, di "vendere l'anima", situazione anche questa possibile nella vasta geografia umana, ma appunto, cosciente o meno, a costo dell'anima.



Un'isola sempre cercata

Anche al potere, a quello esercitato da regnanti per grazia ricevuta come a quello acquisito per libere elezioni come ancora a quello, più casereccio, esercitato da ognuno di noi quotidianamente su qualcuno dei nostri simili, a ogni potere è bene ricordare che a costituire un *regno*, un qualsiasi regno, sono, oltre alle terre percorse da mercanti e segnate da confini e protette da soldati in armi oppure a spazi delimitati da una scrivania e da un regolamento, sono appunto anche altri *territori*, sono luoghi o principi tutti ideali, ma non per questo meno reali e meno utili, meno veri. Anzi, spesso più veri dei classici regni, perché con maggior verità dentro.

Come l'isola che il re di Spagna ebbe in eredità dal re di Portogallo, suo cugino. Isola consegnata all'Infante con bolla fornita del suggello reale, scritta in latino con caratteri gotici, autenticata dal sigillo papale. Solennissimo dono di cui si favoleggiava ogni bellezza e fascino, e per il quale l'Infante si mise subito in mare tanta era la brama di prenderne possesso e goderne gli incanti. Percorse così, fiducioso, le Canarie, e poi solcò in lungo e in largo l'oceano, attraversò il Mare di Sargassi e ancora il Mare Tenebroso, ma quell'isola non gli riusciva di vederla... Che esistesse non c'era dubbio. Si raccontava che apparisse a volte al largo di Tenerife e di Palma, e che il guardiano del faro delle Canarie l'additasse, dall'alto del Pico de Teyde, a qualche fortunato forestiero... Le carte dei corsari la segnavano con confini ben definiti e con l'indicazione precisa della direzione dei venti che vi soffiavano, ma poi, nell'assegnarle un nome, c'era chi la chiamava "Hifola da trovarfi" altri "Hifola pellegrina", e comunque ogni nome era immancabilmente seguito da un fastidioso, irritante, punto di domanda...

Ogni tanto, a qualche navigante favorito dalla sorte, appariva di colpo sbucando tra le foschie dell'alba o contro il sole rosso del tramonto, e sembrava così vicina da poterla toccare. Era in quelle occasioni che si percepiva il suo profumo intenso e quasi sensuale di donna che sa farsi desiderare. Era allora che chi la vedeva, preso da quella malia, ordinava al pilota di virare con urgenza e di puntare dritto su di lei e di correrle incontro e di raggiungerla... ma alla fine risultava inutile. Lei si dileguava, diventando poco più che una parvenza, tingendosi del colore della lontananza.

L'isola tanto cercata resta ancora oggi l'Isola Non-Trovata.

Fortunatamente. Come una bella idea, proprio come una bella idea. Che resta tale finché il potere, ogni potere, anche quello casereccio di ognuno di noi, non l'afferra. La maggior parte delle idee - persino quelle più valide - diventano menzogne quando le si abbraccia troppo strette. Stringerle è rovinarle.

Peggio ancora: il giorno che crederemo di averla trovata questa Bella Idea e saremo convinti di possederla davvero perché una bolla l'ha suggellata e un timbro certificata e una calligrafia preziosa formalizzata, quel giorno l'avremo persa definitivamente.

La laicità è una Bella Idea, quest'Isola Sempre Cercata.

Beppe Bovo



La più bella

I.

Ma bella più di tutte l'Isola Non-Trovata:
quella che il Re di Spagna s'ebbe da suo cugino
il Re di Portogallo con firma sugellata
e bulla del Pontefice in gotico latino.

L'Infante fece vela pel regno favoloso,
vide le fortunate: Iunonia, Gorgo, Hera
e il Mare di Sargasso e il Mare Tenebroso
quell'isola cercando... Ma l'isola non c'era.

[...]

II.

L'isola esiste. Appare talora di lontano
tra Tenerife e Palma, soffusa di mistero:
“... l'Isola Non-Trovata!”. Il buon Canariàno
dal Picco alto di Teyde l'addita al forestiero.

La segnano le carte antiche dei corsari.
Hifola da trovarfi?... Hifola pellegrina?...
È l'isola fatata che scivola sui mari;
talora i naviganti la vedono vicina...

[...]

S'annuncia col profumo, come una cortigiana,
l'Isola Non-Trovata... Ma, se il pilota avanza,
rapida si dilegua come parvenza vana,
si tinge dell'azzurro color di lontananza...

Guido Gozzano

(pubblicata nel 1913, nella rivista *La lettura*)





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

IL FATTO

Le vignette satiriche su Maometto

In tema di laicità, ci siamo trovati di fronte ad un fatto clamoroso proprio nel periodo in cui la redazione di Esodo preparava il numero su questo argomento, peraltro già caldo e dibattuto.

All'inizio di febbraio 2006 hanno avuto diffusione attraverso Internet le note *vignette satiriche* che erano state pubblicate già nel settembre del 2005 su un quotidiano danese. La ricostruzione della successione degli eventi a distanza di tempo ci consente di dare un'interpretazione più meditata di quanto accaduto, sufficiente per capire che la rivolta "popolare" che ne è scaturita non fosse spontanea, bensì provocata da *agitatori* interessati a rinfocolare il risentimento antioccidentale, spingendo sul fondamentalismo religioso. Resta il fatto del lungo inspiegabile periodo di "incubazione" della protesta, durante il quale sembra provato che l'imam *Abu Laban* di origine palestinese, ma residente in Danimarca, si sia recato al Cairo (in dicembre) per ottenere l'appoggio teologico necessario per aprire il fronte di protesta. L'apertura delle ostilità avviene poco dopo con la diffusione del messaggio di condanna ad opera del celebre sceicco *Qaradawi* dagli schermi di *Al Jazeera*. Le vignette "dissacranti" di Maometto rappresentato in forme grottesche (con una bomba al posto del turbante) sono considerate una testimonianza della "malvagità" degli infedeli danesi/europei, e questo messaggio viene diffuso con i sermoni nelle moschee, ma anche con l'uso della tecnologia (dei cellulari e di Internet) per rilanciare con forza la contestazione. Questo accende la guerriglia urbana quasi simultaneamente in alcuni Paesi arabi: le ambasciate di Danimarca, Norvegia, Austria, Svezia, vengono prese d'assalto da gruppi di fanatici violenti a Damasco, a Beirut e in Iran; ad Amman, due direttori di quotidiani vengono arrestati e poi rilasciati con l'accusa di "blasfemia"; un quartiere cristiano maronita viene preso d'assalto in Libano da 20.000 dimostranti, per raggiungere il consolato danese. Si registrano morti nelle sommosse in Afghanistan e in Somalia, e in Turchia viene ucciso un prete cattolico italiano (don Santoro) da un fanatico integralista al grido di "*Allah è grande*".

1. Gli echi sulla stampa cattolica

Questa, in grande sintesi, è la spiegazione dei fatti sui quali si è aperto nei *media* un dibattito a tutto tondo che per alcuni giorni ci ha coinvolto. Ora che la tensione è calata e che di fatti se ne sono aggiunti altri, altrettanto gravi sul piano dell'intolleranza, ne proponiamo una rilettura per approfondire alcuni concetti sull'islam e su di noi, attraverso la consueta rassegna dei periodici diocesani del nordest. Alcuni ne danno conto spiegando la sequenza dei fatti (*La voce dei Berici*), accompagnata da considerazioni etico-religiose e dalla dichiarazione diffusa dalla Santa Sede, in cui si raccomanda l'uso della libertà di stampa nel mutuo rispetto. Altri giornali affrontano il problema in termini generali sui rapporti con l'islam (*Il Popolo*); altri ancora non ne fanno cenno,

preferendo dedicare spazio alla “giornata per la vita” celebrata il 5 febbraio.

Gente Veneta (Venezia)

L'editoriale del direttore (dell'11/2/2006) si chiede se sia lecito fare satira su Dio e cosa può insegnarci lo scontro tra libertà di pensiero e fondamentalismo. Giudica riduttivo attribuire la causa della ribellione popolare allo spirito antioccidentale che anima gli islamici, riconoscendo loro almeno un profondo rispetto per i “diritti” di Dio che contrasta con il permissivismo occidentale. Da questo scaturisce una critica verso la nostra logica del “vietato vietare”, secondo cui si è concesso, ad esempio, troppo spazio a forme blasfeme di pubblicità. Anche il Dio dei cristiani è messo alla berlina, il suo nome è abusato per scopi banali dai *media* ai satirici. In conclusione, la protesta del mondo islamico dovrebbe richiamarci come credenti al rispetto della libertà di Dio, della sua alterità e trascendenza, poiché anche quando si è fatto parola e carne in Gesù è sempre “al di là” rispetto all'uomo.

