

# OASIS

Rivista semestrale della Fondazione Internazionale Oasis  
Anno VIII N.16 Dicembre 2012

Revue semestrielle de la Fondation Internationale Oasis  
Année 8° N.16 Décembre 2012

A biannual journal of the Oasis International Foundation  
Year 8 N.16 December 2012

## نخلستان الواحة

بين الاقوامى فانديشن نخلستان كا سه ماى رساله- سال بشتم، شماره سولهوان، دسمبر ۲۰۱۲

مجلة نصف سنوية تصدر عن مؤسسة الواحة الدولية، السنة الثامنة، العدد السادس عشر، كانون الأول (ديسمبر) ۲۰۱۲

# TRANSIZIONE ATTRAVERSO CHI?

RELIGIONI E PARTITI ALLA PROVA DELLA DEMOCRAZIA

INCONTRI. IL MINISTRO BAĞIŞ:  
L'INARRESTABILE ASCESA TURCA

REPORTAGE. IN LIBANO SULLE ORME DEL PAPA

ARTE. MALI: UN PATRIMONIO SOTTO ATTACCO





Rivista semestrale della Fondazione Internazionale Oasis  
Studium Generale Marcianum  
Anno VIII N.16 Dicembre 2012

Oasis è pubblicata in quattro edizioni: italiano, francese/arabo, inglese/arabo, inglese/urdu.

Sia i musulmani sia i cristiani hanno cari i loro luoghi di preghiera,  
come oasi in cui incontrano il Dio Misericordioso  
lungo il cammino per la vita eterna,  
e i loro fratelli e le loro sorelle nel vincolo della religione

**GIOVANNI PAOLO II**

*Discorso a Damasco presso la Moschea Omayyade, 6 maggio 2001*



# الواحة نخلستان OASIS

RIVISTA SEMESTRALE DELLA FONDAZIONE INTERNAZIONALE OASIS  
STUDIUM GENERALE MARCIANUM

ANNO VIII, NUMERO 16, DICEMBRE 2012  
VIALE ANCONA 26, 30172 VENEZIA  
TEL. +39 041 5312100

www.fondazioneoasis.org ~ oasis@fondazioneoasis.org

**Direttore Responsabile**  
Maria Laura Conte

**Caporedattore**  
Martino Diez

**Redazione**  
Michele Brignone  
Chiara Pellegrino  
Meriem Senous

**Consulenti Editoriali**  
Marco Bardazzi  
Bernardo Cervellera  
Angelika Diekmann  
Axel Diekmann  
Roberto Donadoni  
Camille Eid  
Claudio Lurati  
Dino Pistolato

**Progetto grafico**  
Anna Wawrzyniak Maoloni

**Impaginazione**  
Anna Wawrzyniak Maoloni  
Alessandro Bellucci [arabo e urdu]

**Traduzione francese**  
Martine Gilsoul  
Claire Perfumo

**Traduzione inglese**  
Cyprian Blamires  
Catharine De Rienzo  
Matthew Fforde

**Traduzione araba**  
François Eid  
Martino Diez [dall'arabo]

**Traduzione urdu**  
Mobeen Shahid

**Registrazione**  
Tribunale di Venezia n.1498 del 10/12/2004

**Prezzo di copertina** €15,00 [estero €19,00]

**Diffusione abbonamenti e numeri arretrati**  
Marcianum Press  
Dorsoduro 1  
30123 Venezia  
Tel. +39 041 2960608  
Fax. +39 041 2419658  
e-mail: abbonamenti@marcianum.it

**Abbonamento annuale Italia** €25,00 [estero €35,00]

**Abbonamento annuale formato digitale** €17,50

**Abbonamento triennale Italia** €65,00 [estero €85,00]

**Copia singola arretrata Italia** €20,00 [estero €25,00]

**Per abbonarsi a OASIS**  
o per acquistare una singola copia è possibile:

- effettuare un versamento su bollettino di c/c postale n. 67075325 intestato a:  
Marcianum Press  
Dorsoduro 1, 30123 Venezia, Italia  
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)
- pagare tramite carta di credito sul sito [www.marcianumpress.it](http://www.marcianumpress.it)
- effettuare un bonifico bancario a Banco San Marco-Gruppo Banco Popolare  
Cod. Iban  
IT23D05034 02070 000000100421  
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)

**Per acquisti o abbonamenti sottoscritti dall'estero**

- pagare tramite carta di credito sul sito [www.marcianumpress.it](http://www.marcianumpress.it)
- oppure effettuare un bonifico internazionale a:  
Banco San Marco-Gruppo Banco Popolare  
Cod. Iban  
IT23D05034 02070 000000100421  
Cod. BIC (swift) VRBPIT2V708  
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)

## COMITATO PROMOTORE:

*S.Em. Card.* ANGELO SCOLA, *Arcivescovo di Milano*  
*S.B. Card.* ANTONIOS NAGUIB, *Patriarca di Alessandria dei Copti*  
*S.Em. Card.* PHILIPPE BARBARIN, *Arcivescovo di Lione*  
*S.Em. Card.* JOSIP BOZANIĆ, *Arcivescovo di Zagabria*  
*S.Em. Card.* PÉTER ERDŐ, *Arcivescovo di Budapest*  
*S.Em. Card.* JOHN ONAIYEKAN, *Arcivescovo di Abuja*  
*S.Em. Card.* CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Arcivescovo di Vienna*  
*S.Em. Card.* JEAN-LOUIS TAURAN, *Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso*  
*S.B. Mons.* FOUAD TWAL, *Patriarca di Gerusalemme dei Latini*  
*S.E. Mons.* JEAN-CLÉMENT JEANBART, *Arcivescovo di Aleppo dei Melkiti*  
*S.E. Mons.* MAROUN LAHHAM, *Vescovo ausiliare del Patriarca di Gerusalemme per la Giordania*  
*S.E. Mons.* FCO. JAVIER MARTÍNEZ, *Arcivescovo di Granada*  
*S.E. Mons.* JOSEPH POWATHIL, *Arcivescovo Emerito di Changanacherry*  
*S.E. Mons.* HENRI TEISSIER, *Arcivescovo Emerito di Algeri*  
*S.E. Mons.* ANTHONY T. LOBO, *Vescovo Emerito di Islamabad-Rawalpindi*  
*S.E. Mons.* CAMILLO BALLIN, *Vicario Apostolico dell'Arabia settentrionale*  
*S.E. Mons.* PAUL HINDER, *Vicario Apostolico dell'Arabia meridionale*  
Prof. CARL A. ANDERSON, *Supreme Knight – Knights of Columbus*

## COMITATO SCIENTIFICO:

TEWFIK ACLIMANDOS  
CARL ANDERSON  
JOSÉ ANDRÉS GALLEGO  
GIANNI BERNARDI  
FRANCESCO BOTTURI  
RÉMI BRAGUE  
PAOLO BRANCA  
MICHELE BRIGNONE  
STRATFORD CALDECOTT  
MARIA LAURA CONTE  
SALIM DACCACHE  
MARTINO DIEZ  
JEAN DUCHESNE  
JEAN-PAUL DURAND  
BRIAN E. FERME  
FRANCESCO FOLLO  
ROBERTO FONTOLAN  
PAOLO GOMARASCA  
HENRI HUDE  
SAMIR KHALIL SAMIR  
NIKOLAUS LOBKOWICZ  
FRANZ MAGNIS-SUSENO  
CESARE MIRABELLI  
IGNAZIO MUSU  
ANDREA PACINI  
JEAN-JACQUES PÉRENNÈS  
ANDREA PIN  
JAVIER PRADES LÓPEZ  
GABRIEL RICHI ALBERTI  
GIOVANNA ROSSI  
OLIVIER ROY  
GIOVANNI SALMERI  
KAMIL WILLIAM SAMAAN  
GIUSEPPE SCATTOLIN  
MILAD SIDKY ZAKHARY  
BOGHOS LEVON ZEKIYAN

**Stampato da**  
Mediagraf S.p.A.  
Viale della Navigazione Interna, 89  
35027 Noventa Padovana (Padova), Italia  
Tel. +39 049 8991511  
Fax +39 049 8991501

**Distribuzione**  
RCS Libri  
Tel. +39 02 95240850-51/52/53

Oasis è una rivista transdisciplinare di informazione culturale, aperta a contributi di cattolici e non cattolici. Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli qui pubblicati non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Fondazione Internazionale Oasis e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun collaboratore.

ISSN 2037-1454

# OASIS

■ EDITORIALE	ALLARGARE, NON GIUSTAPPORRE: IL NUOVO PASSO DI OASIS	ANGELO SCOLA	7		
	LA LIBERTÀ DI COSCIENZA, PRINCIPIO D'OGNI CITTADINANZA	MONCEF MARZOUKI	12		
■ ATTUALITÀ	Dopo aver decapitato dittature di stampo diverso, i protagonisti delle rivolte arabe attraversano oggi una transizione che interroga anche i Paesi vicini e tutto l'Occidente. Ma insieme alla piazza, altri soggetti, laici e religiosi, moderati ed estremisti, sono entrati pienamente nella partita. Chi prevarrà? Il caso Tunisia, con il dibattito sulla libertà di espressione, sull'adozione formale o implicita della <i>shari'a</i> in uno Stato moderno e sul significato di un partito a riferimento religioso, così come il Risiko egiziano e l'ambiziosa Turchia: tutto induce a riflettere sul rapporto tra fede e agorà pubblica, sui rischi dell'ideologizzazione della religione, ma anche dell'intolleranza laicista. Nelle rivendicazioni dei popoli arabi emerge una domanda universale, mentre torna alla ribalta la questione dell'apertura alla trascendenza in una democrazia liberale. Con inaspettata attualità, ma senza nostalgie passatiste.				14
	LA MISURA DELLA LIBERTÀ: LIBERTÀ SENZA MISURA?	YADH BEN ACHOUR	15		
	INIEZIONI DI SACRO NEI PROGETTI DI AN-NAHDA PER DIO O PER IL POPOLO?	MALIKA ZEGHAL	19		
	UNA NUOVA COMPETIZIONE NELLO SPAZIO PUBBLICO	RIADH CHAIBI	24		
	LA SVOLTA PLURALISTA: SE NON ORA, QUANDO?	AJMI LOURIMI	27		
	IL BRACCIO DI FERRO TRA ESERCITO E FRATELLI	ABDELMAJID CHARFI	31		
	LE TIGRI D'ANATOLIA, LAICHE E DEVOTE	TEWFIK ACLIMANDOS	35		
	IL MOMENTO ARABO DI VERITÀ CHE RIGUARDA TUTTI	ALBERTO FABIO AMBROSIO O.P.	39		
	QUEL NESSO LIBERALE TRA DEMOCRAZIA E RELIGIONE	PAOLO GOMARASCA	44		
	LA CITTÀ CRISTIANA BALUARDO PER OGNI CREDENTE	MASSIMO BORGHESI	51		
	SUDDITI DEL GOVERNATORE DELL'UNIVERSO	JOHN MILBANK, ADRIAN PABST	57		
		CHARLES J. CHAPUT O.F.M. CAP.	63		
	■ DOCUMENTI	Negli interventi pronunciati da Benedetto XVI nel suo viaggio apostolico in Libano dello scorso settembre si rintraccia il percorso di una riflessione sulle attuali ferite del Medio Oriente, spesso comuni anche all'Occidente, e sull'espressione pubblica della religione. Un tema affrontato anche in un passo dell'Esortazione Apostolica <i>Ecclesia in Medio Oriente</i> , che assume ulteriore spessore nel paragone con la riflessione di Jacques Maritain su pluralismo e democrazia e con la proposta di "Stato civico" dell'intellettuale sciita Muhammad Mahdî Shamseddine.			68
		LIBERI DI DIRE NO AL MALE	S.S. BENEDETTO XVI	70	
UNA LAICITÀ SANA ANCHE PER IL MEDIO ORIENTE		S.S. BENEDETTO XVI	72		
VENERARE LA VERITÀ PER VIVERE INSIEME		JACQUES MARITAIN	73		
UN GOVERNO SENZA RELIGIONE PER CITTADINI RELIGIOSI		MUHAMMAD MAHDÎ SHAMSEDDINE	77		
■ INCONTRI	Intervistare Egemen Bağış, Ministro turco agli Affari europei e Capo negoziatore per l'adesione all'Unione Europea, introduce senza filtri nella Turchia di oggi: la sua carriera brillante, la sua determinazione nel descrivere la corsa in cui è lanciato il suo Paese in campo economico e politico, la sua prontezza di reazione sui temi sensibili richiamano alcuni degli asset che oggi spingono a guardare con attenzione, non solo geostrategica, alla Turchia. Sia a Est che a Ovest.			80	
	«LA TURCHIA NON È PIÙ TROPPO GRANDE, TROPPO POVERA E TROPPO MUSULMANA»				
	INTERVISTA A EGEMEN BAĞIŞ	MARIA LAURA CONTE, MICHELE BRIGNONE	81		



## REPORTAGE

Con la sua presenza e le sue parole in Libano il Papa ha smontato la retorica accumulatasi negli anni ad appesantire questo Paese, per rimandare all'essenziale della sua "formula", ancor più rilevante dopo le rivolte arabe. Una formula che, risultato di scontri a sangue e di tenace lavoro di cucitura tra comunità, è sempre da riguadagnare. Le voci acute dei suoi intellettuali cristiani, sunniti e sciiti, come l'azione di volontari in aiuto ai profughi siriani, lasciano ben intendere perché la terra dei cedri sia un caso unico, con il dinamismo della società e le faticose, a volte paradossali, relazioni interne e con i vicini. 86

DENTRO LA CHIMICA LIBANESE

MARIA LAURA CONTE

87

## CONTRIBUTI

Il racconto personale di un Vescovo arabo cristiano tra Maghreb e Medio Oriente lascia emergere dal quotidiano le difficoltà, le differenze, ma anche la medesima certezza di chi vive immerso in un contesto musulmano. Anche in Estremo Oriente, in Indonesia, la vita dei cristiani non è facile: stanno pagando un prezzo molto alto agli estremisti, mentre lo Stato si mostra troppo debole. Dalla Siria medievale il poeta filosofo al-Ma'arrî racconta un viaggio fantastico nell'aldilà: una satira che dimostra la forza corrosiva del razionalismo, ma anche la sua incapacità di sostituirsi alle religioni storiche. 92

CHIAMATI DAL DESTINO, NON DAL CASO

MAROUN LAHHAM

93

L'EFFICACIA DELL'AMICIZIA CIVICA

FRANZ MAGNIS-SUSENO S.J.

97

A ZONZO NEL PARADISO TRA SATIRA E DUBBIO

MARTINO DIEZ

101

## RECENSIONI

La ricerca di una nuova prospettiva universalistica in tema di diritti umani; la domanda che la modernità pone alla filosofia e alla religione, in particolare sulla giustizia; lo stato della libertà religiosa nel mondo, le ragioni e l'impatto economico delle persecuzioni; perché l'islamismo è la versione ideologizzata dell'Islam; il mondo complesso e articolato che sta dietro l'etichetta di "salafita"; infine come il cinema, dopo le rivolte e dentro la crisi, penetra l'esperienza comune di ogni uomo. 108

PER UN NUOVO UNIVERSALISMO DEI DIRITTI

PAOLO MONTI

109

L'ECCEDEZZA DEL DIRITTO

ANDREA PIN

110

QUANTO COSTA AMPUTARE LA LIBERTÀ

FRANCESCA PADOAN

111

GLI ISLAMISTI PRESI SUL SERIO

MICHELE BRIGNONE

112

LE TRE FACCE DEI BARBUTI

MARTINO DIEZ

113

SOGNANDO UNA BICICLETTA VERDE A RIYADH

EMMA NERI

114

## ARTE

La storia travagliata del passato e l'attuale crisi economica e politica hanno generato in Mali un conflitto che né lo Stato né la comunità internazionale riescono ad arginare e la cui violenza, per mano di gruppi islamisti, non risparmia neppure lo straordinario patrimonio d'architettura e arte islamica. 116

QUELLE INSOPPORTABILI MOSCHEE

HIBA ABID

116



# Allargare, non giustapporre: il nuovo passo di Oasis

**CARD. ANGELO SCOLA** ARCIVESCOVO DI MILANO

« **Esiste la possibilità** di fare lo stesso identico discorso sugli arabi e per gli arabi»<sup>1</sup>. Con quest'ardita affermazione Samir Kassir chiudeva la sua prefazione al pamphlet *L'infelicità araba*, poco prima di perdere la vita in un attentato, nel giugno 2005. Con un non scontato adattamento da "arabi" a "musulmani", penso che questa frase esprima bene una delle scommesse di questi primi nove anni di Oasis. Non è necessario tenere un discorso *ad extra* per i musulmani – nel solco del "dialogo" e della cortesia – e un altro discorso *ad intra*, per le comunità cristiane d'Occidente e d'Oriente. Le domande con cui i fedeli delle due religioni si trovano oggi a fare i conti sono sufficientemente condivise per permettere una comprensibilità reciproca, a condizione naturalmente che ve ne siano l'intenzione e gli strumenti culturali.

Per la verità, questa scoperta si è dischiusa a noi solo gradualmente. All'inizio infatti l'accento fu posto soprattutto sul legame di comunione che unisce le comunità cristiane d'Occidente e d'Oriente. Appariva (e tuttora appare) essenziale far interagire le differenti modalità di vivere la fede cristiana (ciò che ho chiamato "le interpretazioni culturali della fede"), in un arricchimento reciproco. Tale resta il punto sorgivo di tutta la nostra intrapresa: esplorare le dimensioni della vita cristiana, attraverso il confronto tra le diverse modalità espressive che essa assume, offrendo dove possibile un sostegno di tipo culturale a quelle tra di esse che faticano maggiormente. Tuttavia in quest'idea era già contenuta in *nuce* la successiva apertura verso i credenti musulmani, quel "parlare su di loro e con loro" a cui si riferisce Kassir. Il modo di vivere la propria fede infatti non può prescindere dalla considerazione del contesto in cui essa si colloca. Il che, applicato al Medio Oriente, significa: non è possibile separare le minoranze cristiane dalle società musulmane in cui vivono. Mi sembra questa una delle ragioni profonde per cui il dialogo tra i credenti non può ridursi a una «scelta stagionale o strategica», ma rappresenta «una necessità vitale», per riprendere la parole di Benedetto

<sup>1</sup> SAMIR KASSIR,  
*L'infelicità araba*,  
Einaudi,  
Torino 2006, IX.

2 BENEDETTO XVI,  
*Incontro con  
i rappresentanti  
di alcune  
comunità  
musulmane*,  
Colonia  
20 agosto 2005.

3 EUGENIO MONTALE,  
*Ossi di seppia*,  
Mondadori,  
Milano 2003, 5.  
Prima edizione:  
Gabetti,  
Torino 1925.

XVI a Colonia<sup>2</sup>. Oggi a Tunisi si verifica un ulteriore allargamento: è infatti la prima volta che Oasis si affaccia a una realtà nella quale la Chiesa è numericamente molto ridotta e per la grande maggioranza costituita da stranieri. Qui l'incontro con l'Islam appare imprescindibile: la tentazione del recinto o dello "splendido isolamento", che talvolta può affacciarsi nel Levante, non ha luogo, per il semplice fatto che non esiste nessun'isola sulla quale ritirarsi, nessun recinto nel quale rifugiarsi.

Tuttavia, la "fase due" dell'incontro con le società musulmane già apre allo sviluppo successivo, una "fase tre" efficacemente espressa nel sottotitolo del nostro convegno: *la Tunisia interpella l'Occidente*. A questo proposito, credo che a nessuno sfugga l'apparente paradossalità del luogo del nostro convenire. Se vogliamo aggiungere alla nostra riflessione il tema dell'Occidente, perché tenere il nostro Comitato a Tunisi? In effetti, la scelta non troverebbe reale giustificazione se il nuovo orizzonte da esplorare fosse, parallelamente a "il Cristianesimo in Oriente", qualcosa come "l'Islam in Occidente". Allora sì che il nostro incontro sarebbe fuori posto. Ma sarebbe fuori posto tutta la nostra iniziativa, perché finiremmo per giustapporre un argomento all'altro. Non lo è invece una volta chiarito che il tema vero, che si sviluppa dal medesimo punto sorgivo per dinamica interna, è per noi oggi il meticcio di civiltà e culture. Su questa sfida epocale, come cercherò di mostrare, cristiani e musulmani di ogni latitudine possono illuminarsi a vicenda.

### LO SMARRIMENTO

«Non domandarci la formula che mondi possa aprirti / sì qualche storta sillaba e secca come un ramo. / Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che non siamo, ciò che non vogliamo»<sup>3</sup>. Quando Eugenio Montale componeva questi versi, all'interno della raccolta *Ossi di seppia* (uno dei vertici poetici del Novecento italiano), aveva probabilmente in mente come primo referente il fascismo. Era il 1923 e l'impossibilità a dire se non «ciò che non siamo, ciò che non vogliamo» denunciava non tanto la censura e il controllo poliziesco del regime di Mussolini, all'epoca ancora piuttosto blando, ma la crisi interna al pensiero occidentale, che a quel regime aveva aperto la strada. Non diversa mi pare oggi la condizione esistenziale per tanti in Occidente. «Ciò che non vogliamo» è molto chiaro: non vogliamo la crisi, non vogliamo perdere il lavoro, non vogliamo finire nell'insignificanza e nella solitudine. Forse sappiamo balbettare anche qualcosa in positivo: vogliamo rapporti più veri, persone che ci assicurino, abbiamo ancora a cuore la famiglia, come ho potuto toccare con mano in modo imponente durante l'incontro mondiale che si è svolto a Milano. Ma non sappiamo come fare a dare carne a questi desideri, perché stentiamo a dire, in positivo, «ciò che noi siamo». A livello pratico, della vita di un popolo, e pur considerando l'esistenza di minoranze che si sottraggono a questa impietosa diagnosi, ciò può essere visto come l'ultimo effetto di un processo iniziato secoli addietro: la crisi dell'universale.

La crisi dell'universale è in Occidente prima di tutto la crisi della religione, anzi più esattamente di *una* religione ben precisa, o meglio dell'interpretazione culturale predominante che essa aveva assunto nel corso del Medioevo: è la crisi della cristianità sacrale, che dopo la riforma si divide in due campi avversi, impegnati a com-

battersi in una serie di guerre devastanti per il continente. I primi passi della filosofia moderna possono essere letti, tra le altre cose, anche come un tentativo di preservare l'universale del Cristianesimo senza il Cristianesimo. Le intenzioni soggettive possono essere anche le migliori; penso all'esempio di Leibniz che s'illudeva, con la sua filosofia, di aver trovato una spiegazione "razionale" dell'Eucarestia sulla quale potessero finalmente concordare cattolici e protestanti. Tuttavia il risultato fu un attacco frontale al valore universale della singolarità cristiana. Mentre la fede veniva ridotta a faccenda privata, altri universali secolarizzati facevano la loro comparsa: la Scienza, la Ragione, il Diritto, la Storia, poi più rozza la Razza, la Classe o il Mercato<sup>4</sup>. La critica che questi universali mossero alla religione ebbe effetti devastanti per la religione (il beato Newman così sintetizzava la preghiera del tipico teologo liberale del suo tempo: "O Dio, se esisti, salva la mia anima, se ho un'anima") e non può essere liquidata con un improponibile ritorno all'antico; ma al tempo stesso è oggi evidente che questi universali secolarizzati non hanno mantenuto la loro promessa. Da qui un certo ritorno del religioso in Occidente, ma soprattutto la diffusione di un atteggiamento di "gaia rassegnazione"<sup>5</sup>, una rinuncia compiaciuta all'universale, e dunque alla ricerca di un senso umano della propria esperienza. Fino a quando è scoppiata la crisi economico-finanziaria, che ci ha tolto la gaiezza per lasciarci soltanto la rassegnazione<sup>6</sup>. Come uscirne?

<sup>4</sup> Cfr. FRANCESCO BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in PIERPAOLO DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 295-337.

<sup>5</sup> Cfr. ANGELO SCOLA, *La solidarietà esigenza etica e speranza spirituale?*, in «La Rivista del Clero Italiano» 93 (2012) n. 3., 168-182.

<sup>6</sup> Ha affermato di recente Benedetto XVI, all'assemblea generale della Conferenza episcopale italiana: «Passa da questo abbandono, da questa mancata apertura al Trascendente, il cuore della crisi che ferisce l'Europa, che è crisi spirituale e morale», BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea generale della CEI*, Roma, 24 maggio 2012.

#### UNA NUOVA INSISTENZA

Anche se il percorso storico che ho soltanto accennato non è certo sconosciuto al mondo musulmano, soprattutto alle sue regioni, come la Tunisia, che sono da più tempo in contatto con l'Occidente, rimane vero che per la grande maggioranza di queste popolazioni l'Islam continua a svolgere la funzione di riferimento universale. È quanto hanno dimostrato anche le elezioni del 2011, con il successo dei partiti d'ispirazione religiosa. «Ciò che siamo» dunque è abbastanza chiaro ai più: dei musulmani. Peraltro le rivoluzioni arabe, nella loro grande diversità, hanno lanciato con forza la questione della libertà. Si può dire infatti che praticamente su tutto c'è oggi disaccordo in questi Paesi, tranne che su una cosa: non si vuole il ritorno della "cultura dell'autoritarismo", che si è espressa per lunghi decenni. Anche se è chiaro che la domanda di libertà è una costante per ogni civiltà, in ogni epoca, nondimeno mi pare nuova, in questa fase di transizione, l'insistenza d'accento.

Tuttavia la libertà politica comporta per sé stessa un rischio: può anche assumere la faccia poco attraente della frantumazione e del babelismo. «Libertà sì, ma fino a un certo punto» – ragionano perciò alcuni, preoccupati dall'attacco all'universale che vedono profilarsi all'orizzonte. L'attenzione si sposta allora alla conquista di un'egemonia che eserciti una funzione livellatrice, per garantire un minimo comun denominatore alla società. Il problema è però che cosa avviene alla religione al termine di questo processo: non rischia forse di mutarsi in pura e semplice ideologia? Come si domanda il pensatore iraniano Dariush Shayegan, «Rivoluzione o Islam? È la religione che cambia la rivoluzione, la santifica, la risacralizza? O è al contrario la rivoluzione che storicizza la religione, che fa di essa una religione impegnata, in breve

7 DARIUSH SHAYEGAN, *Les illusions de l'identité*, Éditions du Felin, Paris 1992, citato in KHALED FOUAD ALLAM, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano 2002, 79.

8 AUGUSTO DEL NOCE, *Posizioni del cattolico*, testo manoscritto inedito del dicembre 1943, ora in ID., *Scritti politici 1930-1950*, a cura di Tommaso Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, 186.

un'ideologia politica?»<sup>7</sup>. Il fondamentalismo, qualsiasi forma assuma nelle diverse civiltà, rivela qui la sua subordinazione alla modernità. È una parte del problema, non la sua soluzione.

#### LA PERSONA E LA SUA LIBERTÀ

Vent'anni dopo la poesia di Montale, tutta la portata distruttiva del fascismo si era manifestata in Italia. Era tramontata l'illusione che potesse essere una via per la restaurazione degli antichi valori. Malgrado le iniziali, ingenui illusioni, era vero il contrario: gli antichi valori erano stati subordinati alla volontà di potenza e al culto del capo. In campo cattolico, uno dei primi ad avvertire l'esito fatale della parabola era stato Jacques Maritain nel suo *Umanesimo integrale* del 1936. Un suo appassionato lettore, Augusto del Noce, cercava poco dopo di applicarne la lezione al contesto italiano. Dato che il parallelo con l'esperienza della Democrazia Cristiana è stato più volte proposto per i nuovi partiti a riferimento religioso islamico, non è forse inutile accostarsi con maggiore precisione alla proposta politica che essa sviluppò nel primo dopoguerra italiano. Scrive del Noce:

L'unità di oggi, della città, non può essere l'unità della fede. L'unità della città moderna non sarà quindi data da un *presupposto*, l'unità della fede: ma da uno *scopo*: stabilire condizioni di vita tali che la verità possa dal singolo soggetto venir vissuta in quanto verità [...] Lo stato medievale aveva un'unità *massimale*, un'unità nei principi che reggono la città. Lo stato moderno deve tener conto di quella che è la grande scoperta della spiritualità moderna, la scoperta della forma: l'unità non deve essere cercata nei principi ma nella garanzia della *forma* in cui questi principi sono accolti, nella garanzia quindi della libertà. Ma questa forma non è astratta, ma ha un contenuto, il valore della persona<sup>8</sup>.

L'ampia citazione merita qualche commento. Innanzitutto, l'esigenza di unità è insopprimibile anche nella città moderna. Senza di essa, infatti non si può dare comunità. Tuttavia tale unità non può più riposare – afferma il filosofo – su un presupposto anteriore. Non è infatti possibile fare appello direttamente alla religione come fondamento della politica, perché il campo religioso si è irrimediabilmente frantumato. Ma se il *presupposto* della città viene meno, non ne viene meno lo *scopo*. A questo proposito Del Noce non teme di usare la parola, all'epoca ancora abbastanza corrente (oggi molto meno), di verità. In questo senso la proposta si smarca da una concezione relativista della convivenza democratica, nella quale l'unità della città viene ricercata nel paradossale accordo sull'assenza di ogni presupposto e fine comune. Tale verità tuttavia non è intesa solo come una questione primariamente intellettuale, ma praticamente connessa a condizioni di vita tali da rendere possibile un'esistenza all'altezza dell'essere umano.

Da ciò discende l'ultima, fondamentale precisazione: «Questa forma non è astratta, ma ha un contenuto, il valore della persona». È la dignità della persona, tante volte invocata durante la rivoluzione tunisina, a evitare che dalla forma si scada nel formalismo. Da qui si comprende per inciso l'insistenza sulla libertà religiosa nel magistero recente. Difendere la libertà religiosa infatti significa riconoscere che la persona umana ha una dignità insopprimibile, anche quando *oggettivamente* sbaglia, prendendo un cammino che non solo giudichiamo, ma realmente è, errato o comun-

que parziale. Fatte salve le necessarie precisazioni sul giusto ordine pubblico, essa rimane pertanto la cartina di tornasole di tutte le altre libertà e dunque del fondamento su cui solo può riposare una città plurale.

Sembrerebbe pertanto che l'universale della religione, per conservarsi senza tradirsi nell'ideologia, debba oggi assumere una dimensione personalista (che ovviamente implica anche una nuova concezione dei rapporti sociali ed economici), senza la quale l'insistenza sulla libertà rischia di rimanere formale e retorica. Ovviamente, anche la dignità della persona, non potendo essere presa come auto-evidente, richiede una sua fondazione, che credo possa essere convincentemente rinvenuta a partire da un'attenta considerazione del bene pratico dell'essere insieme. Tuttavia in questa sede rinuncio a questo lavoro di giustificazione, facendo invece leva sul senso *intuitivo* della dignità della persona che cristiani e musulmani riconoscono quando pongono l'uomo come interlocutore di una Parola divina. È chiaro che in una società plurale una tale affermazione va tradotta, per riprendere Habermas, in termini comprensibili anche ai non-credenti<sup>9</sup>.

Possiamo allora provvisoriamente concludere che la presenza musulmana ricorda all'Occidente come esso non abbia ancora finito di fare i conti con la questione dell'universale e dell'universale religioso in particolare. Essa lo interpella – ecco ricomparire il termine del nostro sottotitolo – a sottoporre a revisione il modello che ha elaborato, senza per questo rinnegare le indubbie acquisizioni in termini di convivenza civile.

È chiaro che vale anche il processo inverso, poiché l'Islam, a detta di molti suoi pensatori, è chiamato a pensare in modo nuovo il tema della libertà. Senza addentrarmi in questo terreno, vorrei soltanto lasciar intuire come nell'esperienza travagliata del rapporto che il Cristianesimo ha instaurato con la modernità politica, tra rifiuto, illusione passatista e assunzione critica delle istanze positive, si possano rinvenire elementi utili anche per i popoli musulmani e per la domanda di libertà che le loro rivoluzioni hanno così potentemente messo in campo.

Proprio in questo senso parlo di un'illuminazione reciproca, ovvero, per uscire dalla metafora, di *un'oggettiva rilevanza culturale che il Cristianesimo oggi assume per l'Islam, e viceversa*. Una rilevanza reciproca, un orizzonte comune in cui è a mio avviso racchiuso il significato e la sfida di quel processo di mescolamento di popoli oggi sempre più evidente e a cui abbiamo dato fin dal primo numero di *Oasis* il nome di meticciano di civiltà e di culture.

Eppure come due vecchi vicini, che si sono scontrati per tutta la vita, cristiani e musulmani faticano a prendersi in seria considerazione. Risuona ancora la domanda provocatoria di Natanaele: «Da Nazaret può venire qualcosa di buono?» (*Gv* 1,46). Sì, da Nazaret può venire qualcosa di buono, anche oggi, anche per le società musulmane. Ecco perché sono convinto che, se sapremo andare oltre il pregiudizio del già saputo, vedremo spalancarsi davanti a noi spazi inaspettati: il nuovo cantiere di Oasis.

<sup>9</sup> Su questi argomenti mi permetto di rinviare a: ANGELO SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007; ID., *Buone ragioni per la vita in comune. Religioni, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010; ID., *La società plurale. Prospettiva teologica*, in GABRIEL RICHI ALBERTI (a cura di), *Pensare la società plurale*, Marciaum Press, Venezia 2010, 7-22.

[Intervento pronunciato al Comitato Scientifico di Oasis "La religione in una società in transizione. La Tunisia interpella l'Occidente", Tunisi, 18-19 giugno 2012]

# La libertà di coscienza, principio d'ogni cittadinanza

**MONCEF MARZOUKI** PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA TUNISINA

[...] **L'obiettivo del congresso di Oasis** non è solamente quello di analizzare le condizioni delle libertà nella Tunisia post-rivoluzionaria, ma di mostrare in che cosa gli eventi tunisini hanno rovesciato un certo numero di paradigmi occidentali sulla questione del rapporto tra religione e politica. Non si possono che incoraggiare i dibattiti che, come questo, rifiutano di adottare i paradigmi riduttivi dell'opposizione tra Islam e secolarismo. La rivoluzione tunisina si è distinta per non essere stata né una rivoluzione religiosa né una rivoluzione laica, ma piuttosto una rivoluzione per il superamento di queste sterili opposizioni, per la dignità, per le libertà.

Sua Eminenza il Cardinal Scola, evocando le sfide della reciproca comprensione tra Oriente e Occidente, insisteva sulla necessità di ampliare i riferimenti degli uni e degli altri, e non semplicemente di giustapporli.

È questa la questione centrale del periodo di transizione che attraversiamo. Le sfide che oggi dobbiamo affrontare non riguardano più semplicemente la problematica del dialogo delle religioni o delle civiltà, o della protezione paternalistica delle minoranze religiose da parte di uno Stato autoritario. La problematica della libertà religiosa non dev'essere pensata separatamente dalla questione della cittadinanza e dunque della democrazia e dell'insieme dei suoi valori e meccanismi, tra cui la libertà di espressione. Le sfide sono numerose, le fonti d'inquietudine reali, ma bisogna sfumare la descrizione pessimista e preoccupata che i commentatori occidentali propongono del mondo arabo.

I dibattiti sull'equilibrio tra libertà di espressione e libertà religiosa, sul posto dei simboli religiosi nello spazio pubblico, sul senso del sacro, non sono esclusivi della Tunisia o dell'Islam. La Corte Suprema americana discute dal XIX secolo sull'interpretazione del primo emendamento della Costituzione, e non ha smesso di interrogarsi sull'equilibrio tra la norma sul riconoscimento e quella sul libero esercizio.

La Corte europea dei Diritti dell'uomo ha recentemente dibattuto sull'esposizione del crocifisso nelle aule italiane chiedendosi se si tratta di un simbolo religioso o culturale. Quest'anno in Francia i cattolici hanno manifestato contro un'opera teatrale ritenuta blasfema. Gli americani hanno manifestato contro il carattere offensivo della costruzione di un centro islamico nei pressi di Ground Zero.

Non esiste in nessun luogo una rivendicazione del diritto alla libertà assoluta di espressione senza che sia messa in discussione dal riferimento ad altri tipi di norme, morali e religiose. Questa problematica non è propria solo della Tunisia. E tanto meno vi è una specificità islamica. Tutte le religioni, oggi come ieri, sono percorse da dibattiti. Le questioni dell'aborto e del diritto degli omosessuali sono oggi oggetto di discussione nel Cristianesimo.

Non è mia intenzione confondere questi contesti, quanto ricordare che l'interrogarsi sull'equilibrio tra le diverse libertà, la libertà religiosa e la libertà di espressione, è proprio di tutte le società, occidentali e non occidentali. Tutte le religioni devono gestire profondi dibattiti interni. Infine, l'argomento della libertà religiosa non sempre è utilizzato in senso progressista, ma talvolta serve a mantenere il controllo delle istituzioni religiose sui membri delle loro comunità.

Queste domande, questi dibattiti non possono protrarsi in eterno e devono condurre a soluzioni giuridiche e istituzionali. Le controversie tuttavia sono necessarie poiché i diritti hanno un senso solo se il popolo se ne appropria. È tramite le controversie che questa appropriazione ha luogo. È dal conflitto politico ragionato che nasce un consenso reale.

Tutti sono invitati a prendere parte ai dibattiti in corso, tutte le persone, qualunque sia la loro appartenenza religiosa o la loro non appartenenza religiosa. Solo in questo modo si potrà creare un nuovo mondo comune. Questo impegno non è solo un diritto, ma piuttosto una necessità perché, come affermava l'Arcivescovo Scola, la tentazione del ripiegamento non ha senso: «Non esiste nessun'isola sulla quale ritirarsi, nessun recinto nel quale rifugiarsi».

Che cosa deve emergere da tutto questo per me, che sono un cittadino di questo Paese in mutamento e un responsabile politico che partecipa alla gestione di questo mutamento? Di fronte alle difficoltà create dalle paure, delle incomprensioni e dell'estrema tensione che caratterizza i periodi di transizione, occorre tenere un punto fermo. Se è necessario difendere la libertà di coscienza è perché questa è il fondamento del tipo di appartenenza moderna rappresentato dalla cittadinanza. Oggi l'appartenenza religiosa fonda l'appartenenza a una comunità di fede e non l'appartenenza alla comunità nazionale.

Si può essere cittadino tunisino essendo musulmano, cristiano, ebreo o ateo. La cosa più importante è che lo si sia senza difficoltà, in maniera non conflittuale, naturale, agevole oserei dire, in accordo e in sinergia con l'altro, riconosciuto e accettato come diverso e simile allo stesso tempo.

Questo è il nostro obiettivo, questo è il nostro destino se vogliamo umanizzarci ogni giorno un po' di più.

[Intervento pronunciato durante la visita al Comitato Scientifico della Fondazione Internazionale Oasis – Tunisi, 19 giugno 2012]

# ATTUALITÀ

Dopo aver decapitato dittature di stampo diverso, **i protagonisti delle rivolte arabe** attraversano oggi **una transizione che interroga anche i Paesi vicini** e tutto l'Occidente.

Ma insieme alla piazza, altri soggetti, **laici e religiosi, moderati ed estremisti**, sono entrati pienamente nella partita.

Chi prevarrà? **Il caso Tunisia**, con il dibattito sulla libertà di espressione, sull'adozione formale o implicita della *shari'a* in uno Stato moderno e sul significato di un partito a riferimento religioso, così come **il Risiko egiziano e l'ambiziosa Turchia**: tutto induce a riflettere sul **rapporto tra fede e agorà pubblica**, sui rischi dell'**ideologizzazione della religione**, ma anche dell'**intolleranza laicista**.

Nelle rivendicazioni dei popoli arabi emerge una domanda universale, mentre torna alla ribalta la questione dell'**apertura alla trascendenza in una democrazia liberale**.

Con inaspettata attualità, ma senza nostalgie passatiste.

**Tunisia /1. Il popolo che scendendo in piazza ha rifiutato la dittatura,** in qualsiasi forma si presenti, compresa quella sulle coscienze, oggi si confronta sui limiti dell'espressione pubblica: fin dove può arrivare? E chi la controlla?

# La misura della libertà: libertà senza misura?

**YADH BEN ACHOUR**

**L**A TUNISIA vive dal gennaio 2011 una vera esplosione cosmica della propria storia. A mio avviso la rivoluzione tunisina è effettivamente un punto di svolta non solo per la storia del Paese ma per tutto il mondo arabo. Certo, è evidente che l'esito di questo momento rimane sospeso e nulla può essere escluso, neppure il fallimento. Trovandoci ancora nell'occhio del ciclone non siamo in grado di giudicare; saranno le generazioni future a farlo. Tuttavia, qualunque sia il risultato di questa rivoluzione tunisina – successo immediato e sintesi in grado di introdurre nel nostro Paese un Islam moderato; o il ritorno della dittatura in qualunque forma (civile, militare, poliziesca, religiosa, ideologica) – si tratterà di un evento incancellabile che costituirà un punto di riferimento stabile della storia tunisina per i secoli a venire.

Il religioso e la società hanno avuto, in Tunisia come altrove, un percorso estremamente vario e caotico: periodi di confronto, di recupero e di esogenizzazione. La Tunisia, come la Turchia in precedenza, ha vissuto un confronto tra uno Stato modernizzatore che voleva imporre le sue visioni e le sue riforme dall'alto e una società che ha dovuto subirle. Talvolta questo fenomeno è necessario e rappresenta una rivoluzione mascherata: accade spesso che le società non abbiano l'energia intrinseca per evolvere e abbiano bisogno dell'azione dello Stato, fenomeno ben noto alla Tunisia all'inizio dell'indipendenza. Al di là del giudizio che si può dare di uno Stato simile, bisogna riconoscere che le grandi riforme della Tunisia indipendente hanno avuto luogo attraverso di esso. Mi riferisco in particolare al codice dello statuto personale che ha rivoluzionato il diritto di famiglia in Tunisia.

## RIFORME LAICHE SU SFONDO RELIGIOSO

Per altri versi, il percorso del religioso nella nostra storia recente è avvenuto anche attraverso quello che può essere definito un recupero. Dopo l'indipendenza il Presidente Bourguiba si è scontrato con il sistema religioso dell'epoca, vale a dire la Zaytûna, decidendone la liquidazione implicita, ma allo stesso tempo ha fatto appello al simbolismo e al sentimento religioso.

**Yadh Ben Achour**  
Giurista tunisino, specialista in diritto pubblico e teorie politiche islamiche. È stato Preside della Facoltà di Scienze Giuridiche di Tunisi e Presidente dell'Alta Commissione per la realizzazione degli obiettivi della Rivoluzione dal marzo 2010 fino alla sua dissoluzione. La sua pubblicazione più recente è: *La deuxième Fatihah : L'Islam et la pensée des droits de l'homme* (2011).

Bourguiba non è stato Atatürk e le imprese riformatrici che ha voluto realizzare avevano spesso un fondamento religioso. È in questo senso che il codice dello statuto personale è stato compreso dal popolo tunisino ed è anche questa la ragione per la quale lo *shaykh* Fâdel Ben 'Achour, rappresentante significativo del sistema della Zaytûna, ha sostenuto le riforme di Bourguiba sullo statuto personale. Evidentemente non si è trattato di una reazione unanime, ma piuttosto di una presa di posizione della frangia più illuminata e più moderna del movimento della Zaytûna, il quale ha ritenuto che il codice dello statuto personale potesse armonizzarsi perfettamente con l'Islam e rappresentare un caso di *ijtihâd* islamico. Nonostante le ostilità e le riserve della frangia conservatrice dell'istituzione religiosa, Bourguiba si è posto in uno spirito di conciliazione, non rinnegando l'Islam ma al contrario basandosi su di esso: si ricorderanno i grandi discorsi pronunciati per giustificare il codice, nei quali venivano richiamati numerosi versetti coranici sulla poligamia, sul divorzio e sulla giustizia verso le donne.

Un'altra forma assunta dal percorso religioso nella nostra storia recente e che è molto importante per il momento attuale, è ciò che ho chiamato esogenizzazione e che posso spiegare attraverso il fenomeno seguente. Il movimento politico islamico, rappresentato essenzialmente dal partito an-Nahda, ha dovuto confrontarsi con due elementi: in primo luogo la dittatura, contro la quale, bisogna riconoscerlo, ha esercitato un'opposizione costante pagando un pesante tributo: sono molti coloro che, entrati vivi nei posti di polizia, ne sono usciti morti, entrati in buona salute, hanno subito la prigione e la tortura. In secondo luogo, il movimento an-Nahda ha interagito con l'opposizione tunisina in tutte le sue forme. Basterà un esempio: lo sciopero della fame del 18 ottobre 2005, organizzato dalla sinistra, ha costituito un evento di grande importanza nella storia recente della Tunisia, che ha condotto a ciò che ho descritto come «islamizzazione della sinistra e "gauchizzazione" dell'Islam». Il movimento del 18 ottobre 2005 ha prodotto dichiarazioni affascinanti che meriterebbero di essere rilette (una dichiarazione sul diritto della donna nell'Islam, un'altra sulla cittadinanza e una sullo Stato). Esse hanno contribuito a dirigere da una parte an-Nahda verso uno spirito democratico, e dall'altra la sinistra verso una certa islamizzazione.

Ciò non toglie che stiamo assistendo a una secolarizzazione evidente nel rapporto tra la religione e la società in Tunisia, e soprattutto tra la religione e lo Stato. Come giurista noto per esempio che la *shari'a*, che nella società tradizionale bastava a se stessa investendo tutta la società ed entrando a far parte della vita quotidiana dei nostri padri e dei nostri antenati, oggi è costretta a passare attraverso la Costituzione, da cui i nostri grandi dibattiti sulla legge islamica come fonte del diritto.

#### DIRITTO, PRECETTI E LIBERTÀ DI COSCIENZA

Il dibattito attuale sul rapporto tra la religione e la società si situa a due livelli. Il primo è il rapporto tra il diritto positivo e i precetti religiosi, mentre il secondo

**Qualunque sia il risultato  
di questa rivoluzione tunisina – successo immediato  
o ritorno della dittatura – si tratterà  
di un evento incancellabile che costituirà  
un punto di riferimento stabile  
della storia tunisina per i secoli a venire** ”

**Il percorso del religioso nella nostra storia recente è avvenuto anche attraverso quello che può essere definito un recupero. Bourguiba non è stato Atatürk e le imprese riformatrici che ha voluto realizzare avevano spesso un fondamento religioso** ”

riguarda la libertà di coscienza. Affronto molto rapidamente il primo punto, che è un elemento cruciale di discussione all'interno dell'Assemblea Costituente, in particolare per gli islamisti. Essi dovranno infatti conciliare il loro riferimento islamico (*marja'iyya islâmiyya*) con il riferimento democratico (*marja'iyya dimuqrâtiyya*). Su questo an-Nahda ha assunto delle posizioni talvolta chiare, talvolta ambigue, dichiarandosi in certe occasioni partigiana di uno Stato civile, in altre portatrice di posizioni che si potrebbero definire teocratiche. Ciò è dovuto alla coesistenza, al suo interno, di tendenze diverse, radicale, centrista, modernista. Questo è stato evidente nel caso dell'articolo 10 del progetto di Costituzione proposto da an-Nahda, che stabiliva la *sharî'a* come fonte principale della legislazione (*al-sharî'a al-islâmiyya masdar asâsî min masâdir al-tashrî'*, "la *sharî'a* islamica è una fonte principale della legislazione"). Benché an-Nahda abbia dichiarato che si trattava solo di una bozza, la proposta ha provocato un grande scompiglio, tanto più che un membro importante del partito ha reclamato l'applicazione delle pene *hudûd*<sup>1</sup>, in particolare nei confronti dei banditi, sulla base di un versetto coranico (5,33). Il problema dell'applicazione positiva della *sharî'a* è stato risolto, in definitiva, in un modo abbastanza intelligente, grazie al fatto che quella rivendicazione ha provocato reazioni molto decise da parte della società civile, che resta estremamente ben strutturata e influente. A titolo di esempio, il 20 marzo 2012, una grande manifestazione di oltre 25 mila persone ha avuto luogo a Tunisi, in Avenue Bourguiba, e anche in altre città della Tunisia per protestare contro l'idea della *sharî'a* come fonte di legislazione. Cinque giorni dopo, il capo del partito an-Nahda ha fatto una dichiarazione importante nella quale ha affermato che tutte le religioni, Islam compreso, concordano sul principio della libertà religiosa. Ma, a mio avviso, la libertà religiosa non è sufficiente, e passo così al secondo punto.

L'Islam è favorevole alla libertà delle religioni poiché riconosce la libertà delle genti del Libro, degli ebrei, dei cristiani e di altri ancora. Ma il problema non si situa al livello della libertà delle religioni. Il vero problema della modernità è il riconoscimento della libertà di coscienza, che è molto più forte e impegnativa della libertà religiosa. Infatti, se la libertà religiosa presuppone un'appartenenza religiosa, la libertà di coscienza ammette anche la possibilità di scegliere se credere o non credere. Di conseguenza una religione che accetta la modernità non solo riconosce la libertà religiosa, ma anche la libertà di coscienza, ovvero la libertà di adottare una religione, di cambiare religione o di non credere. Oggi la Chiesa cattolica ammette la possibilità di non credere. L'Islam dovrebbe fare lo stesso sforzo. Pur riconoscendo senza difficoltà la libertà religiosa, che fa parte della sua tradizione, l'Islam stenta a riconoscere la libertà di coscienza.

#### LA TRINCEA DELLA LIBERTÀ DI ESPRESSIONE

Il problema della libertà di coscienza si è posto in Tunisia recentemente in occasione di alcuni casi specifici. Per esempio il caso Nesma, il canale televisivo

<sup>1</sup> Le pene corporali previste dal Corano [N.d.R].

2 Si tratta di *Persepolis* di Marjane Satrapi, in una scena del quale viene rappresentato Dio, ciò che nell'Islam costituisce un sacrilegio (N.d.R.).

attaccato per aver proiettato un film accusato di offendere l'Islam<sup>2</sup>. Più recentemente ancora l'affare 'Abdaliyya, il palazzo della Marsa in cui una mostra d'arte che peraltro si era svolta molto bene per più giorni è stata brutalmente presa di mira e criticata dai salafiti perché ritenuta blasfema, scatenando manifestazioni violente.

Il problema non è il rapporto tra le manifestazioni violente e la libertà di rappresentazione artistica, ma piuttosto la reazione dello Stato. Il problema non è l'esistenza di salafiti, radicali, fondamentalisti o partigiani della violenza. Questi gruppi esistono in tutte le società e in particolare nelle società musulmane. La questione chiave è la posizione dello Stato che ha profondamente deluso la corrente democratica quando, durante la conferenza stampa organizzata all'indomani degli eventi, i ministri dei Diritti dell'uomo, degli Affari religiosi e della Cultura, invece di esprimersi nel senso della libertà di creazione artistica si sono espressi a favore del rispetto delle cose sacre (*ihtirâm al-muqaddasât*).