N.d.r. Gesù uomo-Dio ha scelto di non essere al di là, ma di farsi esso stesso ultimo e abbandonato fra gli uomini, esponendosi come vittima innocente all'offesa e all'ingiuria. Questa scelta, fondamentale per la salvezza cristiana, sta proprio ad indicare che il rispetto di Dio, per essere autentico, dev'essere praticato verso ogni uomo.

Il Segno (Alto Adige)

Il numero del 10/2/2006 dedica ampio spazio all'argomento. Oltre all'editoriale ispirato alla nota della Sala stampa vaticana, vi sono altre due pagine all'interno, di cui una si occupa del sacerdote ucciso in Turchia (don Santoro) e dei nostri rapporti con l'islam. A pag. 6 trova spazio l'opinione del sociologo P. Airoidi e il commento di don M. Gretter.

Il primo, dopo aver premesso che la religione islamica proibisce la rappresentazione del profeta Maometto, evidenzia nella diffusione delle vignette problemi legati a codici e livelli di comunicazione, nel senso che il tipo di satira usata nella cultura occidentale moderna non è capita dagli orientali islamici, soprattutto perché non esiste un'iconografia del profeta, tantomeno caricaturale. Con Internet parliamo al mondo, e questo impone una ricerca di codici e linguaggi rispettosi della sensibilità altrui, senza per questo limitare la libertà d'espressione. D'altro canto la satira, che utilizza una forma diversa di libertà di pensiero e non ha finalità speculative (es. pubblicitarie), non può essere considerata mancanza di rispetto, anche se tratta di una personalità religiosa.

Nel secondo articolo si sostiene che la sensibilità religiosa offesa diviene catalizzatrice per sentimenti di rabbia nati in altri contesti. Le scene di violenza perpetrata da pochi divengono giustificazione per chi ha voluto, magari offendendo, stigmatizzare tutti i musulmani. In realtà, secondo la testimonianza di uno studente turco, vignette del genere ogni tanto compaiono sui giornali

anche in Turchia, suscitando lettere di protesta e qualche settimana di discussione. Ma poi tutto torna alla normalità. Nel caso danese le vignette satiriche sono diventate un regalo per i fondamentalisti, abili nello sfruttare l'occasione per amplificare posizioni di scontro, a danno della maggioranza dei musulmani che, invece, preferiscono altre vie per esprimere la propria fede.

La Voce Dei Berici (Vicenza)

Il n. 6 del 12/2/2006 titola in seconda pagina: *È guerra di religione o rifiuto dell'altro?*. Come già detto, l'articolo parte dalla sequenza dei fatti accaduti, per chiedersi fino a che punto può giungere la libertà di stampa, e manifesta preoccupazione per lo "spettro", che viene continuamente evocato, della guerra di religione o dello scontro di civiltà. Si chiede com'è possibile che le religioni profetiche che condividono l'aspirazione alla pace, che presentano la stessa immagine di Dio misericordioso, si combattano su valori comuni. La risposta è che il conflitto di religioni è già avvenuto in situazioni recenti e remote, quando le religioni stesse tradiscono (venendo strumentalizzate) il loro messaggio di pace, avallando la violenza o incitandola nel nome di Dio. Infine accomuna nella condanna sia le violente reazioni islamiche, sia la libertà di stampa quando offende l'uomo e i suoi valori, deprecando anche la polemica suscitata in Italia sull'esposizione dei crocifissi nelle scuole ed ospedali. Le possibili soluzioni si possono trovare se si comincia ad eliminare le cause profonde della violenza, le quali si annidano negli atteggiamenti xenofobi, nei giudizi globali che criminalizzano religioni e popoli, nel rifiuto di accordare ad altri i diritti che si rivendicano per sé. Un percorso simile si può fare anche a Vicenza, dove l'alto numero di immigrati indurrebbe a cercare le condizioni per una vera integrazione dal basso, attraverso il confronto e l'incontro che contribuiscano ad una crescita civile per tutti.

La Vita Del Popolo (Treviso)

Anche questo settimanale nell'edizione del 12/2/2006 dedica tutta la seconda pagina alle vignette satiriche. Interessante l'approccio dell'articolo di fondo in cui un esperto di diritti umani (E. Vendrame) chiarisce che se per noi è consolidata la distinzione tra libertà di stampa e autorità dello Stato, questa non è invece scontata in altri contesti culturali, dove religione e Stato, precetti e diritti si fondono. Questo vorrebbe in parte spiegare perché le proteste si sono rivolte verso le istituzioni che rappresentano i Paesi occidentali in cui le vignette sono state pubblicate.

L'islam è, allo stesso tempo, codice simbolico che regola i rapporti religiosi e codice che struttura le relazioni sociali e politiche. Per questo la libertà di espressione è riconosciuta anche nei Paesi islamici, ma dev'essere esercitata entro limiti precisi. Si fa notare che una via musulmana ai "diritti dell'uomo" è stata battuta solo in tempi recenti, tanto che la *Carta Araba dei Diritti dell'Uo-*

mo, adottata nel 1994 dal *Consiglio della Lega Araba*, non è ad oggi ancora entrata in vigore. In essa si proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini al di là di ogni differenza (di razza, di colore, di genere, di religione...), e si riconoscono i diritti civili e politici fondamentali, accanto a quelli economici e culturali. La libertà personale per l'islam è sacrosanta, ma ciò non significa che una persona o un organo di stampa possano offendere il sentimento religioso di milioni di credenti o urtare la moralità collettiva.

Il secondo articolo, di taglio moralistico, prende spunto dalla vicenda per portare la riflessione in casa nostra. In esso si sostiene il concetto che, così come nel rapporto personale il disprezzo dell'altro rompe il legame affettivo, anche una vita pubblica avulsa da un "codice affettivo" provoca conseguenze gravi, per prima lo svuotamento del diritto da ogni riferimento etico. Questo porta allo smarrimento dei significati di uguaglianza e libertà, da cui deriva ogni devianza, dal matrimonio *gay* alla libertà di abortire, eludendo ideologicamente il riferimento ai contenuti (vita, famiglia, matrimonio, religione...), in ossequio ad un diritto cieco e moralmente indifferente.

Verona Fedele (Verona)

Il 12/2/2006, con il titolo: *Libertà di pensiero non di offesa*, il settimanale pubblica in terza pagina l'intervista a don Gaburro, delegato vescovile per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. Il sacerdote, a proposito della libertà di stampa, sottolinea che non si può non fare i conti con la storia e la sensibilità dell'altro, perché la libertà non si esercita mai senza o contro l'altro, ma con l'altro. Non possiamo pretendere che il nostro concetto di libertà, frutto di rivoluzioni culturali e storiche, diventi anche quello del mondo islamico. Per questo, pur condannando le reazioni violente del mondo islamico, giudicate fuori misura, si deve tener conto che esprimono la loro realtà. D'altra parte, l'intervistato dichiara che non si può negare che le caricature di Maometto siano diventate il pretesto, a qualche mese di distanza, per urlare un'identità in negativo, un motivo di contrapposizione con il mondo esterno e occidentale, ispirato da qualcuno che desidera lo scontro. Citando il protestante J. L. Mouton, afferma che la caricatura di Dio può ferire i credenti nel loro profondo, ma quelli che amano Cristo non possono inquietarsi se alcuni lo rifiutano, perché i credenti sono suoi testimoni non suoi difensori.

La Vita Cattolica (Friuli)

In prima pagina (11/2/2006) il settimanale mette in rilievo la nota emessa dalla Sala stampa vaticana il 4/2/2006, considerata un'utile bussola di orientamento da parte della Chiesa, perché collega la questione religiosa a quella della democrazia, libertà, giustizia e verità. In particolare, nel sottolineare che la libertà di pensiero non può offendere il sentimento religioso, mette in guardia contro i pericoli di una secolarizzazione radicale, ponendo il tema del

limite (*alla libertà? N.d.r.*) per il rispetto della dignità umana, citando la *Gaudium et Spes*: “L’ordine delle cose dev’essere subordinato all’ordine delle persone e non l’inverso”. Avverte inoltre il pericolo di uno scontro di civiltà, come possibile conseguenza dell’integralismo, quando salda religione con nazionalismo, nella ricerca affannosa di identità nel mondo islamico. Da questo nasce l’esigenza, per il mondo occidentale, di *valorizzare saggiamente* l’identità cristiana come elemento di apertura e di comprensione, se vuole evitare l’intolleranza e il conflitto tra opposti integralismi.