Questo ha innescato un dibattito animato sui limiti della libertà di creazione artistica e quindi sulla libertà di coscienza. La questione è molto grave perché implica la necessità di definire le *muqaddasât*. Che cosa è *muqaddas* (sacro) e che cosa non lo è? Chi stabilisce la linea che separa le cose sacre dalle cose profane? Se la nozione di *muqaddasât* è lasciata al potere politico, quest'ultimo si porrà come arbitro del gioco e dunque padrone delle coscienze. In questo modo si ritorna allo Stato teocratico. La rivoluzione tunisina ha respinto qualunque forma di dittatura, compresa la dittatura sulle coscienze.

A mio avviso, la libertà di espressione artistica e filosofica dev'essere allargata senza limiti, a meno che essa non perturbi l'ordine pubblico. Io credo che a questo proposito l'Islam non sia in difetto e posso fare un esempio: un artista come Bashshâr Ibn Burd ha fatto del suo mestiere di poeta un mezzo per criticare il sacro. Se la nozione di "rispetto delle cose sacre" fosse stata applicata in maniera imprudente, Bashshâr Ibn Burd sarebbe stato vietato. Analogamente, il potere potrebbe proibire la lettura di altri pensatori e poeti che hanno fatto la gloria della civiltà islamica. Penso ad Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî che per alcuni aspetti della sua poesia si pone apertamente contro le *muqaddasât*, persino contro le più grandi, come l'esistenza di Dio. O ancora ad Abû Nuwâs o a Ibn Zakariyâ al-Râzî. È una questione di estrema gravità.

Vorrei concludere al riguardo con un aneddoto personale. Ho visto un uomo di religione, mio nonno, studiare per tutta la vita il poeta Bashshâr Ibn Burd, senza sentirsi mai a disagio, in base alla convinzione per cui all'artista, al creatore e al filosofo occorre riconoscere una libertà assoluta. A condizione di poterne ridere. A condizione di poterli tacciare d'immoralità, ma senza mai ricorrere all'esclusione, alla messa all'indice o alla violenza. Ebbene, questa è la religione che vogliamo, questa è la religione che reclamiamo.

**Il problema non è l'esistenza di salafiti, radicali, fondamentalisti o partigiani della violenza. Questi gruppi esistono in tutte le società e in particolare nelle società musulmane. Il problema chiave è la posizione dello Stato** ”

**Tunisia /2. Grazie a una libertà di espressione mai conosciuta prima, si comincia a dibattere sul significato di applicazione della *shari'a* in uno Stato moderno. Ma anche senza nominarla, è possibile perseguire un progetto politico islamico in una democrazia elettorale.**

# Iniezioni di sacro nei progetti di an-Nahda

**MALIKA ZEGHAL**

**Malika Zeghal** Politologa, è Prince Alwaleed Bin Talal Professor in Contemporary Islamic Thought and Life alla Harvard University. Le sue ricerche si concentrano sui movimenti islamisti e sull'istituzionalizzazione dell'Islam in Medio Oriente e nel Maghreb post-coloniale e sulla diaspora musulmana. È autrice di *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (1996), e di *Les islamistes marocains, le défi à la monarchie* (2005).

**I**N TUNISIA la sollevazione popolare del 2010-2011 ha portato alla decapitazione dello Stato e alla vittoria elettorale di an-Nahda, partito politico a riferimento islamista, nato dal Movimento della Tendenza islamica a sua volta creato all'inizio degli anni '80, e condannato fino a quel momento alla clandestinità politica in un contesto autoritario. Questo momento di rottura politica fa parte di una più ampia ondata di vittorie islamiste alle elezioni nella regione. In Tunisia la "troika", un'alleanza tra il partito islamista an-Nahda e due piccoli partiti di centro-sinistra, è al governo dopo le elezioni del 23 ottobre 2011. In un contesto di libertà d'espressione senza eguali nella storia della Tunisia, di rinnovamento delle élite e di profonda crisi sociale ed economica, il tema dello Stato "musulmano" e della *shari'a* si ripropongono con forza per essere discussi pubblicamente nei media e nello spazio pubblico.

Dopo la fuga del Presidente Ben Ali il 14 gennaio 2011, la società tunisina ritrovava la libertà di parola e si scindeva in due campi inconciliabili, tra quanti volevano ritrovare un'identità musulmana usurpata da più di 50 anni di autoritarismo e quanti vedevano nelle politiche adottate dallo Stato post-coloniale nei confronti della religione un segno di modernità e progresso. Tale scissione, antica,

profonda e duratura, si è cristallizzata attorno a numerose questioni chiave, come i diritti della donna, la libertà di espressione o ancora il riferimento all'Islam nel testo costituzionale. Nel 2011 vedeva così la luce un dibattito sull'articolo 1 della Costituzione del 1959: «La Tunisia è uno Stato indipendente e sovrano. La sua lingua è l'arabo, la sua religione è l'Islam e il suo regime è la Repubblica». In un contesto di polarizzazione politica tra "islamisti" e "secolaristi" e di forti inquietudini tra le élite che si esprimevano in favore del mantenimento delle conquiste della modernità bourghibiana, il dibattito aveva infine portato, alla vigilia delle elezioni, a un primo consenso sul mantenimento dell'articolo. Ciononostante, dopo il gennaio 2012, quando gli islamisti di an-Nahda escono rafforzati dalla vittoria elettorale e le commissioni della Costituente lavorano alla redazione della Costituzione, il dibattito sull'articolo 1 riprende, focalizzandosi questa volta sul riferimento alla *shari'a*. Le correnti salafite nate dopo il 14 gennaio, accompagnate dall'ala destra di an-Nahda, insistono sull'importanza che la *shari'a* deve avere nella Costituzione e manifestano davanti all'Assemblea Costituente nella primavera del 2012.

Secondo l'indagine di Sigma Conseil del 3-4 maggio 2012, «il 70% dei tunisini ritiene che

1 SIGMA CONSEIL, "Les Tunisiens, la politique et la religion", sondaggio del 3-4 maggio 2012.

2 Partito an-Nahda, "Progetto di Costituzione", Tunisi, s.d.

in Tunisia i governi dovrebbero legiferare facendo riferimento a un diritto civile in cui in alcune materie possa essere applicata la *shari'a*. «Il 93,2% rifiuta un diritto basato unicamente sulla *shari'a*»<sup>1</sup>. Secondo un sondaggio di Abu Dhabi Gallup pubblicato nel mese di giugno 2012, il 18% degli uomini e il 17% delle donne in Tunisia vogliono che la *shari'a* sia l'unica fonte della legislazione. Il 66% degli uomini e il 56% delle donne auspicano che la *shari'a* sia una delle fonti della legislazione. Ciò significa che in media il 78% dei tunisini, uomini e donne, è favorevole al fatto che la *shari'a* sia una fonte parziale o unica della legislazione. I due sondaggi mostrano dunque una maggioranza più che schiacciante a favore di una legislazione parzialmente o integralmente fondata sui valori musulmani.

Alla fine del marzo 2012, Rashid Ghannouchi, leader di an-Nahda, annunciava che il suo partito non avrebbe richiesto il riferimento alla *shari'a* nella nuova Costituzione. La decisione era stata votata all'interno della direzione di an-Nahda. Malgrado ciò, era stata pubblicata una bozza di preambolo formulata dal partito islamista an-Nahda in cui era menzionata la *shari'a*<sup>2</sup>. In seguito alla decisione di Ghannouchi di non menzionare la *shari'a* nella Costituzione, si sono sollevate alcune voci discordanti all'interno del partito an-Nahda: molti membri di primo piano avrebbero preferito vedere il termine *shari'a* incluso nella Costituzione. Numerosi militanti del partito an-Nahda insistevano anche sul fatto che la *shari'a* dovesse essere la fonte della legislazione e che la Costituzione dovesse menzionare questo principio per inscrivere come regola intangibile nella definizione dello Stato e convergere così con la maggior parte delle Costituzioni arabe.

Come interpretare la rinuncia del leader del partito an-Nahda a inserire il termine "*shari'a*" nella Costituzione nonostante il partito fosse in una posizione di forza dopo che le elezioni del 23 ottobre 2011 l'avevano consacrato prima forza politica del Paese? E come spiegare questa palese contraddizione rispetto allo stato dell'opinione pubblica, chiaramente a favore dell'inserimento della nozione di *shari'a* nella Costituzione?

#### LE RAGIONI POLITICHE E STORICHE DI UNA RINUNCIA

In primo luogo occorre ricordare che, se an-Nahda è in una posizione di forza grazie alla performance elettorale dell'ottobre 2011, il suo primato politico non è assoluto. Da una parte, i rappresentanti del partito islamista governano in una coalizione con due partiti di centro-sinistra e devono quindi scendere a patti con loro. Dall'altra, an-Nahda si confronta con le resistenze di numerosi avversari, non solo nell'arena politica ma anche nella società civile, segnatamente le organizzazioni di difesa dei diritti delle donne e dei diritti umani e, più in particolare, la centrale sindacale dell'UGTT, che converge ideologicamente con il centro-sinistra e si oppone alla visione del partito islamista. Quella di an-Nahda è quindi una decisione pragmatica di compromesso che permette di minimizzare le tensioni in un pericoloso periodo di transizione politica in cui l'instabilità sociale è onnipresente, i problemi economici legati alla disoccupazione gravi e i conflitti politici tesi. Questa presa di posizione permette di disinnescare le tensioni, anche a costo di produrre scissioni all'interno del partito islamista tra la sensibilità liberale e pragmatica da una parte, e quella più conservatrice e addirittura radicale dall'altra. Si tratta quindi di fondare la redazione della Costituzione su un consenso plausibile per l'Assemblea Costituente, dal momento che il partito an-Nahda ha accettato questo compromesso e i salafiti sono assenti dall'Assemblea.

La rinuncia alla *shari'a* da parte della leadership del partito an-Nahda può trovare anche un'altra spiegazione: la contraddizione tra il significato premoderno di *shari'a* e le istituzioni dello Stato moderno. Non intendo qui l'aggettivo moderno in quanto fondatore di valori legati ai principi della "modernità" ma come semplice snodo cronologico che segna la nascita di uno Stato dotato di un'amministrazione centrale che regola un territorio ben definito esercitando il monopolio della violenza legittima. Questo snodo si

**La rinuncia alla *shari'a* da parte della leadership del partito an-Nahda può trovare spiegazione anche in un'altra ragione: la contraddizione tra il senso premoderno di *shari'a* e le istituzioni dello Stato moderno** ”

## I regimi di Bourguiba e di Ben Ali hanno fatto del Codice dello Statuto personale un segno distintivo della modernità tunisina, insistendo sulla sua conformità alla *sharī'a* ”

situa in un periodo lungo, tra il XVIII e il XIX secolo, e coincide con una trasformazione della definizione e del funzionamento del diritto in Tunisia. La trasformazione dell'“Islam” in principio costituzionale e della *sharī'a* in “riferimento” della legge, fanno parte di questo snodo. Alla fine, le decisioni prese da an-Nahda circa il linguaggio dell'Islam e della *sharī'a* nel diritto costituzionale devono essere lette in continuità con questo movimento di trasformazione anche se, nel contesto della transizione politica del 2011-2012, esse lo declinano in maniera nuova.

### DAL QĀDĪ-GIURISTA ALLO STATO LEGISLATORE 3: LA SHARĪ'A DIVENTA “LEGGE ISLAMICA”

La definizione della *sharī'a* come “legge islamica” o “riferimento” legislativo è una produzione recente, esito di un processo che vede la funzione di *qādī* giurista perdere il proprio posto nel contesto della nascita dello Stato-Nazione. In epoca premoderna, il diritto è una produzione *ad hoc* che si sviluppa attorno ai *qādī*-giuristi, i quali fanno riferimento ai manuali di *fiqh* [giurisprudenza, N.d.R.]. La *sharī'a* non può infatti essere compresa senza un riferimento al *fiqh*, vero processo di derivazione del giudizio legale a partire dalle fonti del diritto. Il binomio *sharī'a/fiqh* sta a fondamento dell'istituzione giuridica, essa stessa legata a un insieme di istituzioni di trasmissione del sapere. Pertanto la *sharī'a* è un processo e non un contenuto che, attraverso un codice, definisca la norma una volta per tutte. In un certo senso, la codificazione ripugna all'essenza stessa della *sharī'a* perché questa rappresenta un complesso interpretativo legato alle fonti, piuttosto che un codice universalizzabile 4. In Tunisia, lo Stato che venne a crearsi tra il XIX e il XX secolo divenne uno Stato legislatore che non poteva lasciare al giurista il compito di legiferare. Nel XIX secolo, il sovrano si arroga un potere sempre maggiore sulle corti

sciaraitiche. Questo sistema giuridico – che include anche le capitolazioni – diventa sempre meno comprensibile per molti riformatori, i quali lo disapprovano perché le giurisdizioni si sovrappongono generando, a loro avviso, un disordine giuridico.

A partire dal 1857-1861, con il testo del Patto di Sicurezza (*Ahd al-amān*) e la Costituzione (*Qānūn al-dawla*), sollecitati dai consoli francesi e britannici che vi vedono un mezzo per rafforzare la loro penetrazione economica nella regione, si assiste alla creazione di un tribunale commerciale e di un tribunale penale. Il testo della Costituzione del 1861 sottolinea che gli ambiti della *sharī'a* e della *siyāsa* – che designa la sfera del giudizio temporale del sovrano – non sono in contraddizione. I riformatori della Reggenza auspicano essi stessi queste riforme, che permettono di sviluppare uno Stato più efficace e più giusto, ma diffidano delle ingerenze straniere e dei pregiudizi espressi dai consoli stranieri nei confronti dei giudici tunisini nelle corti commerciali e penali. Khayr al-Dīn considerava lo Stato tunisino da un punto di vista legale, come una giurisdizione valida per tutti i residenti sul territorio della Reggenza. Nella versione francese del suo *Aqwam al-masālik* scrive: «Violando il diritto delle genti e della sovranità territoriale, le potenze europee rifiutano di ammettere che i loro sudditi residenti nei Paesi musulmani siano sottoposti alla giurisdizione dei tribunali locali, una volta stabilite le istituzioni politico-civili, adducendo il pretesto che la scarsa conoscenza e la debole istruzione dei giudici musulmani non offrono garanzie sufficienti che il fanatismo e l'odio religioso contro i cristiani impedirebbe loro di essere imparziali» 5.

Per Khayr al-Dīn la creazione di nuovi tribunali non era problematica e si trovava in accordo con l'Islam, la cui razionalità poteva ammettere l'universalità: «La verità è che la diversità dei culti non può avere alcuna influenza sul giudice musulmano che, conoscendo il diritto pubblico e privato, sa che la nazionalità o il credo religioso non costituiscono né un merito né un difetto agli occhi della giustizia. Quali che siano le parti, egli deve pronunciarsi unicamente secondo la legge, per conformarsi ai precetti della religione che è il grande regolatore in materia e il nemico di ogni parzialità» 6.

Dopo il 1881 la Francia non accetterà questo ragionamento, che tuttavia sopravvivrà nel periodo di formazione del movimento nazionale tunisino assumendo la forma di

3 AHRON LAYISH, *The transformation of the sharia from the jurist's law to statutory law in the contemporary Muslim world*, «Die Welt des Islam» 44 (2004) 85-113. WAEL HALLAQ, *Can the sharia be restored?*, in YVONNE HADDAD (a cura di), *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004.

4 WAEL HALLAQ, *Can the sharia be restored?*

5 KHAYR AL-DĪN, *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans* (tradotto e annotato da Magaly Morsy), Edisud, Aix-en-Provence 1987, 122-123.

6 *Ibi*, 125.

**7** Si veda per esempio AHMED SAKKA, *De la souveraineté dans le droit public musulman sunnite*, Tesi di dottorato, Paris 1917; ABD AL-RAZZAQ AL-SANHURI, *Le Califat. Son Évolution vers une société des nations orientales*, Geuthner, Paris 1926; ABD AL-AZIZ AL-THAALIBI, *La Tunisie martyre*, Jouve et Compagnie éditeurs, Paris 1922.

**8** Per esempio, nell'agosto del 1956, *al-Istiqlâl* pubblicò una lettera aperta al Governo, sottoscritta da 137 firmatari, in cui si chiedeva che il Codice dello Statuto personale fosse oggetto di discussione e che gli 'ulamâ' potessero partecipare alla sua elaborazione. Si veda anche «al-Istiqlâl» 1, 47 (14 settembre 1956), 1: lo *shaykh* 'Abd al-'Azîz Ja'îf rispondeva a una richiesta di un parere giuridico (*fatwa*) sul codice dello statuto personale chiedendo l'annullamento di una serie di articoli.

un "diritto pubblico musulmano", concetto sviluppato da Ahmed Sakka e 'Abd al-'Azîz Tha'âlibî, così come da Sanhuri in Egitto **7**.

#### LA SHARÎ'A NELLO STATO POST-COLONIALE: UNA PRESENZA NOMINALE?

Con l'indipendenza, nel contesto di quello che viene chiamato il nuovo "Stato nazionale" (*al-dawla al-wataniyya*), il regime di Bourguiba sceglie di unificare il sistema giuridico in conformità con il progetto di creare una nazione omogenea che obbedisca a un codice universale. La *sharî'a* non è inclusa nella Costituzione del 1959 e il Codice dello Statuto personale proclamato nell'agosto 1956 suscita molto malcontento tra i conservatori visto che rimette effettivamente in questione il ripudio unilaterale e la poligamia.

Eppure, il Codice dello Statuto personale tunisino del 1956 fu descritto da alcuni, in particolare dalle voci più ufficiali, come conforme alla "*sharî'a*" e addirittura derivato da quest'ultima. Secondo l'interpretazione ufficiale del Codice, quest'ultimo era il risultato di un *ijtihâd* e pertanto conforme alla *sharî'a*. D'altronde, le prime edizioni del Codice includevano molte note in calce che facevano riferimento alle interpretazioni hanafite e malikite, mostrando il lavoro di elaborazione che era stato fatto a monte per produrre delle giustificazioni islamiche del codice. Per coloro che vi si opposero, il codice non rappresentava la *sharî'a* e il riferimento ad essa era solo nominale. Nell'Assemblea Costituente del 1956 il codice non venne discusso se non indirettamente e fu imposto senza un reale dibattito pubblico. Gli 'ulamâ' vi si opposero con fermezza ma senza riuscire veramente a influenzarne il contenuto. Il giornale *al-Istiqlâl*, pubblicato a partire dal 1955 e portavoce del vecchio Destour (*al-hizb al-hurr al-dustûri*) in cui militavano molti 'ulamâ' della Zaytûna, nell'autunno del

1956 pubblicò numerose contestazioni al Codice **8**. Non fu il processo di codificazione in sé a infastidire gli 'ulamâ' dell'epoca, dal momento che essi non sembravano opporsi al principio del *talfiq*, che permetteva di elaborare il diritto attingendo a varie scuole giuridiche, quanto piuttosto il nuovo contenuto della legge. Ancor più erano infastiditi dal fatto di non essere stati chiamati a contribuire al progetto di codificazione. Da allora, i regimi di Bourguiba e di Ben Ali hanno fatto del Codice dello Statuto personale un segno distintivo della modernità tunisina, insistendo sulla sua conformità alla *sharî'a*, mentre i giuristi tunisini si confrontavano con interpretazioni conservatrici o liberali del codice nei casi giuridici che si presentavano nei tribunali. Definire il Codice dello Statuto personale moderno e conforme alla *sharî'a* permetteva di mantenere un equilibrio tra queste due interpretazioni, a scapito di quanti, rifiutando qualunque compromesso, volevano laicizzarlo completamente o al contrario ritornare alle prescrizioni della legge islamica che il codice aveva eliminato. Queste due posizioni opposte si incontravano nel comune rifiuto di qualunque nominalismo. Per i primi, la legge si riferiva ancora troppo alla *sharî'a* per potersi proclamare moderna; per i secondi si riferiva troppo alle leggi di origine occidentale per poter essere ricondotta alla *sharî'a*. Tuttavia, si rinunciò a un vero dibattito su tale questione.

#### IL COMPROMESSO POLITICO ATTRAVERSO IL NOMINALISMO

Dopo il sollevamento del 2010-2011, grazie a una libertà inedita, sono riemersi, spesso in maniera confusa, i dibattiti sulla costituzionalizzazione dell'Islam e della *sharî'a*. Questa confusione può essere il risultato dell'assenza di una vera riflessione sul contenuto della nozione di *sharî'a* dovuta all'autoritarismo dei regimi di Bourguiba e di Ben Ali, ma forse, più in generale, alla trasformazione della nozione di *sharî'a* in una categoria politica operata da questi due regimi e dall'opposizione islamista a partire dalla fine degli anni '60. Dopo il 14 gennaio 2011 i dibattiti si sono focalizzati sulle parole ma hanno fatto poca chiarezza sui contenuti. Sulla questione del Codice dello Statuto personale pare che al momento il dibattito pubblico si sia fermato per l'ennesima volta al compromesso: sia da una parte che dall'altra si preferisce non modificare nulla del Codice per non creare conflitti. A livello costituzionale, per gran parte dello spettro politico la costituzionalizzazione del-

**Se l'Islam è la religione di Stato, quale sarà il livello di controllo dell'amministrazione statale sull'Islam? Quali saranno i limiti dell'espressione pubblica del religioso tra i cittadini e, più in ampiamente, la libertà religiosa?** »

## Gli islamisti che adottano la democrazia liberale ritengono che il popolo non possa legiferare diversamente dalla volontà divina e che non vi sia alcuna possibilità di contraddizione tra la volontà popolare e il contenuto della *sharī'a* »

L'Islam e della *sharī'a* sembra ridursi a questioni identitarie. All'interno della direzione del partito an-Nahda e in altri partiti di centro e di sinistra si accetta l'articolo 1, ognuno per ragioni diverse, ma senza rendere veramente esplicita la questione spinosa che solleva: se l'Islam è la religione di Stato, quale sarà il livello di controllo dell'amministrazione statale sull'Islam? Quali saranno i limiti dell'espressione pubblica del fatto religioso tra i cittadini e, più ampiamente, la libertà religiosa? Più generalmente, qual è il contenuto della libertà?

Rashid Ghannoushi risponde a queste domande marginalizzando il concetto di *sharī'a* nel suo senso premoderno e riprendendo quello di legge (*qānūn*). In questo senso, si colloca in una continuità tutta bourghibiana, pur restando molto critico verso le politiche adottate dal regime di Bourguiba in merito all'Islam. Per lui, la legge non è più quella del singolo giurista ma non è neppure imposta da una codificazione autoritaria. Dev'essere votata dal popolo.

Gli islamisti che come Rashid Ghannoushi adottano la democrazia liberale, sostengono, in generale, che il popolo non possa legiferare diversamente dalla volontà divina e ritengono che non vi sia alcuna possibilità di contraddizione tra la volontà popolare e il contenuto della *sharī'a*. Questo fu anche il caso dell'egiziano Hasan al-Banna e del marocchino Allāl al-Fāsi. Rashid Ghannoushi sembra scegliere la stessa strada: per quest'ultimo, una società che ha vissuto una rinascita islamica non potrà che votare conformemente alla *sharī'a*. Pertanto, nel caso in cui sia istituito un regime di democrazia elettorale non è necessario far riferimento alla *sharī'a* nella Costituzione. Su questo punto egli si esprime infatti in un contesto di ottimismo sullo stato del "risveglio islamico" (*sahwa*) della società tunisina<sup>9</sup>. In una conferenza del 2 marzo 2012 dichiara: «Nel nostro contesto, il problema è liberare la

religione dallo Stato, salvaguardare la religione nell'ambito sociale, permettere ai musulmani di leggere e comprendere il Corano nel modo in cui essi lo desiderano. La pluralità combinata con la tolleranza non è un male». Per Ghannoushi, la pluralità delle interpretazioni religiose è legittima. Aggiunge: «Se i musulmani avessero bisogno di una legge, il processo democratico è la migliore applicazione del principio della consultazione nell'Islam»<sup>10</sup>. La legislazione non potrà dunque che riflettere lo stato di un'opinione pubblica che ha acquisito l'Islam come modo di vita e identità.

Se il contenuto della legge non è lo stesso per una sensibilità bourghibiana e per quella del leader del partito an-Nahda, resta che alcune istituzioni esistenti – il Codice dello Statuto personale ne è un esempio – non sono disturbate e rimangono il *medium* attraverso il quale queste due sensibilità si esprimono. Ma è un caso che non può essere generalizzato. Il grande cambiamento prodotto dalla rivoluzione del 2010-2011 e dalla transizione politica consiste in una libertà mai sperimentata in precedenza. Il diritto e le sue istituzioni giocano un ruolo preponderante in questa transizione.

D'altra parte sono stati dei giuristi tunisini, più che dei politologi, a organizzare la transizione tra il 14 gennaio e il 23 ottobre 2011. Per fare solo un esempio, i tribunali sono diventati il luogo in cui vengono spesso condotte le battaglie tra le tendenze islamiste e quelle secolariste, come dimostra il processo del 2011-2012 contro il canale televisivo Nesma. Il diritto è diventato allo stesso tempo un oggetto di dibattito pubblico (come definire la norma, che contenuto darle) e il luogo stesso dei rapporti di forza (come usare la norma giuridica per istituire il dibattito politico? Come rivendicare la libertà di ridefinire il diritto e d'interpretarlo? Come liberare le istituzioni giuridiche dal controllo dell'esecutivo?).

An-Nahda sembra aver messo da parte il progetto di un riferimento alla *sharī'a* nella Costituzione, ma allo stesso tempo "inietta" il riferimento al "religioso", all'"Islam" e al "sacro" nei suoi progetti legislativi e costituzionali. La *sharī'a* non è assolutamente necessaria per islamizzare il diritto e trasformare un programma politico in quello che Ghannoushi chiama un "progetto di civiltà", che nella forma e nelle ambizioni riecheggia – con un contenuto diverso – i progetti pedagogici e legislativi di Bourguiba e del suo Stato autoritario<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Il contrasto tra i suoi scritti degli anni '80 e le sue dichiarazioni del 2011 è sorprendente. Negli anni '80 descriveva una gioventù tunisina "persa" e priva di valori. Si veda RASHID GHANNOUSHI, *Maqālat*, Tunisi 1988.

<sup>10</sup> RASHID GHANNOUSHI, Conferenza del 2 marzo 2012, Center for the Study of Islam and Democracy, Tunisi.

<sup>11</sup> «Il progetto di an-Nahda non è solo il programma di un partito, ma è un programma di civiltà per tutti i tunisini e le tunisine», discorso di R. Ghannoushi al 9° Congresso del partito an-Nahda, 16 luglio 2012.

**Tunisia /3.** Per an-Nahda, il partito di maggioranza oggi nel Paese, il riferimento islamico sembra aver vissuto una certa evoluzione, passando dall'ideale dell'affermazione dei dogmi dell'Islam al confronto con le domande del popolo, la realtà politica e le circostanze storiche concrete.

# Per Dio o per il popolo?

**RIADH CHAIBI**

*Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso.*

**L**A DOMANDA su che cosa sia un partito a riferimento islamico mi fa riandare con la memoria a uno dei periodi in cui sono stato in carcere: trovandomi in isolamento per sei mesi, ho avuto modo di riflettere a lungo. In quella circostanza ero assillato da una domanda, allo stesso tempo molto semplice e molto profonda: *per chi* mi trovo in carcere? Per Dio o per il popolo? La prima risposta, la più intuitiva, era che mi trovavo in prigione per Dio, poiché la battaglia per la libertà in cui eravamo impegnati nel 1991 era una sorta di guerra santa contro la tirannide e la dittatura [del Presidente Ben Ali, N.d.R.]. Questa risposta forniva una giustificazione religiosa adeguata alla lotta contro il regime e ai suoi esiti, riasumibili nei lunghi anni di carcere, e una consolazione personale per le persone che si trovavano rinchiusi. Tale motivazione però non soddisfaceva un'intera generazione di membri del movimento an-Nahda, diplomati in scuole moderne e formati a un pensiero critico.

Così sono stato costretto a fare un passo in più e ho iniziato a considerare che la lotta che stavamo combattendo era anche per il popolo. Mi sono allora domandato in che cosa consistesse la differenza tra il movimento islamista, e la sua lotta contro il regime tirannico, e i partiti laici di sinistra o di altre tendenze. Sono così giunto a pensare che la risposta alla domanda iniziale esigeva che nella nostra lotta si tenesse conto della coesistenza di una dimensione religiosa e di una dimensione popolare.

Questa risposta era più soddisfacente, ma a certe condizioni. La più importante era la possibilità di considerare la religione anche come un complesso di idee capace di fornire un'interpretazione della realtà e di proporre soluzioni alle sfide che essa deve affrontare.

A dire il vero la domanda cui ho fatto cenno non è stata solo mia. Un'intera generazione di militanti di an-Nahda si è a lungo interrogata, dentro e fuori le carceri, sul ruolo del riferimento religioso e sulla presenza del riferimento islamico nel quadro del partito. E se il punto di partenza è stato per tutti la richiesta di libertà e la resistenza contro la tirannia e la dittatura, l'orizzonte ultimo è sempre stato la ricostruzione culturale sulle macerie del modello vigente. In

**Riadh Chaibi** è membro dell'ufficio esecutivo di an-Nahda. Ha conseguito un master in Filosofia Politica. Socio fondatore del Centro per gli Studi e le Previsioni di Tunisi, è membro del Consiglio di Amministrazione del Centro "Mediterraneo" per gli Studi e i Media. Sposato e padre di due figli, è stato prigioniero politico per cinque anni. Nel 2012 è stato Presidente del comitato organizzatore del 9° congresso di an-Nahda.

questo senso è bene sottolineare che in tutta la sua storia an-Nahda non è mai stata un partito politico nel senso tradizionale del termine, quanto piuttosto un movimento per il rinnovamento civile e culturale.

Vi è un terzo elemento, che sono convinto abbia influenzato in maniera significativa la nostra comprensione del riferimento ideale di an-Nahda e che è naturalmente rappresentato dalla rivoluzione tunisina, la rivoluzione della libertà e della dignità. Essa infatti non ha prodotto soltanto una redistribuzione delle forze politiche in campo, ma ha dato avvio a un'operazione di trasformazione della cultura politica e delle ideologie su cui si fondano i diversi soggetti presenti sulla scena politica tunisina. Abbiamo potuto notarlo in varie occasioni, per esempio nel dibattito sull'articolo 1 della nuova Costituzione tra quanti erano favorevoli alla formulazione precedente e quanti invece avrebbero voluto modificarla includendovi una indicazione chiara sull'identità arabo-islamica del Paese. Poco a poco ha iniziato a emergere un consenso inedito all'interno dello spazio politico. Il governo di coalizione, la posizione circa la questione della *shari'a* e il modo in cui è stata affrontata la questione religiosa in seno alla società tunisina sono alcuni degli aspetti della convergenza che ha iniziato a verificarsi nella sfera pubblica. Anche le forze di sinistra più aspramente anti-religiose hanno cambiato atteggiamento. Per esempio sono state attente, nella loro comunicazione, a inserire riferimenti al Corano o a far comparire delle donne velate nei loro manifesti elettorali. Sono messaggi chiari per la società tunisina e un cambiamento essenziale nell'azione di questi soggetti politici. Per questo siamo certi che sia stata inaugurata una nuova fase in cui l'Islam rappresenterà la nuova cornice dell'accordo politico nel Paese.

Bisogna per questo tenere conto del fatto che il riferimento ideale di una forza politica dipende sempre dalla sua "rappresentatività" all'interno della società. Se una forza politica confligge con la società in questioni sensibili come quella dell'identità non riuscirà a ottenere la fiducia dell'elettorato. Questo può spingerla a operare una revisione. Magari all'inizio può trattarsi di una revisione tattica, ma spesso accade che le revisioni tattiche si tramutino in un ripensamento essenziale e strategico assimilato all'interno delle idee su cui si fonda un progetto politico. Non è un fatto che riguarda solo le tendenze di sinistra, di sinistra radicale e laiche. Riguarda anche an-Nahda.

#### DALL'IDEALE AI BISOGNI DELLA STORIA

Il movimento an-Nahda è partito da un pensiero caratterizzato da una sorta di puritanesimo e una tendenza al proselitismo, se posso prendere in prestito questo termine da un altro registro linguistico. Poco a poco però an-Nahda ha iniziato ad avvicinarsi allo spirito generale e alla coscienza collettiva della società tunisina. È da questo quadro che emergono le sue diverse posizioni sulla *shari'a* o su altre questioni, sulle quali il movimento cerca una sorta di accordo tra il suo pensiero e la sua anima ideale e i bisogni, la storia, il carattere della società tunisina. Credo si tratti di un percorso avviato da diversi soggetti poli-

**La rivoluzione tunisina,  
la rivoluzione della libertà e della dignità,  
non ha prodotto soltanto  
una redistribuzione delle forze politiche  
in campo, ma ha dato avvio  
a un'operazione di trasformazione  
della cultura politica** »

tici che produrrà un avvicinamento reciproco in direzione di quello che può essere chiamato il centro della società tunisina.

Nel caso di an-Nahda possiamo osservare uno sviluppo metodologico del suo pensiero di riferimento e siamo convinti che su di esso abbiano influito vari fattori.

Il primo fattore è la varietà intellettuale interna, a cui il partito ha attinto sia nei suoi orientamenti generali quanto nelle prese di posizione ufficiali. Un secondo fattore è la peculiarità dell'ambiente culturale e sociale tunisino e quindi il contesto storico e geografico. La Tunisia è un Paese costiero aperto all'Europa, testa dell'Africa, *trait d'union* tra varie regioni geografiche e anche tra varie culture. E il passaggio di ogni cultura ha lasciato tracce sul nostro popolo e impresso un'impronta particolare sulla sua personalità. An-Nahda dovrà fare necessariamente i conti con questi elementi. Un terzo elemento è il consolidamento del cambiamento democratico. Considerato che ogni esperienza di transizione democratica ha bisogno di garanzie, an-Nahda ritiene che la forma consensuale sia la garanzia più solida per portare a termine con successo l'attuale fase politica.

All'interno di questo quadro, il riferimento ideale del partito, così come emerge dai suoi discorsi e dalle sue prese di posizione, si articola su tre livelli: a) il livello dei fondamentali dogmatici e dei fondamentali legislativi. b) Il livello dell'interpretazione (*ta'wîl*), che comprende il vasto campo dell'interpretazione dei testi religiosi, della *shari'a* e di tutte le questioni a essa collegate. c) Infine il livello che potremmo definire come dello "spazio di risulta". Si tratta di un ambito molto ampio, non contemplato dai testi, in cui si esercita lo sforzo interpretativo (*ijtihâd*) in funzione degli interessi presenti in questo spazio. A partire da questi tre livelli la questione del riferimento islamico di an-Nahda si precisa nella sua visione della politica secondo i principi della *shari'a* (*al-siyâsa al-shar'iyya*) o di quella che definiamo gestione della cosa pubblica. Essa è determinata dagli interessi (*masâlih*) e dalle priorità (*awwaliyyât*) presenti nella società. An-Nahda considera se stessa una corrente o una delle componenti della corrente centrista, la quale intende affermare i fondamenti dell'Islam e l'integralità del suo progetto attraverso il metodo giuridico delle finalità della *shari'a*, cioè con la distinzione tra fini da perseguire (*maqâsid*) e la variabilità dei mezzi da utilizzare, tra l'attenzione al significato nell'ambito delle relazioni sociali e l'adesione stretta alle forme nell'ambito degli atti di culto.

Riassumendo potremmo dire che, per an-Nahda, l'autocomprensione del riferimento islamico è passata attraverso due fasi fondamentali: la prima è quella dell'affermazione di un'identità derivata dagli aspetti dogmatici dell'Islam, mentre la seconda ha visto la definizione di un'identità culturale attraverso la dialettica tra l'aspetto ideale e la realtà politica.

Grazie a questo percorso oggi an-Nahda affronta una fase nuova nella comprensione del suo riferimento e della sua identità per fornire risposte adeguate alle sfide attuali, non attraverso idee generali, ma attraverso programmi efficaci a livello politico, sociale, culturale ed economico.

**Il movimento an-Nahda è partito da un pensiero caratterizzato da una sorta di puritanesimo e una tendenza al proselitismo. Poco a poco però ha iniziato ad avvicinarsi allo spirito generale e alla coscienza collettiva della società tunisina** »

**Tunisia /4.** Dopo la caduta di Ben Ali, nelle moschee e nella società il discorso religioso si è emancipato dal controllo statale e si va pluralizzando. An-Nahda punta a mantenere la barra al centro, pretendendo libertà di espressione per tutti, persino per gli estremisti salafiti, sperando nella loro responsabilizzazione e capacità di rientrare nel gioco democratico.

# Una nuova competizione nello spazio pubblico

**AJMI LOURIMI**

*Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso.*

**P**ER PARLARE del discorso religioso nello spazio pubblico tunisino occorre tenere presente due livelli. Il primo è quello dei sermoni e degli insegnamenti religiosi nelle moschee, dal momento che la moschea è parte dello spazio pubblico. Vi è poi un livello più ampio, che è quello dello spazio pubblico in senso generale, cioè della sfera in cui avviene il dibattito sulle questioni che interessano la società. È attraverso questo dibattito che si individuano valori e si costruiscono l'accordo e il consenso. In questa seconda accezione, lo spazio pubblico è inteso nel senso attribuitogli dal filosofo tedesco Jürgen Habermas.

Per quanto riguarda il primo livello, quello del discorso religioso nelle moschee, in Tunisia la fase di transizione si caratterizza per un più ampio margine di libertà rispetto alla situazione precedente alla Rivoluzione, quando il discorso religioso aveva una forma burocratica a cui erano vincolati tutti i predicatori. Esso era in realtà mutuato dal discorso politico e partitico e aveva reso le moschee strumenti dello Stato. Per capire in che modo avvenisse tale controllo basterà citare la nomina degli imam e la produzione dei sermoni e le relative indicazioni su come pronunciarli da parte del Ministero degli Affari religiosi. A tal proposito posso riferire un aneddoto personale: prima della rivoluzione mi sono trovato un venerdì a pregare in una moschea nel quartiere "Yasminât", vicino a "Ben 'Arûs", a Tunisi. L'imam, dopo essere salito sul *min-bar* (pulpito, N.d.T.), si è rivolto ai fedeli dicendo loro: «Poco fa mi ha chiamato il *wâlî* (governatore, N.d.T.) e mi ha chiesto di modificare il contenuto del mio sermone. Vi avrei parlato dello *hajj* (pellegrinaggio N.d.T.) che è ormai prossimo, secondo quanto previsto dalle stesse autorità, ma il *wâlî* mi ha chiesto di parlare degli anziani, perché oggi in Tunisia è la giornata nazionale dell'anziano». Così l'imam ha modificato il tema del suo sermone, benché anche quello inizialmente previsto fosse stato programmato dal ministero. È un esempio che mostra in maniera chiara che il discorso religioso nella moschea era affidato al potere politico e al partito al potere. È perciò naturale che subito dopo la Rivoluzione molti fedeli abbiano pensato a rimuovere numerosi imam che non li rappresentavano e non rappresentavano i sentimenti della gente.

**Ajmi Lourimi**  
è membro dell'Ufficio politico di an-Nahda, movimento in cui milita dai tempi dell'università e di cui presiede il polo "cultura, educazione e gioventù".

Nonostante il loro attaccamento agli atti di culto e alle moschee, le persone percepivano infatti uno spaesamento. Ma talvolta la società non ha una sufficiente energia per rinnovarsi e ha bisogno dello Stato, di una volontà politica. Allo stesso tempo però la società può disporre di un'energia di resistenza contro tutto ciò che considera una minaccia per i suoi principi e i suoi valori, o una sfida ai suoi fondamenti, alla sua unità o alla sua armonia.

Oggi il discorso religioso che si ascolta nelle moschee non è cambiato dal punto di vista formale. In questo senso la *khutba* (predica del venerdì, N.d.R.) rimane quella ereditata dai secoli. Ma dal punto di vista del contenuto, essa ha perso il suo carattere politico o partitico. Quando si va in moschea infatti, lo si fa principalmente per il culto, che è una delle funzioni della moschea. Siamo inoltre approdati a una situazione in cui è possibile l'interpretazione personale: in ogni moschea l'imam può praticare lo sforzo interpretativo e non è più legato alla predicazione ufficiale proveniente dal ministero. Così, all'interno della moschea è sorta una specie di competizione tra gruppi: oggi lo spazio islamico, se si può usare questa espressione, non è più occupato da un solo soggetto, An-Nahda non è più il soggetto dominante. In questo spazio sono entrati altri gruppi che hanno una propria comprensione dell'Islam, una visione delle cose e una precisa valutazione della posizione politica da assumere nel Paese. Tutto ciò prima era vietato e a questi gruppi non è mai stata data la possibilità di trovare una collocazione nello spazio pubblico, che è più ampio di quello occupato dalle moschee. Qualcuno pretende che contro di essi si torni ad agire con fermezza, e li si neutralizzi. An-Nahda, sia prima che dopo le elezioni, e ora che è al governo, ha sempre sostenuto la necessità di un riavvicinamento completo tra tutte le parti politiche del Paese, fondato sulla persuasione e sulla condivisione della responsabilità. Ecco perché nessuno proibirà ai salafiti di esprimere le proprie opinioni e nessuno interferirà con il modo in cui essi esprimono la propria religione. L'importante è che essi non sostengano metodi violenti e non impongano agli altri la loro comprensione dell'Islam e le loro opinioni. Le porte dell'azione politica così come quelle dell'azione culturale e sociale sono aperte anche per loro. Li abbiamo incoraggiati a farlo e abbiamo dato loro spazio, consentendo loro di partecipare ai dibattiti su tutti i mezzi di comunicazione. A mio avviso tutto questo li porterà a un'assunzione di responsabilità. Quando l'opinione pubblica chiederà loro chiarimenti sulle loro posizioni e sulle loro opinioni dovranno rispondere. Talvolta la loro posizione sarà condivisa e altre volte no. Noi abbiamo percorso la stessa strada. È necessario trovare un equilibrio e consentire alla società civile e all'opposizione di svolgere il proprio compito.

#### CONVINCERE, NON IMPORRE

Per fare un esempio, all'Assemblea Costituente l'opposizione è in minoranza, però partecipa e influisce sul dibattito e riesce a far modificare alcuni punti spe-

**Il discorso religioso nella moschea era affidato al partito al potere. È perciò naturale che subito dopo la Rivoluzione molti fedeli abbiano pensato a rimuovere numerosi imam che non li rappresentavano** ”

**An-Nahda auspica il riavvicinamento tra le parti politiche del Paese, fondato sulla condivisione della responsabilità. Nessuno proibirà ai salafiti di esprimere le loro opinioni, l'importante è che essi non sostengano metodi violenti** »

cifici. La democrazia di per sé implica che chi ha la maggioranza non possa governare a suo piacimento, ma debba confrontarsi con le opinioni contrastanti. Per questo abbiamo parlato di un riavvicinamento globale. La prima opzione non può essere quella securitaria, deve esserci un'altra soluzione. Alcuni considerano che il riavvicinamento con taluni gruppi è pericoloso. Sarà il tempo a giudicare: se hanno ragione i nostri critici, le correnti salafite ne risulteranno accresciute e si dirà che avremmo dovuto sostenere il ricorso alla forza sin dall'inizio.

Ma noi sosteniamo che il metodo migliore è quello della responsabilità. Il nostro scopo perciò è convincere tutti che la legge è al di sopra di tutti, che essa tiene conto delle azioni e non dei pensieri, e non distingue tra chi porta la barba e chi non la porta, tra chi è religioso e chi non lo è. Abbiamo superato il metodo del vecchio regime, in cui se in un gruppo uno sbagliava, tutto il gruppo veniva incarcerato, demonizzato e vessato. Se a sbagliare è il singolo, risponde il singolo. Naturalmente il dialogo è ancora all'inizio e non è un'operazione facile. Ma noi lo incoraggiamo e per questo siamo accusati dai salafiti di essere troppo comprensivi nei confronti dei laici e siamo accusati dai laici di essere troppo comprensivi con i salafiti. Tutti pretendono che ci serviamo degli apparati dello Stato, ora che siamo noi a farli funzionare, per colpire gli avversari, come se la libertà di cui godono questi gruppi fosse imputabile all'apparato statale o ai poteri dello Stato o alla legge.

Noi riteniamo che lo spazio pubblico, nel senso datogli da Habermas, è aperto a tutte le visioni del mondo, religiose e laiche. Alla fine tutti devono godere degli stessi diritti e la verità deve emergere dal dibattito e dal dialogo. Certo è necessario riferirsi a un nucleo di valori fondamentali condivisi. A questo proposito si potrebbe fare un paragone: dopo l'indipendenza, nella maggior parte dei Paesi arabi e africani, le nuove élite politiche hanno imposto un'epurazione degli avversari. E questo mentre si riscrivevano le Costituzioni e si riformavano le istituzioni fondamentali. Una parte del movimento nazionale ha epurato un'altra parte e si è assistito a processi politici e a eliminazioni fisiche. È un fatto desolante e forse ciò che queste società e questi Stati hanno patito successivamente è una conseguenza di questa scelta. Noi ereditiamo la situazione di un regime che ha superato ogni limite, una situazione diventata ingovernabile, e ci troviamo a dover costruire sulle macerie. Ereditiamo una situazione difficilissima, a livello della disoccupazione, della povertà, della disuguaglianza tra le regioni, della corruzione endemica in tutti i settori. Noi stessi usciamo dall'esperienza di una lunga prova. Ricostruire significa allo stesso tempo ricostruire lo Stato e ricostruire noi stessi. Ma non è un'operazione facile. Occorre una visione politica, che è quella che noi incoraggiamo, e che deriva dalla nostra conoscenza della società tunisina e della sua situazione. Forse abbiamo la pretesa di conoscere meglio degli altri tale realtà, compresa quella delle correnti giovanili che vengono emarginate, o che aderiscono a gruppi ideologici e religiosi influenzati da un discorso importato attraverso i canali satellitari. Per que-

sto siamo favorevoli a un riavvicinamento e non vogliamo imporre il nostro potere eliminando gli avversari o demonizzandoli, ma dar loro la possibilità di partecipare.

#### PER UNO SPAZIO PUBBLICO APERTO A TUTTI

Si parla oggi della "tunisificazione" della corrente islamista, e della necessità di tale tunisificazione. La questione nel nostro Paese infatti non è l'islamizzazione della società, ma la tunisificazione dei gruppi e delle correnti islamiste. Tale tunisificazione è al servizio del progetto nazionale futuro. E non credo che in Tunisia vi siano due progetti o più progetti, ma un unico progetto, all'interno del quale tutti possono trovare il proprio posto.

La corrente islamista è una corrente moderata, centrista, che vuole un radicamento identitario e allo stesso tempo intende partecipare all'apertura alla modernità e all'ambiente che la circonda. È per questo che essa non va disprezzata, o valutata solo dal punto di vista sociale o economico. Si tratta di una corrente più ampia, che può essere definita come la corrente fondamentale della società, o la corrente principale. Vi è ora una competizione per l'occupazione del centro. Gli estremi esercitano una sorta di pressione, ma sono a loro volta sotto pressione affinché rientrino nella corrente principale. Per questo non sono pessimista rispetto al futuro della rivoluzione. Questa società e questo popolo hanno dimostrato di potere assorbire tutte le difficoltà e i rischi e di saper ogni volta ripartire.

La situazione in cui ci troviamo richiede uno sforzo, non solo dal punto di vista dell'interpretazione religiosa o dell'Islam, ma anche degli strumenti e delle categorie che usiamo, del nostro quadro concettuale. Il quadro concettuale dominante nelle scienze sociali, nelle scienze umane e nelle scienze politiche ha bisogno di una revisione. Molti concetti sono desueti e questa rivoluzione ci spinge a rivederli e ad aprire gli orizzonti del Paese. La Tunisia è pronta ad accedere alla modernità politica passando dalla porta principale, la porta dello sforzo interpretativo.

Abbiamo dunque davanti a noi una grande occasione. Gli islamisti e an-Nahda sono diventati, al pari degli altri, soggetti del processo politico. Non è pensabile che la transizione possa avere successo o che la Tunisia possa essere governata senza an-Nahda, naturalmente nella sua forma moderata, centrista, riformista e responsabile. An-Nahda avrà un ruolo di primo piano nel guidare il discorso politico e il discorso religioso dentro le moschee e nello spazio pubblico, in conformità con gli obiettivi della rivoluzione e i programmi di riforma radicale, integrale, profonda e graduale e nel coinvolgimento di tutti i soggetti.

Lo spazio pubblico e lo spazio della moschea, il discorso politico e il discorso religioso devono concorrere a costruire un accordo e a dar forma a un progetto nazionale per il futuro della Tunisia.

**La questione nel nostro Paese non è l'islamizzazione della società, ma la tunisificazione dei gruppi e delle correnti islamiste. Tale tunisificazione è al servizio del progetto nazionale futuro** ”

**Tunisia /5. La frammentarietà della società contemporanea rende necessaria, seppur difficile, la conciliazione tra l'Islam e il pluralismo, a tratti tentata nella storia passata.**

Essa oggi dipende da fattori di natura religiosa e culturale in generale, ma anche politici, sociali ed economici e si regge sull'alleanza tra la fede libera, il sapere contemporaneo e lo spirito critico.

# La svolta pluralista: se non ora, quando?

**ABDELMAJID CHARFI**

**Abdelmajid Charfi**

Dopo aver conseguito nel 1982 il Dottorato in Lettere, ha insegnato Civiltà araba e Pensiero islamico alla Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Tunisi, di cui è stato anche Preside (1983-1986). È Direttore della collana «Ma'âlim al-Hadâtha» delle Sud Editions (Tunisi). Tra le sue opere *Al-islâm bayna al-risâla wa-l-târîkh* (L'Islam tra messaggio e storia) e *Al-islâm wa-l-hadâtha* (Islam e modernità).

**P**ORRE LA QUESTIONE del rapporto tra Islam e pluralismo presuppone che, sia all'interno che all'esterno del mondo islamico, vi sia chi li considera inconciliabili. Presuppone anche che altri pensino l'opposto e cioè che l'Islam implichi il pluralismo o per lo meno che sia in grado di venirne a patti. In entrambi i casi si tratta di una visione essenzialista dell'Islam che rifiutiamo non solo a titolo personale, ma che l'intera comunità scientifica rifiuta allo stesso modo in cui rifiuterebbe tale maniera di porre il problema se si trattasse del Cristianesimo o di qualsiasi altra religione. Certo, si può porre la questione sul piano dei testi fondatori, ma sappiamo che questi testi sono lunghi dall'essere univoci e possono essere invocati in molte direzioni. Rinunciamo perciò a quest'impresa di tipo apologetico o polemico per situare la compatibilità dell'Islam con il pluralismo in una prospettiva storica, nel senso più ampio del termine: la sola, a nostro avviso, in grado di illuminarci sulle condizioni che favoriscono o meno l'accettazione del pluralismo come scelta di società o come costrizione e necessità imposta dalle circostanze.

I sistemi monoteisti tradizionali non amano il pluralismo. Ne diffidano quando non lo combattono apertamente. È una costante storica che è bene tenere a mente per

capire le difficoltà del presente. Tuttavia, non mancano documenti e racconti storici e letterari che attestano, in passato, l'esistenza in terra d'Islam di due fenomeni apparentemente contraddittori: da una parte la coabitazione più o meno armoniosa di correnti di pensiero, di scuole giuridiche e teologiche divergenti, così come una grande tolleranza da parte dei poteri politici delle società islamiche nei confronti dei seguaci di altre religioni, in particolare delle "Genti del Libro", cristiani ed ebrei; dall'altra, persecuzioni, processi, violenze nei confronti di quanti non seguivano la dottrina ufficiale, così come scontri, soprusi e conflitti con i non musulmani.

## IL PLURALISMO COME CAPRO ESPIATORIO

Tale paradosso è facilmente spiegabile se si tiene conto dei diversi fattori che determinano l'agire dei protagonisti. La convivialità, l'intesa, addirittura l'amicizia erano presenti nella vita quotidiana e nei periodi di calma e prosperità, in particolare nella fase ascendente della civiltà islamica, mentre nei periodi di crisi e di stagnazione scoppiavano tumulti per ragioni politiche, economiche o dottrinali tanto tra i musulmani che contro le altre comunità, spesso per ragioni simili. In altri termini, il pluralismo di fatto veniva messo in discussione ogni volta che la legittimazione

1 Si tratta di scuole teologiche e giuridiche (N.d.R.).

2 Malikismo e ash'arismo sono state, rispettivamente, la scuola giuridica e la dottrina teologica dominanti in tutto il Maghreb a partire dal X-XII secolo (N.d.R.).

3 Si tratta dell'Islam praticato all'interno delle confraternite sufi e caratterizzato dal culto di un santo (N.d.R.).

dell'ordine stabilito aveva bisogno di un capro espiatorio per sostenersi. Il primato progressivamente raggiunto dai rappresentanti dell'istituzione religiosa ufficiale spingeva questi ultimi a giustificare il proprio monopolio nella definizione dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Questo li portava naturalmente a negare le legittimità di tutto ciò che contestava, in parole o in atti, la loro definizione del bene e del male, del lecito e dell'illecito.

La filosofia dei Lumi, lo sviluppo delle scienze umane e sociali degli ultimi due secoli e in generale la modernità hanno scosso seriamente questo equilibrio, facendo cadere la maschera religiosa che copriva le istituzioni sociali, spogliando di colpo i rappresentanti dell'istituzione religiosa delle proprie prerogative ancestrali e dotando il pluralismo di nuovi fondamenti teorici venuti ad aggiungersi alle basi materiali inedite fornite dai nuovi modi di vita e di produzione, in particolare l'industrializzazione, l'ascesa dell'individualismo e la vita nei grandi agglomerati in cui la costrizione sociale è infinitamente più blanda che nella città o nelle campagne tradizionali.

Questo schema generale che riguarda l'insieme della storia islamica si applica ugualmente alla storia della Tunisia, l'antica Ifrîqya. Dopo un inizio in cui erano particolarmente diffusi il mu'tazilismo, il kharigismo e il hanafismo 1, e a parte l'intermezzo fatimide, il malikismo e l'ash'arismo 2 hanno dominato la vita religiosa. Il marabutismo 3 si è poi innestato su queste due scuole, giuridica la prima e teologica la seconda, per segnare la religiosità popolare e inquadrare le popolazioni rurali che il potere centrale non poteva raggiungere. A questo proposito occorrerebbe notare che il malikismo dell'Ifrîqya ha dovuto fare i conti con delle specificità del contesto locale e ha manifestato una grande tolleranza verso le infrazioni alla dottrina, accordando un posto privilegiato alla consuetudine ('urf). Questo l'ha portato, per esempio, ad ammet-

tere senza difficoltà il culto dei santi e la monogamia istituita da quello che viene chiamato il contratto di matrimonio di Qayrawan. E se il Cristianesimo si è spento dopo l'XI secolo, soprattutto per mancanza di vescovi la cui nomina era proibita dal potere politico locale, la comunità ebraica autoctona si è perpetuata fino all'epoca contemporanea e ha vissuto generalmente in armonia con i musulmani. Lo stesso è valso per i cristiani maltesi e italiani che sono emigrati in Tunisia alla ricerca di condizioni economiche più favorevoli di quelle dei propri Paesi d'origine.

### L'IRRUZIONE DELLA MODERNITÀ

La situazione tradizionale prevalente in Tunisia cominciò a cambiare, talvolta in modo radicale, dalla metà, o addirittura dagli anni '30 del XIX secolo, in concomitanza con l'irruzione della modernità e di un pluralismo di tipo nuovo, quando i bey [governatori] di Tunisi intrapresero la modernizzazione dell'esercito creando a tal fine il Politecnico del Bardo. Le manifestazioni più significative di questo profondo cambiamento furono l'abolizione della schiavitù nel 1846, la promulgazione nel 1857 dello *'Ahd al-Amân* e nel 1861 la prima Costituzione del mondo arabo. Con questi due atti legislativi, che non avevano solo una portata simbolica, veniva istituita per la prima volta l'uguaglianza di tutti i sudditi del Bey davanti alla legge, senza discriminazione di carattere confessionale.

Le difficoltà economiche, la rivolta popolare di Ben Ghedhahem a partire dal 1864, la cattiva gestione economica al vertice dello Stato, poi l'istituzione del Protettorato francese nel 1881, vennero a frenare questa evoluzione, se non a falsarla. I francesi introdussero una nuova mentalità intrisa di arroganza e di senso di superiorità, che rompeva con il comportamento delle altre comunità, compresi i turchi che si erano insediati prima di loro in Tunisia mescolandosi alla popolazione locale. La Chiesa cattolica, da parte sua, il Cardinal Lavignerie in testa, predicava apertamente l'evangelizzazione dei musulmani tunisini. Il risultato fu che l'Islam si trasformò, suo malgrado, in un'ideologia di resistenza che accompagnò il movimento nazionale di liberazione, anche se i dotti ('ulamâ') erano in generale legittimisti e occupavano solo raramente le prime file di questo movimento popolare.

Ciò non toglie che la Tunisia abbia continuato la sua partecipazione al processo universale di secolarizzazione, in particolare con l'introduzione del diritto positivo nella maggior parte degli ambiti, con l'eccezione impor-

**Il pluralismo di fatto veniva messo in discussione ogni volta che la legittimazione dell'ordine stabilito aveva bisogno di un capro espiatorio per sostenersi** »

## La rivoluzione tunisina che ha inaugurato la "primavera araba" ha confuso le tracce e rimescolato le carte



tante del diritto di famiglia, rimasto nelle mani degli uomini di religione, musulmani ed ebrei, e di competenza di tribunali sciaraitici e rabbinici. Il movimento conobbe un'accelerazione tangibile dopo l'indipendenza del 1956, con la promulgazione di un Codice dello Statuto personale che proibiva, tra le altre cose, la poligamia e il ripudio, e con la soppressione dei tribunali religiosi e del regime dei beni di manomorta, l'unificazione, la generalizzazione, la modernizzazione dell'insegnamento, e molte riforme politiche, sociali ed economiche che puntavano a far uscire la società tunisina dalla sua letargia e a elevarla al rango delle società moderne e sviluppate.

### UN PAESE IN ANTICIPO

La marcia forzata verso la modernizzazione della Tunisia ne fece sicuramente un Paese in anticipo sugli altri Stati arabi, alcuni dei quali meglio dotati di risorse naturali. Peraltro non fu realizzata senza dolore e, d'altra parte, non raggiunse tutti i suoi obiettivi. La modernizzazione creò malcontento tra quanti difendevano interessi particolari e tra le file dei conservatori legati a modelli tradizionali di società. Inoltre, essa non portò uguali benefici a tutti i cittadini e a tutte le regioni. Si tratta di una modernizzazione incompleta perché non ha toccato in profondità il sistema autoritario di governo e non ha dato concretezza alle esigenze democratiche e pluraliste che si erano manifestate in diverse forme dopo gli anni '70. Furono queste condizioni a creare il terreno di coltura dell'islamismo politico, che nacque proprio in quel periodo in reazione all'emarginazione di ampi strati della popolazione che si sentivano a torto o a ragione esclusi dal processo e svantaggiati rispetto ad altre categorie. Tuttavia, i fattori politici e economici non sono gli unici in gioco. I fattori culturali e psicologici erano e restano primari tra gli islamisti, influenzati come sono dall'ideologia dei Fratelli Musulmani e dal panarabismo. Visto in questa prospettiva, l'islamismo si oppone all'impresa alla quale si era dedicata

l'élite tunisina, quella della costruzione dello Stato nazionale, visto che nel lungo periodo l'orizzonte degli islamisti non è altro che il ristabilimento del sistema califfale, un sistema dispotico e non egualitario, e dunque fondamentalmente ostile al pluralismo, alla libertà, alla democrazia e all'uguaglianza tra i generi.

La rivoluzione tunisina che ha inaugurato la "primavera araba" ha confuso le tracce e rimescolato le carte. Si sa che gli islamisti ne sono i principali beneficiari, benché non vi abbiano giocato alcun ruolo, e questo grazie alla loro disciplina e al fatto di godere di un pregiudizio favorevole in quanto timorati di Dio, non corruttabili e avversari duramente repressi dal regime di Ben Ali. Non intendiamo analizzare in modo esaustivo la situazione creata dal successo di an-Nahda alle elezioni dell'ottobre 2011 e dalla costituzione di un governo di cui detiene i centri nevralgici di sovranità. Il problema che ci preoccupa è sapere se questo movimento che fa riferimento all'Islam sia favorevole od ostile al pluralismo. In altri termini, l'Islam politico rappresentato da questo movimento è capace di rinunciare a un certo numero di riferimenti ideologici che hanno a lungo rappresentato i suoi cavalli di battaglia, di evolvere di fronte a questa esigenza e di appropriarsene?

Uno degli effetti più rilevanti della rivoluzione è stato la rottura del legame sociale in vigore fino alla fuga di Ben Ali. In seguito a tale rottura, e nel quadro degli sforzi per ricostituirlo su nuove basi, si è assistito alla moltiplicazione di movimenti salafiti di obbedienze multiple, influenzati dai predicatori medio-orientali che "officiano" sui canali satellitari dell'Islam del petrolio, e molto probabilmente finanziati direttamente o indirettamente dai regimi anacronistici del Golfo, per i quali è vitale, per timore del contagio, che questa primavera non sfoci nell'instaurazione in un qualsiasi Paese arabo della democrazia, quindi della cittadinanza e del pluralismo. Tuttavia, il salafismo nel suo insieme è condannato a non essere altro che un movimento marginale di protesta e di nostalgia di una mitica età dell'oro. La sua forma violenta, affiliata ad al-Qâ'ida, detiene una forza talmente sproporzionata rispetto a quella di uno Stato che l'unica cosa di cui è capace è arrecare qualche danno senza futuro.

### IL PARTITO AN-NAHDA, SORVEGLIATO SPECIALE

È dunque ad an-Nahda, movimento ben radicato e che annovera al suo interno tanto militanti aperti e moderati quanto salafiti, che

occorre rivolgersi, anche se esso è organizzato, come tutti i partiti islamisti, sul modello dei partiti fascisti, le cui caratteristiche essenziali sono l'infallibilità del leader, la disciplina e il populismo. Che questo movimento evolva grazie alla dinamica interna dei suoi componenti o tenti semplicemente di adattarsi, è certo che esso è obbligato a fare i conti con le resistenze della società civile tunisina all'instaurazione di un ordine politico e morale arcaico. Il pluralismo è un dato imprescindibile della società, essendo una delle principali conseguenze della secolarizzazione spinta di quest'ultima. Infatti, poiché la legge positiva ha sostituito la legge religiosa nella maggior parte degli ambiti, il monopolio detenuto dai rappresentanti dell'istituzione religiosa ufficiale è andato in frantumi e la loro credibilità è stata seriamente minata. Le parole d'ordine e gli stessi riferimenti dei partiti politici, compreso an-Nahda, concordano sullo sviluppo, sul pieno impiego, sulla giustizia sociale, ecc., preoccupazioni che non hanno nulla di specificamente religioso e che giocano inesorabilmente contro l'Islam politico, deludendo così i militanti che hanno creduto ai suoi slogan. L'attaccamento, proclamato in tutti i modi, all'identità arabo-islamica della Tunisia non basta a nascondere questa realtà.

In ogni caso, c'è una difficoltà che i partiti islamisti sono obbligati ad affrontare e che determinerà in gran parte il loro successo o il loro fallimento nel mescolare politica e religione. È il ritardo del pensiero religioso – non solo islamico peraltro, ma anche cristiano ed ebraico – rispetto alle esigenze del pensiero e dei valori che la modernità ha promosso al rango di criteri non negoziabili d'inserimento nel secolo. Così, per citare solo le norme più emblematiche e più problematiche: la libertà di credere, di non credere o di cambiare religione, l'uguaglianza tra gli uomini e le donne,

sono conquiste della coscienza moderna contro le quali i sistemi monoteisti istituzionalizzati continuano a condurre battaglie di retroguardia, e che accettano solo perché obbligati e a malincuore. Tuttavia, i testi fondatori si prestano tanto alle letture e alle interpretazioni favorevoli al monolitismo che a quelle aperte al pluralismo.

Di conseguenza, non esiste fatalità in questo ambito. I fattori che favoriscono l'accettazione del pluralismo sono sicuramente presenti, primi fra tutti l'individualismo che abbiamo visto all'opera durante la rivoluzione di dicembre 2010-gennaio 2012, e le manifestazioni della società civile in cui la centrale sindacale (UGTT) ha svolto un ruolo di primo piano. In altri termini, il futuro delle relazioni tra l'Islam e il pluralismo non dipende solo da fattori di natura religiosa e culturale in generale. Questi ultimi possono accelerare o frenare il movimento che tende verso l'armonizzazione tra le aspirazioni democratiche e la fedeltà all'eredità islamica. Ma da soli non sono capaci di produrre questo movimento irreversibile, né di arrestarlo definitivamente. I fattori politici, sociali ed economici interni ed esterni sono altrettanto importanti, o addirittura più importanti. È dalla congiunzione di tutti questi elementi in un mondo sempre più complesso e globalizzato che dipende il prezzo che sarà necessario pagare per pervenire a conciliare Islam e pluralismo.

È in definitiva una questione di volontà e di competenza degli attori convinti della necessità di tale conciliazione e che operano per la sua realizzazione con il minor traumatismo e la minor cattiva coscienza possibili. Si tratta di arrivare a un'alleanza di tre ambiti che sembrano al momento antagonisti: la fede, che è un'opzione libera a dispetto dei suoi supporti tradizionali; il sapere, secondo le norme della conoscenza contemporanea e non degli antenati; lo spirito critico in grado di liberare l'uomo dalle costrizioni di qualsiasi autorità imposta. La sfida da cogliere consiste nel passare da una certa concezione della verità opposta all'errore, a un'altra concezione secondo la quale l'opposto di una verità alla quale credo è un'altra verità difesa dal mio prossimo. Piuttosto che denigrare chi la fa propria, dovrebbe prevalere un'emulazione nella ricerca di ciò che rafforza la dignità umana. Personalmente riteniamo, molto modestamente, che la Tunisia abbia tutti i mezzi, o ne abbia di più di molti Paesi fratelli, per impegnarsi in questa impresa con possibilità concrete di successo, nonostante le difficoltà del momento.

**Il futuro delle relazioni tra l'Islam e il pluralismo non dipende solo da fattori di natura religiosa e culturale in generale. I fattori politici, sociali ed economici interni ed esterni sono altrettanto importanti** »

**Egitto. Nel complesso Risiko giocato a colpi di consultazioni elettorali, manifestazioni rivoluzionarie e ricorsi all'Alta Corte,**

il grande Paese liberatosi dal regime trentennale di Mubarak è stretto oggi tra le mosse e contromosse dei due principali protagonisti che si contendono il potere.

# Il braccio di ferro tra esercito e Fratelli

**TEWFIK ACLIMANDOS**

**Tewfik Aclimandos** Egiziano, è ricercatore associato alla Cattedra di Storia Contemporanea del mondo arabo al Collège de France dal 2009. È stato ricercatore al Centre français d'Études et de Documentation Économiques, Juridiques et Sociales (CEDEJ, Cairo) dal 1984 al 2009. Specialista della vita politica egiziana del dopo guerra (1945-2011), ha pubblicato numerosi articoli sull'esercito, sui Fratelli Musulmani e sulla politica estera di Mubarak.

**D**URANTE I 18 MESI che hanno fatto seguito alla caduta di Mubarak, l'Egitto ha assistito a quattro consultazioni elettorali e diversi susulti rivoluzionari<sup>1</sup>. I due principali attori politici del Paese, i Fratelli Musulmani e il Consiglio Superiore delle Forze Armate (CSFA), avevano stabilito insieme una tabella di marcia che prevedeva una sorta di transizione democratica. Quest'ultima era concepita come un antidoto per neutralizzare attori e processi rivoluzionari e dare una nuova legittimità all'apparato statale e agli strumenti di potere. Si trattava di far leva sulla maggioranza silenziosa contro le avanguardie rivoluzionarie, sulle campagne per contrastare le città, di privilegiare il tempo prosaico rispetto ai momenti eroici, di dare alla pluralità politica e sociale i suoi diritti contro l'unità nazionale. Questa tabella di marcia è stata approvata dal referendum del marzo 2011.

Lo schema adottato era il seguente: a) elezioni legislative. Precedute da diversi giorni di scontri tra esercito e manifestanti e scaglionate su più giorni, le elezioni sono state organizzate tra il novembre 2011 e il gennaio 2012. Il sistema elettorale adottato era un misto di proporzionale (per i due terzi dei seggi) e di scrutinio uninominale a doppio turno (per il rimanente terzo). Si sapeva che

la legge elettorale, frutto di un laborioso compromesso o piuttosto di un braccio di ferro, avrebbe rischiato di essere dichiarata incostituzionale dall'Alta Corte. Le due coalizioni islamiste sono arrivate in testa: la coalizione guidata dai Fratelli ha ottenuto il 37% dei voti e il 42% dei seggi; la coalizione salafita ha ottenuto il 28% dei voti e più del 22% dei seggi. b) Il Parlamento eletto avrebbe dovuto nominare un'Assemblea Costituente: i Fratelli si sono assicurati un controllo quasi totale di quest'ultima, ma la procedura adottata è stata tale da spingere la magistratura amministrativa a dichiararla illegale nell'aprile 2012. È stato dunque necessario nominare una seconda, con una composizione più equilibrata, nonostante gli islamisti detenessero la maggioranza. È quanto si è fatto, ma le procedure utilizzate non sono completamente soddisfacenti. Nell'attesa di un'eventuale decisione giudiziaria, la nuova Costituente prosegue i suoi lavori e la versione finale della Costituzione avrebbe dovuto essere pronta entro la fine di settembre. Sarà sottoposta a referendum se la magistratura non invaliderà il processo di nomina di quest'Assemblea. c) Le elezioni presidenziali sono state organizzate a maggio/giugno 2012: prima di parlarne è utile ricordare l'evoluzione dei rapporti tra il Con-

<sup>1</sup> La redazione di questo articolo è stata chiusa il 19 ottobre 2012.

siglio Supremo delle Forze Armate (CSFA) e i Fratelli. Dal febbraio 2011 a metà maggio 2011 sono eccellenti. Poi si deteriorano. I militari capiscono che i Fratelli non si sarebbero posti limiti nella loro aspirazione al potere, che non sono poi così moderati e democratici come dicono e che anche le altre forze politiche contano. Cercano allora di prendere qualche precauzione volta a impedire che i Fratelli scrivano da soli la Costituzione. Tutti i tentativi dell'estate 2011 falliscono. Il secondo round rivoluzionario del novembre 2011 riavvicina di nuovo i compagni di viaggio: i due temono per la tabella di marcia e i Fratelli "coprono" la repressione. Fino a febbraio/marzo 2012 i due attori governano insieme, con un CSFA molto debole a causa dell'impopolarità dovuta alla brutalità della repressione e all'incompetenza della sua gestione. Nei mesi successivi avrebbe tuttavia risalito la china, muovendosi con maggior abilità, mentre la performance del Parlamento si dimostrava pietosa.

#### LA LEZIONE DELLE PRESIDENZIALI

Torniamo alle presidenziali: vi si candidano molte personalità politiche. Prima dell'inizio della campagna ufficiale una scheggia impazzita diventa molto popolare e sembra in buona posizione per raggiungere il secondo turno: l'ex Fratello Musulmano diventato salafita Hâzim Abû Ismâ'îl. Rappresenta il salafismo rivoluzionario, quello dei poveri. Fa paura all'establishment. Ma si scopre che la madre è americana e non può candidarsi. Analogamente molte altre candidature importanti sono rifiutate, in particolare quella dell'uomo forte dei Fratelli Musulmani, Khayrat al-Shâtir, quella dell'ex capo dei servizi segreti Omar Soliman e quella dell'ex candidato alle presidenziali Ayman Nûr.

In lizza rimangono 5 candidati seri: il Fratello Musulmano Muhammad Mursî (i Fratelli avevano presentato due candidati), poco noto

al grande pubblico, ma che può contare sulla formidabile macchina elettorale della sua formazione, l'ex Fratello 'Abd al Mun'im Abû-l Futûh, che spera di unire quegli islamisti che si sentono a disagio con i discorsi e le pratiche dei Fratelli e la gioventù nazionalista devota e/ma liberale, il nazionalista di sinistra nasseriano Hamdîn Sabâhî la cui campagna pone l'accento sulla sua vicinanza ai meno abbienti, l'ex Ministro degli Esteri 'Amr Mûsâ, l'unico ad aver preparato un programma serio – ma senza una chiara identità –, e l'ultimo Primo Ministro di Mubarak, il generale Shafiq, che punta sul prestigio dell'uniforme, sul bisogno di sicurezza e sulla difesa dello Stato civico.

Mursî (25%) e Shafiq (24%) arrivano in testa e si ritrovano al secondo turno, ciò che non sorprende affatto chi conosce il Paese. Il risultato di Abû-l Futûh (quarto con il 17%) delude ma non stupisce. Invece i risultati di Sabâhî, terzo con più del 22% di voti, e di 'Amr Mûsâ, che affonda con l'11%, costituiscono uno choc o una piacevole sorpresa.

Se ne possono trarre i seguenti insegnamenti: i Fratelli hanno perso metà del loro elettorato (Mursî ottiene 5,5 milioni di voti mentre alle legislative la Fratellanza aveva circa 11 milioni di elettori). I tre candidati eliminati insieme raccolgono più voti dei due che arrivano al secondo turno, e questo non è mai un bene. I due candidati vicini all'ala rivoluzionaria (Sabâhî e Abû-l Futûh) insieme ottengono il 40%, un risultato che costituisce un grande progresso per questa tendenza.

Il risultato è una clamorosa sorpresa per gli anziani del partito di Mubarak che riattivano le loro reti per sostenere il generale Shafiq. L'ala rivoluzionaria e i Fratelli reclamano l'applicazione della legge che il Parlamento islamista aveva fatto votare, privando Shafiq dei diritti politici e proclamandolo illeggibile.

#### AZIONI E REAZIONI DELLA CORTE E DELL'ESERCITO

L'Alta Corte delibera tra i due turni: dichiara anticostituzionale la legge che priva Shafiq dei diritti politici e la legge elettorale che ha regolato le legislative, e ordina la dissoluzione del Parlamento. Le due sentenze sono giuridicamente fondate ed erano attese, ma a destare sospetti è la tempistica. Quest'ultima, probabilmente a torto, è attribuita alle pressioni del CSFA desideroso di attenuare gli effetti di una vittoria di Mursî. Mi sembra più probabile che la "scelta" del momento (sempre che sia stata una scelta) sia stata dettata dall'arrivo di Shafiq al secondo turno.

**I Fratelli Musulmani e il CSFA avevano stabilito una tabella di marcia che prevedeva una sorta di transizione democratica come antidoto per neutralizzare attori e processi rivoluzionari e dare una nuova legittimità all'apparato statale** »

**La strategia dei capi dell'esercito, negli ultimi 18 mesi, era consistita nel dividere, nell'allontanare la gioventù rivoluzionaria dai Fratelli. La vittoria di Shafîq li avrebbe definitivamente riavvicinati e avrebbe infiammato il Cairo** »

Il CSFA dal canto suo moltiplica le misure impopolari: un decreto conferisce nuovamente alla polizia militare e ai servizi segreti (DRM) il diritto di arrestare i civili. Questo "colpo", che riattiva i brutti ricordi dell'arbitrio poliziesco, costa probabilmente decine di migliaia di voti al generale Shafîq. E, la sera del secondo turno, il 24 giugno, il CSFA promulga una "dichiarazione costituzionale complementare" nella quale attribuisce a se stesso il potere legislativo e proclama l'autonomia dell'esercito, mettendo il nuovo Presidente sotto una pesante tutela. Lo stesso giorno annuncia la composizione del "Consiglio di Difesa Nazionale", che si presume possa decidere, tra l'altro, le dichiarazioni di guerra: i civili eletti sono una minoranza. Tutte queste misure sono interpretate dall'opinione pubblica come un modo per colpire il candidato Mursî. Ma questa valutazione non tiene conto di un fatto: il generale Shafîq non era il candidato dei dirigenti dell'esercito: i suoi rapporti con loro (e soprattutto con Tantawi) erano pessimi. Figlio dell'istituzione militare, all'interno di quest'ultima aveva le sue reti e avrebbe potuto sostituire i dirigenti militari senza essere accusato di voler indebolire la "Grande Muetta"<sup>2</sup>. La strategia dei capi dell'esercito, negli ultimi 18 mesi, era consistita nel dividere, nell'allontanare la gioventù rivoluzionaria dai Fratelli. La vittoria di Shafîq li avrebbe definitivamente riavvicinati e avrebbe infiammato il Cairo. In effetti i due candidati, Shafîq più di Mursî, sono stati presi di mira dalle misure adottate dal CSFA. Tuttavia, ciò non significa che nell'esercito e nei servizi di sicurezza Shafîq non avesse numerosi sostenitori.

Il secondo turno ha luogo il 23 e 24 giugno. Qualche ora dopo la chiusura dei seggi elettorali, i Fratelli annunciano che il loro candi-

dato ha vinto le elezioni con il 52% dei voti e che qualunque altro risultato sarebbe stato l'esito di frodi elettorali e avrebbe innestato una mobilitazione di massa se non molto di più. Gli osservatori indipendenti confermano la stima dei Fratelli. La proclamazione dei risultati ritarda e la tensione sale. Infine, una settimana dopo, Mursî è proclamato vincitore con il margine preannunciato. Ma al Cairo e nelle grandi città circola la voce che il vincitore sarebbe Shafîq e che i risultati sono stati truccati per evitare una conflagrazione.

Che cos'è accaduto? Sembrerebbe possibile affermare quanto segue: a) la commissione elettorale è ben presto giunta alla conclusione che se il punteggio annunciato dai Fratelli e dalle ONG era esatto, lo scrutinio era stato inficiato da numerose irregolarità, le principali e le più gravi delle quali commesse dai Fratelli. b) La stessa commissione ha preso tempo per valutare l'impatto di queste irregolarità sull'esito finale del voto. c) Delle sue conclusioni esistono più versioni: per gli uni, i giudici hanno deciso che le irregolarità non cambiavano il risultato finale. Altri hanno ritenuto che avesse vinto Shafîq ma che il CSFA, sapendo che nessuno gli avrebbe creduto, ha deciso di non tenere conto delle irregolarità. Infine, alcuni dicono che i giudici pensavano che le irregolarità delle due parti erano tali che sarebbe stato necessario ripartire da zero e ricominciare le elezioni. Ma il CSFA ha rifiutato questa opzione. d) In ogni caso, il CSFA ha alimentato la confusione dichiarando a molti interlocutori, prima che la commissione proclamasse Mursî vincitore, che Shafîq aveva vinto le elezioni. È difficile sapere se il CSFA ha detto la verità e poi ha ritrattato per evitare problemi gravi, se si è sbagliato in buona fede, o se ha mentito per indebolire il vincitore Mursî. In compenso, allo stato attuale delle mie conoscenze, non credo che avesse l'intenzione di compiere brogli a favore di Shafîq, ciò che invece pensano i Fratelli.

#### LA DOCCIA SCOZZESE DEL PRESIDENTE

In ogni caso, il nuovo capo dello Stato si scontra ben presto con il CSFA. Prima annuncia che avrebbe esercitato tutte le sue prerogative, ciò che nessuno, tranne qualche giornalista, al momento prese seriamente. L'8 luglio convoca il Parlamento che l'Alta Corte ha fatto sciogliere. Ma si tratta di un errore, perché così facendo si aliena la magistratura, le cui decisioni vengono ignorate, ed è costretto a fare marcia indietro. La costituzione del nuovo governo è così laboriosa e il

<sup>2</sup> Letteralmente "il grande muto", termine con il quale si indicava l'esercito nella Terza Repubblica francese. L'autore estende la metafora al ruolo dei militari nell'Egitto contemporaneo (N.d.R.).

3 Si tratta di un attacco avvenuto il 5 agosto 2012 a un posto di confine tra Egitto e Israele in cui sono rimasti uccisi 15 poliziotti egiziani [N.d.R.].

numero dei ministri Fratelli talmente esiguo che pochi notano che i Fratelli e i loro alleati hanno ottenuto i ministeri chiave dell'Informazione e della Giustizia, oltre a diversi altri ministeri che consentono di costituire delle clientele, che un Ministro degli Interni loro ostile è stato allontanato e che la maggior parte dei nuovi responsabili sono "Fratello-compatibili". Si nota soprattutto che Tantawi, che tutti dicevano desideroso di entrare nella storia come il generale che ha ridato il potere ai civili, è rimasto ministro della Difesa e comandante in capo dell'esercito. Il maresciallo ha infatti ceduto alle richieste dei suoi pari... lasciandosi sfuggire l'occasione per farsi da parte.

Il 12 agosto Mursî mette a segno un colpo da maestro: licenzia il ministro della Difesa e il capo di Stato maggiore 'Inân, abrogando la dichiarazione costituzionale complementare che lo metteva sotto tutela. Ne promulga un'altra che concentra tutti i poteri nelle sue mani. Se non è possibile, in questo contesto, ricostruire la genesi del colpo di mano, diciamo che esso ha sconvolto l'assetto istituzionale e ha mandato un messaggio estremamente forte, in particolare ai settori della burocrazia di Stato ostili ai Fratelli. Questo colpo, alla fine, ha come obiettivo principale il capo di Stato maggiore 'Inân ed è stato possibile solo perché nell'esercito molti alti ufficiali si auguravano la destituzione di quest'ultimo e degli ufficiali del CSFA. Nei ranghi della "Grande Muetta" il colpo di mano di Mursî era previsto per la fine di settembre: Tantawi stava per farsi da parte e si sapeva che i due possibili successori erano 'Inân e al-Sîsî. Per ironia della sorte 'Inân corteggiava i Fratelli dalla sera del primo turno delle presidenziali. Ma questi ultimi hanno ritenuto l'altro candidato più affidabile e più popolare. Resta da capire perché i Fratelli e Mursî abbiano deciso di accelerare il processo: o hanno visto nell'attentato terrorista di

Rafah un'opportunità per legittimare il colpo davanti all'opinione pubblica, oppure temevano l'ascesa di una contestazione cairota che avrebbe incitato l'esercito a intervenire per riprendere il potere. Oppure ancora, la fazione capeggiata da al-Sîsî e/o 'Assâr (non si sa chi ha negoziato con i Fratelli) ha fatto un'"offerta migliore".

Il Presidente Mursî dispone ormai di un potere di gran lunga superiore a quello detenuto da Mubarak, se si eccettua il fatto che il Consiglio di Difesa Nazionale non è stato sciolto e per il momento conserva le sue prerogative di dichiarare guerra. Il capo dello Stato detiene i poteri esecutivi e legislativi. Dispone, attraverso l'apparato della Fratellanza, di una formazione politica di sostegno molto più efficace del partito di Mubarak. Lui e i Fratelli controllano la Costituente. I suoi colpi spettacolari e il suo discorso davanti alla Conferenza dei non-allineati hanno ampliato la sua base popolare.

Ma il suo potere è fragile e le sfide sono enormi. I Fratelli, tra le legislative e il primo turno delle presidenziali, hanno perso elettori. Il Cairo, in generale, continua ad essere ostile agli islamisti, e questo in un Paese centralizzato non è cosa da poco. Il sostegno e la benevolenza degli americani e dei giovani rivoluzionari sono condizionati. Non si sa se quello dell'esercito durerà. I rapporti dei Fratelli con il principale alleato regionale dell'Egitto, l'Arabia Saudita, sono pessimi da vent'anni. Il Presidente deve affrontare una situazione economica preoccupante la cui gestione, presto o tardi, comporterà misure molto impopolari e deve affrontare numerose sfide relative alla sicurezza, in particolare nel Sinai. La mappa politica ed elettorale del Paese lo vede confrontarsi con un dilemma: se vuole recuperare elettori salafiti deve effettuare una grande virata a destra. Se vuole rassicurare le classi medie e le élites cairote deve governare al centro.

La sua forma di governo per il momento è simile alla doccia scozzese: dosa numerose misure impopolari, permettendo ai Fratelli di assumere il controllo di diverse istituzioni, molestare e intimidire fisicamente e giudiziariamente l'opposizione, con qualche decisione più popolare. In ogni caso è ancora troppo presto per stabilire se siamo davanti all'istituzione di un autoritarismo teocratico duro, come molti temono, o se, più semplicemente, i Fratelli tentano maldestramente di riportare l'ordine a forza di gesti brutali ma non mortali, per rendere di nuovo possibile un'attività economica.

**I Fratelli, tra le legislative e il primo turno delle presidenziali, hanno perso elettori.**

**Il Cairo, in generale, continua ad essere ostile agli islamisti, e questo in un Paese centralizzato non è cosa da poco** ”

**Turchia.** Per la sua capacità di combinare repubblica, laicità e Islam, il cosiddetto “modello turco” ispira alcuni dei protagonisti della transizione araba e gode di un’immagine positiva a livello internazionale. Eppure il tentativo di definirne le componenti salienti lascia emergere la sua non esportabilità e i suoi limiti.

# Le tigri d'Anatolia, laiche e devote

ALBERTO FABIO AMBROSIO O.P.

**Alberto Fabio Ambrosio** Domenicano, è specialista di storia del sufismo ottomano. Vive a Istanbul, è membro attivo dell'Istituto di ricerca Dosti e Professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana. È membro del gruppo di ricerca di storia ottomana dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales e dell'Institut Français d'Études Anatoliennes. Tra le sue pubblicazioni: *Dervisci. Storia, antropologia, Mistica* (2011); *Vie d'un derviche tourneur. Doctrine et rituels du soufisme au XVII<sup>e</sup> siècle* (2010).

1 2

Vedi pagina seguente.

IL “MODELLO TURCO” sembra essere stato plasmato allo stesso tempo dal passato politico della Turchia e dalle profonde evoluzioni attraversate oggi dal regime. Innanzitutto, l’erede dell’Impero ottomano si distingue dal resto del mondo islamico per la sua laicità<sup>1</sup>. Dalla guerra d’indipendenza (1919-1923) condotta da Mustafa Kemal Atatürk, nasce la Repubblica turca, regime che va progressivamente ispirandosi agli Stati nazione occidentali e in particolare al modello laico francese. Il suo fondatore, che intende portare a termine una rivoluzione non solo politica ma anche sociale e culturale, dà avvio a tutta una serie di riforme: le *Atatürk İnkılapları* o “rivoluzioni kemaliste”. Così, dal 1923 al 1948, nel corso del suo processo di democratizzazione e di laicizzazione, la Turchia subisce profondi mutamenti sotto l’egida del partito unico kemalista, il partito repubblicano del popolo (*Cumhuriyet Halk Partisi*). Nel 1950 il partito democratico (*Demokrat Partisi*) vince le elezioni e instrada la Turchia sulla via di una liberalizzazione spinta. Il 1960 è l’anno del primo colpo di Stato, in seguito al quale viene sciolto il Partito Democratico. Ne seguono altri (1971, 1980), l’ultimo dei quali è quello del 28 febbraio 1997 che, diretto contro la formazione politica di tendenza religiosa, il partito Refah allora al governo, inaugura nella storia politica internazionale il concetto di colpo di Stato “post-moderno”<sup>2</sup>. A partire dagli anni ‘50, con l’attenuazione della laicità dello Stato, vedono la luce alcuni partiti di ispirazione islamica. Essi restano tuttavia sotto la sorveglianza dei “guardiani” della Repubblica e vengono sciolti uno dopo l’altro. Tali divieti non impediranno comunque la creazione di nuove formazioni politiche che si inseriscono nella stesso filone ideologico.

## LE ISPIRAZIONI ORIGINARIE

Questo periodo, in cui si succedono nascite e scioglimenti di partiti politici islamici, termina con l’era dell’AKP (o AK Partisi), il “Partito della Giustizia e dello Sviluppo”, apparso dopo lo scioglimento del partito Refah. Dal suo arrivo al potere nel 2002, l’AKP è riuscito a sopravvivere nella vita politica turca benché contro di esso sia stata avviata nel 2008 una procedura di messa al bando per

- 1 L'articolo 3 della Costituzione stabilisce che «[la Repubblica turca] è uno Stato democratico di diritto, laico e sociale».
- 2 L'espressione è stata utilizzata la prima volta dal giornalista Cengiz Çandar, sul quotidiano turco *Sabah* del 13 giugno 1997 (Postmodern bir akeri müdahale, "Un intervento militare post-moderno"). Essa fa riferimento all'intervento dei militari nella politica senza ricorso all'occupazione del Paese da parte delle Forze armate: il 28 febbraio 1997, il Consiglio militare (Milli Güvenlik Kurulu, "Consiglio nazionale di sicurezza") "informa", il governo dell'epoca (il partito Refah) di misure – cioè glielie impone – che puntano a combattere "forze islamiste in espansione" nel Paese. Il partito Refah rassegna le dimissioni e viene sciolto il 16 gennaio 1998.
- 3 I principi fondamentali del partito di Atatürk, chiamati "le sei frecce", sono il nazionalismo, il populismo, la democrazia, la laicità, il patriottismo, la rivoluzione.
- 4 GÜLÇİN ERDI LELANDAIS, *L'énigme de l'AKP: regards sur la crise politique en Turquie*, «Politique étrangère» 3 (2007).
- 5 TAYYIP ERDOĞAN, discorso del 12 ottobre 2003.

"attentato alla laicità"<sup>3</sup>. Secondo l'ideologia kemalista, più di un principio fondamentale della Repubblica turca era stato infranto dal partito al potere (dichiarazioni a favore del velo nelle università, etc.)<sup>4</sup>. Colpo di scena nel luglio 2008: mentre i principali dirigenti del partito venivano minacciati di divieto politico in un clima di alta tensione, la Corte costituzionale turca prendeva "semplicemente" la decisione di ridurre in modo drastico le sovvenzioni statali all'AKP, in deroga quindi alla vecchia abitudine laica di interdizione dei partiti politici seguita fino a quel momento dai "guardiani" della Repubblica. Una nuova era si apriva per la Turchia repubblicana: il modello turco era ormai una realtà.

L'espressione "modello turco" designa oggi in generale la "linea politica" dell'AKP, che resta difficile da definire con precisione. Pur inserendosi nella tradizione dei partiti islamici, allo stesso tempo l'AKP se ne allontana, traendo la propria originalità dal tentativo – reale o presunto – di adattarsi alle condizioni di uno Stato laico e repubblicano. Decisamente islamico nel suo orientamento di fondo, il Partito della Giustizia e dello Sviluppo sostiene l'adattamento della democrazia e della religione al caso turco. Definendolo "democratico conservatore", Tayyip Erdoğan, leader del partito, sembra volerlo distinguere dai movimenti islamici radicali: «Siamo un partito democratico conservatore. La nostra formazione non si fonda né su basi religiose né su basi etniche»<sup>5</sup>.

Il modello turco è dunque caratterizzato da un Islam moderato in grado di assicurare la compatibilità con la democrazia. A rappresentare una novità è l'alleanza tra questi due elementi, incarnata da una formazione politica di un Paese certamente "laico" ma musulmano. Ma questa innovazione è stata prodotta anche da alcune "rottture".

#### ROTTURE E DISCONTINUITÀ

La prima rottura da attribuire all'AKP riguarda la vita politica: l'esercito, il quale svolgeva il ruolo di garante ufficiale della Repubblica laica – e che dunque, paradossalmente, si proclamava pilastro della democrazia – si è visto spogliare dal partito di questa funzione, trasferita al corpo politico, cioè alla nazione, attraverso "il ritorno dei militari nelle caserme" e quindi il crollo della loro influenza all'interno del sistema politico turco. La Costituzione, prodotta dalla giunta del 1980, accordava ampie prerogative all'istituzione militare. Al suo arrivo al potere, l'AKP si impegnò ad adottare una serie di misure di democratizzazione, come la soppressione del Consiglio militare, ma anche l'elaborazione di una nuova Costituzione. Questo primo elemento di rottura sembra essere stato reso possibile dal fatto che l'AKP, contro ogni attesa, puntò con forza sul processo di adesione della Turchia all'Unione Europea. Infatti, tanto il partito Refah non nascondeva le sue reticenze verso questo "club cristiano" e "vecchio colonizzatore", tanto l'AKP ha moltiplicato i suoi sforzi per la ripresa dei negoziati, a costo di affrontare alcuni tabù della vita politica turca: questione curda, cipriota, armena...

Erdoğan fa così adottare a tappe forzate le riforme chieste da Bruxelles per l'apertura dei negoziati di adesione. Accumula "pacchetti" legislativi e lavora per

**Il modello turco è caratterizzato da un Islam moderato che assicura la compatibilità con la democrazia. Rappresenta una novità l'alleanza tra questi due elementi, incarnata da una formazione politica di un Paese "laico", ma musulmano**



**La parola d'ordine è  
"assenza totale di problemi con i vicini".  
Tale politica ha dovuto fare i conti  
con la questione armena,  
con quella curda e con quella palestinese** »

dare l'immagine di un Paese completamente mobilitato per la modernizzazione. Il governo esprime pienamente il "desiderio di Europa" del popolo, il quale dal 2002 gli ha sempre rinnovato la fiducia. L'AKP, che ha visto così legittimato un programma orientato verso la democratizzazione necessaria all'entrata nell'UE, ha potuto dedicarsi alle "forze vive" della tradizione kemalista laica, al primo posto delle quali figura l'esercito. In questo modo esso rafforza la sua posizione nel sistema mentre si consolidano le sue protezioni contro i vecchi meccanismi della vita politica turca. Peraltro, mettendo sul tappeto i dossier sensibili per la Turchia, l'AKP contribuisce ad aprire il dibattito su queste questioni spinose. Incarnando una dinamica viva di cambiamento, che trova nell'obiettivo della democratizzazione un surplus di credibilità, l'AKP ha verosimilmente dato il suo apporto a una doppia trasformazione: cambiamento di una certa ideologia della società turca ed evoluzione della sua immagine nel mondo occidentale.

La seconda rottura operata dall'AKP si situa su un asse che, per essere "islamico", non è meno distante dal discorso tradizionale di altri attori o movimenti politici dell'Islam, costituito dalla demonizzazione – benché relativa – dell'Occidente. Attingendo a quanto di positivo hanno i valori dell'Occidente, e in particolare alla loro capacità d'ispirare una laicità meno brutale, una modernità "alternativa" rispettosa delle differenze e una democrazia effettiva che assicura le libertà collettive e individuali, l'AKP può vantare lo sforzo di superare il preteso antagonismo tra l'Islam e l'Occidente, integrando così nel sistema politico la componente islamica della società turca. Tale adesione soddisfa anche le attese di ascesa socio-economica degli attori islamici. Negli ultimi anni infatti la Turchia repubblicana ha assistito alla formazione di una vera borghesia islamica (le "tigri anatoliche") fedele agli obblighi religiosi, favorevole alle concessioni alla laicità che l'Islam può accogliere<sup>6</sup>, ma anche agente della rottura politica intrapresa dall'AKP.

#### L'ALLEANZA TRA L'IDENTITÀ LAICA E QUELLA RELIGIOSA

La Turchia è preda di una tensione permanente tra la sua componente laica e quella che si riconosce maggiormente in un'identità religiosa. Lo dimostra il caso del sindacato musulmano (MÜSAID<sup>7</sup>), aggiuntosi al tradizionale sindacato turco (TÜSAID), o quello delle nuove reti sociali e politiche della comunità islamica. La formula sostenuta dall'AKP, tuttavia, consiste nell'unificare questi due elementi della società. L'identità musulmana, talvolta ostentata, del partito o di certi gruppi che si riconoscono nella sua linea politica non sembra impedire l'apertura ad altri aspetti rappresentativi della Turchia. Negli ultimi anni il Paese è riuscito a compiere una "rivoluzione" che è consistita nel far valere la propria identità religiosa pur restando aperto alla laicità; in altri termini a stabilire un'alleanza tra identità laica e identità religiosa. L'AKP si presenta dunque a sua volta come promotore di quel ponte tra Occidente e Oriente, rappresentato dal "modello turco", votato a diventare crocevia di civiltà.

Forte di questo risultato, il governo turco ha sviluppato la sua politica estera: da un lato porta avanti i negoziati in vista dell'adesione all'Unione Europea, procedendo nelle riforme richieste dal processo di democratizzazione; dall'altro si impegna a riprendere o intensificare le sue relazioni con i Paesi musulmani della

<sup>6</sup> DILEK YANKAYA, *Un conflit patronal et ses enjeux culturels: la bourgeoisie laïque versus la bourgeoisie islamique en Turquie*. Disponibile su [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/observatoire-turquie/2012-05-un-conflit-patronal-et-ses-enjeux-culturels.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-turquie/2012-05-un-conflit-patronal-et-ses-enjeux-culturels.pdf).

<sup>7</sup> Cfr. [www.musiad.tr/en](http://www.musiad.tr/en)

**8** GÉRARD CROC, *Une nouvelle diplomatie turque. Présentation critique de la doctrine Davutoğlu à partir de son livre Profondeur stratégique et de quelques autres textes.* Disponibile su: [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/observatoire-turquie/2011-12-08-grard-groc---nouvelle-diplo-turque.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-turquie/2011-12-08-grard-groc---nouvelle-diplo-turque.pdf).

**9** NIKOLAOS RAPTOPOULOS, *Rediscovering its Arab neighbours? The AKP imprint on Turkish Foreign Policy in the Middle East*, «Les Cahiers du RMES» 1 (luglio 2004).

**10** UMIT YAZMACI, *La politique extérieure de l'AKP: entre héritage ottoman et tradition républicaine*, «Moyen-Orient» 9 (gennaio-marzo 2011).

**11** DIDIER BILLON, *Une nouvelle politique extérieure de la Turquie... vous avez dit nouvelle ?* Disponibile su: [http://www.iris-france.org/docs/kfm\\_docs/docs/observatoire-turquie/2010-09-08-policy-paper-db.pdf](http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-turquie/2010-09-08-policy-paper-db.pdf).

**12** Sugli sguardi incrociati ci si riferirà a <http://www.tesev.org.tr/tr/yayin/ortadoguda-turkiye-algisi-2011> ; <http://www.tesev.org.tr/tr/yayin/arap-dunyasinda-turkiyenin-imaji>.

**13** DIDIER BILLON, *Une nouvelle politique extérieure...*

regione, giocando la carta di una cultura islamica comune. Il partito moltiplica le iniziative economiche e politiche per ridar lustro al blasone dell'unità della comunità islamica.

In questa strategia, elaborata principalmente dall'attuale ministro degli Esteri turco Ahmet Davutoğlu **8**, la parola d'ordine è "l'assenza totale di problemi con i vicini" (riallacciamento delle relazioni con i "vecchi" avversari come la Grecia, l'Armenia, intensificazione delle relazioni con la Siria e Israele) e l'affermazione di un ruolo geostrategico abbastanza forte da garantire la stabilità della regione **9**. Questa linea può consentire il raggiungimento di alcuni obiettivi puramente pragmatici: l'equilibrio raggiunto non solo favorirà lo sviluppo di scambi economici stabili con questi Paesi, ma renderà la Turchia un interlocutore obbligato. La Turchia, dunque, punta evidentemente a conquistare per gradi il rango prima di nuova potenza regionale e poi internazionale **10**. Tuttavia, si può constatare che questa politica estera ha dovuto fare i conti con realtà fondate su equilibri fragili e condizionate da diversi parametri: la questione armena pesa sulle relazioni timidamente riallacciate con l'Armenia, la questione curda e la questione palestinese interferiscono nei rapporti con l'Iraq e Israele, e tutto questo mentre sullo sfondo imperversa la crisi in Siria. Peraltro, questi stessi Paesi, che hanno pagato caro il dominio turco, manifestano non poche reticenze di fronte a questa espansione "neo-ottomana". Potrebbe infatti essere questo il motivo nascosto che si cela dietro il desiderio di diventare una potenza mediatrice in grado di garantire la stabilità della regione. Una stessa diffidenza si profila negli ambienti occidentali, i quali colgono l'islamizzazione della politica estera di Ankara e la stagnazione delle relazioni con l'Unione Europea **11**.

Se il piano "zero problemi con i vicini" sembra soffrire di alcune lacune, sarebbe tuttavia esagerato parlare di un fallimento in materia di politica estera, dal momento che la Turchia gode presso la "strada" araba **12** di un grande prestigio non solo per le sue prese di posizione, in particolare sulla questione sensibile della Palestina, ma anche come potenza economica con una crescita tale da renderla un polo d'attrazione importante della regione. Garantendo l'emersione di una "borghesia devota", formata da artigiani e commercianti di provincia, da piccoli e medi imprenditori dell'Anatolia, sia datori di lavoro che lavoratori dipendenti, e facendo leva su giovani quadri intermedi di livello universitario, formati in particolare negli ambiti tecnici, l'AKP è riuscito a dare una sferzata all'economia. Questa nuova classe industriale, rivale della borghesia turca classica, si lancia alla conquista di nuovi mercati medio-orientali, caucasici, asiatici o africani, affiancando la politica estera turca che investe in queste zone. Essa, infatti, lungi dal limitarsi all'ambiente geopolitico immediato del Paese, punta, conformemente alla concezione di una diplomazia multidimensionale e multiregionale elaborata da Ahmet Davutoğlu, a diverse aree, tra le quali la Russia, i Paesi turcofoni, la Cina, l'America Latina, l'Africa. Sospinta dalla sua dinamica economica, la riuscita della Turchia consiste nel tenere conto della nuova configurazione internazionale, attraversata da profonde mutazioni, e nell'integrare questi diversi parametri nella sua politica estera **13**.