In terza pagina pubblica una breve intervista al card. Tonini, in cui il noto moralista esprime preoccupazione per la mancanza di senso di responsabilità che attribuisce ad alcuni giornalisti e politici nostrani, che offendono gli islamici per trovare consensi fra i connazionali. Invita quindi a riflettere sui sentimenti di frustrazione che possono provare gli immigrati nel nostro Paese, per il clima di diffidenza che si sta creando attorno a loro, e per lo scarso spirito di accoglienza che dimostriamo nei loro confronti.

Il Popolo (Concordia-Pordenone)

L’editoriale del 26/2/2006, dal titolo: *L’ignavia dell’Occidente e l’islam*, tocca vari argomenti che vanno dai nostri rapporti con Gheddafi, per giungere alla questione delle vignette satiriche di cui stigmatizza il malinteso senso di libertà d’espressione quando diventa insulto e sberleffo. Critica aspramente l’atteggiamento debole dei governi occidentali (sottomessi) a causa della dipendenza energetica verso i Paesi arabi, spesso retti da teocrazie o da dittature, affermando che la questione dirimente a livello politico non è dialogare o no con questi governi, ma tenere rapporti con tutti gli Stati, anche con quelli definiti “canaglia” per il fatto di non rispettare i diritti umani, la libertà di coscienza e di religione. Da questo punto di vista, Paesi come l’Arabia Saudita e il Pakistan non si possono considerare “moderati”, per il solo fatto che non attaccano l’Occidente e con esso fanno affari. Non può dirsi moderato un Paese in cui non si può praticare liberamente una religione, dove è proibito esibire il simbolo di una religione diversa o un libro, dove l’abbandono della fede islamica è punito con il carcere o con la morte. Si chiede, infine, se esista un islam moderato.

La critica prosegue verso Stati Uniti ed Unione Europea, colpevoli di rinunciare alla difesa delle libertà e di lasciare che le Chiese e i cristiani vengano perseguitati in Cina e in Indonesia, a Bengasi e a Luknow in India, oppure uccisi come in Nigeria o in Sudan. Conclude precisando che lo scopo di questa critica non è (solo) la difesa del cristianesimo, ma dei diritti universali.

2. Considerazioni

Dalla rassegna emergono posizioni diverse e talvolta contrastanti. A volte in ossequio alla linea sostenuta dalla Santa Sede, a volte con gli approfondi-

menti delle tematiche affidate a degli “esperti” che mettono in luce ciò che sta sotto la notizia, permettendo così di focalizzare la complessità del fenomeno, che non è solo religioso, ma anche sociologico, etico, politico...

È interessante, ad esempio, constatare come, al richiamo che fa *Gente Veneta* alla “libertà di Dio”, il cui nome è abusato banalmente nella società occidentale secolarizzata, risponda indirettamente la citazione che *Verona Fedele* fa del protestante J. L. Mouton: “*quelli che amano Cristo sono suoi testimoni, non i suoi difensori*”, cogliendo così lo scarto enorme che esiste tra una religione “ingesata” da regole rigide, e una fede viva che non teme la profanazione mondana. Dio e i suoi profeti non hanno bisogno di essere difesi, ma testimoniati.

Quanto ai limiti della spesso citata “libertà di stampa” è giusto riconoscere che, se nel caso delle *vignette* sono stati superati, è altrettanto vero che l’incomprensione è originata da problemi di comunicazione, che *Il Segno* collega a codici interpretativi diversi fra noi e i Paesi islamici. Problemi che, per essere superati, richiedono un uso del linguaggio, compreso quello satirico, più rispettoso delle sensibilità religiose, sia per loro che per noi. Su questo piano, *La vita del Popolo* arriva al punto di far intravedere una qualche “comprensione” verso le regole rigide della legge coranica, quando si riferisce alla nostra vita pubblica avulsa da un non ben precisato “codice affettivo”. Da qui la denuncia dello smarrimento (vero o presunto) dei contenuti etici che ha portato la nostra società ad ogni devianza, in ossequio ad un diritto cieco e indifferente ai valori. Questo giudizio secco e definitivo rivela un nervo scoperto del cattolicesimo tradizionalista, che mal sopporta “l’eccesso di libertà” che la modernità ha rappresentato per la civiltà occidentale.

A questa denuncia fa da contrappunto una critica da parte di un intellettuale di cultura araba che rivela il limite di tali posizioni. Nel saggio dal titolo *Islam e islamismo* (Editori Riuniti 1998) Burhan Ghalioun (siriano, direttore del *Centro studi sull’Oriente contemporaneo* e professore di civiltà araba alla Sorbonne Nouvelle-Paris III) afferma: “*L’islamismo così come si presenta oggi, è il frutto del fallimento di un modello di modernità (...). Non è certamente la tradizione responsabile di questo fallimento, ma l’incoerenza delle politiche culturali e la degenerazione delle ideologie moderne*” (p. 83). “*I sussulti della coscienza religiosa non sono null’altro che il frutto di enormi mancanze generate da una modernità snaturata e tradita da élites sociali il cui solo scopo è quello di garantire la propria supremazia*” (p. 121). L’Occidente è in grado di capire tutto questo? È sufficiente fare l’autocritica dei nostri errori, o piuttosto è necessario attrezzarci culturalmente per aiutare noi e loro ad uscire dalle rispettive contraddizioni storiche? C’è materia su cui riflettere.

Giorgio Corradini

IL TELESCOPIO

Mafia, cultura cattolica e questione morale

L'11 aprile scorso il *boss* mafioso Bernardo Provenzano, superlatitante e ricercato dalle polizie di mezzo mondo da oltre 40 anni, è stato catturato a Corleone in Sicilia. Nell'assoluto sconcerto dei poliziotti e dei giudici che perquisivano, dal covo spuntava una consistente quantità di svariato materiale religioso: crocifissi, immagini di santi, statue di Madonne e di Padre Pio, corone di rosario e diverse copie della Bibbia. C'è da rabbrivire al pensare che in quell'abitacolo mafioso sono stati progettati molti omicidi. Negli anni scorsi, in numerosi episodi di perquisizioni, eseguite subito dopo l'arresto di latitanti famosi, grande era lo stupore degli inquirenti nel vedere le pareti tappezzate da immagini sacre. Addirittura, nell'appartamento di un importante capomafia, un certo Pietro Aglieri, religiosissimo e autore di molti omicidi, catturato a Palermo il 6 giugno 1997, venne trovato un altare dove, durante gli anni della sua latitanza, un frate celebrava per lui la messa settimanale.

Dalle indagini giudiziarie è risultato perfino che certi uomini politici cattolici, di rilievo nazionale, con l'abitudine di recarsi in chiesa ogni giorno, negli intervalli di tempo tra una messa e l'altra partecipavano a riunioni mafiose nelle quali, magari, si doveva decidere l'uccisione di funzionari dello Stato o di altri personaggi politici. Totò Cuffaro, il politico siciliano cattolico, indagato per mafia, nelle ultime consultazioni politiche e in quelle regionali faceva i suoi comizi elettorali avendo cura di sistemare, ai lati della tribuna da cui parlava, due quadri a soggetto religioso: uno della Madonna e l'altro di San Giovanni Bosco.

Non c'è da meravigliarsi di questa commistione tra ambito sacro e ambito sociale-criminale, dal momento che, qualche decennio fa, il card. Ruffini, arcivescovo di Palermo dal 1946 al 1967 e viscerale anticomunista tanto da chiedere al ministro Scelba, nel 1948, di mettere fuori legge il PCI, negò, senza vergogna alcuna, l'esistenza della mafia in Sicilia, affermando con risolutezza che il fenomeno mafioso era nient'altro che un'invenzione della stampa comunista.

Uno scenario allucinante del genere è il prodotto naturale di un'atavica e letale miscela tra cultura cattolica e cultura mafiosa: una miscela che ha infettato in profondità una parte della società siciliana nella quale, per un connubio secolare d'interessi fortemente intrecciati, si sono create situazioni paradossali e contraddittorie in cui, ad esempio, da una parte si commetteva il delitto e dall'altra ci si autoassolveva davanti a Dio, da una parte si uccideva spietatamente e dall'altra si versavano lacrime disperate sulla bara delle vittime.

Il 24 febbraio 2006 si tenne a Roma un Convegno nazionale su *Legalità, questione morale, cultura della giustizia: il ruolo del cattolicesimo italiano*, con

relazioni di padre N. Fasullo, di P. Scoppola, di G. Mazzillo e del giudice R. Scarpinato (vedi *Adista Documenti*, n. 26 del 1° aprile 2006). Il Convegno, promosso dalle riviste *Adista*, *Narcomafie*, *Micromega*, *Libera* e *Segno*, doveva interpellare la Chiesa italiana che, nei fatti, sembra aver rimosso dalla sua riflessione il fenomeno mafioso. Il padre N. Fasullo, religioso redentorista e direttore della rivista palermitana *Segno*, dichiarava che la Chiesa siciliana, su tale problema, è stata caratterizzata dall'inerzia e dall'immobilismo: *"Quanti morti, quanti funerali! Ma non si è visto pressoché nessuno: non una parrocchia, non una comunità che abbia avviato una riflessione seria e pubblica sul fenomeno mafioso; che abbia guardato dentro i 150 anni circa della storia mafiosa!"*.

Solo negli ultimi due decenni si sono registrati alcuni interventi significativi, anche se solitari e inascoltati, fra i quali è doveroso ricordare quello di papa Wojtyła nel 1993 ad Agrigento (rivolto ai mafiosi il pontefice urlò: *"Convertitevi, abbandonate le vie del sangue e della violenza: verrà il giudizio di Dio da cui non potrete sottrarvi!"*), e quello di padre Puglisi, massacrato da un clan mafioso nel quartiere Brancaccio di Palermo il 15 settembre 1993. Questi due episodi, pur di grande risonanza nell'opinione pubblica, rischiano di rimanere suggestive icone, isolate e incastonate dentro un immenso vuoto, come sempre riempito dal silenzio omertoso. Ma c'è un silenzio imbarazzante anche all'interno della Chiesa italiana, sia ai vertici dell'episcopato che alla base del clero e dei fedeli.

In riferimento all'assassinio di padre Puglisi, la Chiesa siciliana, è vero, ne ha mantenuto la memoria ed ha avviato la causa di beatificazione, ma non pare abbia assunto il suo progetto e la sua esperienza di vita come riferimenti esemplari da proporre ai preti e alle comunità parrocchiali dell'isola.

Nella Chiesa italiana, il tema della mafia, con le sue implicazioni culturali, politiche ed etiche, non è mai diventato oggetto di riflessione e discernimento dell'intera comunità nazionale dei credenti. Certamente non mancano anche oggi prese di posizione contro le varie forme della malavita organizzata; tuttavia, più che orientamenti collettivi assunti dall'episcopato come priorità ecclesiale e civile sono solo sporadiche esternazioni di singoli soggetti. Esternazioni certamente coraggiose che, comunque, non affondano nel cuore del tessuto culturale ed etico di un popolo davanti al quale la Chiesa, da sempre, si propone come *"Mater et Magistra"*. Il magistero ecclesiale è sempre molto puntuale sui temi tradizionali legati soprattutto alla famiglia: dall'aborto alle coppie di fatto, dalla contraccezione alla fecondazione assistita. Sui temi che riguardano, invece, il dolore del vivere quotidiano, che feriscono in profondità la convivenza civile, sembra esser calata una coltre di silenzio latitante. Si va dall'illegalità diffusa all'imbroglio diventato legge dello Stato, dalla protervia dell'*ex premier* italiano che definiva *infami* i giudici, alle molteplici norme fatte approvare dallo stesso *ex premier* per salvaguardare la propria impunità.



Questo devastante modo di fare politica è frutto di un relativismo etico di massa che giustifica qualsiasi comportamento immorale, singolo o collettivo: ci si regola, infatti, secondo opportunistiche convenienze e secondo criteri che non hanno niente a che fare con i valori umani e con la dottrina sociale della Chiesa. *“Questo relativismo etico produce una vera e propria scristianizzazione, una diserzione dal cristianesimo”*, afferma con forza il giudice Roberto Scarpinato, nella relazione pronunciata nel corso del succitato Convegno di Roma.

Recentemente il vescovo di Locri (Calabria), Giancarlo Bregantini, ha inviato a tutti i parroci della sua diocesi una lettera in cui li invitava a ribellarsi al potere criminale della mafia calabrese. Nel messaggio, letto in tutte le parrocchie, il vescovo, di fronte all'ennesima soperchieria del *clan* locale che aveva avvelenato le terre coltivate da una cooperativa di giovani, affermava: *“È un atto che, come vescovo, condanno nel più forte dei modi. Lo condanno con la scomunica. Quella stessa scomunica che la Chiesa lancia contro chi pratica l'aborto, è ora doveroso, purtroppo, lanciarla contro coloro che fanno abortire la vita dei nostri giovani, uccidendo e sparando, e delle nostre terre, avvelenando”*. Anche se oggi la scomunica ecclesiastica risulta una forma di condanna medievale ormai obsoleta, il fatto in sé rappresenta tuttavia un indubbio salto di qualità, rispetto alla prassi corrente. Sono singole e coraggiose iniziative di un vescovo che dovrebbero diventare una modalità ordinaria dell'intera Chiesa, chiamata, di fronte a fenomeni profondamente lesivi della convivenza civile, ad offrire riferimenti etici per comportamenti collettivi secondo giustizia. Il rapporto con l'uomo, infatti, è determinante per dare autenticità al rapporto con Dio. Gli antichi profeti furono inflessibili nel ribadire con forza questo fondamentale principio biblico: *“Guai a voi che fate leggi ingiuste per opprimere il mio popolo. Così negate la giustizia ai poveri e li private dei loro diritti, sottraete alle vedove e agli orfani i loro beni... Che sarà di voi quando da lontano giungeranno i disastri?”* (Isaia 10, 1-2).

È un compito pedagogico ormai non più eludibile da parte di un'agenzia educativa come la Chiesa, la quale, oltre che *mistero di comunione e popolo di Dio in cammino*, è un fondamentale luogo in cui far crescere la coscienza etica dei credenti. D'altronde, con la sua ramificazione capillare in tutto il mondo, con i suoi vescovi e i suoi preti, con gli innumerevoli documenti magisteriali ed esperienze di base, con la variegata pluralità di movimenti, congregazioni e comunità religiose, la Chiesa gode di una fortissima capacità di incidere sulle coscienze singole e sulla coscienza collettiva del mondo cattolico.

In Italia, da un punto di vista politico, quello attuale è un momento molto difficile, anche dopo la risicata vittoria del centrosinistra nelle consultazioni del 9/10 aprile scorso. Consultazioni che hanno evidenziato un quadro culturale ed etico inquietante, in cui il 50% circa degli elettori del centrodestra berlusconiano rappresentano una parte dell'Italia profonda, per certi aspetti sconosciuta e imprevedibile. È innegabile come in una percentuale consistente

di quest'Italia emerga una miscela di conservatorismo e di pulsioni antistataliste, di esaltazione antipolitica e di culto del capo, di populismo mediatico e di difesa dei privilegi.

Di fronte ad una situazione drammatica come questa, i cattolici italiani sono chiamati ad uscire dal loro letargo e dalla loro insignificanza pubblica per indignarsi, per far prevalere la cultura della legalità sulla cultura dell'illegalità e per proporre, soprattutto in alcune aree geografiche e sociali di un Paese disastroso da un punto di vista non solo economico ma anche etico e civile, una chiara e nuova direzione di marcia. In ascolto dei richiami biblici degli antichi profeti e dello stato d'emergenza sociale propria di alcune situazioni, la Chiesa, nella sua duplice espressione di pastori e di credenti, e nella funzione profetica a cui è chiamata, deve saper gridare *"basta!"* a tutto ciò che ferisce la dignità e la convivenza tra gli uomini, anche a costo di dover scandire non tanto uno *slogan* ma un programma di vita capace di rompere finalmente l'omertà colpevole e, magari, ripetere con i giovani di Locri in Calabria: *"E adesso, ammazzateci tutti!"*.

Giorgio Morlin



DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

Intervista a S. E. Siluan Span

Riportiamo parti dell'intervista (non rivista dal Vescovo) a S. E. Siluan Span, Vicario per l'Italia della Metropolia Ortodossa Rumena.