**Garantendo l'emersione di una "borghesia devota", formata da artigiani e commercianti di provincia, da piccoli e medi imprenditori dell'Anatolia, l'AKP è riuscito a dare una sferzata all'economia turca**»

**Avendo fatto i suoi esperimenti di modernizzazione sotto l'egida di un partito che si rifà a una cultura religiosa ma al contempo democratica, la Turchia ispirerà il mondo arabo, lanciato dalle rivoluzioni verso una ristrutturazione politica** »

La Primavera araba ha fornito alla Turchia l'occasione di osservare i risultati del processo di cambiamento al quale essa stessa aveva contribuito attraverso azioni diverse, sia politiche che economiche. In questa prospettiva, essa ha potuto costituire un "modello". Paesi alla ricerca di uno sviluppo sociale ed economico si rivolgono a questo Stato a forte crescita. Avendo fatto i suoi esperimenti di modernizzazione sotto l'egida di un partito che si rifà a una cultura sicuramente religiosa ma al contempo democratica, la Turchia non mancherà di ispirare il mondo arabo, lanciato dalle rivoluzioni sulla via di una ristrutturazione politica nella quale si scorge il desiderio di superare non solo gli autoritarismi nazionali ma anche l'Islam politico radicale. Tuttavia, passati i primi entusiasmi, i diversi soggetti hanno dovuto arrendersi all'evidenza: troppe difficoltà legate all'Islam stesso fanno sì che il modello turco possa essere esportato solo parzialmente, dal momento che la cultura araba e quella turca possono incontrarsi solo sul sentimento della comune appartenenza islamica. Per esempio, alcuni partiti politici del mondo arabo possono anche dichiarare di ispirarsi alle stesse dinamiche che hanno reso possibile il successo dell'AKP, e affermare la possibilità di un'alleanza tra Islam e democrazia, ma sembra difficile dire se si impegneranno in riforme sociopolitiche di fondo. Non bisogna tuttavia cercare in questa identificazione dei partiti islamici con l'AKP una volontà di legittimazione che nasconde "un'agenda segreta". Tale identificazione potrebbe effettivamente innescare un processo di "normalizzazione" di questi partiti attraverso il loro ingresso nel sistema politico. Se sono in tanti a interrogarsi sul contenuto del modello turco, è perché tale modello è frutto di una storia particolare, durante la quale la Turchia ha perseverato nella sua tradizione di scambio tra la modernità e la tradizione musulmana.

#### **UN PRÊT-À-PORTER POLITICO?**

Diversi elementi caratterizzano il modello turco: da un punto di vista politico una forte identità islamica capace di sostenere il peso di un Paese che può garantire i principi laici e il rispetto di uno Stato di diritto; un partito islamico, l'AKP, ugualmente aperto alla gestione della modernità in un Paese dalle tendenze variegate; una rivoluzione che si è svolta pacificamente, con il potere militare che ha accettato di sottomettersi alla democrazia. E per quanto riguarda gli aspetti culturali e sociali, complementi della politica internazionale della Turchia, una politica culturale ed economica verso i Paesi musulmani vicini volta alla riconfigurazione del panorama politico regionale.

Attraverso questi aspetti politici, sociali, economici e culturali, la Turchia si presenta in realtà più come un polo regionale che come un modello vero e proprio. L'AKP non offre veramente un modello politico alternativo: è innanzitutto un partito liberale, un tratto che salta agli occhi se si considera l'applicazione di numerose politiche di privatizzazione nel Paese. In ogni caso, modello o polo d'attrazione, questo Paese continuerà ad essere uno dei protagonisti della politica mediorientale.

**L'Occidente e le "primavere". Anche i filosofi fanno i conti con le rivolte di Tunisia ed Egitto.**

Ne emergono letture che, pur condizionate da riferimenti ideologici diversi, cercano di approdare a una lezione comune:

nelle richieste di dignità, diritti umani e giustizia economica c'è un universale all'opera.

# Il momento arabo di verità che riguarda tutti

PAOLO GOMARASCA

*«J'ai rencontré les étudiants tunisiens, alors ça a été le coup de foudre. Il n'y a probablement qu'au Brésil et en Tunisie que j'ai rencontré chez les étudiants tant de sérieux et tant de passion, des passions si sérieuses, et ce qui m'enchanté plus que tout, l'avidité absolue du savoir».*

[MICHEL FOUCAULT, «La Presse», Tunis, 12 avril 1967]

**Paolo Gomarasca** è ricercatore di Filosofia Morale presso la Facoltà di Sociologia dell'Università Cattolica di Milano. I suoi interessi di ricerca si concentrano sul tema della relazione intersoggettiva, sia dal punto di vista antropologico, sia dal punto di vista dell'etica sociale. Tra i suoi lavori più recenti *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale* (2004); *Meticciano: convivenza o confusione?* (2009), *Comunità e partecipazione* (2011) e *Enjeu cartésien et philosophie du corps* (2012).

« **L MOMENTO ARABO** è arrivato. È chiaro che il genio è uscito dalla bottiglia»<sup>1</sup>. Così dichiara Marwin Bishara nel febbraio del 2011, durante un'intervista su *Democracy Now!*. Questo punto di non-ritorno ha significato, almeno per alcuni, l'occasione inevitabile di mettere in discussione la politica occidentale. Secondo due modalità: qualcuno non ha perso tempo per tornare a far sentire la propria radicale dissidenza rispetto all'imperialismo tipicamente americano. E qui il campione è sempre Noam Chomsky<sup>2</sup>. Altri hanno preso una via più equilibrata di ripensamento complessivo delle *Western Policies*<sup>3</sup>. È però un fatto che la maggior parte degli intellettuali, così come dei politici che spesso vanno a rimorchio di quelli, ha pensato subito, e ancora continua a pensare, che sarebbe meglio farlo rientrare nella bottiglia quel "genio", perché in fondo si tratta solo di temporanee insurrezioni e non di vera rivoluzione.

Questa resistenza ad accettare il cambiamento, per paura o meschina convenienza, è talmente generalizzata da essere stata addebitata persino a Slavoj Žižek che, invece, si è sempre lasciato interrogare fino in fondo dagli eventi dell'era globalizzata in cui viviamo, al punto da diventare interessante anche per Al-Jazeera. Ma nonostante una prima intervista rilasciata nel febbraio del 2011 insieme a Tariq Ramadan, la stessa Al-Jazeera lo inchioda per bocca di Hamid Dabashi a settembre, quando la *London Review of Books* pubblica il 19 agosto un suo articolo, in cui si lascia sfuggire non senza amarezza un cattivo presagio: «Sfortunatamente – scrive infatti Žižek – l'estate egiziana del 2011 sarà ricordata per aver segnato la fine della rivoluzione, un momento in cui il potenziale emancipatorio di quest'ultima è stato soffocato. I suoi becchini sono l'esercito e gli islamisti»<sup>4</sup>.

- 1 *The Genie Is Out of the Bottle: Assessing a Changing Arab World with Noam Chomsky and Al Jazeera's Marwan Bishara*. Disponibile su [http://www.democracynow.org/2011/12/17/the\\_genies\\_are\\_out\\_of\\_the](http://www.democracynow.org/2011/12/17/the_genies_are_out_of_the).
- 2 «In tutto il Medio Oriente, una maggioranza schiacciante della popolazione considera gli Stati Uniti la principale minaccia per i propri interessi» afferma Chomsky. «La ragione è molto semplice... è chiaro che gli Stati Uniti e i loro alleati non vorranno governi responsabili davanti ai propri cittadini. Se ciò accadesse, non solo gli Stati Uniti non controllerebbero la regione, ma ne sarebbero cacciati». (Discorso in occasione dei festeggiamenti per il 25° anniversario del National Media Watch Group, Fairness and Accuracy in Reporting, 2011). Disponibile su [http://www.democracynow.org/2011/5/11/noam\\_chomsky\\_the\\_us\\_and\\_its](http://www.democracynow.org/2011/5/11/noam_chomsky_the_us_and_its). Cfr. anche NOAM CHOMSKY, *Hopes and Prospects*, Haymarket Books, Chicago IL 2010).
- 3 Solo per fare un paio di esempi: CHARLES A. KUPCHAN, *No One's World: The West, the Rising Rest, and the Coming Global Turn*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012; RICCARDO ALCARO, MIGUEL HAUBRICH SECO, *Re-thinking Western Policies in Light of the Arab Uprisings*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, la cui introduzione è significativamente intitolata "Bouazizi's Inextinguishable Fire".
- 4 <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite>.
- 5 «Zizek – conclude Dabashi – ha già scritto il necrologio della Primavera araba, mentre ciò che al filosofo europeo sembra un mondo che non è tale, è in realtà un mondo che egli non è capace di indagare, dal momento che viene abitato da altri e che lui non può non leggere». Disponibile su <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/08/201183113418599933.html>.
- 6 7 8 9 Vedi pagina seguente.

## LA COMPLESSITÀ DI UN FENOMENO IMPREVISTO

In effetti era un po' presto per dirlo, e forse – almeno da un certo punto di vista – lo è ancora adesso, anche se – per altri versi – suona ormai come profetico. Ma è senz'altro fuori luogo paragonare Žižek al colonnello Gheddafi: se si permette di fare già il lutto della rivoluzione, argomenta Dabashi, è perché non è capace di vedere se non con le sue vecchie categorie marxiste: perché, proprio come Ghaddafi, «Žižek è fermo alle sue vecchie idee»<sup>5</sup>.

Non è difficile dimostrare – come cercheremo di fare – quanto sia ingeneroso questo giudizio. Anche se basterebbe riflettere sul fatto che non è stato solo l'occidentale Žižek a pensarla così e fin da subito<sup>6</sup>. Eppure l'equivoco è sintomatico di un'impasse che la Primavera araba ha fatto emergere in Occidente: come leggere un fenomeno così imprevisto? La risposta è giustamente complessa.

Sarebbe già qualcosa riuscire a evitare quella *pareisse intellectuelle* di cui parla Rémi Brague<sup>7</sup>, indicando con ciò il comodo vizio di applicare in modo infingardo le categorie occidentali all'Islam, pensando cioè che quel che lì accade lo abbiamo già visto a casa nostra. È stato questo il gioco, ozioso per l'appunto, di chi ha interpretato la Primavera araba come una riedizione del Quarantotto, dell'Ottantanove, oppure – e per lo più – del Sessantotto. O magari ancora, con qualche finezza in più, come un laboratorio di sperimentazioni politiche tipo America Latina<sup>8</sup>. Analogie non del tutto prive di senso, ovviamente, soprattutto – come vedremo – per quel che riguarda una certa *allure* sessantottina. Senonché si rischia di non vedere più le differenze che dovrebbero maggiormente interpellarci.

Se ne sono accorti, in particolare, Žižek e la sua "controparte" francofona Alain Badiou, muovendosi sul crinale di una fondamentale dissonanza rispetto alle previsioni standard degli analisti occidentali. Cominciando col notare l'assenza dei consueti tratti fondamentalistici. Naturalmente questo non significa assenza di religiosità, come diremo dopo. Ma intanto, come afferma innanzitutto Žižek nell'intervista di febbraio 2011 su Al-Jazeera, bisognerebbe lasciarsi sfidare da quanto è realmente accaduto: grazie alle rivolte scoppiate in Tunisia e in Egitto, «abbiamo la prova diretta (a) che la libertà è universale e (b) soprattutto la smentita dell'idea cinica per cui le folle musulmane preferirebbero comunque qualche forma di dittatura a sfondo fondamentalista. No! Ciò che è successo in Tunisia, ciò che sta accadendo in Egitto è esattamente una rivoluzione universale per la dignità, i diritti umani, la giustizia economica: è l'universalismo all'opera»<sup>9</sup>.

## IL CAOS NECESSARIO AL CAMBIAMENTO

Ciò detto, sarebbe ipocrita – sempre secondo Žižek – chiedere una transizione pacifica verso un nuovo ordine: perché tale richiesta equivarrebbe

**Sarebbe già qualcosa riuscire a evitare quella *pareisse intellectuelle* di cui parla Rémi Brague, indicando con ciò il comodo vizio di applicare in modo infingardo le categorie occidentali all'Islam** ”

- 6 Pochi giorni dopo l'articolo di Žižek, Vali Nasr esprime sul *New York Times* un'identica preoccupazione: «La Primavera araba è un capitolo di speranza nella politica mediorientale, ma la storia della regione lascia presagire esiti più foschi. Non ci sono esempi di condivisione diffusa del potere o di transizioni pacifiche verso la democrazia nel mondo arabo. Quando la dittatura collassa, è più facile che le democrazie nascenti siano salutate dalla violenza e dalla paralisi. Emergeranno allora le divisioni settarie, disgrazia di molte società mediorientali, mentre i gruppi in competizione regoleranno vecchi conti e lotteranno per il potere». Disponibile su <http://www.nytimes.com/2011/08/28/opinion/sunday/the-dangers-lurking-in-the-arab-spring.html?pagewanted=all>.
- 7 Cfr. <http://www.letempsdypenser.fr/2011/05/remi-brague-%C2%AB-le-principal-danger-pour-comprendre-et-dialoguer-avec-l%E2%80%99islam-est-la-paresse-intellectuelle-%C2%BB-2/>.
- 8 Cfr. il punto di vista di Hardt e Negri su *The Guardian* (24 febbraio 2011) e la loro ardita interpretazione deleuziana delle rivolte arabe: «L'organizzazione delle rivolte assomiglia a ciò cui abbiamo assistito per più di un decennio in altre parti del mondo, da Seattle a Buenos Aires, da Genova a Cochabamba, in Bolivia: una rete orizzontale che non ha alcuna leadership centralizzata», disponibile su <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/24/arabs-democracy-latin-america>.
- 9 <http://www.aljazeera.com/programmes/rizkhan/2011/02/2011238843342531.html>.
- 10 Sotto questo profilo, Žižek aveva già scritto in agosto, nell'articolo pubblicato sulla *London Review of Books*, come sia debole e ultimamente sterile uno spirito di rivolta senza rivoluzione. Come, ad esempio, il manifesto degli *Indignados* spagnoli.
- 11 JEAN-LOUP AMSSELLE, *L'Ethnicisation de la France*, Lignes, Paris 2011.

a far rientrare il genio nella bottiglia, cioè negare il fatto che si sia trattato di *true break*.

La posizione è chiara: Žižek sta dicendo che non bisogna in alcun modo neutralizzare la forza dirompente della rivolta, perché solo così si può essere fedeli al *moment of truth* della Primavera araba. È il "momento arabo" di verità, certo, ma preso in questo modo, cioè come lotta per la libertà, riguarda tutti, anche i tiepidi *liberal* preoccupati del tasso di islamismo. Ragione per cui Žižek, alla fine dell'articolo, riprende provocatoriamente il motto maoista «grande è la confusione sotto il cielo. La situazione è eccellente». Non tanto per inneggiare al caos e alla violenza. Ma per dire che a volte un cambiamento socio-politico può essere reso possibile solo attraverso il caos. Il punto delicato, casomai, è come questa possibilità di cambiamento, propiziata dal caos, viene politicamente gestita. È questo che fa la differenza tra una rivolta e una rivoluzione<sup>10</sup>.

A questo punto, però, Žižek corre un po' troppo, auspicando l'avvento, o la resurrezione, di una sinistra araba. Così dichiara infatti alla fine dell'intervista su Al-Jazeera: «Per me dunque, per concludere, la scelta non dovrebbe essere solo tra la democrazia liberale occidentale e il fondamentalismo islamico. È cruciale avere una sinistra forte, solo questo può salvarci, nei Paesi arabi e in Occidente». Lo stesso aveva scritto su *The Guardian*, laddove invitava proprio i *liberals* occidentali ad essere meno cinici e ipocriti e a decidersi ad appoggiare, anche in Medio Oriente, la sinistra laica e radicale contro il fondamentalismo. Il che finisce per assomigliare alla *paresse intellectuelle* di prima: ovviamente una sinistra forte può essere auspicabile, ma come mai la componente religiosa della rivolta viene del tutto ignorata? Non stiamo vedendo solo quello che ci fa piacere vedere? Possibile che l'unica chance della Primavera araba sia quella di diventare di sinistra?

Non che la destra sia un'alternativa migliore, ovviamente. Anzi, sotto questo profilo, tanto la destra quanto la sinistra sono etichette politiche poco convincenti, come ha ben mostrato Amselle, parlando della loro paradossale complicità nella recente *montée du racisme* in Francia: «Questo razzismo riveste esso stesso due forme: l'affermazione forsenata di un'identità maggioritaria "bianca" e cattolica da parte della destra e dell'estrema destra e l'affermazione da parte della sinistra multiculturale e postcoloniale di identità minoritarie etnoculturali che costituiscono altrettante "comunità di sofferenza"»<sup>11</sup>.

Di sicuro Žižek, quando parla di "sinistra forte", non ha in mente la sinistra multiculturale e postcoloniale stigmatizzata da Amselle. Ma, vista anche la situazione di casa nostra, come possiamo credere che «questa sia la nostra unica salvezza?». Si potrebbe ribattere a Žižek che è altrettanto

**Il "momento arabo" di verità  
come lotta per la libertà,  
riguarda tutti, anche i tiepidi *liberal*  
preoccupati del tasso di islamismo**»

**La nostra "misera politica"  
è il segno che l'Occidente assomiglia  
sempre più a uno spazio sociale  
"senza-mondo", cioè uno spazio  
dove le persone non riescono più  
a identificare un senso condiviso** ”

cinico pensare gli arabi incapaci di una religiosità che non sia fondamentalista e che dunque l'unica via d'accesso alla democrazia debba essere laica e radicale. Sembra allora più ragionevole Tariq Ramadan laddove afferma, riferendosi specialmente alla Tunisia, che la polarizzazione tipicamente francese laico/fondamentalista non ha senso: «È oggi del tutto possibile che in Tunisia, contrariamente a quanto si pensi, vi sia un movimento che possa riferirsi all'Islam e allo stesso tempo aprire vie democratiche. Non condanniamo»<sup>12</sup>.

Dunque pare lecito pensare che il momento arabo di verità sia più profondo di quanto riusciamo a dire con le nostre etichette politiche. Ma teniamo la cosa ancora per un attimo in sospenso.

Nonostante tutto, Žižek ha posto la vera grande questione: se davvero c'è qualcosa di universale «*at work*», come lui dice, siamo tutti chiamati sulla breccia del che cosa succederà dopo. Ovviamente questa chiamata può, di nuovo, essere presa come un *divertissement* da salotto intellettuale. Come ha fatto Alen Mattich su *The Wall Street Journal*, sempre nel febbraio 2011, inventandosi un *Revolt Index* in grado di identificare «possibili candidati per un sollevamento (in)civile sulla base di tre criteri di pari incisività: l'ingiustizia sociale; la propensione alla rivolta; un fattore scatenante, in questo caso la quota rappresentata dal cibo nella spesa finale di una famiglia»<sup>13</sup>. Inutile dire che questo «piccolo esercizio intellettuale», come lo definisce lo stesso Mattich, non è il tipo di risposta all'altezza della posta in gioco. Meglio rivolgersi ad Alain Badiou che, come Žižek, sembra aver preso la Primavera araba assai seriamente. Con la differenza che Badiou è meno provocatorio dell'intellettuale sloveno: non gli verrebbe mai in mente di citare Mao insieme a Tom&Jerry; ma è più estremo nella lettura politica, perché la sinistra – per lui – non è forte abbastanza per raggiungere lo scopo della rivoluzione. Andiamo con ordine.

#### CONTRO L'ARROGANZA DEL GIÀ SAPUTO

È innanzitutto interessante identificare il posto da cui parla Badiou quando pensa la Primavera araba: «Sì, di questi eventi dobbiamo essere gli scolari e non gli stupidi professori»<sup>14</sup>. Il che implica due atteggiamenti strettamente connessi: una critica feroce indirizzata contro l'arroganza (coloniale) degli intellettuali occidentali; e una fondamentale disponibilità a lasciarsi istruire dal nuovo che avanza nella storia: «Nella situazione di miseria politica che ci appartiene ormai da tre decenni, non è forse evidente che abbiamo tutto da imparare dai sollevamenti popolari del momento? [...] Essi ridanno vita, nel genio proprio delle loro invenzioni, ad alcuni principi politici della cui desuetudine cercano da molto tempo di convincerci».

La nostra "misera politica" è il segno che l'Occidente, colonizzato dai mercati finanziari, assomiglia sempre più a uno spazio sociale "senza-mondo" (l'espressione è di Badiou), cioè uno spazio dove le persone non riescono più a identificare un senso condiviso. Il "genio" incorporato nelle

<sup>12</sup> Si tratta di un'intervista rilasciata su *Le nouvel Economiste.fr* il 24/11/11. Disponibile su <http://www.lenouveleconomiste.fr/pas-encore-un-printemps-arabe-ce-sont-des-soulevements-populaires-12916/>.

<sup>13</sup> <http://blogs.wsj.com/source/2011/02/25/introducing-the-revolting-index/?KEYWORDS=uzbekistan>.

<sup>14</sup> Si tratta di un famoso articolo pubblicato su *Le Monde* nel febbraio 2011: *Tunisie, Egypte: quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident*, disponibile su [http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/18/tunisie-egypte-quand-un-vent-d-est-balaie-l-arrogance-de-l-occident\\_1481712\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/18/tunisie-egypte-quand-un-vent-d-est-balaie-l-arrogance-de-l-occident_1481712_3232.html).

**15** Badiou è recentemente tornato su questi temi in *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, Verso, London 2012.

“invenzioni” della Primavera araba è al lavoro esattamente per “ridare mondo” allo spazio sociale, cioè per rendere possibile la vita in comune di tante persone. Riconoscere questo genio (che adesso, non dimentichiamolo, è “fuori dalla bottiglia”...) è dunque il primo atto politico che l’Occidente dovrebbe fare: anche per Badiou, come per Žižek, vale infatti il principio che, quando è in gioco la libertà, «dobbiamo tutto ai moti popolari». Ma da qui in poi il tono del discorso, sottilmente, cambia.

Per sostenere la necessità storica delle rivolte popolari, Badiou cita Marat (al posto di Mao), e tanto basta perché anche lui cominci a vedere quel che gli piacerebbe vedere. E così la Primavera araba diventa improvvisamente marxiana: tunisini ed egiziani vincono, e la loro vittoria indica «l’orizzonte da cui si stacca ogni azione collettiva sottratta all’autorità della legge, quello che Marx ha chiamato “il deperimento dello Stato”».

Se ne può discutere, solo che a questo punto è difficile continuare a credere al Badiou-scolaro: inevitabile pensare piuttosto al professore che ancora crede, contro la «funesta coercizione statale» [*funèbre coercion étatique*], nel mito del *communisme de mouvement*, cioè quello che finalmente non ha bisogno di essere istituzionalizzato perché funziona senza leader né partito, solo grazie alla «creazione in comune del destino collettivo». Non è dunque in causa, come in Žižek, una sinistra forte che dovrebbe guidare le rivolte mediorientali (e poi l’Occidente): è in causa, per Badiou, la forza auto-organizzativa del sociale **15**.

#### LA SCOPERTA DI AVERE L’UMANITÀ “IN COMUNE”

Ora, l’aspetto interessante, che possiamo intravedere dietro il velo della nostalgia comunista di Badiou, è l’attribuzione al popolo della capacità di fare causa comune (il destino collettivo creato insieme). Si tratta di un punto capitale, che Badiou spiega dicendo semplicemente che la prima cosa che possiamo riconoscere di avere in comune è «l’umanità tutta intera» [*l’humanité toute entière*]. Se non si parte da qui, è vero che lo Stato diventa (marxianamente) una coercizione funesta. Ed è vero che è questa la “scoperta” della Primavera araba. Come non restare affascinati, insieme a Badiou, dalla pratica generativa di questo “comune” che tutti abbiamo visto *at work* durante le sommosse? «Si vedono giovani donne medico venute dalla provincia per curare i feriti dormire in mezzo a un cerchio di giovani uomini dall’aspetto truce e sono più tranquille che mai, sanno che nessuno torcerà loro un capello. Si vede anche un’organizzazione di ingegneri rivolgersi ai giovani di periferia per supplicarli di mantenere la posizione, di proteggere con la loro energia il movimento negli scontri. Si vede ancora una fila di cristiani fare la guardia, in piedi,

**La prima cosa che possiamo riconoscere di avere in comune è «l’umanità tutta intera». Se non si parte da qui, è vero che lo Stato diventa (marxianamente) una coercizione funesta** ”

**Non c'è solo lotta per la libertà.  
C'è la messa in opera di uno "stile solidale"  
di libertà. Hegel, a modo suo,  
lo aveva capito: l'unico punto  
in cui parla esplicitamente di solidarietà  
è per dire che si tratta nientemeno  
della condizione per essere "realmente" liberi** »

per vegliare sui musulmani curvi in preghiera. Si vedono i commercianti offrire da mangiare ai disoccupati e ai poveri. Si vedono tutti parlare con i propri vicini sconosciuti. Si leggono migliaia di manifesti in cui la vita di ognuno si mescola senza cesure con la grande Storia di tutti».

Probabilmente Badiou non se ne accorge: ma qui non c'è solo lotta per la libertà. C'è la messa in opera di uno "stile solidale" di libertà. C'è allora un altro importante momento di verità da mettere in conto, su cui tutti, religiosi e non, sono chiamati a contribuire. Hegel, a modo suo, lo aveva capito: l'unico punto in cui parla esplicitamente di solidarietà è per dire che si tratta nientemeno che della condizione per essere "realmente" liberi. Ecco perché i legami di solidarietà sono – per Hegel – un diritto (e un dovere) di ciascuno <sup>16</sup>.

Che dunque Badiou chiami tutto ciò "comunismo di movimento", poco importa a questo punto per il nostro discorso. Perché qui siamo in presenza del "sociale istituyente", cioè della "società civile" all'opera. Sotto questo profilo, la lettura iper-ideologica di Badiou gli consente paradossalmente di intercettare qualcosa che a Žižek sfugge, preso com'è dalla sua idea di una sinistra laica e radicale. Il "comune", per Badiou, è tale perché generato anche da cristiani e musulmani, insieme.

Se allora proviamo a sganciare – cosa che per Badiou ovviamente è intollerabile – il senso di questo *engagement* singolare per il "comune" dalla cornice marxista, ritroviamo qualcosa del Sessantotto.

#### UNA SOCIETÀ CIVILE RELIGIOSA EPPURE MODERNA

Ma non di quello parigino (troppo "marxistizzato", come ebbe a dire più volte Foucault). Bensì di quello tunisino, che due mesi prima del più famoso maggio rivelò proprio a Foucault, che casualmente si trovava lì a insegnare, una prassi che si intuiva inspiegabile senza riferirsi anche a qualcosa di "spirituale". Sono le esatte parole di Foucault, pronunciate durante un'intervista del 1978: «Che cosa, nel mondo attuale, può suscitare in un individuo la voglia, il gusto, la capacità e la possibilità di un sacrificio assoluto? Senza che vi si possa sospettare la minima ambizione o il minimo desiderio di potere e di profitto? È quanto ho visto in Tunisia, l'evidenza della necessità del mito, di una spiritualità, il carattere intollerabile di certe situazioni prodotte dal capitalismo, dal colonialismo e il neocolonialismo. La questione dell'impegno diretto, esistenziale, fisico direi, si imponeva. Quanto al riferimento teorico di queste lotte al marxismo, credo che non fosse essenziale» <sup>17</sup>.

Quest'idea di un sociale che eccede la logica del potere e del profitto (e dell'ideologia, quale che sia), ed è disposta a difendere questa eccedenza (spirituale) anche con il sacrificio, è il senso più profondo di società civile. Senso che, oggi come nel Sessantotto tunisino, ci conviene reimparare gli uni dagli altri. Non è allora un caso che due dei massimi teorici attuali

<sup>16</sup> GEORGE WILHELM FRIEDERICH HEGEL, *Philosophie des Rechts*, Dieter Henrich, Suhrkamp-Frankfurt 1983, 203-204.

<sup>17</sup> MICHEL FOUCAULT, *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, Paris 1994, testo n. 281.

**18** Per una più ampia riflessione, cfr. JEFFREY CHARLES ALEXANDER, *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power*, Bloomsbury Academic, London-New York 2011.

**19** L'articolo compare sul blog *Transformations of the Public Sphere* il 24 febbraio 2011, <http://publicsphere.ssrc.org/benhhabib-the-arab-spring-religion-revolution-and-the-public-square/>. Cfr. anche SEYLA BENHABIB, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, John Wiley & Sons, New York 2011. Sul punto della fede religiosa, è utile riferirsi all'approfondimento di Olivier Roy, che bene mette in luce l'elemento di novità della Primavera araba, rispetto alle previsioni standard degli analisti occidentali. Come spiega Roy, «il movimento democratico ridefinisce l'appartenenza religiosa, facendo della fede e non dell'origine familiare il criterio giuridico di affiliazione religiosa (*believing* sostituisce *belonging*)» (OLIVIER ROY, *Buon governo, individuo e libertà di fede*, «Oasis», 14 [2011], 13-17). Questa emergenza della singolarità della scelta di fede, come decisione personale di appartenere, è un ulteriore elemento che corrobora la tesi della compatibilità tra religione e possibile esito democratico delle rivolte.

**20** Il testo del report è reperibile su [http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1322593305595/8287139-1326374900917/MENA\\_Regional\\_Summary\\_GEPJan2012\\_Eng.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1322593305595/8287139-1326374900917/MENA_Regional_Summary_GEPJan2012_Eng.pdf).

della società civile insistano nel ricordare che la vera posta in gioco è questa. Lo ha fatto recentemente Jeffrey Alexander, che nello scorso maggio, intervenendo all'università di Bilgi in occasione degli Istanbul Seminars 2012, ha dichiarato: «Siamo troppo impegnati a capire se qualcosa è islamico o non lo è e ignoriamo dimensioni importanti della Primavera araba. C'è un discorso di società civile, un discorso di democrazia. Dal momento che è islamico, tendiamo a considerarlo diverso»<sup>18</sup>.

Ma è soprattutto Seyla Benhabib che, in un saggio significativamente intitolato *Arab Spring: Religion, Revolution and the Public Sphere*, ha messo più analiticamente in luce il fatto che l'irrinunciabile dimensione religiosa della Primavera araba dice di un suo tratto fondamentale *moderno*: «Quello che nessun commentatore ha previsto è l'emergere di un movimento di resistenza democratica di massa che è profondamente moderno nella sua comprensione della politica, talvolta devoto, ma non fanatico – un'importante distinzione che viene sistematicamente attenuata. Così come i seguaci di Martin Luther King erano stati educati nelle chiese nere degli Stati Uniti meridionali e avevano tratto la loro forza spirituale da queste comunità, le folle della Tunisia, dell'Egitto e degli altri Paesi, si sono ispirati alle tradizioni islamiche della *shahâda* – l'atto con cui si è allo stesso tempo testimone e martire di Dio. Non c'è alcuna necessaria incompatibilità tra la fede religiosa di chi ha partecipato a questi movimenti e le sue aspirazioni moderne»<sup>19</sup>.

Si parte da qui allora. Tenendo conto che lo scenario cambia velocemente. Senza contare l'aggravante dell'attuale crisi finanziaria globale, che certo non aiuta. Anzi, se si legge l'ultimo report della Banca Mondiale, relativo a Medio Oriente e Nord Africa, non si può che trattenerne il fiato: «Pesanti incertezze pesano sulla regione, che deve affrontare sia le continue minacce di protesta che una crisi reale nella zona euro. Il Medio Oriente e il Nord Africa sono altamente esposti al peggioramento della crisi europea, con forti e ampie ricadute sul commercio, sul turismo, sulle rimesse degli emigrati, e in misura minore sulla finanza»<sup>20</sup>.

È tuttavia significativo che, tra le *Policy Recommendations*, la Banca Mondiale suggerisca anche di «favorire la fiducia» (*to build confidence*). E questo è proprio un obiettivo che solo il civile, religiosamente qualificato, può raggiungere.

Ovvio che non ci si può fermare a questo laboratorio di fiducia e solidarietà. Altrimenti avrebbe ragione il professor Badiou. Mentre invece è chiaro che l'architettura istituzionale diventa un compito altrettanto essenziale e quanto mai delicato.

**Quest'idea di un sociale che eccede la logica del potere e del profitto e dell'ideologia, quale che sia, ed è disposta a difendere questa eccedenza (spirituale) anche con il sacrificio, è il senso più profondo di società civile** »

**Fede e politica.** Negli scritti degli anni '40 di Augusto Del Noce si rintraccia una riflessione di sorprendente attualità sulla necessità per una democrazia autenticamente liberale di fondarsi sul rispetto della singolarità della persona intesa come apertura alla trascendenza. Un modello che interpella anche gli attuali partiti a riferimento religioso islamico.

# Quel nesso liberale tra democrazia e religione

MASSIMO BORGHESI

IL CONFRONTO tra democrazia e religione segna, in profondità, la riflessione filosofico-politica di Augusto Del Noce (1910-1989) <sup>1</sup>. Essa prende avvio con la caduta del fascismo in Italia, nel 1943, in un serrato confronto con l'opera del filosofo cattolico francese Jacques Maritain.

Del Noce è tra i primissimi lettori italiani, nel 1936, dell'edizione francese di *Umanesimo integrale*. Quel libro significò per lui

cattolico, il "diritto di essere antifascista, restando cattolico". Perché, qualsiasi cosa si dica oggi, per i pochi giovani intellettuali che andavano formandosi negli anni '30 e che fossero antifascisti, la solidarietà tra il rifiuto (più o meno rigido) del cattolicesimo e l'antifascismo era un dato che sembrava incontrovertibile [...]. *Livre de chevet* per i giovani antifascisti era la *Storia d'Europa nel secolo decimono* di Benedetto Croce, apparsa ai primi del '32. *Humanisme intégral* mi liberava dal fascino di quel libro <sup>2</sup>.

Il giudizio, del 1986, è confermato in una lettera a Bobbio dell'89, dove, riferendosi all'impostazione propria della *Storia d'Europa* di Croce, afferma:

Mi sentivo a disagio in questo schema perché non riuscivo a combinare il mio sentimento antifascista con l'immanentismo filosofico; pur trovandomi isolato perché di antifascismo cattolico in Italia non si poteva parlare, e soffrendo di trovare in me stesso una scissione tra etica e politica [il primo libro cattolico antifascista che mi riuscì di leggere fu *Humanisme intégral*, nel 1936] <sup>3</sup>.

## NON SOLO I LAICI POSSONO INCONTRARE LA MODERNITÀ

Maritain non converte Del Noce all'antifascismo – lo era già – ma al "diritto di essere antifascista in quanto cattolico". Lo libera dal "complesso" di Croce: solo i laici possono essere autenticamente antifascisti, essendo i cattolici, per la loro impostazione antimoderna, portati ad allearsi con le forze della reazione e dell'illibertà. Leggendo Maritain supera la "solitudine" prodotta dalla sua posizione, e perviene altresì ad una "critica del modello teologico-politico medievale", diffuso tra la cultura cattolica degli anni '30, che in lui non esercita alcuna attrattiva. Solo nella precisazione dei limiti di quel

### Massimo Borghesi

è Professore ordinario di Filosofia Morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia. È docente di Storia dell'Ateismo presso la Pontificia Università Urbaniana e autore di testi sulla secolarizzazione e saggi sul rapporto tra religione e interculturalità.

1 2 3

Vedi pagina seguente.

- 1 Cfr. MASSIMO BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova-Milano 2011.
- 2 AUGUSTO DEL NOCE, *L'umanesimo frainteso*, «30 Giorni», 4 (aprile 1986), 70-71.
- 3 Lettera di Del Noce a Bobbio, 4 gennaio 1989, in *Dialogo sul male assoluto. Augusto Del Noce / Norberto Bobbio*, «Micromega» 1 (1990), 232.
- 4 AUGUSTO DEL NOCE, *Diario del 6 dicembre 1943*, in *Scritti politici 1930-1950*, Rubbettino, Soveria Manelli 2001, 181, 183 (Indichiamo il testo con la sigla SP).
- 5 *Ibi*, 183.
- 6 AUGUSTO DEL NOCE, *Civiltà liberale e cattolicesimo*, testo inedito del 1946, in SP, 457.

modello si poteva sgomberare il terreno per un incontro tra Cristianesimo e modernità e per l'accettazione delle libertà moderne. L'equivoco su cui il "medievalismo" cattolico fondava le sue simpatie per il fascismo, erroneamente assimilato a una forza antimoderna, pareva legittimare, per contrasto, l'immanentistica religione della libertà di Croce. Ma di equivoco si trattava e a tal fine la lettura di Maritain assolveva una funzione purificatrice. Per poter valorizzare il metodo democratico, in senso pieno e non solo strumentale, occorreva prendere congedo dal *Sacrum Imperium* nella sua formulazione medievale. Allo scopo la distinzione maritainiana tra religione e cultura diventa decisiva. Negli appunti di diario del 6 dicembre 1943 Del Noce elenca i motivi che rendono interessante la maritainiana *Religion et Culture*:

Il Maritain accentua molto la trascendenza della religione soprannaturale a ogni civiltà [...]. Proprio in questa distinzione di naturale e di soprannaturale, di ragione e fede la chiesa cattolica mostrerebbe la sua trascendenza a ogni cultura determinata, a ogni clima storico. Se il cattolicesimo vuol vivere adesso non deve trasformarsi, ma mostrare che esso non si riduce a essere l'anima della civiltà medioevale 4.

Si tratta, insomma, di evitare l'errore del "clericalismo", come se il Cattolicesimo «fosse esso medesimo una città terrestre o una civiltà terrestre» 5. È, questa,

abitudine mentale in parecchi cattolici di oggi. Che nella libertà non vedono un valore, ma un semplice metodo di cui nelle presenti condizioni storiche non si può fare a meno, l'esperienza totalitaria è una prova che non richiede replica. Per loro insomma la libertà da difendere è la libertà della Chiesa, anche se ciò oggi implica la tolleranza (ma non più!) delle altre fedi. Ma non si è liberali se non quando si ama, non si tollera soltanto, la libertà degli altri! Ragionano, essi, in sostanza così: se la verità è data, come verità rivelata, il potere supremo dovrebbe di diritto spettare alla Chiesa come depositaria di essa e il potere temporale essere strumento del potere spirituale, la forza al servizio di Dio. L'autonomia del temporale dovrebbe perciò configurarsi soltanto come autonomia del campo in cui esplica le sue funzioni: ossia l'attività politica non ha valori propri da difendere, ma difende valori che le vengono imposti dall'attività gerarchicamente superiore. Solo l'opportunità pratica costringe oggi ad adattarsi alla civiltà liberale. Il principio della libertà è accolto solo in linea difensiva, anche se questa linea difensiva sembra essenziale alla civiltà moderna (l'adattamento è stabile) 6.

#### OLTRE IL DUALISMO TRA RELIGIONE E POLITICA

Siamo di fronte a una prospettiva errata, dominante nell'era barocca, contrassegnata dal machiavellismo religioso giustificato in funzione del *Ad maiorem Dei gloriam*, che suscita, per contraccolpo, il dualismo tra religione e politica come lo concepisce il liberalismo moderno. Per questo occorre, oltre il medievalismo e il laicismo, ritrovare il giusto accordo tra religione e storia. Ciò implica, sul piano teorico, un'adeguata riflessione sul rapporto tra "unità" e "distinzione".

L'unità di oggi, della città non può essere l'unità della fede. L'unità della città moderna non sarà quindi data da un *presupposto*, l'unità della fede: ma da uno *scopo*: stabilire condizioni di vita tali che la verità possa dal singolo soggetto venir

**Per Maritain l'ideale di una nuova cristianità implicava una unità temporale che «non sarebbe, come l'unità sacrale della cristianità del medioevo, una unità massimale: sarebbe al contrario una unità minimale»** »

**L'apertura "religiosa" sblocca l'immanenza della politica, rende la democrazia "liberale". Una democrazia è liberale quando si fonda sul rispetto della singolarità della persona** ”

vissuta in quanto verità [...]. Lo stato Medioevale aveva un'unità *massimale*, un'unità nei principi che reggono la città. Lo stato moderno deve tener conto di quella che è la grande scoperta della spiritualità moderna, la scoperta della *forma*: l'unità non deve essere cercata nei principi ma nella garanzia della forma in cui questi principi sono accolti, nella garanzia quindi della libertà. Ma questa forma non è astratta, ma ha un contenuto, il valore della persona <sup>7</sup>.

La tolleranza, che sta al centro dello Stato moderno, non è «in alcun modo da considerarsi come un espediente, vista la condizione presente della divisione della coscienza in campo religioso. Essa continuerebbe a sussistere quando anche questa divisione venisse meno» <sup>8</sup>. La vicinanza letterale con la posizione maritainiana, segnatamente con talune pagine di *Umanesimo integrale*, è evidente. Per Maritain l'ideale di una nuova cristianità implicava una unità temporale che «non sarebbe, come l'unità sacrale della cristianità del medioevo, una unità *massimale*: sarebbe al contrario una unità *minimale* [...]. Ed è causa di ciò che questa unità temporale o culturale non richiede da sé l'unità di fede e di religione, e che può essere cristiana pur raggruppando nel suo seno dei non-cristiani. Supponendo dunque che la divisione religiosa venga un giorno a cessare, questa più perfetta differenziazione del temporale rimarrebbe come guadagno acquisito – la distinzione della *tolleranza dogmatica*, che ritiene la libertà dell'errore come un bene in sé, e della *tolleranza civile*, che impone allo Stato il rispetto delle coscienze, rimarrebbe inscritta nella struttura della città» <sup>9</sup>.

Parimenti evidente era la dipendenza delnoceiana da Maritain nella riformulazione dell'ideale storico medievale del *Sacrum Imperium* <sup>10</sup>.

Non si tratta di rinunciare all'idea di *Sacrum Imperium*. Si tratta piuttosto di una sua interiorizzazione. Di un trionfo della verità non esteriore nelle leggi e nella coazione, ma nelle coscienze. Attualmente è proprio il cristianesimo – questo è curioso – a dover difendere il senso positivo dell'idea liberale <sup>11</sup>.

Il destino del liberalismo, travolto dai totalitarismi appare, al Del Noce del '43, come intimamente legato al Cristianesimo. Questi, da parte sua, deve essere afferrato nella sua trascendenza rispetto ad ogni possibile incarnazione storica. Del Noce torna a più riprese sull'argomento. In un dattiloscritto della fine del '44-inizi '45 scrive che:

Il problema nei suoi nudi termini filosofici è certo tutt'altro che facile. Respingendolo, come cattolico, la soluzione crociana e pur volendo salvare il liberalismo in cui vedo un'affermazione massima della civiltà cristiana, ritengo che non si possa dare una soluzione esauriente al problema se non attraverso una nuova indagine sul concetto delle verità eterne, mettendo in luce virtualità implicite [...] per modo che verità eterne non voglia già dire verità date una volta per sempre come indubitabili, ma "verità eternamente riconquistabili" <sup>12</sup>.

#### IL POSITIVO DEL MODERNO

Occorre, cioè, ripensare la tradizione cristiana alla luce delle sue *virtualità*, non come un paradigma il cui nesso con la storia sia fissato una volta per

<sup>7</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Posizioni del cattolico, diario del dicembre 1943*, in SP, 186.

<sup>8</sup> *Ibid.* Corsivi nostri.

<sup>9</sup> JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936, tr. it., Umanesimo integrale, Borla, Bologna 1962, 204-205.

<sup>10</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Religion et Culture*, Desclée de Brouwer, Paris 1930, tr.it., Religione e cultura, Morcelliana, Brescia 1982, 32; *Id.*, *Umanesimo integrale*, 180-181.

<sup>11</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Posizioni del cattolico*, 186. Per la critica dell'idea di *Sacrum Imperium* in MARITAIN cfr. *Umanesimo integrale*, 143 ss.

<sup>12</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Principi di politica cristiana*, testo dattiloscritto del 1944-1945, in SP, 226.

**13** *Ibid.*

**14** *Ibi*, 227.

**15** AUGUSTO DEL NOCE, *Civiltà liberale e cattolicesimo*, 457, e *Cattolici e liberali*, dattiloscritto del 1946, in SP, 461.

tutte. Questo permette di accordare il Cristianesimo con le libertà politico-civili e, al contempo, di relativizzare il modello medievale il quale si fonda sulla «non problematizzazione della fede stessa in quanto meritata. Presuppone cioè l'atto di adesione alla verità come già compiuto» **13**. Diversamente

il problema della spiritualità moderna si pone in questi termini: in che senso io posso aderire alla verità in quanto verità. Al problema della verità si sostituisce quello della forma di adesione alla verità; al problema dell'idea vera quello della persona vera. I cattolici spesso denunciano il carattere di crisi dell'età moderna iniziata con la scoperta dell'uomo nell'umanesimo e con la rottura dell'unità cristiana nella riforma. E indubbiamente l'età moderna ha, da un punto di vista cattolico, carattere di crisi, in quanto i suoi valori dovettero affermarsi in gran parte contro il cattolicesimo; ma fino a che ci limitiamo ai suoi caratteri che ho detto sopra, cioè alla sua problematica, non c'è traccia di crisi, si tratta di un approfondimento e aguzzamento in sé pregevoli dell'idea di verità. L'era moderna cioè non ha carattere anticattolico in quanto si limita a porre il problema del soggetto; ha questo carattere soltanto quando al soggetto come problema sostituisce il soggetto come soluzione; quando cioè afferma una metafisica soggettivistica e immanentistica, o stoicistica o storicistica contro la metafisica dell'oggetto; quando cioè si contrappone alla teologia cattolica in quanto teologia **14**.

Il Del Noce del '43 perviene in tal modo, seguendo Maritain, ad enucleare un senso positivo del moderno, fondato sul riconoscimento della libertà come forma della verità, alla cui luce il suo antifascismo morale può divenire politico e, al contempo, conciliarsi con la sua posizione religiosa.

Separando il Cristianesimo dalla teologia politica del *Sacrum Imperium*, Del Noce ne dimostrava la pertinenza con l'ideale democratico correttamente inteso. Il Cristianesimo, per sua natura, rifiuta un metodo "coattivo" alla verità. In esso si ha una

giustificazione, e vorrei dire esaltazione del principio di libertà che sembra implicito nella teologia cattolica della grazia. Si consideri come per essa la libertà dell'uomo sia un valore così sacro che Dio stesso la rispetta sollecitandola senza forzarla [...]. La stessa teologia cattolica della grazia sembra quindi mostrare una convenienza tra cattolicesimo e liberalismo **15**.

Il passaggio dalla verità alla libertà è un passaggio richiesto dalla teologia della "grazia", è Dio stesso che, nel Cristianesimo, richiede di essere riconosciuto liberamente e non coercitivamente. Il principio della libertà religiosa diviene, in tal modo, il principio di ogni altra libertà. Del Noce anticipa qui i risultati propri del Concilio Vaticano II. Ciò richiede una chiarificazione preliminare sull'essenza autentica della democrazia, la quale, nell'accezione del-nociana, rappresenta un metodo di governo che si fonda sulla persuasione e sulla non violenza. Per questo

a) il valore ultimo a cui il regime democratico è ordinato non è il vantaggio materiale di nazione o di classe, ma l'idea di non violenza (o di persuasione); b) la politica democratica subordina la considerazione dei fini a quella dei metodi con cui essi possono venire realizzati: cioè il valore di ogni singola proposta è subordinato

**Il destino del liberalismo, travolto dai totalitarismi appare, al Del Noce del '43, come intimamente legato al cristianesimo. Questi, da parte sua, deve essere afferrato nella sua trascendenza rispetto ad ogni possibile incarnazione storica** ”

**L'unità di oggi della città  
non può essere l'unità della fede.  
L'unità della città moderna  
non sarà quindi data da un presupposto,  
ma da uno scopo: stabilire  
condizioni di vita tali che la verità  
possa venir vissuta in quanto verità** ”

al valore del suo mezzo di realizzazione (è perciò che l'élite si propone e non si impone al consenso). La persona di cui si parla non è però l'idea astratta di persona, ma ogni singola persona. Per cui può dirsi caratteristica ideale della democrazia una concezione pluricentrica: cioè in un regime democratico ogni singolo deve potersi considerare anche come fine e nessuno come unico fine dell'intera vita sociale <sup>16</sup>.

#### L'ESPERIENZA DELLA DEMOCRAZIA CRISTIANA

Si tratta di una concezione "personalistica" della democrazia affermata dal partito della Democrazia Cristiana nel quale Del Noce, a partire dal 1944, si riconosce e collabora. Ciò che la distingue dalle altre forze politiche è una concezione dell'uomo definito non soltanto dal rapporto con la storia e la società ma anche dal legame con Dio. «È questa relazione con Dio che forma, insieme con la sua trascendenza alla storia, la sua libertà» <sup>17</sup>. A partire da qui Del Noce deduce la

attualità politica del Cristianesimo oggi nel suo rivendicare nell'uomo un principio spirituale indipendente dalla società. È qui, e non altrove, la ragione di un partito cristiano; come sola via per cui si potranno evitare i totalitarismi. La funzione liberale oggi spetta al cristianesimo <sup>18</sup>.

Si tratta di una persuasione che rimane, in Del Noce, una costante. Ancora nel 1967 scriverà:

La democrazia è, certo, un fatto e un fatto irreversibile, come quello del progresso tecnico. Ma, apparentemente, sembra che essa contraddica al principio della giustizia politica, che ogni essere umano, in quanto partecipe del sacro, debba essere tenuto per fine dell'intero ordinamento sociale, dato che la democrazia è retta per sé dal principio della quantità, dunque della forza. La vera definizione della democrazia cristiana non deve essere cercata nell'idea, di origine chiaramente modernistica, che la democrazia sarebbe l'espressione sul piano politico del fermento evangelico, ma in quella secondo cui soltanto il principio religioso permetterebbe alla democrazia di non rovesciarsi in un potere oppressivo larvato o aperto <sup>19</sup>.