D. Cosa pensa dell'Ecumenismo?

R. Prima di tutto è importante definire l'ecumenismo: perché ci sono tante maniere di intenderlo. Dal punto di vista ufficiale, istituzionale, l'ecumenismo è un'iniziativa che da più di cinquant'anni vuole aiutare i cristiani a incontrarsi e trovarsi, a rendersi conto di essere divisi, per cercare come lavorare per una piena unione. Quindi questa iniziativa è evangelica perché risponde alle parole del Signore *"ut unum sint"*. L'ecumenismo è un'iniziativa del Signore. Ma non so se l'ecumenismo cerchi e trovi sempre la strada verso l'unità nel Vangelo, nelle iniziative che, pur attualizzate con tutta la buona volontà, non arrivano a trovare una fine, un fine. L'iniziativa per l'unità è un dovere per chi crede nel comandamento del Signore. Tutti dobbiamo lavorare per questo. Ma che strada prendiamo? Questa è la questione che pongo.

D. Che cosa si sente di dire del Cristianesimo in Occidente?

R. Ho vissuto per dieci anni in Francia...: il Cristianesimo è una cosa esotica. Ci sono delle regioni dove lo si vive un po' di più, ci sono regioni dove c'è il deserto dal punto di vista cristiano, e ci sono parti della società per le quali il cristianesimo non vuol dire niente. È possibile che viviamo un tempo di scristianizzazione, di apostasia. Ma è un tempo che è stato previsto dal Signore. San Paolo parla di apostasia ma, nello stesso tempo, ci sono delle comunità che sorprendono per la loro forza di vivere, e il desiderio di vivere il Cristianesimo molto più in profondità. Credo che la *qualità* del Cristianesimo vissuto sia grande, sia molto buona. La *qualità* è cresciuta ma quelli che vivono il Cristianesimo sono, come ai primi tempi, una minoranza. È una benedizione. È come il poco lievito che fa crescere la pasta.

D. Quale dialogo è possibile tra il mondo ortodosso e le altre Chiese?

R. La situazione in cui ci troviamo ci porta a sviluppare un dialogo della vita, e non prima di tutto un dialogo intellettuale, ufficiale o istituzionale o istituzionalizzato. Direi un incontro necessitato dalle emigrazioni, dal movimento di popolazioni senza precedenti nel XX e nel XXI secolo. Gli ortodossi, uscendo dal loro Paese per cercare un miglioramento materiale, cercano la spiritualità, cercano la propria identità, e incontrano i cristiani dall'altra parte, per forza. Abbandonano i pregiudizi verso i fedeli cattolici, verso i protestanti, e incontrano persone che li aiutano, aprono le loro porte, i loro cuori; si conoscono, diventano amici - e questo, penso, sia ecumenismo -, per rispondere un po' alla prima questione. E questo è dialogo.

Il movimento ecumenico cerca di intrattenere questo dialogo dando i mezzi

per pensare in maniera un po' più teologica e spirituale quello che si vive. Ma l'importante è vedere la divisione mentre si è chiamati ad essere "uno". La questione è che la persona umana è stata divisa. La divisione comincia in ognuno di noi. Viviamo una vita doppia, pensiamo e la nostra riflessione va molto lontano. Pensiamo a delle cose spirituali, ma la nostra vita non si armonizza sempre con quello che pensiamo.

In una preghiera prima della lettura del Vangelo nella *Divina Liturgia*, diciamo: *"Pianta in noi Signore la paura del tuo comandamento (la paura nel senso del timore del tuo comandamento) di non credere che quello che penso io sia più vero di ciò che Dio pensa (comandamento come rivelazione non come ordine del generale verso i suoi soldati). Pianta nei nostri cuori il timore dei tuoi comandamenti, perché noi rinunciamo ai desideri della carne, viviamo una vita spirituale, pensando e facendo quello che Ti piace. Poni in noi il timore dei Tuoi beati comandamenti, affinché, calpestando le concupiscenze carnali, perseguiamo un modo di vita spirituale, pensando e facendo tutto ciò che a Te è gradito...").*

Pensando e facendo... E il mondo di oggi pensa, il mondo cristiano, la teologia cattolica pensa molto, ma non riesce a fare che un percento piccolo. Questa è la realtà del mondo, dell'uomo. Si parla di molte cose, si decidono delle cose, si pubblica il testo di decisioni e dichiarazioni comuni; ma i libri rimangono nelle biblioteche e sono consultati per un lavoro di due o tre studenti. Ma il popolo non arriva a ricevere, a capire e recepire quelle decisioni, e senza l'*Amen* del popolo non diventano realtà. E il popolo vive secondo i suoi bisogni cristiani spirituali e reagisce a questo punto di vista intellettuale, perché se quello che domanda aiuto riceve soltanto parole alte, il suo cuore non è consolato. Una mamma che ha perso il figlio ha bisogno soltanto di qualcuno che le stia vicino anche se sta in silenzio.

Non voglio disprezzare il lavoro e i sacrifici di chi è impegnato nell'ecumenismo istituzionale. Ho degli amici che lavorano a Ginevra, a Bruxelles, amici che lavorano molto bene, testimoniano anche, ma ho l'impressione che non riescano a fare il collegamento con la realtà, con il popolo. Certi discorsi sono per pochi specialisti. Ma la gente del popolo si incontra, discute di cose pratiche, cerca amicizia. Il Cristo ha chiamato i discepoli amici, e il termine amico viene dal verbo amare. Il comandamento di amare è il primo comandamento. Non ha detto: *"Amatevi gli uni gli altri, ma prima insegnate una confessione di fede, poi scrivetela e dopo..."*, ha detto semplicemente di amare.

Non è un concetto intellettuale, disincarnato. È la realtà. La questione è: noi riceviamo la rivelazione e cerchiamo di vivere in conformità con questa rivelazione e secondo la vita che viviamo, parliamo. Non possiamo perderci in giochi di parole quando il popolo muore di fame, di fame spirituale.

D. A proposito della migrazione di popoli, pensa lei che questa sia un'occasione di incontro e conoscenza tra le diverse culture e fedi religiose? Pensa che lasciando che le cose avvengano in modo naturale, la migrazione dei popoli, senza discriminanti, possa

generare pace e non guerra fra religioni, come per esempio tra cristiani e islamici?

R. La salvezza non è solo per i cristiani, è per tutti; Dio chiama alla salvezza tutti. I cristiani sono coloro che riconoscono come Salvatore il Cristo, Colui che è la Verità. È Lui che dà la salvezza, la verità e la vita. Dio lavora attraverso la realtà del mondo; attraverso la mescolanza, l'incontro dei popoli. Se Dio permette questo adesso, Lui sa quello che fa. Noi dobbiamo chiedere a Dio di capire quello che Lui vuole, aiutare il Suo lavoro e non ostacolarlo, o pretendere di dire a Dio cosa fare, illudendoci di sapere realizzare l'unità dell'umanità! Bisogna ascoltare, cioè obbedire, mentre noi abbiamo l'abitudine di parlare a Dio come ad una macchina automatica... Vorremmo mandare Dio nel mondo per fare, e Dio è tanto umile e fa come gli chiediamo, e aspetta il giorno in cui comprendiamo che dobbiamo chiedere a Dio di mandare noi nel mondo, di fare di noi quello che Lui vuole, di fare la Chiesa come Lui la vuole: "Signore, guida la Chiesa come Tu vuoi, guida il mondo come Tu vuoi. Dacci il pensiero e la sapienza per capire come aiutarti nel Tuo lavoro. Perché l'uomo non può salvare l'uomo".

Il salmo definisce felice l'uomo che non ha messo la sua speranza nei figli degli uomini, nei principi degli uomini che non possono salvare, ma ha messo la sua speranza in Dio che ci ha assicurato di essere con noi sino alla fine del mondo. Il Signore dice: "Non abbiate paura di cosa mangerete, berrete, di come vi vestirete, perché il vostro Padre sa di che cosa avete bisogno". Fidarsi di Dio, il Signore, ci dà fiducia. E non ci si può fidare di Dio, e contemporaneamente confidare nei soldi. Non è vero che si sta bene se si è ricchi. Ci sono tanti che hanno soldi ma non stanno bene. Il fatto è che lo spirito del mondo sta imponendo questo criterio a tutti. Tutti pensano: "Siamo cristiani ma per fare dobbiamo trovare i soldi". Ciò è vero e non è vero. Avere i soldi necessari per vivere è giusto, ma non bisogna vivere per avere i soldi, e per avere molti soldi. Chi non crede non è tranquillo. Per questo il Signore ha detto: "Benedetti i poveri in spirito". Bisognerebbe allora che io trovassi la strada per essere povero in spirito, perché la pace non viene dai soldi, né esistono dei farmaci capaci di dare la pace, la tranquillità. Solo la preghiera fiduciosa a Dio dà la pace...