L'apertura "religiosa" sblocca l'immanenza della politica, rende la democrazia "liberale". È l'aggettivo che connota la "democraticità" del sostantivo. Una democrazia è liberale quando si fonda sul rispetto della singolarità della persona intesa come apertura alla trascendenza. Tale valenza religiosa della democrazia autentica non ha nulla a che fare con modelli teocratici, confessionali, integralisti. Questo

implica che non si possa essere oggi politicamente cristiani semplicemente rivendicando il diritto di essere tali o richiedendo la libertà di una confessione positiva o il permanere di certi istituti morali e giuridici; ma invece affermando la libertà spirituale di ogni individuo. Ciò importa pure in un partito cristiano la rigorosa non confessionalità: come difesa dei valori morali ed umani del cri-

<sup>16</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Problemi della democrazia*, «Il Popolo Nuovo», 10 novembre 1945, ora in SP, 95-96.

<sup>17</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Cattolici e comunisti*, dattiloscritto del 1944, 200.

<sup>18</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *Problemi della democrazia*, 103.

<sup>19</sup> AUGUSTO DEL NOCE, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in: *Id., Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1967 (ora in *I cattolici e il progressismo*, Leonardo Editore, Milano 1994, 139-140).

**20** AUGUSTO DEL NOCE, *Politicità del Cristianesimo oggi*, «Costume» 1 (1946), ora in SP, 259-260.

**21** AUGUSTO DEL NOCE, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, 137.

**22** Cfr. MASSIMO BORGHESI, *I presupposti non politici della democrazia: Böckenförde e Habermas*, in AA.VV., *La sostenibilità della democrazia nel XXI secolo*, Il Mulino, Bologna 2009, 21-49.

stianesimo (la realtà della persona), indipendentemente dall'inquadramento filosofico e teologico in cui si cerchi di essi la consapevolezza ultima. C'è un movimento di convergenza oggi di Cristianesimo e di liberalismo. Si è visto come la funzione liberale spetti oggi al cristianesimo [...]. Ma i cristiani devono abbandonare il presupposto che l'affermazione dell'uomo cristiano coincida con quella del ritorno all'uomo medievale **20**.

In questo abbandono prendeva forma la Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi, il grande statista cattolico del dopoguerra in Italia, nel quale Del Noce riconosceva il modello dell'incontro tra Cristianesimo e democrazia. Un modello che rifiutava, da un lato, l'idea del partito confessionale e, dall'altro, la teorizzazione della democrazia "pura", deideologizzata, propria della tradizione anglosassone e del paradigma procedurale e "neutro" di Hans Kelsen. Se il primo terminava nell'autoritarismo il secondo si dimostrava, a fronte del processo di secolarizzazione che segnava l'Europa a partire dagli anni '60, del tutto impotente di fronte alla mentalità positivista propria della "società opulenta". Una società contrassegnata dalla "irreligione occidentale", dal venir meno del "senso religioso", che contrastava, ad un tempo, sia l'ateismo che la fede, il marxismo così come il Cristianesimo, e per la quale la democrazia, non più fondata sul modello personalistico, veniva a coincidere con la relativizzazione di ogni ideale. Per questo nel 1967, al Convegno organizzato dalla Democrazia Cristiana a Lucca, dichiarerà che la

unità politica dei cattolici è insieme dichiarazione della autonomia e della non confessionarietà del partito, perché quel che ai cattolici oggi deve importare nella vita pubblica non è certo un loro potere, né il potere temporale della Chiesa e neppure, per quel che attiene alla politica e al partito, l'opera di apostolato, ma la preservazione di quella dimensione religiosa, connaturale allo spirito umano, su cui soltanto può fruttificare l'azione della grazia, e che è l'unica soluzione per la salvezza del mondo dalla catastrofe **21**.

La peculiare teorizzazione del binomio "democrazia cristiana" portava così alla duplice esclusione tanto della versione confessionale quanto di quella secolare della politica. Una democrazia può vivere ed essere "liberale" solo se si alimenta di una concezione solidale e trascendente della persona. In tal modo, singolarmente, il binomio democrazia-religione può indicare tanto lo svuotamento, clericale e integralista, della prassi democratica, quanto, al contrario, la condizione di autenticità di una genuina democrazia, "aperta" e non intollerante, così come mostra la riflessione recente di Jürgen Habermas **22**. Merito di Del Noce è di aver affermato questa seconda direzione a fronte delle minacce del nuovo totalitarismo, rappresentato negli anni '60, dall'ideologia della società opulenta e, dopo il 1989, anno della morte dell'autore, da una globalizzazione la cui pseudo-universalità si è realizzata nella consumazione di ogni ideale.

**Il binomio democrazia-religione può indicare tanto lo svuotamento, clericale e integralista, della prassi democratica, quanto, al contrario, la condizione di autenticità di una genuina democrazia, "aperta" e non intollerante** »

**Secolarismo e libertà religiosa.** Mentre la cronaca documenta una certa intolleranza laicista all'interno dei moderni Stati europei e il pluralismo post-secolare mostra i suoi limiti, sembra riemergere una terza antica via capace di favorire la ricerca del bene comune e di integrare l'Islam in Occidente.

# La città cristiana baluardo per ogni credente

JOHN MILBANK, ADRIAN PABST

**D**

**John Milbank**

è Professore di Religione, Politica ed Etica presso la University of Nottingham. È autore di numerosi libri tra cui *Theology and Social Theory* (1990) e del più recente *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Con Slavoj Žižek, 2009).

**Adrian Pabst**

è docente di Politica alla University of Kent e autore di *Metaphysics: The Creation of Hierarchy* (2012). Sta attualmente scrivendo (con John Milbank) *The Post-liberal Alternative. Britain, Europe and the Future of the West*.

DOPO LE PROTESTE islamiche contro il filmato di You Tube *Innocence of Muslims* e contro le nuove vignette della rivista satirica francese *Charlie Hebdo*, il confronto tra la libertà di parola e la libertà religiosa è tornato sotto i riflettori. Quest'ultima controversia è parte del dibattito sull'espressione pubblica e politica della fede all'interno del contesto di un risveglio religioso globale e di un persistente secolarismo europeo. A partire dalla vicenda delle vignette danesi del 2005, i liberali laici hanno utilizzato la libertà di parola per cercare di bandire la religione dalla politica, mentre i fondamentalisti religiosi hanno invocato la libertà religiosa per imporre la loro visione teocratica. Per disinnescare una situazione sempre più esplosiva, l'Europa e il resto dell'Occidente hanno bisogno di difendere le antiche libertà di parola e di religione contro l'intolleranza del settarismo e del fanatismo.

L'offesa ingiustificata di tutte le fedi dovrebbe essere considerata una forma d'incitamento all'odio paragonabile al razzismo o alla negazione dell'Olocausto, e le leggi esistenti sull'istigazione alla violenza devono essere rigorosamente applicate. Oltraggiare l'immagine sacra del Profeta Maometto viola un elemento costitutivo dell'identità musulmana comunitaria. Allo stesso tempo, tuttavia, è necessario che le autorità pubbliche difendano lo spazio per la satira e proteggano quanti sono perseguitati per aver sfidato i principali miti che stanno a fondamento della narrazione collettiva delle comunità religiose. Proteggere l'Islam o qualsiasi altra religione dalla satira o dal processo di indagine critica va contro la tensione religiosa alla verità e mina lo sviluppo intellettuale da cui dipendono tutte le società più vivaci.

La nostra tesi è che un equilibrio tra libertà di parola e libertà religiosa non possa essere raggiunto né in termini liberali laici né in termini pluralisti post-secolari. Invece, una prospettiva e una pratica fondamentalmente cristiane potrebbero essere paradossalmente più capaci di rispettare l'Islam e il carattere proprio delle altre religioni. Una società cristiana non può spingersi fino ad adottare i criteri dell'Islam rispetto a ciò che quest'ultimo ritiene rappresentabile delle sue credenze e delle sue pratiche specifiche<sup>1</sup>. Ma, per l'Islam e le altre fedi, una cristianità rinnovata è molto meglio di un sistema politico secolare o di una piazza pubblica post-secolare, che tendono entrambi a subordinare gruppi e comunità al potere

<sup>1</sup> Vedi pagina seguente.

**1** Cfr. JOHN MILBANK, *Shari'a and the True Basis of Group Rights: Islam, the West, and Liberalism*, in REX AHDAR e NICHOLAS ARONEY (eds.), *Shari'a in the West*, Oxford University Press, Oxford 2010, 135-58.

**2** JOHN MILBANK, *Gay marriage and the future of human sexuality*, «ABC Religion & Ethics» 13 marzo 2012, disponibile online al sito <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/03/13/3452229.htm>.

individuale o collettivo, o a tutti e due allo stesso tempo. Metteremo dapprima in evidenza l'intolleranza secolare dello Stato moderno europeo e del pluralismo vuoto che caratterizza la piazza pubblica post-secolare. In un secondo momento sosterremo che solamente una città cristiana rinnovata può favorire la ricerca plurale per il bene comune e integrare l'Islam in Occidente.

#### L'INTOLLERANZA LAICISTA

L'Europa contemporanea sta sperimentando la natura sempre più autoritaria e anti-religiosa dello Stato liberale moderno. Per diversi decenni, il laicismo militante ha vietato in Francia l'uso del foulard e l'affissione dei crocifissi. In nome della libertà di parola, nel 2008 esponenti italiani della sinistra laica impedirono a Papa Benedetto XVI di tenere una lezione all'Università La Sapienza di Roma sul tema dell'indagine razionale. In Gran Bretagna il liberalismo sociale laico ha impedito agli enti cattolici per le adozioni di esercitare la propria funzione perché contrari a selezionare coppie dello stesso sesso come potenziali genitori adottivi ed è attualmente determinato a istituire il matrimonio omosessuale. Se per millenni il matrimonio è stato concepito come una relazione coniugale tra un uomo e una donna legata alla procreazione, c'è qualcosa di profondamente problematico nel fatto che lo Stato si arroghi il potere di cambiare per legge la definizione di una realtà naturale e culturale che ha preceduto storicamente l'esistenza dello stesso Stato liberale moderno **2**.

Vi sono da parte delle religioni preoccupazioni legittime circa la libertà di coscienza e di professare la propria fede che collimano con le più generali preoccupazioni occidentali per le conseguenze della mancata integrazione di una minoranza musulmana in crescita, religiosa e alienata, all'interno di una cultura relativistica, secolare e sempre più aggressiva. Tuttavia, la soluzione proposta dai liberali sia laici che religiosi ripete gli errori del multiculturalismo degli anni '60. Con l'idea di comunità che condividono lo stesso spazio ma conducono vite separate, i fautori dei modelli multiculturali promuovono una situazione che consolida la segregazione e che sgretola ogni concezione del bene comune capace di tenere uniti i cittadini. È proprio a causa del carattere inesorabilmente atomistico sia del liberalismo sia del multiculturalismo che la Gran Bretagna e altri Paesi europei hanno il problema di trovare una collocazione per la loro popolazione musulmana sempre più ghettizzata e radicalizzata.

L'integrazione dell'Islam nelle democrazie liberali rappresenta una sfida con cui si confrontano l'Occidente nel suo complesso e in particolare l'Europa. Purtroppo, tutti i modelli secolari di integrazione esistenti presentano dei problemi. Le versioni inglese e olandese del multiculturalismo speravano di difendere la parità di diritti di tutti i cittadini, ma entrambi i Paesi hanno abbandonato l'idea di una cultura nazionale comune e organica fondata sulla religione. In questo processo essi hanno perso lo strumento che potesse essere condiviso sia dalle maggioranze che dalle minoranze. La Germania ha rinnegato la sua eredità cristiana a favore di una dimensione etnica della propria identità. È per questo che essa riserva la cultura nazionale alla sua popolazione nativa. Anche se garantisce diritti socio-economici, il modello tedesco continua a limitare la cittadinanza per i "lavoratori ospiti" e gli immigrati musulmani riducendo la loro partecipazione alla vita politica e civile. In Francia, l'ideale repubblicano di libertà, uguaglianza e fraternità affascina gli immi-

**L'equilibrio tra libertà di parola e libertà religiosa non può essere raggiunto né in termini liberali laici né in termini pluralisti post-secolari. Invece, una prospettiva cristiana potrebbe essere più capace di rispettare l'Islam** »

## Lungi dal garantire neutralità e tolleranza, lo Stato secolare europeo si arroga il diritto di controllare tutte le sfere della vita e di legiferare su di esse



grati, ma la sua formulazione secolare nega la forma religiosa primaria della loro identità. Inoltre, la popolazione musulmana è fortemente discriminata sul mercato del lavoro e tende a essere confinata nelle terre di nessuno delle *banlieues*. Il rifiuto da parte della Francia di riconoscere le sue origini e la sua eredità cristiane impedisce al Paese di ampliare la sua visione dell'identità francese e di integrare altre fedi come l'Islam.

### L'ARROGANZA DELLA LEGGE SECOLARE

Il problema di tutti modelli europei è che essi sanciscono il primato della legge secolare sui principi religiosi e contro di essi. Lungi dal garantire neutralità e tolleranza, lo Stato secolare europeo si arroga il diritto di controllare tutte le sfere della vita e di legiferare su di esse. Le limitazioni dello Stato riguardano soprattutto la religione e la sua rilevanza civile. Dal punto di vista giuridico, il secolarismo mette al bando ogni fonte concorrente di sovranità e di legittimità. Dal punto di vista politico, esso nega alla religione ogni contributo sostantivo al dibattito pubblico e al processo decisionale. Dal punto di vista culturale, applica le sue norme e i suoi criteri a tutti gli altri sistemi di credenze. Di conseguenza, la promessa liberale di uguaglianza equivale a poco più dell'imposizione secolare di uniformità e somiglianza assoluta. In quanto tale, il liberalismo contemporaneo non è in grado di riconoscere le religioni nel loro pieno diritto né di garantire loro la propria autonomia.

Al contrario, gli Stati Uniti offrono in linea di principio una visione forte che consente l'espressione pubblica della religione in uno Stato che non solo è garante dei diritti individuali ma anche dell'autonomia delle comunità religiose. Sebbene negli Stati Uniti le minoranze subiscano segregazione razziale e discriminazione di classe, il modello americano dell'integrazione religiosa segna un miglioramento rispetto al secolarismo europeo, proteggendo esplicitamente la religione dall'eccessiva interferenza dello Stato. In parte, questo è dovuto al fatto che l'Illuminismo europeo ha cercato di proteggere lo Stato dalla religione, mentre l'insediamento coloniale americano mirava a proteggere la religione dallo Stato. Ciò nonostante, il modello americano vive comunque delle difficoltà rispetto al secolarismo e allo Stato. Innanzitutto c'è il moralismo manicheo che viene insegnato nelle Chiese tradizionali per rafforzare quel senso di eccezionalità nazionale su cui lo Stato fonda la propria missione messianica e a cui tutte le religioni devono *de facto* sottomettersi<sup>3</sup>. In gran parte questo spiega la tendenza di molti cattolici americani (e di molti ebrei) ad assomigliare ai protestanti, anche se in futuro la forte immigrazione ispanica e i crescenti legami tra cattolici, altre Chiese a base episcopale e certi evangelici progressisti potrebbero modificare questa situazione<sup>4</sup>. Quindi gran parte degli Stati Uniti rimane legata alla "religione civile" tipicamente americana che ricorda più una vaga religiosità che la tradizione di fede chiaramente cristiana dell'Europa<sup>5</sup>. Ne consegue che il secolarismo moderno non è in nessun modo confinato al vecchio continente ma si estende fino al nuovo mondo.

### SE IL TRASCENDENTE È RIDOTTO A MORALE

Nel mezzo della crisi del liberalismo e della razionalità strumentale, il concetto di post-secolarismo, recentemente sviluppato da Jürgen Habermas e William Connolly, suggerisce che le intuizioni morali della fede dovrebbero far parte del discorso pubblico e dovrebbero poter legittimamente contribuire al bene comune. In questo modo,

<sup>3</sup> Verosimilmente, questo aspetto può essere ricondotto agli emigranti calvinisti e puritani della fine del XVI e del XVII secolo che edificarono il nuovo mondo del Nord-Atlantico. Numerosi teologi americani reinterpretarono la passione di Cristo come requisito indispensabile per il ripristino della giustizia economica e politica dopo il Crollo e la fondazione della "repubblica commerciale" d'America. Cfr. MARK A. NOLL, *America's God: from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, New York 2002, 227-367.

<sup>4</sup> MARCIA PALLY, *The New Evangelicals. Expanding the vision of the common good*, Grand Rapids (MI) Wm.B.Eardmans, 2011.

<sup>5</sup> ADRIAN PAPST, *The Western Paradox: Why the United States is more religious but less Christian than Europe*, in LUCIAN LEUSTEAN (ed.), *Representing Religion in the European Union: Does God Matter?*, Routledge, London 2012, 168-184.

- 6 JÜRGEN HABERMAS, *Religion in the public square*, «European Journal of Philosophy», 14 (2006) 1, 1-25; J. HABERMAS, *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, in HENT DE VRIES e LAWRENCE E. SULLIVAN (a cura di), *Political Theologies. Public Religion in a Post Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, 251-260.
- 7 WILLIAM CONNOLLY, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.
- 8 ADRIAN PABST, *The secularism of post-secularity: religion, realism and the revival of grand theory in IR*, «Review of International Studies» 38 (dicembre 2012) 6, in stampa.

la politica post-liberale del pluralismo cerca di integrare la religione in termini post-secolari all'interno dello Stato nazional-repubblicano o dentro lo spazio pubblico global-cosmopolita. Tuttavia, il concetto di post-secolarismo non riesce a superare il secolarismo moderno. Habermas e Connolly criticano in modo convincente la divisione liberale tra pubblico e privato e l'esclusione della fede dalla politica, ma, in modo simile a Rawls, difendono l'egemonia dell'assetto secolare e la prospettiva post-metafisica dell'eredità illuminista. Il trascendente viene così ammesso all'interno della piazza pubblica ma solamente in quanto fonte di moralità e il suo ruolo è strettamente limitato alla comunicazione informale tra i cittadini.

Al contrario, a livello dello Stato e delle sue istituzioni i dibattiti formali devono essere tutelati dalla religione con un filtro istituzionale che sospenda tutte le domande metafisiche e riduca la credenza religiosa a una decisione puramente privata. In questo modo, Habermas traccia una linea invalicabile tra, da una parte la piazza pubblica e lo Stato, e dall'altra le comunità e i gruppi, stabilendo una divisione che i dibattiti a carattere religioso non possono trasgredire 6. La ragione prevalente per rifiutare la metafisica è assicurare i valori immanenti e secolari senza ricorrere a principi religiosi trascendenti. Questo ignora la posizione metafisica che è sottesa all'immanenza secolare e che lascia irrisolti i conflitti tra valori non religiosi concorrenti e irriducibili come la libertà, l'uguaglianza e la sicurezza, i quali non possono essere riconciliati attraverso la sola razionalità.

In conclusione, Habermas considera la fede religiosa come irrazionale e la sua filosofia dell'Illuminismo si fonda sulla separazione dell'immanenza naturale dalla trascendenza soprannaturale. Come conseguenza, solamente la ragione secolare è essenzialmente autorizzata a definire le norme procedurali e maggioritarie che governano la piazza pubblica. Per quanto riguarda Connolly, le sue concezioni sul post-secolarismo dipendono da una filosofia immanente della differenza che è residualmente trascendente 7. Questo accade perché essa eleva l'alterità al solo termine trascendente della sacralizzazione dell'"altro", in cui include l'"alterità" musulmana. Entrambe le concezioni di post-secolarismo precludono la possibilità di un'unità sostanziale e plurale e una tensione condivisa al bene comune da cui le società dipendono, sia a livello nazionale che globale, per la coesistenza realmente pacifica e per lo sviluppo umano 8. Per contrasto, l'Europa rimane, anche se in modo residuale, una società cristiana che può integrare le altre religioni e culture precisamente perché riconosce la specificità della fede cristiana. Come tale, essa è molto più tollerante del liberalismo secolare e del pluralismo post-secolare, come sosteniamo nella prossima sezione.

#### L'AMPIEZZA DELL'ABBRACCIO CRISTIANO

Paradossalmente, ciò di cui le altre fedi hanno bisogno per il loro proprio riconoscimento è il recupero della tradizione religiosa europea originaria: il Cristianesimo. Solo il Cristianesimo può integrare le altre religioni in un progetto europeo condiviso, riconoscendo ciò che le ideologie secolari non possono riconoscere: una verità trascendente oggettiva che eccede l'intenzione umana ma che è aperta al discernimento razionale e al dibattito. In quanto tale il Cristianesimo delinea un modello non secolare di bene comune a cui tutti possono partecipare. Piuttosto che tentare di difendere la religione sotto le sembianze del multiculturalismo secolare, i veri libe-

**Il recupero della Cristianità in Europa non rappresenta un progetto settario ma è invece l'unica base per l'integrazione politica dei musulmani e per la coesistenza pacifica tra religioni**»

## La proposta cruciale è che una *civitas* pur rimasta cristiana solo parzialmente può spingersi più lontano di una società secolare nel riconoscere il valore integrale di un gruppo religioso in quanto gruppo»

rali (ossia coloro che difendono i principi della liberalità come il “governo misto”, il corporativismo costituzionale e le antiche libertà) dovrebbero promuovere il pluralismo religioso attraverso il Cristianesimo. La principale obiezione dei musulmani non riguarda una differenza di credenza ma la sua assenza dalla coscienza europea e dalla sfera politica. Quindi il recupero della Cristianità in Europa non rappresenta un progetto settario ma è invece l’unica base per l’integrazione politica dei musulmani e per la coesistenza pacifica tra religioni.

In che modo? A differenza dei liberali laici e degli ateisti militanti, i cristiani possono avere una visione positiva dell’Islam e delle altre fedi proprio in quanto credenti che si accorgono di avere molto in comune con ciò in cui i musulmani e altri credenti credono: un senso del sacro, la sacralità della vita e della terra, l’unità della religione e della politica oppure la natura olistica e integrale dell’esistenza umana. Tuttavia questo non porta necessariamente i cristiani a sostenere che ci possa essere una base secolare per il riconoscimento della sacralità musulmana, né a presumere che una *civitas* cristiana (e l’Europa è ancora tale, almeno in maniera residuale) dovrebbe approvare leggi che rispettano le sensibilità specificamente musulmane riguardo al sacro (come, ad esempio, proibire le rappresentazioni del Profeta)<sup>9</sup>. È chiaro che una *civitas* cristiana può richiedere solo il rispetto generale per la “sacralità” delle altre comunità religiose nella misura in cui esse si avvicinano al senso di sacralità proprio del Cristianesimo (o non sono incompatibili con esso). Questo è il motivo per cui le leggi contro la blasfemia a base islamica sono costituzionalmente illegittime e politicamente inaccettabili in Europa.

In che senso l’Europa è una *civitas* cristiana? La società europea è caratterizzata da istituzioni ibride, giurisdizioni sovrapposte, autorità policentrica e un governo organizzato su più livelli, differenziandosi così dalla concentrazione del potere tipicamente antica o moderna – sia nella forma di una monarchia assoluta che in quella di una repubblica rivoluzionaria – nelle mani di un sovrano. Come ha rilevato il Cardinal Angelo Scola sulla scia di Rémi Brague, le origini di questo modello specificamente europeo risalgono a una lunga tradizione che non concepisce l’Europa come fondata in un dato momento, ma piuttosto come il continuo dispiegarsi della fusione ellenistica di Gerusalemme con Atene<sup>10</sup>. Durante il “lungo Medioevo” (500-1300), il Cristianesimo ellenizzato integrò e trasformò le altre tradizioni europee, come il diritto tedesco o la lingua celtica. Legata a questa miscela di diverse culture all’interno di un quadro omnicomprensivo è la distinzione giudeo-cristiana della religione dall’autorità politica. Sulla base di questa distinzione è emerso uno “spazio complesso” e libero tra il governo politico e la società, in cui la politica non è monopolizzata dallo Stato ma attiene alla sfera pubblica a cui partecipano gli individui e i gruppi<sup>11</sup>. La Chiesa, infatti, insieme alle comunità locali e ai corpi professionali, come le corporazioni o le università, tendeva a difendere la libertà della società contro la coercizione politica. In tal modo essa aiutava a proteggere l’autonomia degli ebrei, dei musulmani e delle altre minoranze religiose. Oltre ai complessi dibattiti sull’equilibrio relativo tra Stato e Chiesa o sulla “combinazione” di differenti fonti giuridiche (legge canonica, comune e civile), la presenza delle comunità ebraiche e di terre governate dai musulmani nella penisola iberica fece sì che, all’apice del suo splendore, “l’Europa cristiana” non fosse mai un monolite

<sup>9</sup> JOHN MILBANK, *Shari’a and the True Basis of Group Rights: Islam, the West, and Liberalism*, 135-158.

<sup>10</sup> Card. ANGELO SCOLA, *The Christian contribution to the European Integration Process*, conferenza tenuta a Cracovia, 10 settembre 2010.

<sup>11</sup> JOHN MILBANK, *On Complex Space*, in IDEM, *The World Made Strange. Theology, language, culture*, Blackwell, Oxford 1997, 286-292.

a guida clericale bensì uno spazio di dibattito politico all'interno di differenti tradizioni di fede e trasversale ad esse.

#### LA PRETESA UNIVERSALISTICA

Inoltre, la cristianità sia orientale che occidentale ha fuso il principio di libera associazione proprio del diritto consuetudinario tedesco con il principio latino di equità e di partecipazione alla *civitas*. In questo modo, il Cristianesimo europeo ha difeso una posizione più relazionale (in termini di diritti oggettivi e non soggettivi e di doveri reciproci) che ha evitato la dialettica dell'individuo e dell'azione collettiva che dobbiamo alla rivoluzione americana e francese. Infine, l'eredità di fede e di ragione unica dell'Europa ha offerto le basi per la pretesa europea di un universalismo "organicamente" plurale. Il tratto distintivo di questa variante di universalismo è che essa evita sia il relativismo morale che l'assolutismo politico, offrendo uno spazio libero e condiviso per la pratica religiosa e non: l'ambito della società civile, che precede lo Stato centrale o il "libero" mercato. In quanto "corporazione delle corporazioni", la società europea poggia sulla cultura civica comune e su vincoli sociali che sono più fondamentali sia dei diritti formali e legali-costituzionali che dei legami economico-contrattuali.

Tornando all'integrazione dell'Islam e delle altre fedi religiose, la proposta cruciale è che una *civitas* pur rimasta cristiana solo parzialmente può spingersi più lontano di una società secolare nel riconoscere il valore integrale di un gruppo religioso in quanto gruppo. I cristiani possono ragionevolmente vedere nelle moschee e nei templi indù degli analoghi delle chiese e avere perciò un'alta considerazione di queste istituzioni. Di riflesso, gli ebrei, i musulmani e altri credenti non solo guardano con favore alla tradizione europea della legge civile ma anche al riconoscimento politico del Cristianesimo in Europa. La legge e il ruolo pubblico delle Chiese cristiane proteggono tutti i credenti dall'estremismo laicista e preservano spazio sociale per la pratica religiosa. Molti di essi, insieme agli indù inglesi e ad altri ancora, riconoscono che l'idea di un'alleanza tra tutte le religioni contro la secolarizzazione ha fatto dei passi avanti laddove esiste una religione culturalmente e politicamente maggioritaria. Dal momento che non sono dominati da una mentalità moderna liberale, capiscono che una "cultura religiosa" autentica deve essere religiosa in modo *specifico*. Per loro non esiste nulla di simile nella pratica alla "religiosità generale" (come negli Stati Uniti), e un pluralismo religioso neutrale della varietà multiculturalista può essere solamente un'espressione del secolarismo.

Il vero motivo della mancata integrazione dell'Islam da parte dell'Occidente è il suo attaccamento al secolarismo. Solo un nuovo assetto istituzionale che riconosca la specificità della fede cristiana può incorporare minoranze religiose sempre più numerose nell'Europa occidentale. Il liberalismo secolare in tutte le sue varianti contemporanee risulta semplicemente incapace di raggiungere un tale risultato. Lungi dal garantire un genuino pluralismo dei sistemi di credenza e di pratiche sociali, il secolarismo impoverisce la cultura e la svuota di tutto il suo significato. Questa è la ragione per cui Papa Benedetto XVI e l'Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams riconducono l'incapacità dell'Europa ad articolare un progetto politico comune alla crescente secolarizzazione della cultura europea. Tutt'altro che settari, i capi religiosi delle principali Chiese a base episcopale vogliono inaugurare in Europa una nuova rinascita religiosa che si opponga sia all'estremismo secolare sia al fondamentalismo religioso.

**Gli ebrei, i musulmani e altri credenti non solo guardano con favore alla tradizione europea della legge civile, ma anche al riconoscimento politico del Cristianesimo in Europa** »

**Stati Uniti. Di fronte al ripetersi in tutto il mondo di atti di persecuzione, la storia della fondazione degli Stati Uniti e la loro esperienza**

nell'ambito della promozione della libertà religiosa si propone come un patrimonio per tutti. Un bene che chiede di essere difeso da chi sembra metterlo a rischio.

# Sudditi del Governatore dell'Universo

**CHARLES J. CHAPUT O.F.M. CAP.**

**U**N AMICO una volta disse, in modo molto acuto, che se gli abitanti degli altri Paesi vogliono capire gli Stati Uniti devono leggere due documenti. Non si tratta né della Dichiarazione d'Indipendenza né della Costituzione degli Stati Uniti. Nessuno dei due ha apparentemente a che fare con la politica. Il primo testo è *The Pilgrim's Progress* di John Bunyan; il secondo è *The Celestial Railroad* di Nathaniel Hawthorne.

Il libro di Bunyan, pubblicato nel 1678, è una delle grandi allegorie religiose della storia, ed è anche profondamente cristiano. Incarna la sete di Dio protestante e puritana che ha animato i primi coloni dell'America e ha formato le radici del Paese. Il racconto breve di Hawthorne, pubblicato nel 1843, è un pezzo molto diverso. È una delle grandi satire della letteratura americana. Egli stesso discendente di puritani, Hawthorne prende l'allegoria di Bunyan – il difficile viaggio dell'uomo verso il paradiso – e la ripropone attraverso la lente dell'ipocrisia americana: la nostra fame di comfort, di risposte facili, di successo materiale e la falsa pietà religiosa.

Bunyan e Hawthorne hanno vissuto in continenti diversi a 200 anni di distanza. Ma i due uomini avevano in comune una cosa: entrambi – il credente e lo scettico –

hanno vissuto in un mondo profondamente plasmato dal pensiero, dalla fede e dal linguaggio cristiani; il medesimo spazio morale che ha fatto crescere gli Stati Uniti. Tutto ciò ha implicazioni profonde e per questo è bene che io aggiunga una premessa: come americano, amo il mio Paese. Come cristiano, credo fermamente negli insegnamenti della fede cattolica e del Vangelo di Gesù Cristo. Ma non credo che le mie convinzioni precludano un dialogo di buona volontà con persone appartenenti ad altre tradizioni religiose e le mie parole, qui, sono proposte in uno spirito di amicizia sincera.

Nel messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2011 Papa Benedetto XVI ha espresso la sua preoccupazione per la diffusione planetaria di persecuzione e discriminazione, per i terribili atti di violenza e intolleranza religiosa. Ci troviamo ad affrontare una crisi globale della libertà religiosa. In qualità di Vescovo cattolico sono naturalmente preoccupato per la discriminazione e la violenza di cui le minoranze cristiane si trovano a sopportare il peso. Benedetto XVI lo ha rilevato nelle sue osservazioni. Ma i cristiani non sono le uniche vittime. I dati del *Pew Forum on Religion and Public Life* fanno riflettere. Più

**Charles J. Chaput** è Cappuccino francescano e Arcivescovo di Filadelfia. È stato membro della United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), dal 2003 al 2006. È autore di *Render Unto Caesar: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life* (2009) e *Living the Catholic Faith: Rediscovering the Basics* (2011).

**1** Vedi pagina seguente.

- 1 BENEDETTO XVI, Messaggio per la celebrazione della XLIV Giornata mondiale della Pace, "Libertà religiosa, via per la pace", 1° gennaio 2011.
- 2 Pew Forum on Religion and Public Life, "Global Restrictions on Religion," dicembre 2009.
- 3 LESZEK KOLAKOWSKI, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1997, 146.
- 4 CLARENCE CRANE BRINTON, *Ideas and Men: The Story of Western Thought*, Prentice-Hall, New York 1963, 295.
- 5 DIETRICH BONHOEFFER-EBERHARD BETHGE, *Ethics*, Macmillan & Co, New York 1978, 104 (Trad. it., *Etica*, Queriniana, Brescia 1995).

del 70% della popolazione mondiale vive in nazioni – molte delle quali purtroppo a maggioranza musulmana, ma anche Cina e Corea del Nord – dove la libertà religiosa è gravemente limitata 2.

Principi che gli americani trovano auto-evidenti – la dignità della persona umana, l'inviolabilità della coscienza, la separazione dell'autorità politica da quella sacrale, la distinzione tra il diritto secolare e quello religioso, l'idea di una società civile preesistente allo Stato e distinta da esso – altrove non sono ampiamente condivisi. Come disse una volta Leszek Kolakowski, ciò che sembrava auto-evidente ai Padri fondatori americani «potrebbe sembrare palesemente falso o privo di senso e superstizioso per la maggior parte dei grandi uomini che continuano a plasmare l'immaginazione politica [del mondo]» 3. Dobbiamo domandarci perché questo accade.

Dobbiamo anche domandarci perché noi americani sembriamo essere così compiaciuti delle nostre libertà. In realtà, nulla garantisce che l'esperienza americana relativa alla libertà religiosa così come tradizionalmente la conosciamo, prima ancora di poter servire come un modello per altri Paesi, possa sopravvivere negli stessi Stati Uniti. La Costituzione degli Stati Uniti è un grande risultato per quanto riguarda le disposizioni sulla libertà. Ma resterà solo un pezzo di carta se i cittadini non la tengono viva con le loro convinzioni e la loro testimonianza vissuta.

Eppure nelle istituzioni, nei media, nel mondo accademico, nel mondo degli affari e, più in generale, nella cultura americana, sembra che molti dei nostri leader non guardino più alla fede religiosa come a un fattore sociale sano e positivo. È una triste tendenza

visibile nell'ambivalenza della Casa Bianca di Obama verso le violazioni diffuse della libertà religiosa nel mondo, nell'inadeguatezza e nel disinteresse con cui i nostri media riportano questioni relative alla libertà religiosa, e molto spesso nell'indifferenza di molti cittadini americani comuni.

Alla luce di quanto detto vorrei condividere quattro punti con i lettori di *Oasis*. Essi emergono dagli anni in cui sono stato membro della Commissione degli Stati Uniti sulla Libertà Religiosa Internazionale (USCIRF). Credo che siano veri e debbano essere riferiti. I primi tre punti riguardano l'esperienza americana. L'ultimo punto riguarda se e come questa esperienza può trovare applicazione a livello internazionale.

### LA RADICE CRISTIANA DELL'AMERICA

Prima di tutto, *il modello americano di libertà religiosa è radicato nel pensiero e nella struttura ideale della tradizione umanista cristiana*. Non possiamo capire l'assetto delle istituzioni americane – o i valori che queste istituzioni hanno lo scopo di promuovere e difendere – se non riconosciamo che esse si sono sviluppate a partire da una visione del mondo prevalentemente cristiana. Ovviamente il nostro diritto e le nostre istituzioni pubbliche riflettono anche la Scrittura ebraica, il pensiero e la pratica della Repubblica romana e le tradizioni razionaliste dell'Illuminismo. Ma come ha osservato con un po' di ironia lo storico Crane Brinton, «l'Illuminismo [stesso] è figlio del Cristianesimo – ciò che ai nostri tempi freudiani potrebbe spiegare perché l'Illuminismo era così ostile al Cristianesimo» 4.

Qualunque cosa essa diventi in futuro, l'America è nata protestante, una cosa che gli osservatori stranieri sembrano spesso comprendere meglio degli americani. Dietrich Bonhoeffer, il grande teologo tedesco e pastore luterano ucciso dal Terzo Reich, negli anni Trenta insegnò per un periodo a New York. Se ne andò colpito dalle differenze tra la tradizione rivoluzionaria americana e la tradizione rivoluzionaria francese, oltre che dal carattere cristianamente ispirato degli ideali americani. «La democrazia americana – diceva Bonhoeffer – non è fondata sull'uomo emancipato ma, al contrario, sul regno di Dio e sulla limitazione da parte della sovranità di Dio di tutti i poteri mondani» 5.

Per come Bonhoeffer lo vedeva, il sistema americano di pesi e contrappesi che scommette sulla responsabilità personale e limita lo Stato, era il riflesso di verità bibliche fon-

**Nulla garantisce che l'esperienza americana relativa alla libertà religiosa, prima ancora di poter servire come un modello per altri Paesi, possa sopravvivere negli stessi Stati Uniti** »

## Il modello americano di libertà religiosa è radicato nel pensiero della tradizione umanista cristiana. Non possiamo capire l'assetto delle istituzioni americane se non a partire da una visione del mondo prevalentemente cristiana»

6 JACQUES MARITAIN, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951, 183-184 (Trad. it., *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003).

7 JACQUES MARITAIN, *Reflections on America*, Charles Scribner's Sons, New York 1958, 182-183.

8 HAROLD BERMAN, *Law And Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1983; *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006; *Religion and Liberty Under Law at the Founding of America*, «Regent University Law Review» 20 (2007), 32-36; *Religious Freedom and the Modern State*, «Emory Law Journal» 39 (1990), 149-164. Si noti che Berman non nega il ruolo del deismo e dell'Illuminismo nella tradizione giuridica moderna, né la loro influenza sulle istituzioni americane. Come sappiamo, Jefferson e Franklin erano deisti, mentre Adams, Wilson [SEGUE]

damentali sul peccato originale, sulla fame di potere e sulla debolezza umana. Jacques Maritain, lo studioso francese cattolico che collaborò alla stesura della Carta delle Nazioni Unite dei diritti umani, aveva detto pressoché le stesse cose, definendo la Dichiarazione d'Indipendenza americana «uno straordinario documento cristiano laico tinto di filosofia moderna»<sup>6</sup>. Lo stesso Maritain aggiungeva: «I Padri fondatori [americani] non erano né metafisici né teologi ma la loro filosofia di vita, la loro filosofia politica, la loro nozione di diritto naturale e diritti umani erano permeate da concetti elaborati dalla ragione cristiana e sostenuti da un saldo sentimento religioso»<sup>7</sup>.

In altre parole: il successo del modello americano – una società libera, aperta e non settaria segnata da una sorprendente varietà di espressioni culturali e religiose – non è il risultato di alcun meccanismo “procedurale” messo in atto dai Padri fondatori. Anzi, il nostro sistema funziona *precisamente* in virtù dei presupposti morali che lo sorreggono. Quei presupposti morali hanno una base *religiosa*.

### IL DESTINO SACRO DELL'UOMO

Questo mi porta al secondo punto: *al centro del modello americano di libertà religiosa vi è una visione della sacralità e del destino della persona umana religiosamente ispirata*. Questo trova conferma in una vasta gamma di studi tra cui il lavoro straordinario di Harold Berman sulla storia del diritto occidentale e il suo studio sulla libertà religiosa e sulla fondazione dell'America<sup>8</sup>. Le istituzioni e le leggi di quello che chiamiamo “mondo occidentale” presuppongono un'antropologia religiosa, una definizione del significato della vita profondamente religiosa. Nel modello americano, la persona umana non è un prodotto della natura o dell'evoluzione. Non è

una creatura dello Stato o dell'economia. E perciò non è neanche lo schiavo di un paradiso impersonale. L'uomo è innanzitutto e fundamentalmente un essere *religioso* dotato di un valore intrinseco, di libero arbitrio di diritti inalienabili. È creato *a immagine* di Dio, *da Dio, per Dio*. Poiché siamo nati per Dio, a Dio apparteniamo. Qualunque pretesa di Cesare nei nostri confronti, per quanto importante, è secondaria.

Nella visione dei Padri fondatori, Dio ha dotato ciascuno di noi della libertà spirituale e di diritti, in modo che possiamo adempiere i nostri doveri verso di Lui e verso gli altri. I nostri diritti vengono da Dio, non dallo Stato, che si giustifica solo nella misura in cui protegge quei diritti naturali, li promuove e li difende.

Quasi tutti gli uomini che hanno redatto i documenti fondanti dell'America erano uniti da questa stessa fede. È significativo ciò che James Madison disse nel 1785 nel suo *Memorial and Remonstrance against Religious Assesments*:

[il dovere dell'uomo di onorare Dio] precede sia in ordine temporale sia per grado di obbligo le pretese della società civile. Un uomo, prima ancora di essere considerato un membro della società civile dev'essere considerato un suddito del Governatore dell'universo.

Questo è il motivo per cui la libertà *religiosa* è la prima e la più importante libertà dell'umanità. Il nostro primo governatore è Dio, il nostro Creatore, il Governatore dell'universo. Siamo stati creati per uno scopo religioso e abbiamo un destino religioso. Il nostro diritto di perseguire questo destino *precede* lo Stato. Ogni tentativo di sopprimere il nostro diritto di rendere culto, predicare, insegnare, praticare, organizzare e impegnarci pacificamente nella società a causa della nostra fede in Dio è un attacco non solo alla pietra angolare della dignità umana ma anche all'identità dell'esperienza americana.

### PIÙ DI UNA QUESTIONE PRIVATA

Questo mi porta al terzo punto: *nel modello americano, la religione è più di una questione privata tra il singolo credente e Dio. La religione è essenziale per le virtù necessarie di un popolo libero. I gruppi religiosi sono tenuti a dare un contributo vitale al tessuto sociale della nazione*.

Nonostante le differenze che li separavano, i Padri fondatori americani erano d'accordo sul fatto che un popolo libero non può rimanere tale e auto-governarsi senza la fede reli-

- 8 [SEGUE] e Madison erano cristiani praticanti. Quello che invece Berman fa, è ricollocare le radici del diritto occidentale nella loro vera origine, la Rivoluzione papale dei secoli XI e XII, il Codice di Diritto canonico e le varie riforme protestanti. Per Berman il ruolo determinante della fede cristiana nello sviluppo della tradizione giuridica occidentale non può essere ignorato. Si vedano anche i suoi saggi *Judaic-Christian versus Pagan Scholarship, The Crisis of Legal Education in America, e Is There Such a Thing - Can There Be Such a Thing - as a Christian Law School?*, tutti raccolti in *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1993.
- 9 BERMAN, *Religion and Liberty*, 32.

giosa e i valori che questa promuove. Le famose parole che John Adams rivolse nel 1789 alla milizia del Massachusetts sono emblematiche: «La nostra Costituzione è stata fatta solo per un popolo morale e religioso. Essa è del tutto inadeguata al governo di qualsiasi altro tipo di popolo».

Quando i Padri fondatori parlavano di religione intendevano qualcosa di molto più impegnativo e vigoroso della vaga "spiritualità" oggi in voga negli Stati Uniti. Harold Berman ha dimostrato che i Fondatori intendevano la religione in un senso apertamente cristiano. Religione significava «sia aver fede in Dio sia aver fede in un aldilà di ricompensa per la virtù e di punizione per il peccato»<sup>9</sup>. In altre parole, la religione *contava* a livello personale e sociale. Era più di una scelta privata. Faceva vivere le persone in modo diverso. La fede delle persone aveva vaste implicazioni, anche di tipo politico.

Fin dall'inizio, i credenti – da soli o nelle comunità – hanno plasmato la storia americana semplicemente cercando di vivere la loro fede nel mondo. Come Nathaniel Hawthorne ha notato molto bene, molti di noi lo fanno male, con ignoranza e ipocrisia. Ma in ogni generazione un gruppo sufficiente di credenti l'ha fatto abbastanza bene e abbastanza a lungo da mantenere in vita lo spirito che nel nostro Paese ha consentito l'esperienza di una libertà ben ordinata (*ordered liberty*).

In altre parole, l'esperienza americana di libertà personale e pace civile è inconcepibile senza un fondamento religioso. Ciò che noi crediamo di Dio determina ciò che crediamo dell'uomo. Ciò che crediamo dell'uomo determina ciò che crediamo relativamente al fine e alla struttura più adeguata della società umana.

Le differenze tra il pensiero cristiano, ateistico, hindu, ebraico e islamico non sono insormontabili. *Ma non sono neppure "inci-*

*dentali"*. La fede, accolta sinceramente o rifiutata sinceramente, ha delle conseguenze. Per questo, la teologia e l'antropologia a lungo termine hanno serie implicazioni sociali e politiche. Coprire le differenze con una patina di devozioni secolari non garantisce la pace civile. Piuttosto assicura conflitti perché la fede religiosa tocca i più fondamentali elementi dell'identità e del destino dell'uomo, e la sua espressione richiede uno spazio pubblico.

#### UN MODELLO PER ALTRI?

Questo mi porta al quarto e ultimo punto: *credo che il modello americano funzioni e che i suoi principi possano o debbano essere adattati da altri Paesi*. Ma le radici religiose dei nostri ideali hanno delle implicazioni. È impossibile parlare onestamente del modello americano di libertà religiosa senza riconoscere che esso è, in misura significativa, il prodotto di un pensiero influenzato dal Cristianesimo. Forzare questo modello su culture non cristiane – come gli Stati Uniti hanno avuto modo d'imparare dall'amara esperienza in Iraq – diventa un esercizio molto pericoloso. Uno dei più gravi errori della politica americana in Iraq è stato quello di sopravvalutare il fascino del modello di laicità di Washington e sottovalutare il potere della fede religiosa nel plasmare la cultura e la politica.

Tuttavia, credo che i valori racchiusi nel modello americano tocchino il cuore umano in modo universale. Il desiderio di libertà e dignità dell'uomo risiede in ogni essere umano. Queste aspirazioni non sono culturalmente condizionate o il risultato dell'imposizione di ideali americani o occidentali. Fanno parte di ognuno di noi.

Il sistema mondiale del diritto internazionale moderno si basa su questo assunto di valori universali condivisi da persone di tutte le culture, etnie e religioni. Il domenicano spagnolo Francisco de Vitoria già a partire dal XVI secolo aveva immaginato qualcosa di simile alle Nazioni Unite. Una legalità internazionale è possibile, spiegava, perché esiste un "diritto naturale" inscritto nel cuore di ogni persona, un insieme di valori che sono universali, oggettivi e non cambiano. La tradizione del diritto naturale presume che uomini e donne siano religiosi per natura. Presume che siamo nati con un desiderio innato per la trascendenza e la verità.

Questi assunti sono al centro della Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo del 1948. Molti tra coloro che hanno lavorato a

**Siamo stati creati per uno scopo religioso e abbiamo un destino religioso. Il nostro diritto di perseguire questo destino precede lo Stato** ”

**Ciò che noi crediamo di Dio determina ciò che crediamo dell'uomo. Ciò che crediamo dell'uomo determina ciò che crediamo relativamente al fine e alla struttura più adeguata della società umana**”

quella Dichiarazione, come Jacques Maritain, credevano che questa carta della libertà internazionale riflettesse l'esperienza americana. Il famoso articolo 18 della Costituzione recita che «ciascun individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; questo diritto include la libertà di cambiare religione o credenza, e la libertà, a livello individuale o in gruppo, in pubblico e in privato, di manifestare la propria religione o credenza nell'insegnamento, nella pratica, nel culto e nell'osservanza».

#### TEOCRAZIE UTOPICHE

In un certo senso quindi, il modello americano è già stato applicato. Quello a cui assistiamo oggi è un ripudio di quel modello da parte di regimi atei e di ideologie laiche ma purtroppo anche dalle versioni militanti di alcune tradizioni religiose. La situazione globale è aggravata dall'inazione della leadership nazionale americana che non promuove nel mondo una delle più grandi qualità dell'America: la libertà religiosa.

È un peccato perché abbiamo un urgente bisogno di un onesto dibattito interreligioso sugli elementi essenziali dello Stato democratico moderno. Come cristiano, sarei favorevole a una teologia islamica pubblica che sia fedele alle tradizioni musulmane e sinceramente aperta alle norme liberali. I cristiani che vivono sotto la *shari'a* la vivono come un'offesa, una discriminazione e una violazione della loro dignità umana. Una sana distinzione tra il sacro e il profano, tra legge religiosa e legge civile, è l'elemento fondante delle società libere. I cristiani e soprattutto i cattolici hanno imparato a proprie spese che il matrimonio tra la Chiesa e lo Stato funziona raramente. Da un lato la religione solitamente ne esce perdente, ornamento o cappellano di Cesare. Dall'altro lato *tutte le teocrazie sono utopiche* e ogni utopia finisce per perseguire o uccidere i dissidenti che non possono

o non vogliono aderire alle sue pretese di beatitudine universale.

C'è una ragione per cui ho iniziato questo saggio con John Bunyan. Fino ad oggi la sua opera più importante – *Il progresso del pellegrino* – è il secondo libro più letto nel mondo occidentale, preceduto solo dalla Bibbia. Ma lo stesso spirito puritano che ha creato tanta bellezza e genio in Bunyan ha condotto anche all'autoritarismo di Oliver Cromwell, ai processi alle streghe di Salem e alla repressione teocratica di altri protestanti e, naturalmente, cattolici.

Gli americani hanno imparato dal loro passato. Il genio dei documenti fondatori americani risiede nell'equilibrio che essi hanno raggiunto nella creazione di una vita civile non settaria e aperta a tutti, la cui sopravvivenza dipende però dal rispetto reciproco dell'autorità laica e di quella religiosa. È questo uno dei contributi storici dell'America allo sviluppo morale delle persone in tutto il mondo. La libertà religiosa – il diritto di una persona di lodare, pregare, insegnare e praticare ciò in cui crede liberamente, compreso il diritto di cambiare o abbandonare il proprio credo liberamente – è una pietra miliare della dignità umana. Nessuno, che agisca in nome di Dio o in nome di qualche programma politico o ideologia, ha l'autorità per interferire in quel diritto umano fondamentale.

Questa è la promessa del modello americano. I Padri fondatori americani, pur essendo per la maggior parte cristiani, non cercavano alcun privilegio per sé. Non avrebbero costretto altri a credere a ciò in cui loro stessi credevano. Gli eretici non sarebbero stati puniti. Essi sapevano che la libertà di credere deve includere la libertà di poter cambiare le proprie credenze o di smettere di credere. I Fondatori dell'America non mancavano di convinzione. Al contrario essi avevano una grande fiducia nella propria ragione – ma anche nella sovranità di Dio e nella cura di Dio per il destino di ogni anima.

Gli Stati Uniti sono nati, nelle parole di James Madison, per essere «un rifugio per i perseguitati e gli oppressi di ogni nazione e religione»<sup>10</sup>. In questo momento, in America, diamo l'impressione di non rivendicare questa eredità, condividerla o comprenderla veramente. Penso che un giorno potremmo svegliarci e vedere tutto ciò come una tragedia per noi e per molti altri.