Il periodo d'oro della Chiesa è stato durante la persecuzione e subito dopo la persecuzione. La Chiesa ortodossa in Romania ha conosciuto dei lunghi periodi di persecuzione, sotto il dominio turco, l'impero asburgico in Transilvania, e il comunismo dopo la seconda guerra mondiale. In Romania, il periodo fra le due guerre mondiali, dal 1918 al 1937, è stato il più prospero, dal punto di vista economico, materiale ma non spirituale. Persino dall'America venivano in Romania per imparare la tecnologia per l'industria estrattiva del petrolio! In quegli anni di prosperità materiale non furono restaurati che uno o due dei quasi duecento monasteri che erano stati distrutti nel 1700 dagli Asburgo in Transilvania, per costringere gli ortodossi all'uniatismo. Mentre

negli anni dal 1990 al 2005, dopo il comunismo, in una situazione di grave e profonda crisi economica, nella sola Transilvania sono stati restaurati più di cento monasteri. Quando non si vive nell'abbondanza si ha maggiore capacità di guardare la realtà con uno sguardo spirituale. La situazione di crisi, allora, è una grande benedizione per il popolo. Non dico questo perché sono vescovo. Vivo infatti fuori dalla Romania, e mi sono dovuto adattare, non abito in un palazzo vescovile, vivo senza avere niente, senza soldi... eppure non mi è mancato nulla. L'Occidente non ha fatto la stessa esperienza. Le comunità cristiane in Occidente, vivendo nell'abbondanza, si sentono chiamate all'azione caritativa per aiutare chi è nel bisogno. Noi siamo grati per l'aiuto che riceviamo, e non possiamo ricambiare che con la preghiera e la testimonianza di una vita spirituale.

D. Quale sensibilità verso l'ecumenismo è presente nel mondo ortodosso?

R. I popoli ortodossi tradizionali, per una certa ignoranza verso il proprio mondo spirituale, hanno paura dell'ecumenismo, e hanno dei pregiudizi. Incontrano i cristiani d'Occidente che vengono nelle loro terre dicendo di evan-

gelizzare questo popolo, che ha la sua fede e che ha bisogno soltanto di riscoprirla come tale, e non di imparare a cantare secondo certe melodie di non so che cantore americano. La nostra gente ha le sue tradizioni, le sue melodie, il suo *ethos*, cui è legata come al cibo. Inoltre vede anche degli ecclesiastici furbi: "Venite da noi, perché possiamo darvi cioccolato, altro...". I nostri preti non hanno soldi per dare cioccolato ai nostri bambini.

Nello stesso tempo c'è anche una curiosità verso il mondo sconosciuto, e un'apertura naturale verso queste realtà. Vedo che quanti vengono in Occidente si integrano in una maniera stupenda, specialmente nelle società latine (Italia, Spagna, anche Francia o Germania...), anche se si tratta di società un pochino intellettuali, e la nostra gente è un più con i piedi per terra.

a cura di Edo Pastorelli e Lucia Scrivanti



ASSOCIAZIONE SODO

Lettera aperta al Patriarca di Venezia

Prima di cercare di aprire un confronto più ampio, scrivo a lei come Vescovo della Chiesa in Venezia e per il suo ruolo nella Chiesa italiana. Le scrivo personalmente perché ha dimostrato attenzione e disponibilità all'ascolto. Vorrei infatti trovare le modalità per esprimere il disagio, che riscontro in molti, in merito alla Chiesa italiana, con particolare riferimento a comportamenti e prese di posizione della CEI. Confido in questa sua disponibilità e tento di porre i problemi per punti, quindi con tutti i limiti di un modo schematico e volutamente "presuntuoso".

Già dover porre così il problema indica la prima difficoltà, che riguarda la circolazione delle differenze e l'ascolto reciproco all'interno del Popolo di Dio. Sono problemi che - evidentemente - non si pongono come democratizzazione della CEI, né come democrazia nella Chiesa, categorie non corrette se usate in questo contesto. Mi sembra, però, che a categorie mondane si faccia riferimento quando nella Chiesa si propongono forme puramente organizzative - aggregative e si adoperano categorie politiche-sociologiche. Si assolutizzano parole storiche che dovrebbero essere dette debolmente, si relativizzano fino al silenzio quelle che si dovrebbero dire praticando la *parresia*, ad alta voce e con chiarezza.

I temi che vorrei affrontare riguardano, sinteticamente, questi punti:

1. Nella Chiesa italiana non mi sembra risulti ancora chiara la consapevolezza della propria condizione di "minorità", che costituisce una occasione provvidenziale e non una minaccia. Prevalente appare in essa, invece, l'illusione di riprendere una, ideologicamente rimpiaanta, società cristianamente omogenea attraverso la presenza confessionale nelle istituzioni civili e nella rete capillare di organismi sociali, e attraverso la forza di pressione nei confronti della politica e dei *mass media*. Ci si illude che questa confessionalità possa diventare il collante culturale della società, il fondamento portante dei codici di comportamento sociale e dell'aggregazione in quanto cittadini sulla base di comuni valori definiti "cristiani". Il volere l'affermazione di una forte identità etica e culturale sembra indicare in realtà una debolezza nella testimonianza e nell'annuncio di fede. L'ostentazione delle opere e delle contrapposizioni appare derivata piuttosto da paura e incertezza in merito all'identità e al ruolo dei cristiani oggi che dalla certezza che viene dall'affidarsi allo Spirito. Sembra abbia ragione chi vede che tra cristianesimo e politica si è instaurato un rapporto di "mutuo sostegno", dovuto al senso di precarietà che ambedue vivono.

2. L'attuale dibattito su molte problematiche (laicità e temi connessi, bioetica...) non va alla radice della crisi - in senso proprio, che comporta distinzione, discernimento, decisione - antropologica, che ha caratteristiche

specifiche nella nostra epoca e che richiede un grande lavoro di riflessione e maturazione per comprendere quel “presupposto antropologico” del soggetto, l’originario indisponibile, non negoziabile, ma che comporta continua interrogazione e non è riducibile a oggetto, a “definizioni” etiche normative.

Si riduce invece la questione a una battaglia ideologica tra schieramenti, che serve, inoltre, da alibi per eludere i problemi della concreta condizione delle persone. Un discorso astratto sui valori rischia di nascondere la comprensione della realtà della famiglia, della vita personale e relazionale. Si lascia perciò spazio alle strumentalizzazioni per contingenti polemiche partitiche ed elettoralistiche. Certamente gravi sono i ritardi e gli errori di parte del cosiddetto (erroneamente) mondo “laico”.

3. A me ora però interessa la realtà del cattolicesimo italiano, in cui l’approccio ideologico ai problemi porta a un paradossale effetto tra i cittadini, in generale, e tra i credenti, in particolare: un disorientante relativismo etico. In primo luogo, quando la centralità viene posta non sui principi di fede ma sulle norme giuridiche, che costituiscono sempre una mediazione relativa tra le diverse istanze etiche, si crea confusione tra questi principi, che i cattolici sono chiamati coerentemente a testimoniare nella vita privata e pubblica, e la legislazione che riguarda tutti i cittadini.

Il disorientamento sta proprio nell’impegnare la Chiesa come tale, direttamente in prima persona, nella valutazione della mediazione legislativa, sempre opinabile come miglior soluzione possibile per tutelare al meglio i principi stessi in un dato contesto. Nel caso si ammetta una legge contraria alla morale come il male minore, perché identificarla ancora con quella etica e attribuirsi come Chiesa il compito di difenderla come tale? Non si è più, infatti, sul terreno etico ma su quello giuridico e politico, perciò opinabile, da sperimentare. Perché operare non come autorità religiosa e morale ma come gruppo di pressione, forza politica? Così si secolarizza la Chiesa come Istituzione fondamento dell’etica pubblica, come detentrica dell’unica etica civile (finito il tempo in cui si poneva come l’unica religione). Se la Chiesa si pone come una “agenzia” culturale e politica, tra le altre, in competizione per cercare di ottenere un consenso politico “maggioritario”, si rischia innanzitutto di sminuire il ruolo profetico delle comunità ecclesiali di critica di ogni potere.

Inoltre, si contribuisce a processi disgregativi dell’*ethos* civile in una logica di scontro e di reciproca chiusura. Credo che la democrazia, invece, sia ricerca della decisione come sintesi e mediazione tra i conflitti dei valori, attraverso la moltiplicazione di luoghi di incontro delle formazioni sociali, per raggiungere il consenso più ampio, nel rispetto del pluralismo e delle minoranze, per il perseguimento del miglior bene possibile. È questo però, secondo l’insegnamento conciliare, compito e responsabilità non della Chiesa in quanto tale ma dei laici, direttamente competenti e impegnati nelle diverse forze politiche e

sociali. La Chiesa sarebbe più libera di affermare le proprie forti convinzioni religiose ed etiche nello spazio pubblico della laicità, del dibattito e del confronto democratico, nel rispetto quindi e nell'accoglienza ospitale delle altre forti convinzioni religiose ed etiche (*etsi dei darentur*).

Il pericolo del disorientamento è, inoltre, evidente anche quando il discernimento e i comportamenti della Chiesa sono contraddittori e divergenti in materie che riguardano gli stessi diritti fondamentali della vita e della dignità della persona. Su molti temi a livello nazionale e internazionale (quali l'immigrazione, la guerra, la pena di morte, la tortura, il commercio delle armi, le dittature..., ma anche la legalità, la vita economica) si preferisce, infatti, giustamente non entrare direttamente nelle soluzioni legislative e in quelle politiche, ma o si rimane in assordante silenzio o si svolge un ruolo estremamente prudente, che appare poco evangelico, oppure, si opera, in modo che ritengo corretto, come fermento e testimonianza, ed esclusivamente sul piano educativo, dell'assistenza e della solidarietà. Perché, però, si fanno scelte totalmente diverse? Così si perde di credibilità in quanto sembra che si applichi il criterio del discernimento in base all'opportunità politica pur in merito agli stessi principi in situazioni diverse. Si impoverisce l'azione nel campo dell'etica sociale dove sembra di dover constatare che manchino adeguati interventi; che sia assente una azione chiara, diffusa e decisa in favore della pace e della giustizia sociale. Gli interventi in queste materie appaiono affermazioni di principio, privi di continuità, coerenza, diffusione e incisività all'interno delle stesse comunità ecclesiali, nella società, nei confronti dei *mass media* e dei politici.

4. Penso legittimo, anzi doveroso, l'intervento delle comunità ecclesiali e dei Vescovi nel dibattito pubblico in relazione alla vita morale e religiosa.

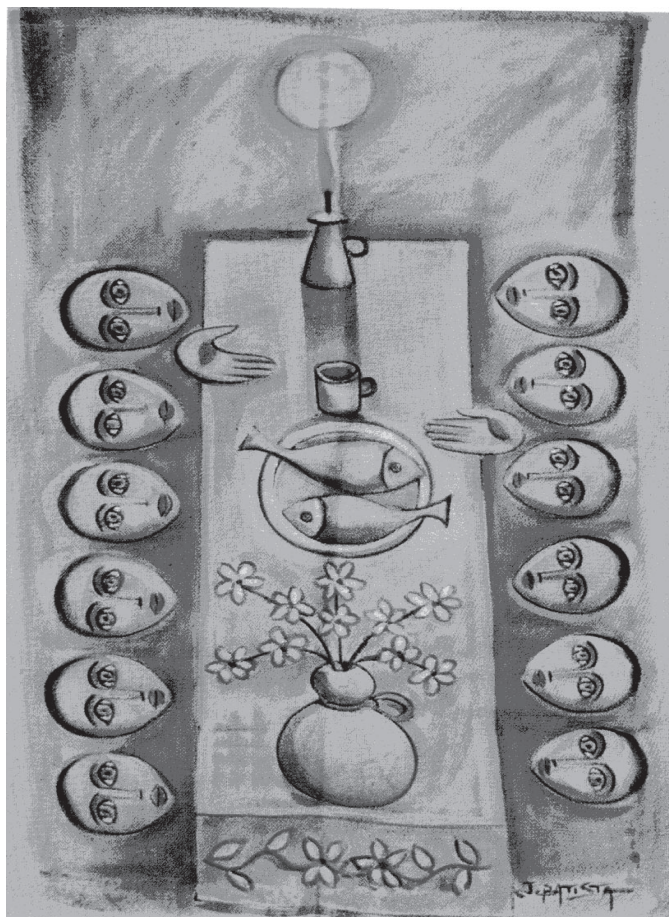
Nell'attuale complessità e per le novità radicali che coinvolgono l'esistenza stessa dell'uomo e del cosmo, non si pongono confini di materie. Diventa però ancor più centrale nella Chiesa italiana l'opera di educazione e di elaborazione teologica e culturale, la diffusa creazione di sedi e canali di ricerca, di discussione e confronto, lasciando ai luoghi della politica il compito di individuare la mediazione migliore possibile. Si pone, di nuovo, il problema del pluralismo e del ruolo dei laici nella Chiesa. Quando le Gerarchie operano direttamente come forza politica si rischia un'altra forma di relativismo e di secolarizzazione della stessa presenza della Chiesa. Il pericolo è infatti quello di svuotare il riferimento della Chiesa all'unicità di Cristo e del suo messaggio, del suo incontro personale con ciascuno di noi nella specifica irriducibilità, e di relativizzarlo a dottrine storiche, alle "verità" della conoscenza scientifica e a determinati valori culturali e civili. Questi valori, assunti come "naturali", sono affermati come propri della civiltà europea cristiana, da tutelare in quanto fondamento del modello di vita, di produzione e di consumo, che oggi si

considera essere minacciato da altre culture e religioni. Si secolarizza quindi Dio (come se ci fosse) ridotto a entità garante del proprio modello culturale, a dottrina etica; si ignora Cristo. Si oscura il Suo annuncio, il Suo irrompere nella storia. Si lascia spazio, nel silenzio se non nell'assenso, a chi riduce questo messaggio ad una fittizia identità europea-occidentale in una logica amico-nemico che serve a coprire spesso la strumentalizzazione culturale per fini politici immediati.

5. È inoltre difficile capire oggi il ruolo e i comportamenti delle comunità, delle strutture e delle autorità della Chiesa: appare infatti mancare la chiarezza sulla distinzione netta tra servizio e privilegio. Perché la Chiesa non inizia da se stessa con un codice etico di comportamento e di responsabilità sociale

in relazione ai servizi sociali ed educativi, alle modalità di gestione, agli intrecci societari? Nella *Gaudium et Spes* è molto chiara l'indicazione che per non dare scandalo occorre rinunciare a quanto anche solo può apparire un privilegio, pure se oggettivamente non è tale o non c'è alcuna intenzione di chiedere ed avere favori.

Carlo Bolpin



SULLE STRADE DELLO SHALOM

Contro il traffico internazionale di armi

L'Associazione *Esodo* è attualmente impegnata, in collaborazione con i Centri Pace dei Comuni di Venezia e di Mirano, a promuovere e sostenere le campagne organizzate dalla Rete Italiana per il Disarmo (RID) contro il traffico internazionale delle armi, che vede il nostro paese svolgere un ruolo di primo piano. L'Italia infatti è il secondo produttore mondiale di armi piccole e leggere, ed esporta in tutto il mondo armi ad uso sia militare sia civile. Mentre il settore militare è sottoposto ad una normativa abbastanza restrittiva, stabilita mediante l'approvazione della legge 185/90, nel campo civile (pistole e fucili concepiti per la caccia o la difesa personale) le disposizioni della legge 110/75 continuano ad essere inadeguate. Infatti, con un miliardo e mezzo di euro nel 2005, il *made in Italy* si è conquistato un posto di rilievo nell'*export* di armi leggere ad uso civile, non solo verso gli USA e l'UE, ma anche verso paesi in guerra o dove i diritti umani sono violati.

Nel nostro paese è vigente dal 1990 la legge 185, che regola la trasparenza e il controllo del commercio di armamenti, e che si caratterizza per tre aspetti distintivi:

1. il principio secondo cui le esportazioni sono subordinate alla politica estera dell'Italia, alla Costituzione e ad alcuni principi del diritto internazionale, da cui discendono alcuni divieti, tra cui il divieto di esportare armi qualora queste contrastino con la lotta al terrorismo internazionale, il divieto di esportare a stati responsabili di violazioni delle convenzioni internazionali sui diritti umani e il divieto di esportare a paesi in stato di conflitto;

2. il sistema di controllo che prevede chiare procedure di rilascio delle autorizzazioni e meccanismi di controllo successivi, segnando una chiara distinzione tra mercato lecito e illecito;

3. infine la legge recepisce le istanze di trasparenza interna ed esterna emerse in sede ONU, prevedendo un'ampia e significativa informazione al Parlamento, e quindi all'opinione pubblica, su esportazioni e importazioni di armi italiane, tramite la presentazione di una relazione annuale al Parlamento da parte del Presidente del Consiglio dei Ministri, che riporta dati dettagliati su azienda fornitrice, materiale esportato, destinatario, banche coinvolte...