[Questo articolo è una versione rielaborata dell'intervento pronunciato al Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs della Georgetown University il 1° marzo del 2011.]

<sup>10</sup> JAMES MADISON, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments* (1875), 9.

# DOCUMENTI

Negli interventi pronunciati da **Benedetto XVI** nel suo **viaggio apostolico in Libano** dello scorso settembre si rintraccia il percorso di **una riflessione sulle attuali ferite del Medio Oriente**, spesso comuni anche all'Occidente, e sull'**espressione pubblica della religione**. Un tema affrontato anche in un passo dell'**Esortazione Apostolica *Ecclesia in Medio Oriente***, che assume ulteriore spessore nel paragone con la riflessione di **Jacques Maritain** su **pluralismo** e **democrazia** e con la **proposta di "Stato civico"** dell'intellettuale sciita **Muhammad Mahdî Shamseddine**.

# L'illusione della neutralità

«**V** I DO LA MIA PACE»: la citazione evangelica, che giganteggiava sull'arco d'ingresso al Beirut Waterfront, era riproposta un po' dappertutto nei manifesti e negli striscioni che tappezzavano la capitale durante i giorni della permanenza di Benedetto XVI.

Lo slogan, sicuramente indovinato, ha saputo esprimere bene il significato profondo del viaggio libanese e l'aspirazione di molti in Medio Oriente. Un'aspirazione però che deve fare i conti con una realtà sempre più conflittuale. L'esortazione apostolica *Ecclesia in Medio Oriente* ha chiamato la Chiesa cattolica nella regione, nella multiformità dei suoi riti, a una seria riflessione al proprio interno e al tempo stesso ha indicato alcuni passi per un cammino comune con gli altri cristiani, gli ebrei e i musulmani. Nell'ambito civile il documento denuncia due mali opposti, «la laicità, con le sue forme talvolta estreme, e il fondamentalismo violento», mentre indica come soluzione, anche per il Medio Oriente, una «sana laicità».

Quello della corretta impostazione dei rapporti tra religione e politica è certamente un tema molto caro al Papa. Laicità però è parola scottante, vista la storia di questo termine spesso ambiguo. Un aiuto nella comprensione della sostanza della proposta può venire dalla riflessione del filosofo francese Jacques Maritain (1882-1973). Di famiglia protestante, convertitosi al Cattolicesimo dopo un periodo scienziato, vive dall'interno il travaglio della Chiesa francese che, sotto la minaccia del marxismo, è tentata dall'alleanza con i movimenti di destra. L'intervento del Vaticano, che nel 1926 mette in guardia dai pericoli di questa deriva, è l'occasione per Maritain di un profondo ripensamento. Esule nel Nord America durante tutto il secondo conflitto mondiale, Maritain s'interroga sulla possibilità di una conciliazione tra il Cristianesimo e il meglio della tradizione liberale. L'illusione della "neutralità" dello Stato – osserva Maritain – è stata spazzata via dall'esperienza del nazi-fascismo, giunto al potere con metodi formalmente democratici, ma nemico mortale di questi. È dunque necessario formulare una visione forte della democrazia, che contempra l'esclusione dalla vita politica di quanti non vi si riconoscono. Infatti «la democrazia di domani dovrà avere una sua propria concezione dell'uomo e della società, e una propria filosofia e una propria fede, che la metteranno in grado di educare il popolo alla libertà e di difendere se stessa contro quelli che vorrebbero servirsi delle libertà democratiche per distruggere la libertà e i diritti umani».

Tuttavia tale concezione è aperta a diverse fondazioni speculative, essendo oggetto di un accordo pratico piuttosto che teorico. Uomini di diverse appartenenze possono così collaborare insieme, senza dover rinnegare preliminarmente la propria visione del mondo e le proprie convinzioni.

Maritain ricorda che non basta organizzare elezioni per essere democratici. È necessaria una salda concezione delle condizioni pratiche della socialità umana e dell'uso e del rispetto delle libertà in esse. Una provocazione estremamente attuale per l'Occidente della crisi economica, tentato dalla scorciatoia tecnocratica, e per i Paesi delle rivolte arabe, esposte al rischio dell'egemonia teocratica.

**MARTINO DIEZ**

Alcuni brani tratti dagli interventi di S.S. Benedetto XVI durante il Viaggio apostolico in Libano per la firma e la pubblicazione dell'Esortazione Apostolica Post-sinodale *Ecclesia in Medio Oriente* [14-16 settembre 2012].

# Liberi di dire no al male

[...] **L**A FELICE CONVIVENZA TUTTA LIBANESE, deve dimostrare a tutto il Medio Oriente e al resto del mondo che all'interno di una nazione possono esistere la collaborazione tra le varie Chiese, tutte parti dell'unica Chiesa cattolica, in uno spirito di comunione fraterna con gli altri cristiani e, al tempo stesso, la convivenza e il dialogo rispettoso tra i cristiani e i loro fratelli di altre religioni. Voi sapete come me che questo equilibrio, che viene presentato ovunque come un esempio, è estremamente delicato. Esso rischia a volte di rompersi allorché è teso come un arco, o sottoposto a pressioni che sono troppo spesso di parte, interessate, contrarie ed estranee all'armonia e alla dolcezza libanesi. È qui che bisogna dar prova di reale moderazione e grande saggezza. [...] Il famoso equilibrio libanese che vuole continuare ad essere una realtà, può prolungarsi grazie alla buona volontà e all'impegno di tutti i Libanesi. Solo allora sarà un modello per gli abitanti di tutta la regione, e per il mondo intero. Non si tratta di un'opera solamente umana, ma di un dono di Dio che occorre domandare con insistenza, preservare a tutti i costi e consolidare con determinazione. [...]

Cerimonia di benvenuto all'Aeroporto internazionale Rafiq Hariri di Beirut [14 settembre 2012]

**M**I SEMBRA CHE L'ESORTAZIONE POST-SINODALE possa essere letta ed interpretata alla luce della festa dell'Esaltazione della Santa Croce, e più particolarmente alla luce del monogramma di Cristo, il X (chi) e il P (ro), le due prime lettere della parola Χριστός. Una tale lettura conduce ad un'autentica riscoperta dell'identità del battezzato e della Chiesa, e costituisce al tempo stesso come un appello alla testimonianza nella e mediante la comunione. La comunione e la testimonianza cristiana non sono infatti fondate sul Mistero pasquale, sulla crocifissione, la morte e la risurrezione di Cristo? Non trovano in esso il loro pieno compimento? Esiste un legame inseparabile tra la Croce e la Risurrezione che non può essere dimenticato dal cristiano. Senza questo legame, esaltare la Croce significherebbe giustificare la sofferenza e la morte non vedendo in esse che una fine fatale. Per un cristiano, esaltare la Croce vuol dire comunicare alla totalità dell'amore incondizionato di Dio per l'uomo. È porre un atto di fede! Esaltare la Croce, nella prospettiva della Risurrezione, è desiderare di vivere e manifestare la totalità di questo amore. È porre un atto d'amore! Esaltare la Croce porta ad impegnarsi ad essere araldi della comunione fraterna ed ecclesiale, fonte della vera testimonianza cristiana. [...]

Visita Alla Basilica di St. Paul a Harissa e firma dell'Esortazione Apostolica Post-Sinodale [14 settembre 2012]

[...] **D**OBBIAMO ESSERE BEN COSCIENTI che il male non è una forza anonima che agisce nel mondo in modo impersonale o deterministico. Il male, il demonio, passa attraverso la libertà umana, attraverso l'uso della nostra libertà. Cerca un alleato, l'uomo. Il male ha bisogno di lui per diffondersi. È così che, avendo offeso il primo comandamento, l'amore di Dio, viene a pervertire il secondo, l'amore del prossimo. Con lui, l'amore del prossimo sparisce a vantaggio della menzogna e dell'invidia, dell'odio e della morte. Ma è possibile non lasciarsi vincere dal male e vincere il male con il bene (cfr. Rm 12, 21). È a questa conversione del cuore che siamo chiamati. Senza di essa, le «liberazioni» umane tanto desiderate deludono, perché si muovono nello spazio ridotto concesso dalla ristrettezza di spirito dell'uomo, dalla sua durezza, dalle sue intolleranze, dai suoi favoritismi, dai suoi desideri di rivincita e dalle sue pulsioni di morte. [...]. Uno sguardo nuovo e più libero renderà capaci di analizzare e di mettere in discussione sistemi umani che conducono a vicoli ciechi, per andare avanti tenendo conto del passato, per non ripeterlo più con i suoi effetti devastanti. Questa conversione richiesta è esaltante perché apre delle possibilità facendo appello alle innumerevoli risorse che abitano il cuore di tanti uomini e donne desiderosi di vivere in pace e pronti ad impegnarsi per la pace. [...]

Incontro con i membri del Governo, delle Istituzioni della Repubblica, con il Corpo diplomatico, i Capi religiosi e Rappresentanti del mondo della cultura al Palazzo Presidenziale di Baabda [15 settembre 2012]

[...] **V**OI AVETE UN POSTO PRIVILEGIATO NEL MIO CUORE e nella Chiesa intera perché la Chiesa è sempre giovane! La Chiesa ha fiducia in voi. Conta su di voi. Siate giovani nella Chiesa! Siate giovani con la Chiesa! La Chiesa ha bisogno del vostro entusiasmo e della vostra creatività! La giovinezza è il momento in cui si aspira a grandi ideali e il periodo in cui si studia per prepararsi a un mestiere e a un futuro. Ciò è importante e richiede tempo. Cercate ciò che è bello, e abbiate il gusto di fare ciò che è bene! Testimoniate la grandezza e la dignità del vostro corpo che «è per il Signore» (1 Cor 6,13). Abbiate la delicatezza e la rettitudine dei cuori puri! Nella scia del beato Giovanni Paolo II, anch'io vi ripeto: «Non abbiate paura. Aprite le porte dei vostri spiriti e dei vostri cuori a Cristo!». [...]

Incontro con i giovani nel piazzale antistante il Patriarcato maronita di Bkerké [15 settembre 2012]

**C**ARI FRATELLI E SORELLE, [...] annunciando ai suoi discepoli che dovrà soffrire, essere messo a morte prima di risuscitare, Gesù vuol far loro comprendere chi Egli è in verità. Un Messia sofferente, un Messia servo, e non un liberatore politico onnipotente. È il Servo obbediente alla volontà del Padre suo fino a perdere la propria vita. È ciò che annunciava già il profeta Isaia nella prima lettura. Così Gesù va contro quanto molti si aspettavano da lui. La sua affermazione è shockante e sconcertante. E si sente la contestazione di Pietro, che lo rimprovera, rifiutando per il suo Maestro la sofferenza e la morte! Gesù è severo verso di lui, e fa capire che chi vuol essere suo discepolo deve accettare di essere servo, come Lui si è fatto Servo. Porsi alla sequela di Gesù significa prendere la propria croce per accompagnarlo nel suo cammino, un cammino scomodo che non è quello del potere o della gloria terrena, ma quello che conduce necessariamente a rinunciare a se stessi, a perdere la propria vita per Cristo e il Vangelo, al fine di salvarla. Poiché siamo certi che questa via conduce alla risurrezione, alla vita vera e definitiva con Dio. Decidere di accompagnare Gesù Cristo che si è fatto il Servo di tutti esige un'intimità sempre più grande con Lui, ponendosi all'ascolto attento della sua Parola per attingervi l'ispirazione del nostro agire. [...]

Santa Messa e consegna dell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Medio Oriente*, al Beirut City Center Waterfront [16 settembre 2012] © Libreria Editrice Vaticana 2012

Dall'Esortazione Apostolica Postsinodale *Ecclesia in Medio Oriente*.

# Una laicità sana anche per il Medio Oriente

## S.S. BENEDETTO XVI

29. **C**OME IL RESTO DEL MONDO, il Medio Oriente conosce due realtà opposte: la laicità, con le sue forme talvolta estreme, e il fondamentalismo violento che rivendica un'origine religiosa. È con grande sospetto che alcuni responsabili politici e religiosi medio-orientali, di tutte le comunità, considerano la laicità come atea o immorale. È vero che la laicità può talvolta affermare, in maniera riduttiva, che la religione riguarda esclusivamente la sfera privata, come se non fosse che un culto individuale e domestico, situato fuori dalla vita, dall'etica, dalla relazione con l'altro. Nella sua forma estrema e ideologica, questa laicità, diventata secolarismo, nega al cittadino l'espressione pubblica della sua religione e pretende che solo lo Stato possa legiferare sulla sua forma pubblica. Queste teorie sono antiche. Esse non sono più soltanto occidentali e non possono essere confuse con il cristianesimo.

La sana laicità, al contrario, significa liberare la religione dal peso della politica e arricchire la politica con gli apporti della religione, mantenendo la necessaria distanza, la chiara distinzione e l'indispensabile collaborazione tra le due. Nessuna società può svilupparsi in maniera sana senza affermare il reciproco rispetto tra politica e religione, evitando la tentazione costante della commistione o dell'opposizione. Il rapporto appropriato si fonda, innanzitutto, sulla natura dell'uomo – dunque su una sana antropologia – e sul pieno rispetto dei suoi diritti inalienabili. La presa di coscienza di questo rapporto appropriato permette di comprendere che esiste una sorta di unità-distinzione che deve caratterizzare il rapporto tra lo spirituale (religioso) e il temporale (politico), perché ambedue sono chiamati, pur nella necessaria distinzione, a cooperare armoniosamente al bene comune. Una tale laicità sana garantisce alla politica di operare senza strumentalizzare la religione, e alla religione di vivere liberamente senza appesantirsi con la politica dettata dall'interesse, e qualche volta poco conforme, o addirittura contraria, alle credenze religiose. Per questo la sana laicità (unità-distinzione) è necessaria, anzi indispensabile ad entrambe. La sfida costituita dalla relazione tra politica e religione può essere affrontata con pazienza e coraggio mediante una formazione umana e religiosa adeguata. Occorre richiamare continuamente il posto di Dio nella vita personale, familiare e civile, e il giusto posto dell'uomo nel disegno di Dio. E soprattutto, a tale scopo, occorre pregare di più.

**Nel 1945 il filosofo Jacques Maritain, interrogandosi su pluralismo e democrazia,** riconosceva che uomini in possesso di convinzioni metafisiche o religiose diverse, e perfino opposte, possono trovare una convergenza nel riconoscimento pratico di alcuni principi comuni. Ma che nessuna società può vivere senza un'ispirazione fondamentale condivisa.

# Venerare la verità per vivere insieme

## JACQUES MARITAIN

1. **N**ELL'ERA "SACRALE" del medioevo fu fatto un grande tentativo per edificare la vita della comunità terrena e della civiltà sul fondamento dell'unità della fede teologica e del credo religioso. Questo tentativo riuscì per un certo numero di secoli, ma fallì col passare del tempo, dopo la Riforma e il Rinascimento; e un ritorno al regime sacrale medievale non è più in alcun modo concepibile. Via via che la comunità civile andò distinguendosi più definitivamente dall'ambito spirituale della Chiesa – con un processo che di per sé non era che uno sviluppo della distinzione evangelica tra le cose che appartengono a Cesare e quelle che appartengono a Dio –, la comunità civile si trovò fondata sulla base di un bene comune e di un'opera comune che rientrano nell'ordine terreno, "temporale", o "secolare", e ai quali partecipano in ugual modo cittadini appartenenti a "famiglie" o gruppi spirituali diversi. La divisione religiosa è in se stessa un male. Ma è anche un fatto di cui, piaccia o non piaccia, dobbiamo prendere atto.
2. Nei tempi moderni è stato fatto un tentativo per fondare la vita della civiltà e della comunità terrena sulla base della sola Ragione, di una ragione separata dalla religione e dal Vangelo. Questo tentativo suscitò immense speranze nel corso degli ultimi due secoli, poi è rapidamente fallito. La ragione si è dimostrata più incapace della fede di assicurare l'unità spirituale dell'umanità, e il sogno di un credo "scientifico" in grado di unire gli uomini nella pace e per mezzo di convinzioni comuni per quanto riguarda i fini e i principi fondamentali della vita umana e della società si è dissolto nelle catastrofi contemporanee. Via via che i tragici avvenimenti degli ultimi decenni hanno dato una smentita al razionalismo borghese del XVIII e del XIX secolo, ci siamo trovati di fronte al fatto che la religione e la metafisica sono una parte essenziale della cultura umana e occupano un ruolo animatore primario e indispensabile nella vita stessa della società.
3. Conseguentemente, per quanto riguarda la società di domani e la democrazie rinnovata nella quale speriamo, la sola soluzione possibile è quella di tipo *pluralistico*. Uomini appartenenti alle fedi e alle famiglie filosofiche o religiose più diverse possono e devono collaborare al compito comune e per il bene comune della comunità terrena, a condizione che accettino in ugual modo la carta o i dati fondamentali di una società di uomini liberi. Perché una società di uomini liberi implica una carta essenziale o dei dati fondamentali che stanno al centro della sua stessa esistenza, ed essa ha il dovere di difenderli e di promuoverli. Uno degli errori dell'ottimismo borghese è stato quello di cre-

1 Cfr. A.J. DURELLI,  
*Libération de la Liberté,*  
 L'Arbre, Montréal 1944.

dere che, in una società libera, la “verità” quanto alle determinazioni della vita civile, e le decisioni e i comportamenti conformi alla dignità umana e alla libertà dovevano emergere automaticamente dai conflitti di forze e di opinioni. Questo errore consisteva nel figurarsi una società libera quasi fosse un recinto di pugilato, di irreprensibile *neutralità*, dove si affrontano in reciproca concorrenza tutte le possibili idee che ciascuno può avere sulla società in sé e sulle basi della vita sociale. Cosicché la società democratica, nel suo comportamento concreto, non aveva alcuna *idea* di se stessa, e la libertà, disarmata e paralizzata, restava esposta alle imprese di coloro che la odiavano e che si adoperavano con ogni mezzo per far nascere negli uomini un desiderio viziato di liberarsi della libertà.

Se vuol trionfare delle tendenze totalitarie e realizzare la speranza dei popoli, la democrazia di domani dovrà avere una sua propria concezione dell'uomo e della società, e una propria filosofia e una propria fede, che la metteranno in grado di educare il popolo alla libertà e di difendere se stessa contro quelli che vorrebbero servirsi delle libertà democratiche per distruggere la libertà e i diritti umani. Nessuna società può vivere senza una comune ispirazione fondamentale e senza una comune fede fondamentale. Ma il punto d'importanza centrale, che qui va sottolineato, è che questa fede e questa ispirazione, questa filosofia e questa concezione di se stessa di cui la democrazia ha bisogno, tutto ciò non appartiene all'ordine del credo religioso e della vita eterna, ma all'ordine temporale e secolare della vita terrena, della cultura e della civilizzazione. Dobbiamo anzi aggiungere che esse costituiscono l'oggetto di un accordo *pratico* più che teorico o dogmatico: voglio dire che si ricollegano a delle conclusioni pratiche che lo spirito umano può cercare di giustificare – bene o male – a partire da punti di vista filosofici affatto diversi, senza dubbio perché esse dipendono fundamentalmente da intuizioni semplici e “naturali”, di cui il cuore umano diventa capace con il progredire della coscienza morale. Avviene così che uomini in possesso di convinzioni metafisiche o religiose del tutto diverse e perfino opposte – materialisti, idealisti, agnostici, cristiani ed ebrei, musulmani e buddisti – possono trovare una convergenza, non in virtù di una qualche identità dottrinale, ma in virtù di una somiglianza analogica nei loro principi pratici, verso le stesse conclusioni pratiche, e possono avere in comune la stessa “filosofia” democratica pratica, purché venerino allo stesso modo, magari per ragioni completamente diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno e il valore assoluto del bene morale. [...]

A questo punto, se vogliamo andare al fondo delle cose e non aver paura delle parole, dobbiamo far osservare che là dove c'è una fede, divina o umana, vi sono altresì eretici che minacciano l'unità della comunità, sia religiosa che civile. Nella società sacrale l'eretico era colui che spezzava l'unità religiosa. In una società laica di uomini liberi, l'eretico è colui che spezza “le comuni credenze e pratiche democratiche”, il totalitario, colui che nega la libertà (la libertà del prossimo) e la dignità della persona umana, e il potere morale della legge. Noi non vogliamo che sia bruciato, o espulso dalla comunità civile, o messo fuori legge, o rinchiuso in un campo di concentramento. Ma la comunità democratica deve difendersi contro di lui – sia egli materialista, idealista, agnostico, cristiano o ebreo, musulmano o buddista – allontanandolo dal timone, grazie al potere di un'opinione pubblica vigorosa e informata, e anche consegnandolo alle mani della giustizia qualora la sua attività divenisse un pericolo per la sicurezza dello Stato; ma soprattutto corroborando ovunque una

**La ragione si è dimostrata più incapace della fede di assicurare l'unità spirituale dell'umanità, e il sogno di un credo “scientifico” in grado di unire gli uomini nella pace si è dissolto nelle catastrofi contemporanee**”

**Se vuol trionfare sulle tendenze totalitarie e realizzare la speranza dei popoli, la democrazia di domani dovrà avere una sua propria concezione dell'uomo e della società, e una propria filosofia e una propria fede** »

filosofia della vita, convinzioni intellettuali e un'opera costruttiva capaci di rendere inoperante la sua influenza. [...]

4. Le considerazioni fin qui esposte spiegano perché, scrivendo su problemi francesi, ho più volte espresso la speranza che la nuova democrazia francese possa risultare dalla cooperazione tra socialisti e cristiani. Orbene, supposta una cosiffatta democrazia, è nel metodo scientifico che «la comune fede di portata mondiale» da essa implicata troverebbe la sua più alta fonte di autorità? Sarebbe forse sufficiente una «intelligente pianificazione sociale» per assicurare l'«integrazione» della cultura? Nella cultura democratica del futuro – se essa avrà un futuro – è «il professore votato allo spirito scientifico», «e non il prete», «colui che avrebbe la responsabilità prima di alimentare, rafforzare e arricchire una fede comune»? [...]

L'espressione stessa di «fede comune» usata da Hook<sup>2</sup> dovrebbe farci comprendere che l'ispirazione democratica non può trovare nel metodo scientifico la sua più alta fonte di autorità. Questa «fede» ha «un carattere secolare, non soprannaturale»; ciò nonostante, anche una fede secolare implica l'impegno di tutto l'uomo e delle sue più intime energie spirituali, e trae quindi la propria forza da credenze che vanno ben al di là del metodo scientifico. In altri termini, *la giustificazione delle conclusioni pratiche che rendono comune a tutti una simile «fede comune», è in ciascuno, e nella prospettiva propria di ciascuno, una parte integrante di questa stessa fede*. Per quanto riguarda la pianificazione sociale, sia pure intelligente, temo che una cultura organizzata e unificata appunto dalla sola pianificazione sociale non offra che scarse possibilità alle potenze creative della persona umana, nonché all'entusiasmo e alla felicità del popolo.

Lo spirito scientifico rappresenta un aiuto inestimabile per la cultura in quanto sviluppa nell'essere umano, da un punto di vista generale, il rispetto e l'amore della verità e l'abitudine all'esattezza intellettuale. (È per questo, sia detto fra parentesi, che lo spirito scientifico degli Scolastici del XIII secolo ha avuto una parte così fondamentale nel progresso della cultura occidentale). Tuttavia né la cultura né la democrazia possono vivere di sola scienza. La scienza, in special modo la scienza moderna, si occupa dei mezzi, soprattutto dei mezzi materiali della vita umana. È necessaria anche – e in primo luogo – la sapienza, la quale si occupa dei fini. Ed è un fatto che la fede democratica – la quale implica in pratica la fede nella giustizia, nella libertà, nell'amore fraterno e nelle sue responsabilità, in quella qualità delle giuste leggi che le rende obbligatorie in coscienza, nelle profonde aspirazioni che esigono l'emancipazione politica e sociale del popolo – non può essere giustificata, alimentata, rafforzata e arricchita senza convinzioni filosofiche o religiose, «siano esse teologiche, metafisiche o naturalistiche», che attengano alla sostanza stessa e al significato della vita. [...]

Di conseguenza, è del tutto normale che in una cultura e in una società democratiche le diverse scuole di pensiero filosofiche o religiose che, nelle loro conclusioni pratiche, si incontrano sul piano delle comuni convinzioni democratiche di base e che pretendono di giustificarle, entrino in libera concorrenza. Affermi pure ogni scuola la propria fede nella sua pienezza e integrità! Nessuna però cerchi di imporla agli altri con la forza! La tensione reciproca che ne risulterà, lungi dal nuocere, non potrà che arricchire l'impegno comune. [...]

<sup>2</sup> Maritain fa qui riferimento allo studio di SIDNEY HOOK *The Dilemma of T.S. Eliot*, pubblicato in «The Nation» del 20 gennaio 1945, in risposta al quale compose questo scritto [N.d.R.].

[Tratto da: JACQUES MARITAIN, *Il ruolo del principio pluralistico in democrazia*, in *Id. Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 258-267]

# L'inventore della laicità islamica

**S**TATO CIVICO, in arabo *dawla madaniyya*: per alcuni è l'alternativa islamica alla laicità occidentale. Nella nuova fase che le rivoluzioni mediorientali hanno inaugurato il vocabolo gode di grande fortuna, dalla Tunisia all'Egitto. Non è però privo di ambiguità. Se come insegna De Saussure ogni elemento linguistico si definisce per opposizione, qui tutto si gioca sull'altro termine del binomio: per alcuni infatti *madani* si contrappone a militare e designa un governo fatto da civili, qualsiasi forma e ideologia adottati, per altri invece è l'opposto di *dîni*, "religioso" e indica un ordinamento non-teocratico di stampo liberale.

In realtà il concetto è anteriore alle rivoluzioni arabe. È nato infatti in Libano e si è diffuso dopo la guerra civile (1975-1990), principalmente a opera dell'imam sciita Muhammad Mahdi Shamseddine (Shams ad-Dîn). Nato nel 1936 in Iraq, ma originario della regione del Jabal 'Amel nel Libano meridionale, Shamseddine apparteneva a una famiglia di alti dignitari religiosi, la cui genealogia risale fino a Muhammad Ibn Makkî al-Âmilî, celebre teologo del XIV secolo, noto come "il primo martire" (*al-shahîd al-awwal*) per essere stato ucciso dai mamelucchi sunniti.

Dopo gli studi presso la città santa di Najaf, Shamseddine restò per diversi anni in Iraq. Tornato in Libano nel 1969, Shamseddine sostenne Mûsâ al-Sadr nella creazione del movimento dei diseredati, che metteva l'accento sul tema della giustizia sociale, e partecipò alla creazione del consiglio supremo sciita, di cui fu eletto primo vice-presidente nel 1975 e quindi presidente dal 1994 fino alla morte avvenuta nel 2001. Autore di più di trenta libri, fu iniziatore e presidente dell'Associazione Filantropica Culturale. Una fondazione a lui intitolata continua oggi la sua opera.

Noto per le sue posizioni progressiste (si esprime ad esempio a favore della possibilità per le donne di ricoprire le più alte cariche in uno Stato islamico), Shamseddine fu molto attivo nel dialogo intra-musulmano, tra sunniti e sciiti, e in quello islamo-cristiano. Rifiutando la dottrina della *wilâyat al-faqîh* ("autorità del giurisperito") egli sostenne la tesi della *wilâya* ("autorità, tutela") della comunità musulmana su se stessa. In sostanza, nella fase dell'occultamento dell'Imam, che per la maggior parte degli sciiti dura dall'874 d.C. e avrà termine soltanto con la fine del mondo, la responsabilità politica non spetterebbe, come sostenuto in particolare dall'ayatollah Khomeini, agli uomini di religione, ma ricadrebbe sulla comunità islamica nel suo complesso. Sensibile alle particolarità del contesto libanese, Shamseddine propose la formula dello Stato civico come uno «Stato senza religione» in una società religiosa. In particolare dopo la fine della guerra civile e gli accordi di Ta'if del 1989, questa formula avrebbe dovuto permettere di rafforzare l'unità nazionale per giungere gradualmente a un superamento del regime confessionale vigente.

In un momento in cui da più parti si invoca il concetto di Stato civico, non è privo d'interesse ricordare che esso ha visto la luce in un contesto islamo-cristiano, nel tentativo di gestire una società plurale caratterizzata da una forte presenza pubblica di diverse confessioni. Se si intende restare fedeli alla sua formulazione originaria, occorre infine riconoscere che esso presuppone e implica la pratica della libertà religiosa.

**Il riconoscimento della fragilità del Libano, Stato ufficialmente laico,**  
 ma di fatto retto da criteri di appartenenza comunitaria, spinse Muhammad Mahdî Shamseddine  
 a rilanciare il modello di Stato civico,  
 nel quale la fede, senza essere negata o privatizzata, non determina i diritti dei singoli.

# Un governo senza religione per cittadini religiosi

MUHAMMAD MAHDÎ SHAMSEDDINE

**L**A QUESTIONE dell'ordinamento della società e della sua gestione è la questione fondamentale dell'umanità, prima ancora di quella culturale o economica o di altre, pur importanti. Tutti i messaggi profetici sono giunti per trattare difficoltà organizzative a livello della società. Quanto più la società è omogenea, tanto più facile sarà risolvere il problema. Quanto più la società è variegata, tanto più complessa diverrà la soluzione.

[...] Nella variegata società libanese il problema è stato vissuto facendo ricorso ad alcuni temi e slogan tradizionali intorno alla questione dell'ordinamento: democrazia o non democrazia, natura di questa democrazia e modalità della sua applicazione tra le comunità. Poi, quando si è manifestato il fenomeno del risveglio islamico (*al-sahwa al-islâmiyya*), che erroneamente viene chiamato fondamentalismo, il problema in Libano si è fatto più complesso. Infatti il movimento del risveglio islamico ha portato con sé un progetto politico anche al di fuori delle società totalmente islamiche, mentre nella sua sostanza più vera esso è un progetto di rinascita culturale e civile (*mashrû' siyâ-sî thaqâfi hadârî nahdawî*).

Credo che il risveglio islamico, nel momento in cui ha sviluppato un progetto politico, si sia appesantito e abbia appesantito le società; e tanto più pesante è risultato quando è stato avanzato in società plurali non costituite unicamente da musulmani. Di contro, c'è anche ciò che possiamo chiamare il risveglio cristiano (*al-sahwa al-masîhiyya*) o "il fondamentalismo cristiano". Anch'esso ha sviluppato un progetto politico in ogni luogo in cui si è espresso ed è cronologicamente precedente al risveglio islamico. Risale infatti alla fine della seconda guerra mondiale, quando si diffuse in Europa la formula delle "democrazie cristiane", sul cui fondamento si costituirono alcuni grandi partiti politici che presero il potere e in taluni casi lo conservano tuttora. Le democrazie cristiane furono un'arma ideologica e organizzativa diretta contro il progetto marxista.

Al riguardo, ciò che mi interessa direttamente è l'argomento della democrazia e dell'ordinamento dello Stato in Libano. Tutti quelli che si occupano del problema dell'ordinamento libanese ritengono che tra le cause della fragilità del progetto statale e della mancata nascita di un'unità nazionale razionale e cosciente che superi la *boutade* retorica e l'appello sentimentale per diventare pietra angolare su cui edificare la patria, vi sia l'assenza di una forma di governo che possa soddisfare la maggioranza, in una

società comunitaria in cui sono presenti due grandi religioni, ciascuna delle quali si suddivide ulteriormente in un gran numero di comunità (*tawâ'if*) e confessioni (*madhâhib*).

Teoricamente lo Stato libanese è uno stato laico (*dawla 'almâniyya*), se dobbiamo identificarlo in relazione alla sua base filosofica astratta. Infatti l'autorità in questo Stato, in tutte le sue istituzioni, non è legittimata religiosamente, ma proviene da una convenzione umana (*wad'*), nel pieno significato del termine. Pertanto, dal punto di vista teorico, il Libano è uno Stato non religioso. Ma nell'applicazione pratica e nella distribuzione del potere, non conosco uno Stato più religioso del Libano.

La considerazione dell'elemento religioso islamico e cristiano, e poi delle varie confessioni in seno a Cristianesimo e Islam, entra in ogni dettaglio, dal più grande al più piccolo. Questa ingerenza non va a beneficio della fede in quanto mondo culturale di quanti la professano, ma torna a vantaggio di una piccola élite che accede alle istituzioni statali [...]. Paradossalmente questa élite (cioè il corpo politico che esercita il potere) è un corpo non religioso che gode dei suoi privilegi ed esercita la propria autorità su un fondamento totalmente laico, ma esso arriva al potere attraverso l'elemento religioso e settario! È questa la contraddizione: che tutti i capi e i responsabili dello Stato occupano le loro cariche in nome della religione, della comunità e della confessione, ma esercitano un'autorità a carattere laico.

Dopo gli accordi di Ta'if la divisione comunitaria si è caricata di un'intensità e una passione ancora maggiori, nei luoghi in cui si controlla il potere, il denaro e l'amministrazione e un po' ovunque. Il progetto di Stato è di nuovo in pericolo, ma il pericolo ora viene dall'interno degli uomini, della élite e della classe che dovrebbero vegliare su di esso.

In questo clima e contesto abbiamo avanzato il progetto dello Stato civico. Prima di passare a esaminare il significato dell'espressione Stato civico, dico chiaramente ed esplicitamente che non siamo d'accordo con uno Stato laico nel senso dominante in Occidente, uno Stato cioè che non bada alla fede e non se ne interessa. Allo stesso modo, qualsiasi progetto monocolore di Stato religioso o comunitario o settario in realtà è una condanna per il Libano. Né i musulmani sono disposti ad accettare una forma di Stato cristiano, né i cristiani una forma di Stato musulmano. So bene che ogni estremismo in questa direzione ne nutre un altro opposto e contrario.

Per questo io sostengo l'idea di uno Stato civico, cioè di uno Stato senza religione. L'espressione mi è stata rimproverata, a volte anche con toni molto duri, ma nonostante tutto torno a ripetere: uno Stato civico senza religione. Così dicendo non auspico che i cittadini siano senza religione né voglio una società senza religione; mi riferisco invece a uno Stato e a delle autorità che governino senza religione. Distinguo, nel mio pensiero politico (*fiqh siyâsi*), tra due elementi della società, di qualsiasi società: l'elemento civile-civico, e l'elemento politico.

La società civile e civica non ha rapporto con la struttura dello Stato [...]. La società civile di cui siamo parte accoglie nel suo seno i progetti culturali di tutti i suoi figli, si diversifica al suo interno e accoglie queste diversità. È questa la società musulmana e cristiana il cui contenuto religioso invito ad arricchire a livello di pensiero e istituzioni in tutti i modi e con tutti i mezzi.

Questa società, sotto un altro punto di vista, è una società politica che si organizza in una grande istituzione per amministrare la propria vita e farla crescere. Tale istituzione è lo Stato. In questo senso tale società politica è una società senza religione. Per questo affermo che tutte le istituzioni statali [...] sono istituzioni senza religione, che possono svolgere la loro missione nel modo più pieno a prescindere dalla religione di chi occupa le cariche pubbliche, e anche nel caso in cui questi ne fosse privo. In Libano c'è una magistratura laica (*wad'i*), collegata allo Stato e dunque alla comunità politica,

**Non siamo d'accordo  
con uno Stato laico  
nel senso dominante in Occidente,  
uno Stato cioè che non bada  
alla fede e non se ne interessa** »

**Non auspico che i cittadini  
siano senza religione  
né voglio una società senza religione;  
mi riferisco invece a uno Stato  
e a delle autorità  
che governino senza religione”**

e una magistratura religiosa (*shar'î*), musulmana e cristiana, collegata alla società civile e senza rapporto con lo Stato.

O meglio, così dovrebbe essere; ma la situazione attuale è completamente diversa. Forse il peggior riflesso di questo stato di cose è l'attentato che esso porta al concetto di cittadinanza (*muwâtana*) in Libano. Prendiamo un qualsiasi libanese: troveremo che la sua appartenenza allo Stato e alla patria è mediata da almeno due realtà: appartiene infatti prima di tutto alla confessione (*madhhab*) e quindi alla religione, soltanto dopo e attraverso di esse allo Stato-nazione. Così andavano le cose prima della guerra civile ed era ancora il meno peggio. Perché dopo la guerra civile e tutti gli orrori che ha generato, il libanese deve appartenere prima al partito e all'organizzazione, poi alle altre maglie della catena che abbiamo ricordato per arrivare infine alla patria. E la cosa peggiore di tutte è che è costretto a mettersi sotto le ali di un'organizzazione o di un centro di potere all'interno di questa o quella fazione per poter arrivare a ottenere i suoi diritti dalla patria.

È questa commistione di religione e politica, di elemento religioso come cultura e appartenenza e di elemento politico come ordinamento che persegue obbiettivi di utilità pratica, ad aver creato la situazione disastrosa in cui versa lo Stato in Libano. La comunità religiosa non può essere una patria, la religione non può essere una patria. La patria è lo Stato in quanto quadro organizzativo che accoglie in sé le esigenze della società politica. Ugualmente non mi trova assolutamente d'accordo l'idea di ridurre la religione, la comunità o la confessione a un partito preciso, indossasse pure il turbante o la tiara. Il partito è un'istituzione politica che rappresenta unicamente i suoi membri e mi rifiuto di prendere ordini da loro, chiunque siano, musulmani o cristiani. [...].

Penso che questo realtà in cui viviamo resterà la grande debolezza del Libano.

A Ta'if abbiamo deciso di cancellare il comunitarismo politico. Ma il mio consiglio oggi a tutti quelli che hanno responsabilità è di ritirare dalla circolazione questo progetto e questo slogan fino a quando Dio solo sa, perché nella situazione presente non è possibile cancellare il comunitarismo politico. Si può razionalizzarlo, indirizzarlo al bene, trovare al suo interno dei criteri di giustizia. Ma cancellarlo richiederebbe di pensare e agire molto per far maturare uno Stato civico nel senso che ho presentato. Alla fine dobbiamo riuscire a separare completamente l'elemento della società civile-civica e quello della società politica.

[...] Chi passa in rassegna la questione della laicità non ne troverà traccia nella nostra eredità intellettuale, come musulmani e come cristiani orientali. La laicità non è un prodotto cristiano, ma è il prodotto di una crisi nell'Occidente cristiano. Questa crisi ha prodotto la laicità nella sua formula marxista e nell'altra formula più raffinata che è stata applicata nell'Europa occidentale. Né il Cristianesimo orientale né l'Islam hanno conosciuto una crisi di questo genere. Perciò consiglieri di non crearci un problema immaginario per poi apportarvi una soluzione che non viene da noi stessi. È vero, nel mondo islamico e arabo abbiamo un grandissimo problema ed è quello delle libertà e della democrazia, dei diritti umani: è il frutto di fattori e meccanismi di potere e sociali che vanno corretti. Nel nostro specifico libanese abbiamo poi un altro grandissimo problema: non viene però dalla religione, Islam o Cristianesimo, ma dalla nostra incapacità a consolidare un'autorità civile su un fondamento non religioso.

[Intervento a un convegno sullo Stato civico tenutosi il 6 luglio 1995 presso l'Associazione filantropica culturale (*al-Jama'iyya al-khayriyya al-thaqâfiyya*) di Beirut. Brano tratto da: MUHAMMAD MAHDÛ SHAMSEDDINE, *Lubnân al-kiyân wa-l-ma'nâ* [Libano, essere e senso], Imam M.M. Shamseddine Foundation for Dialogue, Beirut 2005, pp. 92-98, traduzione di Martino Diez]

# INCONTRI

Intervistare **Egemen Bağış**,  
Ministro turco agli Affari europei  
e Capo negoziatore per l'**adesione  
all'Unione Europea**, introduce  
senza filtri nella **Turchia di oggi**:  
la sua carriera brillante,  
la sua **determinazione**  
nel descrivere la corsa in cui è lanciato  
il suo Paese in campo economico  
e politico, la sua **prontezza  
di reazione** sui **temi sensibili**  
richiamano alcuni degli *asset*  
che oggi spingono  
a **guardare con attenzione**,  
non solo geostrategica,  
alla Turchia. Sia a **Est** che a **Ovest**.

**Ministro turco per gli Affari europei, Egemen Bağış spiega la sua Turchia:** il desiderio di entrare in un'Unione Europea che pure appare piuttosto fredda nei suoi confronti; lo straordinario sviluppo economico; il nuovo ruolo di modello ispiratore per alcuni Paesi arabi.

# «La Turchia non è più troppo grande troppo povera e troppo musulmana»

Intervista a cura di **MARIA LAURA CONTE** e **MICHELE BRIGNONE**

**N**ATO A BINGÖL, in Anatolia, nel 1970, il giovane Egemen Bağış segue nella passione politica le orme del padre, sindaco della sua città nella seconda metà degli anni '70. Dopo gli studi a New York in Direzione Risorse umane e Pubblica Amministrazione, a soli 32 anni viene eletto al Parlamento nella circoscrizione di Istanbul. Figura di punta del partito del premier Erdoğan, l'AKP, esperto in relazioni internazionali, è Ministro per gli Affari Europei dal 2009. Una carriera brillante che appare solo ai primi passi, tanto che c'è chi già lo vede sindaco di Istanbul. Così il suo ufficio a Ortaköy, nel cuore della capitale più trafficata d'Europa, dove Oasis lo incontra, sembra solo una nobile e austera sede di passaggio.

**Da Ministro per gli Affari europei della Turchia Lei ha dichiarato più volte, di fronte alla lentezza del processo di integrazione, che il suo Paese non si sarebbe arreso. Perché? A che punto del cammino si trova la Turchia?**

La Turchia ha presentato la sua candidatura per la prima volta nel 1959. Ci sono voluti 45 anni, fino al 2004, soltanto per fissare una data di inizio del negoziato. Non ci siamo arresi allora e non ci arrenderemo adesso. La decisione di avviare il processo è stata presa all'unanimità e perciò tale processo può essere interrotto solo da un'altra decisione unanime degli stati membri dell'UE.

Al momento abbiamo aperto 13 dei 33 capitoli richiesti, ne rimangono altri 20, 17 dei quali sono politicamente bloccati. Gli unici 3 che abbiamo potuto aprire sono i capitoli che tutti i Paesi hanno lasciato per ultimi a causa dei loro costi economici. Tuttavia il fatto che 17 capitoli siano bloccati, non significa che abbiamo smesso di lavorarci. Se fossero tolti i blocchi politici, potremmo aprirne 16 entro un anno e chiuderne 12 senza problemi. Per quanto riguarda il processo negoziale, nell'ultimo anno non abbiamo aperto nessun capitolo, ma per quanto riguarda le riforme, la Turchia sta facendo molto meglio di tanti altri Stati membri.

**Per esempio?**

In un Paese in cui fino a 15 anni fa si aveva paura di ammettere di essere curdi adesso abbiamo trasmissioni curde alla televisione di Stato 24 ore al giorno. La comunità armena ha ricominciato a celebrare le messe nella storica chiesa di Akdamar dopo 112 anni. La comunità greco-

ortodossa ha ricominciato a usare il monastero di Sumela dopo 88 anni. 20.000 cittadini turchi di origine rom sono stati accolti in un incontro dal Primo Ministro, il quale ha annunciato la costruzione di nuove case e l'avvio di diversi progetti lavorativi. La comunità alawita, per la prima volta nella storia, ha visto riportare nei testi scolastici di religione informazioni sulla sua interpretazione dell'Islam. Il Presidente Gül è stato il primo Presidente dopo Atatürk, fondatore della Repubblica, a visitare un luogo di preghiera della comunità alawita.

### **Intende dire che l'Europa aiuta la Turchia ad essere più "democratica"?**

Oggi la Turchia è molto più democratica, più trasparente e più ricca grazie all'Unione Europea. L'Unione Europea può essere considerata come il dietista turco. Tutti sanno di dover fare attenzione a ciò che si mangia e di aver bisogno di svolgere attività fisica regolare. A volte però alle persone serve una buona prescrizione per sapere cosa fare. La prescrizione dell'UE è il suo *acquis* comunitario: attuare la normativa e i regolamenti dell'UE e fare di questi una parte del processo di integrazione ci aiuta a diventare uno Stato migliore per i nostri figli. Questo è il nostro impegno ed è ciò che continueremo a fare.

### **Ma cosa dell'Europa di oggi, che non è priva di criticità, interessa essenzialmente alla Turchia?**

L'Unione Europea è il più grande progetto di pace nella storia dell'umanità. L'UE ha impedito il verificarsi di nuove guerre sul Continente. Tuttavia è un progetto di pace continentale che potrebbe diventare globale se la Turchia entrasse nell'UE. Non ci interessa il denaro dell'UE e neppure il suo potere politico. Ci interessa la sua capacità di assicurare pace e stabilità. La Turchia è membro a pieno titolo di tutte le organizzazioni europee, tranne l'Unione Europea. Siamo nella UEFA, nella Banca Europea per gli Investimenti, nei progetti di difesa e sicurezza, nell'OECD, nell'ESDP, partecipiamo ai progetti economici. Il 50% del nostro commercio è con l'Europa, il 60% dei turisti che accogliamo proviene dall'UE così come dall'UE proviene l'85% degli investimenti diretti esteri in Turchia. Perciò è naturale che la Turchia entri a far parte del club.

### **Eppure così naturale questo ingresso nel club non sembra, vista la lentezza del processo. A chi fa paura la Turchia?**

Pregiudizi! I pregiudizi sono l'ostacolo principale. Il pregiudizio della Turchia nei confronti dell'Europa e, più importante ancora, il pregiudizio dell'Europa nei confronti della Turchia. Gli oppositori storici direbbero che la Turchia è troppo grande, troppo povera e troppo musulmana.

### **Come risponde a queste tre obiezioni?**

Siamo troppo grandi? È un vantaggio per l'Europa, perché l'Europa ha bisogno di grandi mercati.

Che siamo troppo poveri non è più vero visto che siamo già più ricchi di otto membri dell'UE e, in Europa, al momento siamo l'economia che sta crescendo più velocemente. Per quanto riguarda il fatto che siamo musulmani, ho due rilievi. Il primo è: Buongiorno! Eravamo musulmani anche quando abbiamo sottoposto la candidatura per la prima volta nel 1959. Eravamo musulmani quando siamo stati ammessi come Paese candidato nel 1986. Eravamo musulmani quando siamo diventati membri dell'Unione Doganale nel 1996. Eravamo musulmani nel 2004, quando abbiamo iniziato il negoziato. Non ci siamo convertiti all'Islam ieri.

Il secondo è che la Turchia in Europa dimostrerà che l'Unione Europea non è basata sulla discriminazione e che c'è spazio per lo sviluppo a prescindere dall'appartenenza religiosa. Se l'Europa vuole davvero diventare una piattaforma di cooperazione internazionale, e pace e stabilità deve dimostrare di non essere un club cristiano.

### Secondo lei quali sono gli elementi costitutivi di quella che Lei ha definito "vocazione" euro-turca?

Questa vocazione è molteplice. Dal punto di vista del lavoro, la Turchia ha un'età media di 28 anni. È un Paese molto giovane, mentre l'Europa ha un'età media di 45 anni. Tra 20 anni in Europa non ci sarà abbastanza gente in grado di lavorare. Dal punto di vista militare, in un momento in cui occorre affrontare molte questioni legate alla sicurezza e al terrorismo, la Turchia ha l'esercito più grande d'Europa. Quanto al progetto di pace, la Turchia è un Paese in cui chiese, sinagoghe e moschee stanno fianco a fianco. Qui a Ortaköy, a 60 metri dai miei uffici c'è una moschea, a 70 metri una sinagoga e a 80 metri una chiesa. In questo Paese le culture hanno coesistito in armonia per secoli. Questo è ciò di cui l'Europa ha bisogno oggi.

### Quali vantaggi porterebbe la Turchia all'Unione Europea?

Noi vediamo nell'adesione della Turchia all'UE un processo vantaggioso per entrambi. Infatti, negli ultimi anni, per via della crescita economica la Turchia ha iniziato a essere considerata da molti come un astro nascente. Se la Turchia mantiene questo ritmo di crescita nei prossimi decenni sarà una delle prime dieci economie del mondo. Indubbiamente il dinamismo dell'economia turca contribuirebbe alle prospettive economiche dell'Unione Europea. Inoltre, la posizione della Turchia come polo energetico non porterà risultati vantaggiosi solo alla propria economia, ma contribuirà ugualmente alla sicurezza energetica dell'UE. Grazie al ruolo attivo della Turchia nel *peacemaking*, l'UE estenderebbe la propria area di influenza e il suo *soft power* a molte altre regioni del mondo.

## Un ritratto luci e ombre

**U**NA CRESCITA MEDIA del PIL di 5,3 punti percentuali a partire dal 2002, gli investimenti dall'estero aumentati di 16 volte. I dati esposti dal premier Erdoğan al World Economic Forum del 2011 documentano la crescita economica rampante. Il segreto? La combinazione di riforme economiche e stabilità politica. Ma sulla brillante corsa turca getta un'ombra pesante il rapporto annuale di Amnesty International del 2012. Tra i punti critici, in linea con i dati di *Reporters sans frontières*, la difficile situazione in merito alla libertà di stampa: la Turchia con i suoi 15mila siti bloccati e gli oltre cento giornalisti detenuti (la metà curdi) è in posizione numero 148, subito dopo il Malawi.

Con i suoi 85 milioni di abitanti la Turchia è la seconda nazione per popolazione in Europa, dopo la Russia. E il fatto che la stragrande maggioranza sia musulmana non è l'ultimo dei fattori che hanno contribuito a rallentare il processo di adesione del Paese all'Unione Europea, i cui negoziati sono iniziati nel 2005. Il lungo cammino verso l'Europa è monitorato dalla Commissione europea che, anche nell'ultimo rapporto dell'ottobre 2012, elenca le molte riforme attuate,

ma anche le questioni ancora in agenda. Se alcuni progressi sono stati compiuti nel rispetto dei diritti umani – si legge – sono ancora necessarie importanti riforme, come dimostra il numero dei processi in corso contro gli attivisti dei diritti umani e il ricorso occasionale alla tortura nei luoghi di detenzione.

Per quanto riguarda la libertà di coscienza e di religione, l'Unione Europea rileva che la libertà di culto è generalmente rispettata. Tuttavia comunità non musulmane hanno denunciato atti di odio nei loro confronti e continuano ad avere problemi per la mancanza di personalità giuridica, con conseguenze sul diritto di proprietà, la possibilità di trovare lavoro, i permessi di residenza per il clero straniero e la raccolta fondi. Emblematico il caso della chiesa di San Paolo a Tarso che, nonostante la battaglia di Mons. Luigi Padovese, rimane un museo statale, utilizzabile per la messa solo a determinate condizioni. Episodi di antisemitismo nei media restano impuniti. Infine per l'Europa resta inaccettabile l'occupazione turca dal 1974 di una parte dell'isola di Cipro, Stato membro dal 2004.