Per tali norme e principi l'Italia si collocava in una delle posizioni più avanzate a livello europeo, sul versante della trasparenza, dei controlli e della prevenzione dei conflitti, ed è risultata uno dei paesi meno coinvolti nel riarmo di paesi instabili, quali ex Jugoslavia, Iraq e Afghanistan.

La legge 1975, approvata nel 2003 dalle Camere su iniziativa del governo Berlusconi, ha cambiato in senso peggiorativo la 185, introducendo una nuova modalità per l'autorizzazione all'esportazione degli armamenti. Le modifiche al testo originale permettono non solo di aggirare le restrizioni e i criteri di

trasparenza previsti dalla 185, ma rendono meno vincolante il divieto di esportare a paesi i cui governi siano responsabili di accertate violazioni dei diritti umani. Gli effetti di questa nuova normativa non sono mancati. Infatti l'analisi dei dati della *Relazione sulle operazioni autorizzate e svolte per il controllo dell'esportazione, importazione e transito dei materiali di armamento e dei prodotti ad alta tecnologia per l'anno 2004*, trasmessa dalla Presidenza del Consiglio al Parlamento nel marzo scorso, ci permette di rilevare che il comparto dell'industria bellica ha incrementato le proprie esportazioni del 16%, arrivando alla cifra di 1,5 miliardi di euro.

La Rete Italiana per il Disarmo, collegata ad alcune organizzazioni umanitarie internazionali, denuncia da tempo che l'abuso e la proliferazione delle armi producono effetti drammatici sulla vita e sulla sicurezza delle persone in tutto il mondo, ma in special modo in quei paesi dove esistono situazioni di guerre civili o dove i governi e i loro apparati agiscono senza rispettare i diritti dell'uomo. Ogni anno, in tutto il mondo, circa mezzo milione di bambini, donne, uomini sono uccisi dalla violenza armata. Attualmente 1.135 società in oltre 98 paesi stanno fabbricando armi leggere, munizioni e loro componenti. Negli ultimi quarant'anni è raddoppiato il numero di paesi produttori di armi di questo tipo, che uccidono più civili di qualsiasi altro tipo di arma e, nonostante ciò, non sono ancora state promulgate leggi internazionali vincolanti per impedire che esse finiscano nelle mani degli assassini e di chi viola i diritti umani. Per controllare una diffusione senza freni degli armamenti Amnesty International, Oxfarm e IANSA, e con loro le organizzazioni della RID, stanno chiedendo con forza la promulgazione di un *Trattato internazionale sul commercio delle armi* (ATT) già chiesto dai premi Nobel per la pace. A questo scopo è stata lanciata la *Campagna Controlarms*.

In Italia la campagna si propone, oltre che di contribuire alla promulgazione di un ATT, di agire su altri livelli paralleli ed integrati:

- a livello europeo, per un controllo del Codice di Condotta Europeo sull'*export* degli armamenti, tenendo alto il livello di monitoraggio e di analisi dei dati che sono in ogni modo forniti;

- a livello nazionale, proponendosi di sviluppare una sensibilizzazione diffusa sul tema delle armi, a partire dalle armi leggere, e cercando parallelamente di raggiungere alcuni obiettivi. Primo tra tutti l'approvazione di una legislazione nazionale sugli intermediatori di armi (*brokers*), e la richiesta di una legislazione più rigida in materia di armi leggere. Una legge in tal senso era già stata presentata nella scorsa legislazione dall'attuale maggioranza.

Lo strumento principale di pressione per ottenere l'obiettivo dell'ATT è una *fotopetizione*, cioè un appello accompagnato da una foto della persona che appone la firma, attraverso cui si intende raccogliere un milione di volti entro

il luglio 2006. La galleria di immagini sarà presentata ai governi di tutto il mondo, in occasione della seconda Conferenza dell'ONU sui traffici illeciti di armi leggere in tutti i suoi aspetti, che si terrà a New York nel luglio 2006. Tutte le organizzazioni ed anche i singoli che ne condividono lo spirito e i contenuti possono aderire alla campagna e alla *fotopetizione*, collegandosi al sito www.disarmo.org.

Un altro strumento usato dalla Rete contro il commercio delle armi è la campagna contro le banche armate, lanciata qualche anno fa dalla rivista *Nigrizia*, ma assunta da tutta la Rete. Si tratta di una campagna di pressione nei confronti delle banche che effettuano operazioni (finanziamenti o intermediazioni) legate alle esportazioni di armi. Il coinvolgimento delle banche nel commercio internazionale di armi, che confluisce in gran parte verso i paesi poveri, riguarda quasi tutto il sistema bancario. I dati vengono pubblicati ogni anno dal rapporto della Presidenza del Consiglio dei Ministri previsto dalla 185, che ci informa sui trasferimenti compiuti dall'Italia, e su quali siano le banche che forniscono appoggio a tale commercio. Capitalia (ex Banca di Roma più altre) e San Paolo IMI sono tra le prime banche italiane, ma ne seguono molte altre, tra le quali la Banca Popolare Antoniana Veneta e la Banca Nazionale del Lavoro.

Lo sconcerto aumenta poi se pensiamo alle decine di iniziative di solidarietà che le banche espongono in bella vista in ogni filiale. Ma le banche, come ogni altra impresa, vivono con il sostegno di noi risparmiatori, attenti talvolta più al tasso di interesse applicato che non alla destinazione dei nostri risparmi. E l'indifferenza dei risparmiatori è ciò su cui le banche fanno affidamento per ogni loro affare. Cosa si chiede di fare al risparmiatore con questa iniziativa? Se scopre che la sua banca finanzia l'esportazione di armi, ed è nella lista delle "banche armate" può scriverle per segnalarle che non approva tale genere di operazioni. Se non è nella lista, può scrivere lo stesso, chiedendole se si tratta di un caso, o se è una scelta precisa, e, in quest'ultimo caso, se è disposta ad impegnarsi pubblicamente in questo senso.

La Campagna ha già ottenuto alcuni risultati: il gruppo Unicredit, il Monte dei Paschi di Siena e la Cassa di Risparmio di Firenze hanno annunciato che sospenderanno qualsiasi operazione legata alle armi. Ovviamente perché si abbiano dei risultati serve essere in molti a far sentire la propria voce. Nel marzo 2004 anche Banca Intesa, in seguito alle pressioni, ha ridotto notevolmente la propria attività in questo campo. L'invito quindi è di aderire a questa campagna di pressione, così da indurre altre banche ad operare scelte analoghe.

Sandra Savogin

Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.

Il prossimo numero di *Esodo* (3/2006) raccoglierà una serie di riflessioni attorno alla figura veterotestamentaria di Giobbe. Giobbe - come è risaputo - è uno dei personaggi biblici più studiati e discussi, soprattutto in questi ultimi decenni, poiché pone alcuni radicali interrogativi all'uomo di tutti i tempi e in particolare all'uomo moderno. Fra tutti, i due interrogativi più interessanti e "provocanti":

- quale il volto del Dio che si rivela nella storia di Israele? Se si tratta di un Dio che premia i buoni e castiga i cattivi - come ribadisce molta riflessione dei libri storici, sapienziali, profetici... -, come è possibile che anche l'uomo giusto sia colpito dal male? E come è possibile che il Dio che libera il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto, rispondendo al grido degli oppressi, sia lo stesso che non interviene di fronte alla sofferenza del pio Giobbe?

- come giustificare la sofferenza? Perché Dio "permette" la sofferenza? Come giustificare la sofferenza degli innocenti?

I temi vengono riproposti nel nuovo Testamento dalla vicenda di Gesù, il Cristo: il giusto per eccellenza, abbandonato, rifiutato e crocifisso. Il Figlio invoca l'aiuto del Padre, che non risponde: "Se è possibile, allontana da me questo calice... Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". In Gesù di Nazaret viene offerta, in qualche modo, una risposta alle domande emergenti dal libro di Giobbe, o piuttosto è semplicemente rilanciata una tragica interrogazione che si perde nel vuoto?

la redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettio, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2006

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Beppe Bovo, Gianni Manziega, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 26.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: esodo@esodo.org

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa
di Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc
via Brunacci, 5/A
30175 Marghera (VE)
tel. 041/935090 - 041/932605



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 6.00
(iva comp.)