**Dalle sue parole sembra che Europa e Turchia siano inscindibili...**

Alcuni sostengono che la Turchia non ha una reale alternativa all'Europa. Questo argomento potrebbe essere corretto se si tiene conto del livello di integrazione economica tra Turchia e UE. Tuttavia, il contrario è altrettanto vero. L'Europa non ha una reale alternativa alla Turchia. Specialmente in un contesto globale in cui stanno cambiando gli equilibri di potere. Spero che non sarà troppo tardi quando i nostri amici europei se ne renderanno conto.

**Eppure ci sono alcuni aspetti più delicati, per esempio la situazione delle minoranze. Secondo alcune stime, all'inizio del Novecento l'attuale territorio turco era abitato per il 25% da popolazioni cristiane. Oggi sono lo 0,2 %. Che cosa è andato storto?**

Purtroppo abbiamo attraversato alcuni periodi bui, in cui alcune minoranze sono state trattate in modo scorretto e i fedeli di diverse religioni hanno sentito il bisogno di lasciare il Paese. Ciononostante oggi il mio partito politico riceve il 50% dei voti ma se si guarda ai cristiani e agli ebrei in Turchia, noi prendiamo l'80% circa dei loro voti. Perché? Anche se non abbiamo risolto tutti i loro problemi, vedono che abbiamo le potenzialità per risolvere le difficoltà rimanenti perché rispettiamo gli individui non per la religione ma come esseri umani. Quando nel 2002 ero candidato a Istanbul sono stato dal Santo Padre Bartolomeo [il Patriarca ecumenico di Costantinopoli, N.d.R.] con un gruppo di persone del mio partito. Tutti esitavano finché io, che ero il più giovane della delegazione, ho detto: «Patriarca, grazie dell'ospitalità, ma la ragione per cui siamo qui è che vorremmo avere il suo sostegno alle prossime elezioni». Lui mi ha guardato e risposto: «Buona fortuna, sembra che vincerete». Allora io ho replicato: «Scusi?». Si è fermato qualche secondo, e poi ha detto: «Hai ragione, *vinceremo*. Un partito fondato da credenti devoti proteggerà i diritti di tutti i credenti, compresi quelli che credono in altre religioni». Da allora siamo rimasti buoni amici.

**Lei crede che il principio di laicità garantisca o danneggi le minoranze?**

Dipende da come lo si interpreta. I principi non garantiscono né discriminano. Le interpretazioni sì.

**D'accordo. Allora come va interpretata la Costituzione turca, che definisce la Turchia come un Stato laico, anche se in realtà lo Stato turco gestisce la pratica religiosa, per esempio nominando le autorità religiose? Che cosa intende Lei per laicità?**

La laicità è un principio fondatore della Repubblica. La Costituzione dichiara che «la Turchia è uno Stato democratico, laico e sociale fondato sullo Stato di diritto». L'applicazione della laicità in Turchia non può essere descritta come una gestione della pratica religiosa da parte dello Stato. In Turchia ogni cittadino ha il diritto di praticare attività religiose secondo il suo credo, e la libertà di coscienza e la libertà di religione sono due aspetti fondamentali del nostro Paese.

Inoltre, il processo UE ha contribuito alla libertà di coscienza e alla libertà di religione. Nei suoi 10 anni di governo, l'AKP ha fatto enormi passi per garantire i diritti fondamentali in questo ambito. La nostra priorità, al momento, è liberarci dell'ormai obsoleta Costituzione militare e lavorare a una Costituzione civile.

**La laicità da qualcuno è intesa come un "abbandono della religione". Come risponde a questa obiezione?**

Per quanto ci riguarda, la religione è un fenomeno individuale e, come ha detto il Primo Ministro Erdoğan nelle piazze libiche durante un incontro dei Fratelli Musulmani: «Non abbiate paura della laicità. Laicità non significa abbandonare la propria religione. Garantisce invece la possibilità di praticare la religione che

si è scelta». È quanto stiamo cercando di fare in Turchia: difendiamo i diritti religiosi, non solo dei musulmani sunniti. Noi consideriamo la religione un fenomeno individuale e il governo dovrebbe impegnarsi a proteggere i diritti dei singoli a praticare la religione scelta. Non importa di quale religione si tratti.

**Il mondo arabo sta attraversando una fase di profondo cambiamento. Come guarda la Turchia al processo politico in corso?**

La Primavera araba sta cambiando il destino della regione e del mondo intero. Noi apprezziamo sinceramente il coraggio e la vittoria delle masse che nel Medio Oriente e nel Nord Africa hanno spodestato regimi autocratici e dato voce alla domanda di un nuovo ordine democratico. Nonostante questi passi coraggiosi verso il cambiamento prevalgono ancora alcune incertezze sul futuro. Ciò che d'ora in avanti sarà importante per la gente della regione è l'instaurazione di un nuovo ordine politico, sociale ed economico, guidato e supervisionato dalla volontà del popolo. Il Medio Oriente ha bisogno di essere sostenuto in questo momento storico.

**Alcuni Paesi arabi sembrano essere molto affascinati dal modello turco. Lei pensa che abbiano qualcosa da imparare dall'esperienza turca?**

La Primavera araba ha dimostrato che la Turchia è un attore regionale rispettato capace di influenzare profondamente i Paesi della regione. Questo perché la Turchia prova che la democrazia può esistere ed essere profondamente radicata in una società musulmana.

**Forse uno degli aspetti interessanti per i Paesi del Nord-Africa e del Medio Oriente è lo straordinario boom economico della Turchia. Qual è il suo segreto?**

Il nostro governo è riuscito a creare fiducia nell'economia turca. Di conseguenza il numero degli imprenditori è cresciuto. Hanno creato impiego e surplus economico. Siamo anche riusciti a consolidare la fiducia nella Turchia come porto sicuro per gli investimenti esteri. La Turchia non è diventata un'isola di pace e prosperità da un giorno all'altro. Sono sorprendenti i passi in avanti che la Turchia ha compiuto negli ultimi 10 anni nel rafforzamento dello Stato di diritto, nell'applicazione degli standard e delle norme di una democrazia avanzata, che sono i principi basilari di un mercato economico libero e funzionante.

**Per quanto riguarda la Siria, quale ruolo può svolgere la Turchia in questo contesto?**

La Turchia e la Siria sono due Paesi che hanno molte cose in comune. Siriani e turchi sono parenti stretti. Tuttavia, notiamo che gli sforzi sinceri che la Turchia sta facendo non vengono apprezzati dal regime siriano. Non hanno preso seriamente il consiglio della Turchia circa l'urgenza di riforme. Abbiamo ripetutamente messo in guardia il Governo siriano affinché soddisfi le legittime richieste del popolo siriano. Dal nostro punto di vista l'attuale amministrazione siriana ha perso la sua legittimità.

**L'identità islamica del vostro Paese è un fattore chiave nella vostra politica estera?**

La Turchia è situata in una regione complessa, al crocevia tra Est e Ovest, Nord e Sud, Europa ed Eurasia. Più del 99% della popolazione è musulmana. Sicuramente noi vogliamo essere in buoni rapporti con gli altri Paesi musulmani della nostra regione e non solo. Ad ogni modo, la Turchia non persegue una politica estera basata sull'identità religiosa. Con le coraggiose riforme portate avanti dal nostro governo negli ultimi nove anni, sta emergendo una nuova Turchia: un Paese musulmano, con un sistema politico democratico e un mercato economico forte.

# REPORTAGE

Con la sua presenza e le sue parole in **Libano** il **Papa** ha smontato la retorica accumulatasi negli anni ad appesantire questo Paese, per **rimandare all'essenziale della sua "formula"**, ancor più rilevante dopo le rivolte arabe.

Una formula che, risultato di **scontri a sangue** e di tenace **lavoro di cucitura tra comunità**, è sempre da riguadagnare.

Le voci acute dei suoi **intellettuali cristiani**, **sunniti** e **sciiti**, come l'azione di volontari in aiuto ai **profughi siriani**, lasciano ben intendere perché la terra dei cedri sia un caso unico, con il **dinamismo della società** e le faticose, a volte paradossali, **relazioni interne e con i vicini**.

**La visita apostolica di Benedetto XVI in Libano dello scorso settembre è stata l'occasione per riportare l'attenzione su una terra e su un popolo che costituiscono di per sé, per l'ordinamento dello Stato e per la drammatica storia recente, una provocazione tanto per i vicini quanto per i lontani. Nel bene e nel male.**

# Dentro la chimica libanese

**Il Paese dei Cedri è un caso unico in Medio Oriente per il tipo di coesistenza tra cristiani e musulmani. Il potere è ripartito in modo proporzionale tra le principali comunità confessionali. La combinazione garantisce un equilibrio delicato, da riguadagnare e consolidare ogni giorno perché sempre sull'orlo dell'imprevisto.**

**MARIA LAURA CONTE**

«**L**A LIBERTÀ RELIGIOSA è il diritto fondamentale da cui molti dipendono. Professare e vivere liberamente la propria religione senza mettere in pericolo la propria vita e la propria libertà deve essere possibile a chiunque. La sedicente tolleranza non elimina le discriminazioni, talvolta invece le rafforza. E senza l'apertura al trascendente, che permette di trovare risposte agli interrogativi del cuore sul senso della vita e sulla maniera di vivere in modo morale, l'uomo diventa incapace di agire secondo giustizia e di impegnarsi per la pace». Queste parole pronunciate da Benedetto XVI davanti ai membri del Governo e delle istituzioni della Repubblica, al corpo diplomatico, ai capi religiosi e ai rappresentanti del mondo della cultura, a Beirut, durante il suo viaggio in Libano, suonano anche a una certa distanza di tempo come un concentrato efficace di ciò che ha reso quella visita un evento capace di innestarsi nella realtà locale e al tempo stesso superare i confini del Medio Oriente per parlare a tutti.

Il Papa, pellegrino di pace per consegnare il documento *Ecclesia in Medio Oriente*, l'Esortazione Apostolica frutto del lavoro del Sinodo straordinario sul Medio Oriente

del 2010, ha setacciato la questione della libertà in tutta la sua ampiezza. Un tema all'ordine del giorno non solo nei Paesi in cui i cristiani e altre minoranze vivono una situazione di discriminazione e di libertà conculcata, ma anche nell'Occidente, provocato dalla sua composizione plurale ad andare al fondo di parole come "tolleranza" o "convivenza", spesso ormai logore, e a riflettere sulla dimensione personale ma anche sociale della libertà.

Lo ha ribadito a chiare lettere il Papa nel Paese dei Cedri: la libertà può essere usata per il male o per il bene perché sempre «il male, il demonio, passa attraverso la libertà umana, attraverso l'uso della nostra libertà. Cerca un alleato, l'uomo». Con la sua presenza fisica a Beirut, a Harissa, a Bzommar, a Bkerke e a Charfet, proprio nella settimana in cui sono scoppiate le reazioni violente di alcuni gruppi di estremisti islamici contro il film offensivo nei confronti di Maometto, Benedetto XVI ha testimoniato un modo di esercitare la libertà capace di allontanare le paure e muovere incontro all'altro. E da parte del popolo libanese la risposta a questo gesto non è mancata. La presenza imponente di

centinaia di migliaia di pellegrini, venuti da tutto il Libano e dai Paesi vicini per la messa solenne al Waterfront, il lungomare a due passi dal centro finanziario della capitale libanese, è riuscita a cambiare per un giorno il volto di una delle città più trafficate del Medio Oriente, trasformandola in una chilometrica area pedonale.

Davanti all'altare a forma di cedro, costruito con orgoglio patrio in barba a ogni minimalismo architettonico, i fedeli sembravano dire: siamo tanti, diversi, libanesi, giordani, siriani, iracheni, filippini... Siamo qui perché tu sei qui, contro ogni malaugurio di chi andava bisbigliando che il viaggio sarebbe stato cancellato per la guerra in Siria. «Non ho mai pensato di rinunciare a questo viaggio – ha detto Benedetto XVI ai giornalisti in volo con lui da Roma a Beirut. Anzi se la situazione diviene più complicata, allora è ancora più necessario donare questo segno di fraternità, di incoraggiamento e di solidarietà».

#### EQUILIBRIO INSTABILE

Un popolo composito, quello accorso dal Papa, protagonista del "modello libanese", espressione che se da una parte ne esalta la specificità e la ricchezza per tutti, dall'altra tende a semplificare la complessità di una storia e di un presente ancora travagliato, riducendola entro una comoda griglia.

Non sembra un caso che Benedetto XVI abbia usato l'espressione "modello" con una certa prudenza: «Il famoso equilibrio libanese – ha osservato il Papa – che vuole continuare ad essere una realtà, può prolungarsi grazie alla buona volontà e all'impegno di tutti i libanesi. Solo allora sarà un modello per gli abitanti di tutta la regione e per il mondo intero». Quindi c'è un lavoro da fare,

una strada da percorrere: «Non si tratta di un'opera solamente umana – ha aggiunto Benedetto XVI – ma di un dono di Dio che occorre domandare con insistenza, preservare a tutti i costi e consolidare con determinazione».

Ma che Libano ha trovato il Papa? La Beirut del centro continua a dare l'impressione di un Paese fieramente in via di sviluppo, un cantiere aperto dove nuovi grattacieli puntano audaci verso il cielo, a pochi passi dal mare. Ma basta allontanarsi dal centro e si entra in quartieri più poveri, divisi spesso da assi stradali nei quali gli abitanti riconoscono ancora le linee del fronte della guerra civile. Se poi ci si sposta dalla capitale verso l'interno del Paese, il paesaggio muta ancora, diventa più verde, per quanto ormai la speculazione edilizia abbia preso di mira anche i pendii delle colline, trasformandoli nel giro di pochi mesi in agglomerati di cemento. La presenza di boschi straordinari non basta a fermare le ruspe.

Viaggiando verso Est si incrociano i destini di alcuni villaggi e famiglie che, nella loro storia, hanno sempre dovuto fare i conti con la vicina ingombrante Siria. Quei siriani che fino a pochi anni fa erano gli "occupanti", oggi sono qui i "rifugiati" in fuga da una guerra disperante e senza fine. Lo si legge sui volti delle persone accolte nei villaggi libanesi, lo si ascolta nei loro racconti. Centinaia di migliaia di persone scappano da mesi dai bombardamenti, dai rastrellamenti e dai rapimenti compiuti da mani diverse, a volte dell'esercito regolare, a volte delle forze ribelli. Attraversano i confini in cerca di una tregua. Il governo libanese non permette campi profughi ufficiali – troppo controversa la questione per il fragile equilibrio intercomunitario – ma nei fatti questi luoghi di prima accoglienza esistono.

#### TRA I PROFUGHI INVISIBILI

A Taalabaya, nella Beqaa, un centro della Caritas libanese accoglie ogni giorno nuove famiglie siriane che chiedono di registrarsi per poter accedere a un minimo di assistenza, un pacco di alimenti, una coperta... Poco distante un pezzo di campagna è stato lasciato ad alcune famiglie che hanno tirato su baracche di cartone, stoffa e lamiera. Per i centocinquanta bambini tra i due e i dieci anni che scorrazzano liberi sulla terra battuta, quel campo è un posto povero certo, ma quasi spassoso. A loro non importa troppo se non possono cambiarsi o lavarsi, sono con-

**Con la sua presenza fisica  
Benedetto XVI  
ha testimoniato un modo  
di esercitare la libertà  
capace di allontanare le paure  
e muovere incontro all'altro** »

**La presenza imponente di centinaia di migliaia di pellegrini, venuti da tutto il Libano e dai Paesi vicini per la messa solenne al Waterfront, è riuscita a cambiare per un giorno il volto di una delle città più trafficate del Medio Oriente**”

centrati a correre con i compagni di avventura. I loro occhi sono pieni di voglia di vita, almeno tanto quanto quelli delle loro madri sono vuoti, smarriti nel mare di desolazione che le circonda.

La maggior parte delle duecento famiglie presenti giunge dalla periferia di Homs, scappata da un inferno per ritrovarsi in baracche dove il pensiero solo di dovervi trascorrere un inverno intero si fa insopportabile. Per una giovane madre, 26 anni, lo scorrere stesso del tempo si è inceppato. Il passato si è ingoiato il marito, ucciso in Siria, e la casa, distrutta dalle bombe; il futuro non si lascia intravedere. Solo il presente vuoto di speranza grava addosso a lei e ai suoi due figli. Condividono il suo sostare in questo mondo sospeso centinaia di altre persone. Ogni profugo che ha passato il confine porta con sé un fardello unico che non si può assimilare agli altri. Nell'edificio di una scuola elementare del villaggio di Dayr Zanoun, sempre nella Beqaa, sono state sistemate venti famiglie di Damasco. Queste hanno almeno trovato un vero tetto, l'acqua corrente e la luce per due ore al giorno. Ma la loro agitazione è totale quando l'assistente sociale della Caritas spiega che con l'inizio dell'anno scolastico dovranno andarsene da lì.

Mentre distribuiscono i generi alimentari, i volontari sono subissati dalle proteste dei rifugiati: non accettano di essere spediti via come dei pacchi da quella scuola, chiedono che i loro diritti siano rispettati. Soprattutto, in quanto sunniti, hanno paura di essere trasferiti nella zona di Baalbek a maggioranza sciita. Il direttore della scuola si muove preoccupato tra i locali, conta i danni provocati da questi ospiti ingombranti: le aule sono diventate camere da letto e cucine insieme, le lavagne reggono spazzole per capelli e sapone, mentre il giardino è usato come ser-

vizio igienico. Un giovane padre di tre figli, falegname di mestiere, ha lasciato la Siria perché rischiava come suo fratello di sparire. Del fratello non ha più notizie così come non sa nulla di quello che sta davvero accadendo in patria. Ma almeno ha salvato la vita di sua moglie e dei suoi tre bambini. Ci sono anche nei villaggi e nelle grandi città dei profughi più fortunati, che possono pagare un affitto di 200 o 250 dollari al mese. Possono permetterselo perché almeno un componente della famiglia ha trovato un lavoro. Sono spesso più nuclei familiari che condividono lo stesso appartamento e il comune dolore. Nelle case non c'è mobilio, si vive quasi per terra. Nella miseria generale, si incappa anche in storie intessute di una riconoscenza che dura nel tempo: una famiglia siriana, in cui la madre non ha più notizie del marito e padre dei suoi quattro figli, ha trovato accoglienza presso una famiglia libanese che aveva ospitato anni prima, nella sua dimora in Siria, quando il Libano era stato travolto da una fase di violenza. Ma se la storia incalza con i suoi corsi e ricorsi, la geografia impressiona per la breve distanza, un'ora di macchina al massimo, tra l'abisso di disperazione di questi profughi di Siria e l'accorre dei fedeli cattolici attorno al Papa per chiedergli di essere confermati nella fede, di essere aiutati a sperare.

#### LA TREGUA

Non una voce critica si è levata nei giorni della vigilia, a parte quella di un isolato *shaykh* salafita che pretendeva le scuse di Benedetto XVI per il suo discorso di Regensburg, mentre tutte le comunità esprimevano l'attesa per un evento capace di garantire una sorta di "tregua". E tregua è stata, con l'eccezione di alcune manifestazioni tenute-

**Quei siriani che fino a pochi anni fa erano gli "occupanti", oggi sono qui i "rifugiati" in fuga da una guerra disperante e senza fine**”

si in quei giorni a Tripoli contro il film *Innocence of Muslims*, il cui grave bilancio è stato di un morto e quasi trenta feriti.

«La visita del Papa ha trovato una grande accoglienza positiva – spiega Georges Corm, economista e storico libanese – perché è stata percepita come una pausa di felicità per il nostro popolo. La popolazione è esasperata, ha sempre i nervi a fior di pelle. Alla tensione politica si aggiunge un notevole aumento della criminalità. Ci sono alcune aree del Paese che possono stare più di dodici ore senza elettricità, se non diciotto. In molte regioni l'acqua non arriva ai rubinetti. Le performance socio-economiche sono di basso livello. Anche un breve istante di felicità è già molto nella vita difficile che viviamo da 40, 50 anni». Ma, aggiunge poi Corm, «questo non potrà continuare dopo». Anche la visita in Libano di Giovanni Paolo II nel 1997 fu per lui un grandissimo momento per la storia patria, una terra scelta come luogo privilegiato dal quale lanciare un "messaggio" nuovo a tutto il Medio Oriente e all'Occidente, ma che rimase a suo dire una pagina senza seguito.

Una lettura che ha trovato una triste conferma nell'attentato in cui è rimasto ucciso il capo dei servizi segreti, avvenuto nel quartiere cristiano di Achrafieh, nel pieno centro di Beirut, solo un mese dopo la partenza del Papa.

#### TUTELARE IL PLURALISMO

Le ragioni della debolezza del Libano sono tante per Corm. Tra queste la mancanza di un'educazione che valorizzi la tradizione dei cristiani libanesi e il comunitarismo, che frena l'edificazione di una vera cittadinanza, perché riduce l'identità di una persona alla sua appartenenza a uno dei 18 gruppi confessionali riconosciuti dallo Stato. «Quanto all'educazione – spiega Corm – non troverete nelle nostre scuole secondarie un libro di

testo con la storia della Chiesa di Antiochia, mentre si impara a memoria la storia di Francia o degli Stati Uniti e si arriva a pensare che il Cristianesimo sia nato a Roma. Scrivete un libro sui cristiani sfortunati e perseguitati in Medio Oriente e sarà un bestseller. Se scrivete un libro sulla complessità delle vicende di qui, non venderete che poche copie...».

«Noi sosteniamo l'appello rivolto ai cristiani del Mashreq per preservare la loro presenza nel mondo arabo e sosteniamo pure l'Esortazione che è stata indirizzata a loro di ricoprire il loro ruolo nel quadro di un'azione nazionale comune, nella fiducia che questo preserverà l'unità del tessuto sociale di questa parte del mondo»: le parole che Mohammed Rashid Kabbani, sunnita, mufti della Repubblica, ha rivolto al Papa sono state interpretate da molti come un'ammissione da parte musulmana della "necessità" che i cristiani non se ne vadano dal Medio Oriente, perché la loro presenza è garanzia di unità sociale.

Parole importanti per Antoine Messarra, cattolico maronita, membro della Corte Costituzionale: «L'Islam arabo dunque si libera e bisogna aiutarlo a liberarsi. La sfortuna è che i cristiani del mondo arabo hanno fatto un passo indietro. I musulmani libanesi hanno bisogno dei cristiani come un sostegno nella tradizione della libertà. Credo sia questo il senso e il contenuto centrale dell'intervento del Mufti. Che vergogna, sul piano della fede, che le religioni accettino di dividersi in religioni che impauriscono e religioni impaurite. Immaginate se, per esempio, cominciassi ad aver paura dell'Islam. Ma l'Islam è nella mia cultura, nelle mie relazioni quotidiane!». Ciò che va difeso per Messarra è il pluralismo arabo: «Il grande problema sul terreno non è tutelare la presenza dei cristiani nella regione né l'Islam politico. Il problema centrale è la protezione del tessuto pluralista arabo. E il principio centrale in una realtà pluralista è la libertà religiosa. L'Islam deve prendersi il tempo per ripensare la questione». Anche per Messarra la sfida è ancora una volta educativa: «Uno dei problemi della divisione della città in quartieri diversi è che molti giovani, nati durante e dopo la guerra, non hanno potuto vivere il tempo della convivialità, non l'hanno imparata dall'esperienza. Così oggi abbiamo una grande emergenza educativa in questo senso».

Se per il cristiano Messarra l'Islam è parte del suo DNA, il sunnita Hisham Nashabe, presidente dell'Istituto di Studi islamici

**La visita del Papa ha trovato una grande accoglienza positiva perché è stata percepita come una pausa di felicità per il nostro popolo** »

**Noi abbiamo bisogno di due molecole di idrogeno e una di ossigeno. Non altro. Dio ha creato le cose così. I cristiani sono l'ossigeno della nostra democrazia** ”

dell'Università Makassed, nel trarre il suo bilancio personale, rileva che in quanto musulmano «si specchia nella presenza dei cristiani tra di noi». Nashabe è convinto che la visita del Papa farà crescere il desiderio di una conoscenza più accurata del Cristianesimo da parte musulmana: «Come in Occidente si sono sviluppati gli studi orientalisti, così si dovrebbero sviluppare maggiormente in Medio Oriente gli studi "occidentalisti". Questa è una provocazione culturale che il Papa, forse inconsapevolmente, ha lanciato al Libano».

#### CONCETTI "KILLER"

Certo qualcuno si aspettava un Papa dotato di bacchetta magica che risolvesse di schianto i problemi del Paese. Invece, come rileva Mons. Paul Rouhana, vicario patriarcale di Sarba e Jounieh, Benedetto si è presentato come un pastore preoccupato di guidare il suo gregge, di porre al centro il valore della dignità umana sul quale – come anche l'Esortazione Apostolica rileva – tutti i credenti e gli uomini di buona volontà si incontrano anche in momenti storici difficili come la guerra in Siria. «La vicenda della Siria e la situazione dei cristiani, che rischiano di essere sotto il fuoco incrociato delle due parti in guerra – osserva Mons. Rouhana – ci interrogano profondamente da tanti punti di vista. Urge trovare una soluzione che salvaguardi l'unità del Paese. Non vi sarà mai una soluzione "per i cristiani" soltanto, così come anche in Libano non c'è mai potuta essere una soluzione esclusiva per loro. Cristiani e musulmani condividono in entrambi i Paesi lo stesso destino. Quello che ci auguriamo è che anche la Siria possa approdare a una convivialità islamo-cristiana come quella che oggi viviamo in Libano. Il comunitarismo tende a creare fossati nella società? Certo non è la soluzione migliore, ma da qui si può partire

per costruire una vera cittadinanza comune».

Secondo Mons. Rouhana, la voce «ragionevole e moderata» del Papa, che a 85 anni viene a dire che la fede non è una *rêverie*, ma si implica con tutta la realtà, sa essere universale. Per lui anche i musulmani si riconoscono in alcune delle "battaglie" del Papa: «L'Islam non è un monolite».

Lo si constata ulteriormente nel profilo di un intellettuale come Ibrahim Shamseddine, docente di Scienze Politiche all'American University di Beirut, sciita, per il quale gli interventi del Papa hanno permesso di tornare a riflettere sulla "formula libanese". La specialità di tale formula non consiste nella dualità cristiano-musulmana dello Stato, ma in un triangolo: «Il trio democrazia-Islam-Cristianesimo rende unico il Libano. Se non vi fosse il fattore "democrazia", non sarebbe possibile neppure una partnership cristiano-musulmana. La formula collasserebbe. Ci sono tante difficoltà, non ultime quelle che nascono dal contesto geografico nel quale il Libano si trova, e c'è un veleno in circolo nel Paese, cioè la presenza di milizie armate e gruppi confessionali che di fatto scavalcano e indeboliscono lo Stato dal di dentro. Il governo non decide perché le istituzioni sono paralizzate».

Il punto per Shamseddine è smettere di ricorrere alla categoria di "minoranza", un concetto "killer": «Gli sciiti non sono una minoranza. Io rifiuto di essere chiamato minoranza. I cristiani sono parte della grande maggioranza araba, e gli sciiti sono parte della maggioranza musulmana». C'è una formula chimica che secondo lui ben riassume il Libano, quella dell'acqua: «Noi abbiamo bisogno di due molecole di idrogeno e una di ossigeno. Non altro. Dio ha creato le cose così. I cristiani sono l'ossigeno della nostra democrazia».

**Che vergogna, sul piano della fede, che le religioni accettino di dividersi in religioni che impauriscono e religioni impaurite** ”

# CONTRIBUTI

Il racconto personale di un **Vescovo arabo cristiano** tra Maghreb e Medio Oriente lascia emergere dal quotidiano le **difficoltà**, le **differenze**, ma anche la medesima **certezza** di chi vive immerso in un **contesto musulmano**.

Anche in **Estremo Oriente**, in **Indonesia**, la vita dei cristiani non è facile: stanno pagando un **prezzo molto alto** agli estremisti, mentre lo **Stato** si mostra **troppo debole**. Dalla **Siria medievale** **il poeta filosofo al-Ma'arrî racconta un viaggio fantastico nell'aldilà**: una satira che dimostra la forza corrosiva del razionalismo, ma anche la sua incapacità di sostituirsi alle religioni storiche.

**Cristiani e arabità. La testimonianza personale di un arabo cristiano, nato e cresciuto in Medio Oriente, tra Giordania e Palestina, Vescovo a Tunisi e ora ad Amman,** fa luce sulla realtà delle comunità cristiane nel mondo islamico. Tra Maghreb e Mashreq emergono due modi diversi di esprimere l'appartenenza cristiana. Ma una stessa coscienza.

# Chiamati dal Destino, non dal caso

MAROUN LAHHAM

**N** EI PAESI DEL MEDIO-ORIENTE parlare della diversità dell'altro è all'ordine del giorno. Diversità di religione ma anche diversità all'interno di una stessa religione. Per un arabo cristiano vivere il diverso è un'esigenza pratica prima ancora di essere una vocazione. Un cristiano arabo che nasce in un Paese musulmano cresce con una mentalità "minoritaria". In questo c'è del buono (solidarietà all'interno del gruppo religioso, serietà sul lavoro, formazione intellettuale avanzata, dovere di testimonianza), e del meno buono (tentazione di ripiegamento identitario, paura, sensibilità, instabilità...). Si finisce per acquisire inconsciamente una mentalità minoritaria di chiusura nello *status quo*, che teme il cambiamento e porta a una certa complicità con il potere politico per paura del futuro. In effetti, nella lunga storia delle Cristianità orientali si nota come queste il più delle volte si siano piegate piuttosto di combattere, siano scese a patti piuttosto di resistere. Non è un giudizio ma una constatazione. Le reazioni e le posizioni della maggior parte delle Chiese del Medio Oriente in merito ai recenti avvenimenti che hanno scosso il mondo arabo riflettono questa realtà. Si preferisce ciò che esiste e che protegge a ciò che potrebbe succedere e non garantire la stessa protezione, soprattutto se, come minoranza, si è "protetti" da un'altra minoranza. È il caso della Siria.

Detto questo, un arabo cristiano del Medio Oriente non è necessariamente infelice. Non parlo delle situazioni economiche (generalmente è più agiato a livello economico – tranne, forse, che in Egitto) o politiche (è generalmente meno avvantaggiato, soprattutto in Egitto), mi colloco al livello della vita di un cristiano in terra d'Islam. Ci sono dei punti che aiutano il cristiano arabo a sentirsi più o meno "a casa sua". Innanzitutto una lunga storia. Sono più di quindici secoli che gli arabi cristiani vivono con gli arabi musulmani. Sarebbe ingenuo pensare che questi quindici secoli siano trascorsi senza scontri, senza alti e bassi (i tempi più duri sono stati la fine del regime abbaside e poi il periodo mamelucco e ottomano). Ma è altrettanto vero che una coesistenza così lunga ha forgiato, negli uni e negli altri, la convinzione che l'altro (cristiano o musulmano) sia parte integrante della propria storia, cultura e civiltà. Non è un dettaglio (questa è una differenza notevole rispetto ai Paesi del Maghreb) e su questo aspetto tornerò più avanti.

**Maroun Lahham** è nato il 20 Luglio 1948 a Irbed, in Giordania. È stato ordinato sacerdote nel 1972 a Gerusalemme ed è stato per dieci anni Rettore del Seminario del Patriarcato Latino. Nell'ottobre 2005 è stato nominato Vescovo di Tunisi. Nel 2010 è stato nominato Arcivescovo di Tunisi. Dal gennaio 2012 è Arcivescovo Titolare di Madaba e Vicario generale del Patriarcato di Gerusalemme dei Latini per la Giordania.

Occorre poi tenere conto del fatto che gli arabi cristiani in generale si sono sempre considerati arabi (soprattutto la Giordania, la Palestina e la Siria). La loro appartenenza al "mondo arabo", nella sua grande componente musulmana, non crea problemi. Essi sono originari del Paese, allo stesso livello, se non di più, degli arabi musulmani, ciò che offre loro una garanzia morale e rende logico a loro come ai musulmani il fatto che il Paese, la società e la vita quotidiana siano islamo-cristiani.

Si dice che anche il dolore serve a qualcosa. La sofferenza unisce. Chi legge la storia politica dei Paesi del Medio Oriente vede una serie di occupazioni e guerre che non hanno risparmiato né i cristiani né i musulmani: crociati, mamelucchi, turchi, inglesi, francesi, israeliani... In tutte queste sofferenze, la dimensione nazionale, ovvero quella dell'arabità, ha prevalso sulla dimensione religiosa. In Terra Santa, per esempio, gli arabi (cristiani e musulmani) hanno lottato insieme contro l'occupazione dei Crociati (cristiani), contro l'occupazione dei turchi (musulmani) e lottano ancora contro l'occupazione degli israeliani (ebrei). Accanto a questi punti positivi ci sono anche malintesi, rimpianti, zavorre storiche, pregiudizi, prese di posizione, questioni ancora senza risposta. Posso citare per esempio la "strada" musulmana. Non parlo dell'élite intellettuale né dei dirigenti politici. La strada musulmana a volte guarda con un'ombra di dubbio l'arabo cristiano e la sua appartenenza sincera e totale alla "causa araba", soprattutto politica. E questo è dovuto al fatto che le tre istituzioni che formano la "strada musulmana", la famiglia, la scuola e la moschea, non parlano o parlano male dell'altro. Questa "cattiva informazione" segna intere generazioni.

Vi è poi un altro malinteso di natura storica. Come l'Occidente confonde facilmente l'arabo col musulmano, così l'Oriente confonde facilmente l'occidentale col cristiano. L'arabo cristiano è facilmente associato a tutto ciò che fa l'Occidente (crociate, colonialismo, sionismo, conflitto israelo-palestinese, guerra contro l'Iraq e l'Afghanistan...). L'arabo cristiano sente continuamente il bisogno di affermare la propria "arabità" e di ribadire di non essere per nulla favorevole a ciò che l'Occidente fa a livello politico, economico e militare.

Una terza fonte di malessere deriva dalle statistiche. Dei quindici secoli di coesistenza con i musulmani ben tredici sono stati vissuti in uno status di minoranza. Nel corso dei secoli, lo status di maggioranza musulmana e di minoranza cristiana ha plasmato una mentalità che non facilita sempre il dialogo. Da parte della maggioranza, si parla facilmente di tolleranza, protezione, addirittura di privilegi, ciò che i cristiani arabi rifiutano poiché ritengono che la cittadinanza, i diritti e i doveri, derivino dalla persona umana, non dalle statistiche. Da parte della minoranza vi è, oltre a ciò che ho già detto, una certa tendenza alla paura, alla ricerca di una protezione straniera, una certa resistenza a scendere in piazza e a esagerare i piccoli incidenti quotidiani. Bisogna aggiungere che la parte maggioritaria non ha ancora fornito ai cristiani garanzie ufficiali e chiare capaci di dissipare queste apprensioni derivanti dalla psicologia, dalla storia e dalla prudenza.

L'ultimo elemento è l'islamismo crescente in molti Paesi, a prescindere dalle diverse colorazioni. Anche nei Paesi arabi che non sono focolai di islamisti, la com-

**Si preferisce ciò che esiste e che protegge  
a ciò che potrebbe succedere  
e non garantire la stessa protezione,  
soprattutto se, come minoranza,  
si è "protetti" da un'altra minoranza** »

## L'arabo cristiano sente continuamente il bisogno di affermare la propria "arabità" e di ribadire di non essere per nulla favorevole a ciò che l'Occidente fa a livello politico, economico e militare



penetrazione del religioso e del politico nell'Islam dà luogo a un nuovo vocabolario a tinta islamista che rafforza l'apprensione dei cristiani arabi (l'Islam è la soluzione, le nuove crociate, lo statuto di *dhimmi*...). Le tendenze "islamizzanti" sempre più evidenti nei Paesi della famosa Primavera araba (Tunisia, Libia, Egitto, Marocco) accentuano tale apprensione.

### UN VESCOVO MEDIORIENTALE A TUNISI

Cosa cambia per un arabo cristiano che viene dal Medio Oriente vivere in Tunisia come Pastore della Chiesa? La Tunisia è un Paese arabo e musulmano. Queste due nozioni sono essenziali e sono la sintesi dell'articolo 1 della Costituzione del 1959 che non è stato modificato da quella nuova. Si assiste anche, soprattutto in seguito alla rivoluzione del 14 gennaio e alla liberalizzazione dei partiti politici, a una riscoperta di questa identità arabo musulmana del Paese. Per un mediorientale l'arabità così come l'Islam tunisino sono realtà abbastanza moderate. Per un arabo del Mashreq, i "suoi" arabi sono più arabi e i "suoi" musulmani sono più musulmani.

La moderazione innata dell'Islam tunisino è dovuta a diversi fattori: la Tunisia è geograficamente lontana dal cuore del mondo arabo e musulmano – è a un'ora di volo da Roma contro le tre ore e mezza del Cairo. La Tunisia ha conosciuto un grande mescolamento di popoli e culture che hanno plasmato il tipo tunisino, e i migliaia di matrimoni misti (fenomeno molto meno frequente in Medio Oriente) contribuiscono a questa moderazione perché creano generazioni bilingui e multiculturali. Si aggiungano gli interessi economici del Paese e il fenomeno del turismo, che portano a uscire da se stessi e aprirsi all'altro. Sotto il regime precedente credo che questa fosse anche una linea politica. Il futuro ci dirà qualcosa di più.

In questo contesto di arabità e Islam moderati si collocano la Chiesa e i cristiani venuti dai quattro angoli del mondo.

### CRISTIANI NEL MAGHREB

Un cristiano è un cristiano sempre e ovunque. Vi sono dei principi di fede e di vita che non cambiano né al Polo nord né al Polo sud, nonostante la fede debba inculturarsi o per lo meno adattarsi alle diverse circostanze nelle quali è chiamata a vivere. Certamente ci sono aspetti nella vita della Chiesa in Tunisia ai quali un cristiano del Medio Oriente non è abituato. La Chiesa in Tunisia è una realtà estranea. È locale in senso teologico, ma non materiale – in senso concreto (popolo, cultura, lingua, tradizioni, mentalità, apertura verso un'altra fede...). Pur essendo arabo, come nel mio caso, questa distanza resta. Sarà meno acuta ma la si percepisce. Una realtà estranea che però gode di grande rispetto e stima per il suo lavoro umano, sociale e intellettuale. Essa sa che ci sono delle linee che non deve oltrepassare, e non le oltrepassa.

In secondo luogo vi è grande varietà – direi diversità – nella Chiesa in Tunisia tra il clero, i religiosi e i laici, nel modo di pensare, nella nozione di missione, nella formazione teologica e pastorale, nel modo di vivere la fede, di vedere il Paese e soprattutto di comportarsi con i tunisini. C'è tutta una generazione di persone (clero, religiosi e laici) che, dopo l'indipendenza del Paese e la fine del Protettorato francese ha scelto di restare e di servire nell'amore e nella gratuità. È questa generazione che, a partire dall'indipendenza, ha permesso alla Chiesa di sopravvivere. Questa

generazione sta scomparendo. Ci sono anche persone (preti, religiosi/e e laici) che pur vivendo nel Paese restano nel loro mondo. È il caso di alcuni europei, imprenditori, funzionari della Banca Africana dello Sviluppo e di alcuni nuovi movimenti ecclesiali. Non giudico nessuno, faccio solamente una constatazione. Infine, ci sono alcune persone con una mentalità un po' arrogante che parlano bene del Paese ma ai loro apprezzamenti fanno seguire sempre un "ma". Sono residui di storia, psicologia, mentalità, paternalismo e nostalgia dei vecchi tempi... Per un uomo di Chiesa la questione si riassume così: se si sceglie di venire in questo Paese, in questa Chiesa e di lavorarci e viverci, anche solo per un certo tempo, occorre amare questo Paese, questo popolo e questa Chiesa e sentirvisi a proprio agio, perché non si potrà mai servire se non si ama, e non si potrà amare se non si conosce.

Si può quindi aggiungere che a livello diocesano vi è una reale difficoltà nel concepire un piano d'azione pastorale comune, viste le sensibilità diverse. Certamente ci sono dei temi comuni ma la loro concretizzazione dipende dalle persone e dalle comunità, ciascuna con le proprie sensibilità. Per questo motivo, ogni due anni una lettera pastorale proponeva un tema di riflessione per tutti (l'accoglienza, il ruolo e la missione dei cristiani laici, la Parola di Dio, gli ultimi avvenimenti in Tunisia).

Per finire in bellezza, dobbiamo rendere grazie a Dio perché nella Chiesa tunisina c'è una vita spirituale forte, un grande senso della missione a prescindere dall'idea che se ne ha. Va anche detto che il senso della missione e della presenza della Chiesa è una domanda che si ripresenta in ogni tempo, visti i cambiamenti che il Paese conosce a livello economico, sociale, politico e religioso. L'ultima lettera pastorale cerca proprio di offrire una lettura teologico-pastorale di tutto ciò che il Paese sta vivendo. Nel clero e nelle comunità religiose c'è un reale spirito di povertà e gratuità. Non è un fatto scontato per un cristiano del Medio Oriente, dove il fasto (liturgico ma anche sociale e personale) è quasi di diritto. Il punto forte della vita della Chiesa in Tunisia è la fiducia totale in Dio e l'accettazione serena della sua fragilità, a tutti i livelli. La Chiesa non ha alcun "valore" stabile: il 25% dei suoi fedeli cambiano ogni anno, il ricambio del personale religioso è faticoso. La Chiesa in Tunisia vive veramente a mani vuote ma nonostante questo riesce a compiere la sua missione perché riesce a trasformare questa fragilità in atteggiamento di fede. Anche questo non è scontato per un cristiano mediorientale, dove la stabilità e la storia secolare danno una sensazione di fiducia in se stessi. Infine, la difficoltà derivante dalle sensibilità culturali, linguistiche e spirituali diverse di cui ho parlato è un arricchimento notevole ma bisogna pagarne il prezzo (molta pazienza, equilibrio e comprensione, senza alcuna esclusività o egemonia). Occorre avere il carisma della sintesi, dal momento che nessuno ha la sintesi dei carismi.

Essere in Medio Oriente o in Africa del Nord, nel Mashreq o nel Maghreb, è un dettaglio. L'importante è sapere che il fatto di essere e vivere la propria fede in un determinato Paese non è mai frutto del caso. C'è sempre una volontà di Dio che noi dobbiamo cercare di comprendere, accettare e vivere.

**Se si sceglie di venire in questo Paese,  
in questa Chiesa, e di lavorarci e viverci,  
occorre amare questo Paese,  
questo popolo e questa Chiesa  
perché non si potrà mai servire se non si ama,  
e non si potrà amare se non si conosce** »

**Indonesia. La consapevolezza di essere sempre più minacciati dagli estremisti violenti grava sulle comunità cristiane, così come sulle altre minoranze religiose.**

Tra le diverse cause della montante intolleranza non ultima è la debolezza dello Stato. Da dove ripartire per arginarla?

# L'efficacia dell'amicizia civica

FRANZ MAGNIS-SUSENO S.J.

**A** QUATTORDICI ANNI dalla liberazione degli indonesiani da quarant'anni di governo autoritario, desta preoccupazione «il numero crescente di attacchi violenti contro le minoranze religiose, in particolare cristiani e ahmadi, e delle campagne di intimidazione e vessazione» (*Christian Solidarity Worldwide*). In Indonesia l'intolleranza è in aumento, soprattutto nei confronti dei cristiani. In alcune zone di Java e Sumatra è diventato molto difficile costruire chiese<sup>1</sup>. Nella provincia di Aceh – l'unica provincia in Indonesia dove la *shari'a* sia stata introdotta ufficialmente – un neoletto capo regionale ha chiuso arbitrariamente 11 chiese. Ancora più precaria è la situazione della setta islamica Ahmadiyya e dei musulmani sciiti. Essi, insieme ad altre cosiddette sette dagli "insegnamenti devianti", sono spesso minacciati fisicamente. L'odio verso di loro è espresso apertamente e i loro membri sono fisicamente in pericolo<sup>2</sup>.

Per avere un quadro completo bisogna tuttavia aggiungere che il 95% delle comunità cristiane indonesiane immerse in maggioranze musulmane vive, comunica, lavora e professa la propria fede in pace. Cambiare la propria religione, anche per i musulmani, è legale e accade effettivamente. Le minoranze non sono sistematicamente discriminate. Ciononostante i cristiani si sentono minacciati

e si domandano che cosa riserverà loro il futuro in Indonesia.

## LADY GAGA IN INDONESIA

Dietro la recente ondata di intolleranza ci sono almeno cinque fattori. Il primo è a volte trascurato. È insita nella natura umana una tendenza a diffidare di ciò che è nuovo. Le cose estranee e naturalmente le persone estranee sono istintivamente percepite come una potenziale minaccia. Questa reazione innata innesca l'intolleranza per il diverso. L'intolleranza, potenzialmente, è sempre in agguato e può trasformarsi in risentimento, in odio aperto e addirittura in ossessioni omicide.

Il secondo fattore è proprio la modernizzazione, che esercita su molte persone e su intere comunità o società un notevole stress. I meccanismi sociali tradizionali hanno perso il loro potere, le persone si isolano, improvvisamente devono lottare per la sopravvivenza, e la sola garanzia è il denaro. La dura legge della modernità stabilisce che, prima di occuparsi dei bisogni degli altri o della comunità (tradizionalmente tutto si faceva in comunità), è necessario soddisfare i propri bisogni e quelli della propria famiglia. In una tale situazione la presenza di "altri" è percepita come una minaccia.

Il terzo fattore – come brillantemente mes-

**Franz Magnis-Suseno** Gesuita di origine tedesca, nato nel 1936, insegna Filosofia a Giacarta. È autore di numerose pubblicazioni, soprattutto in indonesiano, nell'ambito dell'etica, della filosofia politica e della cultura giavanese. È molto impegnato nel dialogo interreligioso.

1 2

Vedi pagina seguente

**1** Per ottenere il permesso necessario, non solo un "Forum delle comunità religiose" deve dare la sua approvazione, ma devono anche essere presentati 60 consensi scritti di musulmani che vivono nei dintorni delle chiese progettate, insieme alla fotocopia delle loro carte d'identità. Una sola firma può costare 1.100 \$, mentre il sindaco e il capo del distretto potrebbero ricevere 5.500 \$ ciascuno. Qualora tali condizioni dovessero verificarsi, è abbastanza probabile che la comunità cristiana venga più tardi accusata di aver falsificato le firme e che la procedura si blocchi.

**2** Il *Christian Solidarity Worldwide*, una ONG inglese, dopo una visita nell'ottobre 2011 scrive: «L'orgogliosa tradizione di pluralismo, di armonia religiosa e di libertà [SEGUE]

so in luce da Horkheimer e Adorno più 70 anni fa – è che la razionalità economica sta prendendo il sopravvento in ambiti sempre più numerosi della vita sociale. La razionalità, che era concepita come il fondamento della dignità della persona umana, viene erosa dalla domanda di efficienza economica dettata dagli interessi di un capitalismo globale in crescita. Ciò significa che, in un Paese come l'Indonesia, la competizione diventa la vera legge della vita quotidiana. Le reti sociali comunitarie sono sostituite dai rapporti impiegato-datore di lavoro, in cui la lealtà verso un capo potente assicura il successo del singolo. In un clima del genere la tolleranza non ha spazio. L'alterità diventa una minaccia. La legge della competizione, naturalmente, implica anche che l'esistenza di altre religioni non sia percepita solo come pluralità, ma come un ostacolo.

In Indonesia, un quarto fattore è la grande mobilità delle persone. Gli indonesiani percorrono il Paese in lungo e in largo, da Aceh a Papua, da Java a Minhassa, in cerca di opportunità. In questo modo entrano in un rapporto di competizione e di minaccia con gli abitanti locali. Ciò significa che le persone che vivono in regioni musulmane tradizionalmente omogenee potrebbero rimanere sbalordite se una domenica, improvvisamente, dovessero udire canti cristiani uscire da una casa. D'altra parte, le poche regioni in cui i cristiani sono in maggioranza si devono preparare ad una situazione in cui essi diventerebbero minoranza (e l'Islam maggioranza). Di nuovo, una situazione del genere rende la tolleranza difficile.

Il quinto fattore è, naturalmente, il fenomeno globale del *revival* islamico. In condizioni di culture globali dominate dal capitalismo e dall'Occidente – Lady Gaga è invitata in Indonesia – questa rinascita si trasforma fa-

cilmente in fondamentalismo, radicalismo e, in generale, estremismo.

### NORME E REALTÀ

In linea di principio queste sfide globali trovano risposta nei principali pilastri dell'etica politica post-tradizionale: rispetto per i diritti umani, democrazia e impegno per la giustizia sociale. Tutti e tre gli elementi sono saldamente radicati nella Costituzione indonesiana attuale. L'Islam indonesiano tradizionale si è posto in modo chiaro ed esplicito nel solco della Costituzione e della sua fondamentale filosofia politica dei *Pancasila*, i cinque principi fondamentali su cui è stato edificato lo Stato indipendente. Perfino i musulmani più intransigenti non mettono in discussione il diritto dei cristiani alla libertà, compresa la libertà di culto. I leader dei musulmani tradizionali denunciano pubblicamente le violenze e accusano lo Stato di non compiere il suo dovere davanti alla violenza a sfondo religioso. È vero infatti che gli autori di atti di violenza sono trattati con indulgenza e che i funzionari regionali e locali rifiutano, spesso opportunisticamente, di applicare la legge. In Indonesia troviamo anche il noto fenomeno della maggioranza silenziosa che, pur non approvando la violenza, quando questa si verifica fa finta di non averla vista. Come i cristiani affrontano questa situazione?

### PERCHÉ LE CHIESE DISTURBANO

Naturalmente esistono comunità evangeliche fondamentaliste che fanno proselitismo senza nessun freno, *opportune importune*. Esse generano un risentimento nei confronti dei cristiani in generale. Un ulteriore fattore di complicazione in Indonesia è la tendenza delle comunità protestanti a dividersi. Ne consegue che lo stesso numero di cristiani ha bisogno di un numero sempre crescente di chiese. Per i musulmani è veramente difficile capire perché in un quartiere in cui, per esempio, esistono già cinque chiese, debba aggiungersene una sesta, mentre il numero dei cristiani rimane limitato. D'altra parte, più la comunità cristiana è piccola, più diventa difficile impegnarsi nella comunicazione con le comunità musulmane locali.

Mentre una parrocchia cattolica tipica, nella megalopoli di Jakarta, può contare 10.000 membri distribuiti nel raggio di quattro chilometri, con una varietà di giavanesi, cinesi, florensi, batak e membri di altre etnie, una comunità protestante potrebbe avere solo 10.000 membri in tutta Jakarta (al momento in Indonesia ci sono circa 390 comunità prote-

**In generale, i cattolici evitano le situazioni conflittuali. Essi utilizzano le loro risorse umane per costruire delle relazioni con i musulmani locali. Sperano così di riuscire a convincerli ad assumere un atteggiamento tollerante** »

## I cristiani sono convinti che saranno al sicuro in Indonesia solo se riusciranno a costruire relazioni di fiducia con l'Islam tradizionale



stanti registrate), etnicamente omogenei e quindi privi di legami con la comunità locale.

Le comunità protestanti i cui diritti sono violati – come nel caso della comunità Yasmin di Bogor e della comunità Philadelphia a Bekasi –, non possono fare altro che resistere alle pressioni e fare fronte alle crescenti molestie inflitte loro ogni domenica dalle folle musulmane. La congregazione Yasmin ha ripetutamente tenuto le proprie funzioni domenicali davanti al palazzo presidenziale a Jakarta cercando di mettere in imbarazzo il Presidente Susilo Bambang Yudoyono.

In generale, i cattolici evitano le situazioni conflittuali. Essi utilizzano le loro risorse umane per costruire pazientemente delle relazioni con i musulmani locali. Sperano così di riuscire a convincerli ad assumere quell'atteggiamento tollerante che, secondo il vocabolario islamico indonesiano, dovrebbe essere l'atteggiamento dei musulmani verso le minoranze religiose (talvolta questa pazienza diventa operativa nel momento in cui i cristiani offrono un sostegno finanziario alle iniziative musulmane locali).

I cattolici e la maggior parte dei protestanti sono convinti che saranno al sicuro in Indonesia solo se riusciranno a costruire relazioni di fiducia con l'Islam tradizionale. In realtà, le relazioni con i musulmani si sviluppano già positivamente a tutti i livelli. Queste relazioni sono state avviate durante gli anni '30 dagli intellettuali indonesiani e i politici che lottavano per l'indipendenza dagli olandesi. I valori nazionali – lo sviluppo, la lotta alla povertà, il rifiuto del comunismo – e gli ideali etici – la tutela dei diritti umani e gli ideali della filosofia di Stato – li hanno uniti.

Questo movimento si affermò durante il governo autoritario di Suharto. Un certo numero di musulmani di larghe vedute, come Abdurrachman Wahid (Presidente della Repubblica Indonesiana dal 1999 al 2001), hanno contribuito enormemente alla creazione di una generazione di giovani aperti. Negli ultimi sedici anni sono state stabilite relazioni strette con la dirigenza nazionale e locale

delle due grandi organizzazioni della società civile musulmana: la *Nadlatul Ulama* (NU) e la *Muhammadiyah*. Queste relazioni positive hanno dato prova della loro solidità durante le due brutali guerre civili tra cristiani e musulmani nell'Indonesia orientale, che tra il 1999 e il 2002 hanno fatto quasi 10.000 morti e mezzo milione di sfollati. La comunicazione non è mai stata interrotta, e questo si è rivelato molto utile per il raggiungimento degli accordi di pace. Quando i cattolici hanno difficoltà con i musulmani non si rivolgono alla polizia, né ai tribunali ma alla NU. Nonostante non possano sempre risolvere i problemi (per esempio, superare la resistenza locale alla costruzione di una chiesa), sono comprensivi e di grande aiuto, anche solo per mantenere un clima favorevole.

L'apertura, la comunicazione e di conseguenza l'apprezzamento per i musulmani sono dunque i fattori chiave perché i cristiani possano vivere, professare la propria fede e rendere la propria testimonianza in una società indonesiana fortemente influenzata dai musulmani (formalmente l'Indonesia non è uno Stato musulmano, la filosofia di Stato *Pancasila* attribuisce lo stesso status a tutte le religioni [riconosciute]). *Nostra Aetate*, *Dignitatis Humanae* e, teologicamente, attraverso le sue implicazioni, l'enciclica di Papa Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio* sono di grandissima importanza. Entrambi i documenti del Vaticano II sono piuttosto noti e ammirati tra gli intellettuali musulmani.

### IL PATRIMONIO COMUNE DI CRISTIANI E MUSULMANI

Se chiedessimo che cosa unisce noi cristiani ai musulmani, la risposta sembrerebbe duplice. La prima è che, naturalmente, anche i musulmani integralisti in Indonesia sono d'accordo sul fatto che l'Islam è tollerante e "non ha nulla contro i cristiani" (come mi disse Habib Riziek, il capo della frangia oltranzista *Islamic Defence Front [Fron Pembela Islam]*; e non c'è bisogno di chiedersi quanto una simile affermazione generale concordi con le note affermazioni nel Corano). Questo atteggiamento comprende anche gli induisti, i buddisti e i confuciani (le religioni ufficialmente riconosciute in Indonesia), ma non i gruppi dagli "insegnamenti devianti", come la Ahmadiyah e da tre anni a questa parte gli sciiti. Questo fondamento teologico è piuttosto importante. Esso è infatti una base per la comunicazione e il dialogo con i musulmani, che non richiede di doversi prima assicurare se questi ultimi siano "integralisti", "moderati" o "liberali".

2 [SEGUE] religiosa dell'Indonesia è ora sotto crescente minaccia. Le chiusure forzate delle chiese, le vessazioni, le intimidazioni, le minacce e le violenze attuate contro il clero e le congregazioni cristiane; la rimozione di una statua buddista dal monastero buddista di Tri Ratna a Tanjungbalai, nel nord di Sumatra, per ordine del Governo; la restrizione dell'attività dei Falun Gong e le violenze e le discriminazioni contro i musulmani ahmadi, sono tutti indicatori di una campagna condotta dagli islamisti radicali volta a minare il pluralismo e la tolleranza in Indonesia».

Ma ciò che veramente unisce cristiani e musulmani e rende possibile intraprendere insieme un lavoro per la pace e il progresso è il radicamento dei musulmani e dei cristiani indonesiani nei valori umani fondamentali ancorati, a loro volta, nel terreno culturale dell'Indonesia: l'attenzione al prossimo, l'onestà, il rifiuto dell'invidia, dell'odio, della diffidenza e dell'ingiustizia. Gli indonesiani, indipendentemente dal credo religioso e con l'eccezione dei fondamentalisti più intransigenti, si sentono uniti anche perché "tutti indonesiani". Sulla base di questi valori musulmani e cristiani dialogano su come migliorare le proprie relazioni, risolvere i problemi, promuovere la pace, superare i conflitti. Ma parlano anche delle comuni aspirazioni politiche, sociali ed economiche, dell'abolizione della povertà, della discriminazione, della corruzione. Alcune questioni preoccupano tutti: come gestire la minaccia delle droghe, della pornografia o l'attrazione del consumismo manipolato dai media. Sia il NU che la *Muhammadiyah* hanno espressamente proclamato che per loro "lo Stato della *Pancasila* è la forma di Governo più adeguata per l'Indonesia", una dichiarazione rinnovata da 12 organizzazioni islamiche riunitesi il 1° giugno 2012 presso il quartier generale del NU, la quale recita che «la *Pancasila* è la *shari'a* applicata all'Indonesia» e che tutti i musulmani dovrebbero astenersi dalla violenza. Ciò significa che i non-musulmani indonesiani non solo sono tollerati, ma accettati come fratelli e sorelle uniti fondamentalmente dagli stessi valori e ideali.

#### L'AMICIZIA CIVICA, CHIAVE PER IL FUTURO

Cos'ha in serbo il futuro? Quale tendenza vincerà: l'accettazione dell'altro o la crescente intolleranza? L'Islam tradizionale e moderato si affermerà contro l'infiltrazione dei fondamentalisti?

**Il problema reale risiede nell'attuale debolezza dello Stato indonesiano. I suoi leader non sembrano avere il coraggio di far rispettare la legge che tutela le minoranze. Questo è particolarmente vero nel caso delle sette** »

Il problema reale risiede nell'attuale debolezza dello Stato indonesiano. I suoi leader non sembrano avere il coraggio di far rispettare la legge che tutela le minoranze. Questo è particolarmente vero nel caso delle sette, comunità non ufficialmente riconosciute. La polizia non le protegge dalla violenza. Anche il NU e la *Muhammadiyah* lamentano l'inattività dello Stato. Temono che se lo Stato tollera le violenze commesse per motivi religiosi, sul lungo periodo avranno difficoltà a sostenere le proprie convinzioni pluralistiche. La leadership nazionale non fa quello che dovrebbe, vale a dire educare le persone a essere tolleranti nei confronti delle minoranze. A livello locale e distrettuale le autorità agiscono spesso per puro opportunismo, come ha fatto per esempio il sindaco della città di Bogor che ha rifiutato di concedere alla comunità protestante Yasmin l'uso della loro chiesa, nonostante la Corte Suprema avesse confermato il suo diritto a farlo. Inoltre alcuni governi locali hanno promulgato leggi ispirate alla *shari'a* islamizzando lentamente il Paese.

I cristiani quindi hanno imparato che non possono fare affidamento completo né sulla legge, né sullo Stato e che l'unica garanzia per il loro futuro, in un'Indonesia a maggioranza musulmana, sono le relazioni di amicizia diretta con i musulmani, a tutti i livelli. Per questo motivo la comunicazione è decisiva. Non tutte le comunità cristiane l'hanno capito e a volte i laici lamentano il fatto che il parroco della loro parrocchia non trovi il tempo per stringere amicizia con qualche importante leader musulmano locale. Tuttavia, sempre più preti e suore e la maggior parte dei Vescovi ne sono perfettamente consapevoli. Che molti seminaristi ora vivano per una settimana circa nei *pesantren*, collegi islamici gestiti dalla NU, è d'aiuto per entrambi.

Conoscendoci a vicenda, perdiamo la sensazione di estraneità. Impariamo che condividiamo quei due valori umani centrali che rendono possibile il dialogo interreligioso: la gentilezza o comprensione e la giustizia o correttezza. Il dialogo islamo-cristiano dovrebbe sempre partire da queste virtù. Soltanto gli estremisti più incalliti chiudono completamente i loro cuori alla compassione, e comunque non dobbiamo arrenderci neanche con loro. Come minoranze, dobbiamo imparare a fare il primo passo e a non ripiegarci su noi stessi insistendo solamente sui nostri diritti legali e costituzionali (anche se, ovviamente, dobbiamo fare anche questo), senza stancarci di offrire la nostra testimonianza cristiana.

**Originario della cittadina di Ma'arra in Siria, il poeta-filosofo Abû l-'Alâ' lascia trasparire, in un'epistola erudita e sarcastica, un'interrogazione radicale sulle religioni storiche e sulla loro superabilità. Il suo non è un caso isolato nel turbolento secolo che precede le crociate. Un viaggio ultraterreno che conserva tutta la sua attualità.**

# A zonzo nel Paradiso tra satira e dubbio

MARTINO DIEZ

C

**Martino Diez** è direttore scientifico della Fondazione Internazionale Oasis dal gennaio 2009. Dal 2008 è docente a contratto di Lingua araba presso l'Università Cattolica di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Abû t-Tayyib al-Mutanabbî, L'emiro e il suo profeta* (2009), *Georges Anawati, L'ultimo dialogo* (2010), *Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî, L'epistola del perdono. Il viaggio nell'Aldilà* (2011) e *Introduzione alla lingua araba: origini, storia e attualità* (2012).

I SONO OPERE che sono famose per il motivo sbagliato. *L'Epistola del Perdono*, capolavoro di Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî (973-1058), è una di queste. La sua fama in Occidente è legata al fatto che avrebbe ispirato la *Commedia* dantesca, una supposizione vecchia quasi cent'anni e rivelatasi priva di fondamento per la lontananza culturale e spirituale tra i due autori. Ma se un influsso su Dante è da escludere, che interesse può avere oggi questo testo da cui ci divide un millennio e un contesto culturale radicalmente differente? *L'Epistola* è un testo satirico di prima grandezza, caratterizzato da un andamento teatrale piuttosto inusuale per la letteratura araba. Attraverso i suoi molteplici livelli di lettura, affronta il tema cruciale della capacità di certezza della ragione, in particolare nelle materie di fede. Malgrado la sua proverbiale difficoltà, il testo e il suo autore hanno ispirato numerosi pensatori contemporanei, a cominciare dall'egiziano Taha Hussein (1889-1973), campione del Rinascimento arabo. Per queste ragioni, *L'Epistola* appartiene a buon diritto al patrimonio della letteratura universale.

## NEL GIARDINO DEL PERDONO

Cieco fin dall'infanzia, vegetariano di stretta osservanza (oggi lo definiremmo "vegano"),

al-Ma'arrî sfugge a ogni classificazione. Asceta rigoroso, dedito al digiuno diurno perpetuo, assunse spesso atteggiamenti eccentrici. Recluso dal mondo (negli ultimi 50 anni di vita uscì di casa una volta soltanto), visse attorniato di discepoli.

Fu pio predicatore, ma forse anche sacrilego imitatore del Corano. *L'Epistola del Perdono* non si sottrae a questa impressione sfuggente. Tutti concordano su un dato di fatto: è un testo satirico. Ma satirico di chi e di che cosa esattamente? La risposta immediata è facile.

*L'Epistola*, composta verso il 1033, si presenta come la risposta allo scritto di un letterato del tempo, un certo Ibn al-Qârih. Il personaggio, che non godeva di buona fama presso al-Ma'arrî, versava in gravi difficoltà economiche. Concepì allora l'idea di andare a trovare il poeta. Un amico gli fornisce delle lettere di presentazione, che però gli sono rubate ad Aleppo. Malato, in una città straniera, vecchio e senza amici, Ibn al-Qârih decide di rivolgersi direttamente ad al-Ma'arrî inviandogli una missiva abbastanza lunga, in prosa rimata. Dietro un linguaggio involuto e reticente, si indovinano due finalità: dissipare l'opinione negativa che al-Ma'arrî si era fatto del suo corrispondente e sollecitare un sostegno economico.

1 La citazione è tratta dall'introduzione alla traduzione tedesca (Al-Ma'arrî, *Paradies und Hölle: die Jenseitsreise aus dem "Sendschreiben über die Vergebung"*, Beck, München 2002, 29).

In risposta al-Ma'arrî compone la sua *Epistola del Perdono*, che si articola in due parti ben distinte. Nella seconda, riprendendo punto per punto i temi sviluppati dal suo corrispondente, al-Ma'arrî si sofferma sul tema degli eretici e dell'eresia, di cui si dichiara implacabile fustigatore. Non una parola è spesa riguardo a un possibile sostegno economico. Tuttavia è soprattutto nella prima parte dell'*Epistola* che la fantasia del poeta trova libero corso. Affrancandosi dalla necessità di seguire il corrispondente nelle sue continue digressioni, il poeta costruisce un vero e proprio viaggio ultraterreno.

Dopo un fiorito prologo in cui fa sfoggio d'erudizione, al-Ma'arrî immagina che Ibn al-Qârih, nel frattempo morto, sia stato ammesso per i suoi meriti letterari a godere delle delizie del Paradiso. La narrazione si sviluppa apparentemente senza un piano organico. Inizialmente al-Ma'arrî fantastica che la preziosa epistola di Ibn al-Qârih, per le belle parole che contiene, si sia trasformata in una scala che conduce al Paradiso. Costruito un elaborato fondale attraverso la descrizione degli alberi, dei fiumi, delle brocche, del vino, del miele e dei pesci del Paradiso, al-Ma'arrî «quasi s'immagina» che Ibn al-Qârih si ritrovi in compagnia di letterati e poeti. Catapultato nel nuovo mondo, a Ibn al-Qârih «salta in mente [...] di fare una cosa che nella Dimora caduca si chiamerebbe passeggiata». Così prendono avvio una serie di avventure e incontri, che conducono l'anziano letterato fino ai margini del Paradiso, dove risiedono quei *Jinn* (genii) che hanno abbracciato la fede musulmana. Da un costone a strapiombo sull'Inferno Ibn al-Qârih ha modo d'interrogare alcuni famosi poeti avvolti dalle fiamme, i quali però non lo degnano di grande attenzione, essendo presi da ben altre preoccupazioni. Fa perciò

ritorno in Paradiso dove, dopo alcuni ulteriori incontri e un ultimo diverbio, stabilisce la sua residenza «per sempre in eterno, beato per tutti i secoli felice, senza più conoscere il male».

Che il personaggio di Ibn al-Qârih sia tratteggiato in chiave satirica è l'unico punto indubitabile dell'*Epistola* e della sua prima parte in particolare. L'anziano letterato è presentato come un pedante che, invece di godersi le gioie del Paradiso, si sente in dovere d'infastidire i suoi compagni a ogni piè sospinto con astruse questioni filologiche che più di una volta rischiano di degenerare in violenti litigi. Ad accrescere la dimensione comico-satirica del testo provvedono anche le esagerate eulogie che accompagnano ogni menzione del «nostro signore lo *shaykh* glorioso», riproponendo implicitamente le iperboliche lodi concepite da Ibn al-Qârih, e rivelando al tempo stesso in quale considerazione le tenesse al-Ma'arrî.

Per altro verso, il titolo dell'*Epistola* rimanda al perdono divino, che si rivela più largo delle strette maglie della teologia e della giurisprudenza dell'epoca. In Paradiso si trovano infatti molti poeti pagani e cristiani (purché anteriori alla venuta dell'Islam), a volte salvati per un unico verso ben concepito, e anche i musulmani sono spesso personaggi non irreprensibili. Ripresosi dallo stupore iniziale, Ibn al-Qârih concepisce perciò «speranza di salvezza per molti poeti delle diverse categorie». Mancano in compenso figure religiose, giacché il Paradiso di Ibn al-Qârih è costituito unicamente da letterati, grammatici, poeti, musicisti e cantanti. Di asceti e santi, tradizionalisti e teologi, nemmeno l'ombra. Alla tematica del perdono si collega l'invito al pentimento rivolto a Ibn al-Qârih che secondo Gregor Schoeler rappresenterebbe «la chiave per la comprensione dell'intera opera»<sup>1</sup>.

#### UNA DOMANDA MALIZIOSA

Tuttavia, leggendo il testo, non si può fare a meno di chiedersi se la satira di al-Ma'arrî non prenda di mira anche (e forse soprattutto) le rappresentazioni popolari del Paradiso islamico. Il meccanismo si attiva attraverso l'interpretazione rigorosamente letterale dei passi coranici riferiti all'Aldilà. In effetti il Libro Sacro dell'Islam, a differenza dei due Testamenti, contiene un numero abbastanza considerevole di versetti dedicati alla descrizione della vita futura dei beati e dei dannati. In generale la teologia, dopo aver a lungo oscillato tra letteralismo an-

**Il titolo dell'*Epistola* rimanda al perdono divino, che si rivela più largo delle strette maglie della teologia e della giurisprudenza dell'epoca** »

**Il testo dell'*Epistola* consegna un'immagine di al-Ma'arrî critico delle dottrine religiose popolari, oltreché naturalmente dell'ipocrisia individuale, che si accorda con il resto della sua produzione letteraria** ”

tropomorfa e interpretazione allegorica, ha concluso che tali passi escatologici, al pari delle descrizioni di Dio in termini umani che ricorrono in alcuni versetti coranici, debbano essere accettati nella loro realtà senza tuttavia che sia possibile stabilire alcuna somiglianza tra di essi e gli oggetti terreni designati con i medesimi termini. È la dottrina del *bilâ kayf* (“senza come”), prevalente in ambito sunnita, mentre nel mondo sciita è stata privilegiata la lettura simbolica e spiritualizzante, che ha generato i complessi universi della teosofia illuminazionistica. Ciò non ha impedito alla fantasia popolare di ricamare sulle descrizioni coraniche, ricche di particolari evocativi come i nomi degli Inferni o il numero degli Angeli guardiani, giungendo a elaborare una complessa visione escatologica.

Facendo mostra di scrupolosa aderenza alle credenze popolari, al-Ma'arrî ne mette in luce gli elementi di inverosimiglianza. Cado sotto la sua ironia prima di tutto le belle urî, le vergini promesse ai beati, ma non da meno sono gli efebi, i coppieri eternamente giovani che fungono da solerti inservienti nei continui banchetti con cui i beati ammazzano il tempo, trattenendosi a tavola per millenni e millenni. Sul loro ambiguo statuto indaga il demonio che, dal profondo dell'Inferno, domanda a Ibn al-Qârih se i beati si comportino con questi fanciulli come gli abitanti delle città di Sodoma e Gomorra, ottenendo peraltro una sdegnata risposta negativa. Rispetto al Paradiso, l'Inferno ma'arriano è quasi privo di analoghe invenzioni teatrali, che per inciso rappresentano quasi un *unicum* nella letteratura araba colta. Tuttavia sul finale il tono ritorna scherzoso, grazie all'incontro di Ibn al-Qârih con due serpi, una delle quali si dimostra grande esperta di varianti del testo coranico. Il suo fascino non è comunque tale da spingere Ibn al-Qârih a

giacere con lei come essa desidererebbe.

Oltre ai personaggi, anche alcuni elementi escatologici sono implicitamente posti in ridicolo. È il caso soprattutto del *Sirât*, la misteriosa “strada” che la tradizione islamica colloca come elemento centrale nel paesaggio oltremondano. Nei racconti popolari esso diventa un ponte teso sopra l'Inferno, sottile quanto un capello o una lama di spada. Se i dannati precipitano immancabilmente nelle fiamme sottostanti, anche per i beati la traversata non è facile: i musulmani peccatori avanzano molto lentamente verso la Beatitudine eterna, esposti alle intemperie come in una sorta di Purgatorio. Che il terribile *Sirât* delle leggende sia traversato da Ibn al-Qârih in spalla a una urî, cui trova il tempo di citare un insulso verso di un oscuro poeta della provincia siriana, produce una differenza di potenziale da cui scocca inesorabile la scintilla del comico.

In realtà, quasi nessuno mette in dubbio l'esistenza dei tratti satirici fin qui elencati e dei molti altri che si potrebbero aggiungere. La divergenza riguarda piuttosto il termine cui applicarli. Per l'egiziana Bint al-Shâtî' (1912-1998), cui si deve la magnifica edizione critica dell'*Epistola*, bersaglio del sarcasmo sarebbe ancora una volta Ibn al-Qârih. Il Paradiso, infatti, sarebbe visto attraverso gli occhi di Ibn al-Qârih e nella sua meschinità rimanderebbe alla ristrettezza di vedute del corrispondente di al-Ma'arrî. Nulla sarebbe invece detto sul Paradiso islamico in quanto tale.

Questa osservazione peraltro non cancella l'impressione che al-Ma'arrî abbia inteso prendere di mira non solo Ibn al-Qârih, ma anche le credenze di molti suoi contemporanei che con lui condividevano una concezione smaccatamente edonistica e materiale del Paradiso. A conti fatti, l'elemento decisivo

**Facendo mostra di scrupolosa aderenza alle credenze popolari, al-Ma'arrî ne mette in luce gli elementi di inverosimiglianza** ”

2 HENRI LAOUST, *La vie et la philosophie d'Abû l-'Alâ al-Ma'arrî*, «Bulletin d'Études orientales» 10 (1943-44), 128.

3 Cfr. ELIAS S. GHALI, *Le végétalisme et le doute chez Abul-'Alâ al-Ma'arrî*, «Bulletin d'Études orientales» 32-33 (1980-81), 103-104. Sul significato di *walî* cfr. MOHAMMAD-ALI AMIR-MOEZZI e CHRISTIAN JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme?*, Fayard, Paris 2004, 38-39.

non è che il Paradiso sia o meno visto attraverso gli occhi di Ibn al-Qârih. La vera domanda è piuttosto perché nella sua architettura complessiva tale Paradiso risulti pericolosamente simile alle rappresentazioni del folklore popolare. Al-Ma'arrî è scrittore troppo avvisato e padrone della sua arte per perdersi nei suoi stessi giochi di specchi: se Ibn al-Qârih è un personaggio satirico, qualsiasi cosa sia attratta nella sua orbita diventa per ciò stesso oggetto della medesima satira. La parodia risulta troppo assiale per poter essere ridotta a semplice elemento accessorio.

#### TRA SENSO APPARENTE E CELATO

Il testo dell'*Epistola* consegna dunque un'immagine di al-Ma'arrî critico delle dottrine religiose popolari – oltreché naturalmente dell'ipocrisia individuale – che si accorda con il resto della sua produzione letteraria. Per la verità, a mettere in discussione i dati della tradizione, nel “secolo sciita” dell'Islam, non ci pensa solo Abû l-'Alâ', quasi si trattasse di un caso isolato e al limite patologico, ma tutta una costellazione di movimenti politici-religiosi, tra i quali spiccano gli ismailiti e i carmati.

I primi, muovendo dalle loro basi in Tunisia, nel 969 erano riusciti a conquistare l'Egitto instaurandovi la dinastia fatimide che dalle rive del Nilo stendeva il suo potere su Mecca e Medina, Gerusalemme e la Siria (compresa al-Ma'arra). I carmati, invece, avevano conosciuto l'apice delle loro fortune politiche circa un secolo prima di al-Ma'arrî, quando dal Bahrayn avevano lanciato un'insurrezione generale che era arrivata a saccheggiare la Mecca facendo strage di pellegrini. Benché i due gruppi fossero politicamente rivali, rimanevano accomunati dalla convinzione che fosse necessario oltrepassare il senso apparente della religione islamica (e delle altre religioni a essa precedenti) per accedere al loro significato profondo, detto in arabo *bâtin*: da qui è sta-

to coniato il termine *bâtiniyya*, che raggruppa utilmente le due scuole politicamente nemiche, ma teologicamente affini.

Il cammino d'iniziazione della *bâtiniyya*, nelle sue diverse forme, passava attraverso la messa in discussione dei dati tradizionali. Ad esempio, i missionari ismailiti, organizzati in una rete di cellule segrete che coprivano buona parte del mondo islamico ed erano gerarchicamente collegate al “Predicatore supremo” installato al Cairo, cominciavano il reclutamento dei nuovi adepti sollevando insidiose questioni volte a mostrare le contraddizioni interne alle dottrine religiose ricevute. L'operazione era propeudeutica al passo successivo: mostrare la necessità di una guida (in arabo *Imâm*) che svelasse l'autentico significato dei passi controversi, risolvendo aporie e contraddizioni. Tale guida – concludeva il missionario – era rappresentata dall'*imâm* fatimide, giacché Iddio non aveva lasciato sola la sua Comunità dopo la morte di Muhammad, ma continuava a guidarla attraverso una persona fisica, infallibile come già lo era stato il Profeta e, al pari di lui, depositaria del senso autentico della rivelazione.

Situati in questo contesto, alcuni episodi della vita di al-Ma'arrî acquistano una luce diversa: secondo una notizia di uno storico, durante il suo giovanile soggiorno a Baghdad Abû l-'Alâ' avrebbe posto agli esperti di diritto alcune questioni imbarazzanti su talune contraddizioni del diritto penale e di successione. Tali questioni «figuravano in effetti tra quelle che la catechesi di ismailiti e carmati poneva all'iniziato, quale che fosse la sua religione d'origine, per condurlo, attraverso un dubbio metodico, ad aderire ai dogmi della setta, in particolare a quello dell'infalibilità dell'*Imâm*»<sup>2</sup>. Forse è un caso, ma molti anni più tardi al-Ma'arrî riceverà una missiva del Predicatore Supremo ismailita e nel rispondergli se ne dichiarerà *walî*, termine centrale della fedeltà iniziatica<sup>3</sup>. Benché non sia possibile ricavare una dottrina coerente dalle affermazioni contraddittorie contenute nella sue meditazioni in poesia (*Luzûmiyyât*), uno dei pochi punti che emerge con chiarezza è il rifiuto del pellegrinaggio alla Mecca, dichiarato in più punti una pratica pagana. E proprio sul pellegrinaggio si appuntavano ancora una volta le critiche della *bâtiniyya*.

Situata in questo contesto più ampio, intravvisto da Massignon, «l'amarezza scettica delle *Luzûmiyyât* e del *Ghufrân* [L'*Epistola del Perdono*] non può più essere considerata

**Ismailita a metà,  
al-Ma'arrî rimane un testimone  
dell'incapacità di costruire  
un nuovo universale  
concreto che prenda il posto  
delle religioni storiche** »

## L'amarezza scettica delle *Luzûmiyyât* e del *Ghufrân* attesta lo schiudersi dei germi di dubbio metodico e sarcasmo insurrezionale contenuti nell'insegnamento iniziatico delle società di pensiero ismailite

come una singolarità individuale, ma attesta lo schiudersi in un terreno psichico favorevole dei germi di dubbio metodico e sarcasmo insurrezionale contenuti nell'insegnamento iniziatico delle società di pensiero ismailite»<sup>4</sup>. Tale terreno psichico favorevole, peraltro, non è legato soltanto alle vicende personali di al-Ma'arrî, alla cecità o ai lutti che lo colpirono. È tutta la Siria del tempo a essere in subbuglio, contesa tra principati rivali ed esposta al pericolo della riconquista bizantina. In un contesto plurireligioso, nel quale ognuna delle maggiori famiglie spirituali è a sua volta divisa in sette concorrenti, emerge con forza dirompente la domanda *de vera religione*. L'ismailismo, figlio di questa singolare temperie, è in fondo un tentativo di conciliare le fedi storiche in una super-rivelazione riservata agli iniziati. Come scrive al-Ma'arrî

Errano gli *hanîf*<sup>5</sup> e i cristiani non sono ben guidati; gli ebrei sono perplessi e i magi fuori strada. Due tipi vi sono di genti sulla terra: razionali senza religione e religiosi senza ragione<sup>6</sup>.

### TRE ANTINOMIE

Ma attenzione: insistendo sul ruolo della *bâtiniyya* si descrive solo un aspetto della tormentata personalità del cieco di Ma'arra. Cadrebbe in effetti ancora una volta nella trappola dell'unilateralismo chi volesse semplicemente ricondurre al-Ma'arrî al movimento ismailita. Il poeta non si lascia ridurre a formule, siano pure i veli di una sfuggente dottrina iniziatica. In realtà egli fa propria la problematica ismailita, ma non la sua soluzione. Scrive a chiare lettere nelle *Luzûmiyyât*:

La gente spera che un *Imâm* parlante (*nâtiq*) sorgerà nei muti ranghi. Vano pensiero! Non c'è altro *Imâm* che la ragione per fungere da guida al mattino e alla sera<sup>7</sup>.

Non meno severa è la critica alle velleità rivoluzionarie carmate:

Quando si realizza la congiunzione astrale sperate in un *Imâm*, mal guidato; ma quando è passata, dite: "Sarà tra qualche anno"<sup>8</sup>.

Ben oltre questi e altri simili passi, che in fondo potrebbero essere dettati da considerazioni politiche, è tutta la parte costruttiva, sul ruolo dell'*Imâm* e sulle complesse gerarchie delle sue epifanie a mancare completamente dalle opere di al-Ma'arrî. La *bâtiniyya* agisce in lui come un potente solvente, ma non conosce alcun approdo positivo. Dopo tutto l'esercizio del dubbio metodico, consegnarsi mani e piedi al califfo del Cairo sembra ad Abû l-'Alâ' inconcepibile. Per il poeta, unico *Imâm* rimane perciò la ragione, dei cui limiti egli è peraltro consapevole. L'incessante meditazione approda così a tre insolubili dilemmi: immortalità dell'anima o sua corruzione insieme al corpo, libero arbitrio o determinismo, provvidenzialità del male o sua assurdità.

Su queste alternative la ragione non è in grado di pronunciarsi, anche se al-Ma'arrî appare piuttosto incline al pessimismo. Al tempo stesso egli mantiene fermo il principio dell'esistenza di un Dio personale e creatore in una forma di monoteismo ridotta all'essenziale, ma che sarebbe sbagliato ignorare in favore di un'immagine di al-Ma'arrî "libero pensatore", che rappresenta una forzatura dei testi uguale e contraria a quella di chi vuole farne un devoto anacoreta, pensosamente dedito a fustigare i cattivi costumi della propria epoca.

Ismailita a metà, al-Ma'arrî rimane piuttosto un testimone della forza corrosiva della *bâtiniyya* in un contesto religiosamente plurale e al tempo stesso dell'incapacità di tale movimento a costruire un nuovo universale concreto che prenda il posto delle religioni storiche.

[Questo articolo rielabora il saggio introduttivo a *L'Epistola del Perdono. Il Viaggio nell'Aldilà*, 2011. Si ringrazia l'editore Einaudi per l'autorizzazione concessa]

**Egli mantiene fermo il principio dell'esistenza di un Dio personale e creatore in una forma di monoteismo ridotta all'essenziale**

<sup>4</sup> LOUIS MASSIGNON, *Mutanabbî devant le siècle ismaélien de l'Islam*, in *Écrits mémorables*, II, a cura di Christian Jambet, François Angelier, François L'Yvonnet e Souâd Ayada, Robert Laffont, Paris 2009, 647.

<sup>5</sup> Lett. "i puri monoteisti", ma il termine è nella pratica quasi sinonimo di musulmani.

<sup>6</sup> *Luzûm mâ lâ yalzam*, II, 301 (REYNOLD A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 1921, n° 239).

<sup>7</sup> *Luzûm mâ lâ yalzam*, I, 66 (Nicholson n° 109). Il concetto di *Imâm* parlante è centrale nell'ismailismo.

<sup>8</sup> *Luzûm mâ lâ yalzam*, I, 224-225 (Nicholson n° 112).

*Manà Yahav  
per eni.*



lavoriamo in più di 80 paesi, per portarvi energia  
we work in more than 80 countries to bring you energy

# innovazione

è una parola per immaginare il futuro

# innovation

a word that allows us to imagine the future



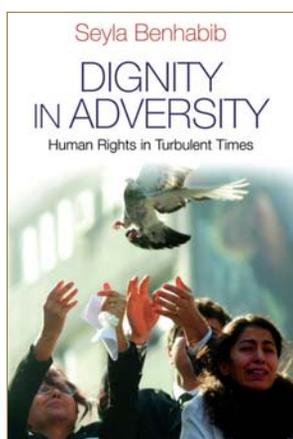
eni

eni.com

# RECENSIONI

La ricerca di una **nuova prospettiva universalistica** in tema di **diritti umani**;  
la domanda che la modernità pone alla filosofia e alla religione, in particolare sulla **giustizia**;  
lo stato della **libertà religiosa nel mondo**, le ragioni e l'**impatto economico delle persecuzioni**;  
perché l'**islamismo** è la versione ideologizzata dell'Islam;  
il mondo complesso e articolato che sta dietro l'etichetta di "**salafita**"; infine come il **cinema**, dopo le **rivolte** e dentro la **crisi**, penetra l'**esperienza comune** di ogni uomo.

# Per un nuovo universalismo dei diritti



AUTORE: **Seyla Benhabib**  
 TITOLO: **Dignity in Adversity,  
 Human Rights  
 in Turbulent Times**  
 EDITORE: **Polity Press,  
 Cambridge 2011**

IL TEMA DELLA DIGNITÀ e dei diritti fondamentali della persona umana sta attraversando una stagione di rinnovato approfondimento, secondo chiavi di analisi che cercano di sottrarlo all'ambito della mera retorica politica per riportarlo al centro della riflessione filosofica e metterlo appropriatamente in rapporto coi mutamenti culturali e sociali più recenti.

Seyla Benhabib è indubbiamente fra le protagoniste di questo dibattito, a cui contribuisce ora con questa raccolta di saggi scritti fra il 2006 e il 2010, nei quali i temi cari all'autrice, come quello della molteplicità delle appartenenze, della cittadinanza globale o dell'etica del discorso, vengono variamente intrecciati con la questione dei diritti e con gli scenari di conflitto più recenti.

La tematica prevalente del testo risiede nel tentativo di articolare una prospettiva universalistica in tema di diritti umani tramite una riforma della tradizione del cosmopolitismo kantiano, argomentando a favore di una giustificazione del diritto sulla base del riconoscimento di ciascun essere umano come persona morale, a prescindere dalle appartenenze nazionali, etniche o religiose.

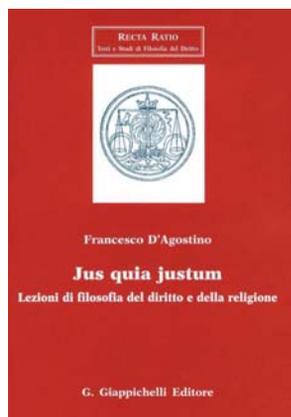
Benhabib è consapevole delle critiche di diverso segno rivolte nel tempo alla linea cosmopolita all'interno della quale intende inserirsi. Ne riconosce pertanto diversi limiti e sviluppa la sua riflessione nel tentativo di superarli, affrontando al contempo le prospettive antagoniste.

Nel confronto con le posizioni di matrice comunitarista, l'universalismo dei diritti viene

declinato dall'autrice in termini negativi, non intendendolo dunque come configurazione positiva di un insieme di norme da applicare su scala globale, quanto piuttosto come richiamo critico all'impossibilità di totalizzare la pretesa normativa di una parte a discapito della considerazione delle altre. Parallelamente, la necessità di confrontarsi con le posizioni di carattere scettico e postmoderno spinge Benhabib sul terreno dell'epistemologia morale e giuridica. In quest'ambito, ella rifiuta il ricorso a strategie fondative di tipo minimalista, che ridurrebbero il respiro del discorso sui diritti senza comunque rispondere adeguatamente alle esigenze di giustificazione presenti sul campo. Viene sviluppata in alternativa un'interessante versione dell'universalismo morale di matrice kantiana, considerato quale premessa necessaria a ogni tipo di universalismo giuridico internazionale. Sulla base di questa prospettiva di fondo, l'autrice assume anche una posizione critica rispetto al liberalismo rawlsiano, che tratta del diritto dei popoli a partire dall'assunzione delle comunità nazionali come entità di base del discorso politico. Benhabib valorizza al contrario il ruolo dell'individuo come portatore di diritti fondamentali a prescindere dalla propria cittadinanza nazionale, membro di una società civile globale in virtù della propria umanità. I contesti e le appartenenze, per altro verso, non vengono considerati in opposizione con la strategia cosmopolita, quanto piuttosto assunti come elementi costitutivi di una dialettica democratica indispensabile alla concreta articolazione e specificazione dei diritti da parte delle entità politiche particolari, a partire dal riconoscimento della dignità della persona. È proprio riguardo al rapporto fra dimensione morale e dimensione giuridica che la riflessione di Benhabib risulta qui particolarmente stimolante. Riprendendo il concetto di "*jurisgenerativity*", l'argomentazione cerca infatti costantemente di rendere conto della reciprocità che lega i significati morali e la loro evoluzione nella società civile con le forme della normatività giuridica e della costruzione democratica. L'orizzonte dell'etica del discorso viene così messo pienamente in gioco in rapporto all'urgenza dei conflitti storici e alla specificità delle forme del diritto, sottraendolo al rischio di rimanere confinato entro il perimetro di un'astrattezza puramente regolativa.

PAOLO MONTI

# L'eccedenza del diritto



AUTORE: **Francesco D'Agostino**

TITOLO: **Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione**

EDITORE: **Giappichelli, Torino 2012**



«IL MIO FRATELLO o ti uccido!» D'Agostino riprende il brillante aforisma di Chamfort, per dipingere, nei suoi tratti essenziali, uno dei tanti deficit della concezione moderna del diritto: l'incapacità di spiegare la relazione e il suo fondamento, laddove tradizioni come quella cristiana hanno saputo offrire all'uomo una prospettiva di gratuità nei rapporti interpersonali, e di servizio nella politica.

È questo uno dei tanti *a fondo* nei quali l'Autore si impegna, affiancando nell'agile volume una serie di quadri, attraverso cui affronta svariate questioni: dal problema politico, a quello identitario dell'Europa, all'idea di libertà e laicità, al ruolo dell'obiezione di coscienza, alla giustificazione e al ruolo del diritto penale, solo per nominarne alcune.

Attraverso brevi passaggi, di estrema erudizione, D'Agostino intende restituire un posto alla filosofia del diritto e della religione. Non lo fa forzando in senso religioso o filosofico questioni che sembrano, storicamente, essere fuoriuscite da un alveo filosofico o teologico. Al contrario, egli sostiene che tali problemi possano realisticamente essere affrontati rispettandone lo statuto e *secondo giustizia* grazie al contributo della filosofia del diritto e della religione. Questo, pur in un'epoca che egli stesso riconosce pervasa da forti disaccordi e ricomposizioni di natura spirituale ed ideale, aderendo all'immagine del "meticcio" avanzata da Angelo Scola.

*Quale giustizia?* Questo tema percorre il volume, traendo spunto dalla speculazione filosofica quanto da quella teologica, che s'intrecciano nello spiegare e nel dare profondità

ai fenomeni su cui D'Agostino getta lo sguardo. Ebbene, il tentativo di risposta cui accenna l'Autore cattura due profili di grande interesse. In primo luogo, il fatto che «il diritto apre e fonda uno spazio di *serietà*, indicando agli uomini un *oltre*, nel quale la parola chiave non è più *io*, ma *tu*»: ancora una volta, la relazione. Ma D'Agostino si spinge ancora più in profondità, interrogandosi brevemente sulla natura di questo spazio: «il diritto rivela che nell'uomo è presente un'esigenza di *eccedenza*, non diversamente da quanto rivelano tutte le altre esperienze umane fondamentali (da quella estetica, a quella politica, a quella amicale, a quella economica). Tale eccedenza porta la progettualità umana al di là del fenomenico».

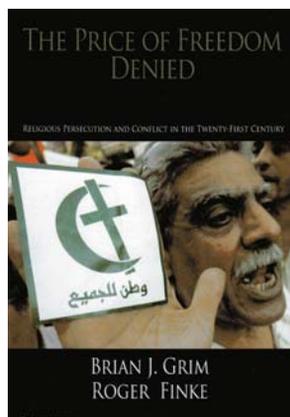
La novità epocale di un mondo nel quale le tradizioni religiose e di pensiero s'intrecciano e si mescolano, alla ricerca di formule di giustizia nuove, esigerebbe, anziché escludere, un ruolo attivo di speculazione filosofica e religiosa. Questo perché la progettualità, che le circostanze contemporanee rendono persino più urgente, esige un ancoraggio. Per D'Agostino, nel momento attuale la teologia ha in questo un ruolo importante: rendere «*credibile* l'impegno degli uomini che vogliono vivere secondo giustizia». In sostanza, certificare lo scopo della fatica di costruire la giustizia.

D'Agostino, dunque, compie un esercizio con il quale sottrae l'intreccio tra diritto, filosofia e religione tanto al dimenticatoio, quanto a operazioni nostalgiche o semplicemente *retro*, per mostrare piuttosto come la modernità interpellasse la filosofia e la religione.

Il libro non esaurisce gli interrogativi che affronta, né, del resto, ne ha la presunzione. Propone tuttavia dei percorsi. Percorsi che potrebbero portare lontano, intersecandosi con alcune domande che ancora esigono di essere risolte, innanzitutto per la loro incidenza pratica e culturale. Tra queste, sicuramente il legame tra il Cristianesimo – a cui il volume dedica cospicua attenzione – e il liberalismo moderno, un legame che andrebbe sottratto a quell'ambiguità che talvolta confonde queste due tradizioni, sino a fonderle; la relazione tra verità e libertà, con la quale fanno i conti le rivoluzioni arabe; o il fondamento della solidarietà, in un periodo di crisi.

ANDREA PIN

# Quanto costa amputare la libertà



AUTORE: **Brian J. Grim, Roger Finke**  
 TITOLO: **The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the Twenty-first Century**  
 EDITORE: **Cambridge University Press, New York 2011**

IL LIBRO AFFRONTA un argomento tanto attuale quanto trascurato o, almeno, non adeguatamente trattato: la libertà religiosa e, soprattutto, i costi spropositati della sua negazione. «La libertà religiosa è veramente importante?» Per rispondere a questa domanda, che costituisce anche il titolo dell'ultimo capitolo del libro, Grim e Finke lasciano parlare l'evidenza empirica. Solo un esempio: 123 paesi su 143, per una popolazione totale superiore ai due miliardi di abitanti, hanno evidenziato nel periodo tra il 2000 e il 2007 una qualche forma di persecuzione religiosa. Risulta dunque evidente che le persecuzioni religiose sono un fenomeno «pervasivo e pernicioso» su tutto il globo terrestre.

La ricerca condotta dai due studiosi riporta e legge una grande quantità di dati empirici che forniscono un quadro generale, ma non generico, dello stato della libertà religiosa nelle diverse regioni del mondo. L'originalità del lavoro, tuttavia, risiede nel non limitarsi a esporre statistiche, grafici e dati, che pur sono riportati con grande rigore scientifico, ma nell'avanzare alcune tesi che cercano di individuare quali sono i fattori che alimentano e acuiscono le diverse forme di persecuzione religiosa.

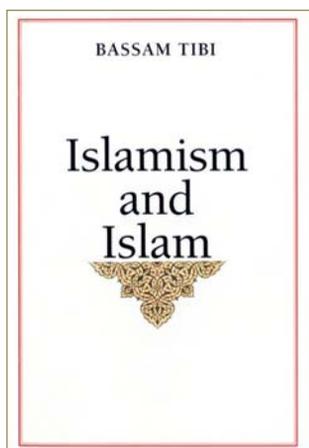
Il mito che viene sfatato è la tesi del *clash of civilizations* di Huntington, secondo cui la maggior fonte dei conflitti sarebbe la presenza di diverse culture e religioni nello stesso territorio, e dunque la miglior strategia per assicurare pace e unità consisterebbe nel garantire «civiltà omogenee» all'interno degli Stati. La pluralità religiosa e culturale è dunque un fattore intrinsecamente negativo? Grim e Finke propon-

gono una prospettiva alternativa, il «modello delle economie religiose»: «La prospettiva delle economie religiose mostra l'inevitabilità della pluralità religiosa e i pericoli potenziali derivanti dal tentativo di regolare e controllare tale pluralità». La causa delle persecuzioni religiose non sarebbe quindi direttamente proporzionale all'eterogeneità religiosa, sebbene essa possa rendere più probabile la nascita di conflitti, ma piuttosto alla negazione, al controllo e alla restrizione delle libertà religiose. «Dalle restrizioni alla persecuzione» è dunque il motto del libro: tali limitazioni (che possono riguardare la libertà di culto, di conversione, di proselitismo, ecc.) possono dipendere dal governo stesso o derivare dalla pressione sociale. In entrambi i casi, l'effetto è disastroso: quando lo Stato o la società limitano la libertà religiosa (spesso usando la sicurezza nazionale come giustificazione), le persecuzioni religiose aumentano. Si innesta in questo modo un circolo vizioso, dimostrato dai «cross-national data» e da sei «case studies», in cui le restrizioni sociali vanno ad incrementare quelle imposte dallo Stato e, di conseguenza, generano nuove e sempre più violente persecuzioni.

Tanti gli elementi analizzati e notevole la giustificazione empirica delle tesi portate avanti da Grim e Finke. Il libro getta luce su una situazione spesso trascurata, se non taciuta; tuttavia, pur indicando nella protezione della libertà religiosa e nell'eliminazione delle varie forme di restrizioni l'unica arma vincente per prevenire i conflitti, lascia aperta la questione di come tale strada sia percorribile. Appellarsi all'articolo 18 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani non sembra fornire una risposta esauriente; occorre non solo descrivere in cosa consiste e come si esprime la libertà religiosa, ma anche individuarne la fonte, perché non ne venga fatto un uso riduttivo e strumentale. Gli spunti che meriterebbero di essere approfonditi sono comunque molti e *The Price of Freedom Denied* offre un importante contributo per continuare a studiare un tema tanto spinoso quanto urgente.

FRANCESCA PADOAN

# Gli islamisti presi sul serio



AUTORE: **Bassam Tibi**  
 TITOLO: **Islamism and Islam**  
 EDITORE: **Yale University Press,  
 New Haven & London 2012**

IL SUCCESSO elettorale dei partiti politici islamici in molti Paesi arabi post-rivoluzionari ha restituito attualità alla questione dell'islamismo, della sua natura, del suo supposto superamento nel post-islamismo reso celebre dagli scritti di Olivier Roy e della sua capacità di partecipare all'edificazione di regimi democratici. Benché pensato prima della Primavera araba e dato alle stampe mentre l'esito di quest'ultima era ancora incerto, il libro di Bassam Tibi, s'inserisce a pieno titolo in tale dibattito.

La tesi dell'autore è chiara: Islam e islamismo sono due realtà irriducibili una all'altra. L'islamismo infatti non sarebbe solo una particolare interpretazione dell'Islam, ma una vera e propria reinvenzione della sua tradizione. Tibi non nega che gli islamisti siano credenti devoti e sinceri, né fa sua la lettura, mediaticamente diffusa, dell'islamismo come mera strumentalizzazione della religione per fini politici, ma parla di un fenomeno che allo stesso tempo politicizza la religione e "religionizza" la politica. Tale processo di ideologizzazione emergerebbe in particolare da alcuni elementi comuni a tutti i movimenti islamisti: l'interpretazione dell'Islam come ordine politico islamico (*nizâm islâmî*); la percezione degli ebrei come nemico per eccellenza; l'evoluzione dal *jihad* classico al jihadismo terrorista; la rielaborazione della *sharî'a* quale sistema giuridico onnicomprensivo; l'ossessione per la purezza e l'autenticità e il conseguente rifiuto di qualsiasi elemento ritenuto estraneo all'Islam. L'insieme di questi fattori produce secondo il politologo siriano un'ideologia totalitaria, esaminata in un confronto serrato con

l'opera di Hanna Arendt, che accomunerebbe i movimenti violenti e i soggetti che hanno invece accettato le procedure democratiche. Qui Tibi rifiuta qualsiasi distinzione tra "radicali" e "moderati", insistendo piuttosto (in modo forse troppo perentorio) sulla radice comune dell'islamismo istituzionale e di quello jihadista, divisi sul metodo di azione politica ma non sull'obiettivo finale, che rimane per entrambi l'instaurazione di un ordine politico islamico. Non ci sarebbe dunque molto da sperare dai partiti islamisti nominalmente convertiti alla democrazia e che guidano oggi la transizione dei Paesi post-rivoluzionari, a partire dall'Egitto, dove «il governo islamista non implicherà alcuna condivisione del potere, ma solo la sostituzione di un autoritarismo secolare con un totalitarismo religioso».

Tibi fa dunque quello che altri studiosi sconsigliano: prende gli islamisti sul serio, descrivendoli attraverso un'analisi molto ampia e dettagliata, e non consueta neanche tra gli addetti ai lavori, della loro letteratura (Al-Banna, Qutb, Qaradawi, 'Imara, ma non solo), senza indulgere a riduzioni sociologiche (l'islamismo come sovrastruttura ideologica).

L'utilità di quest'opera consiste proprio nel tentativo di delineare con chiarezza i tratti costitutivi e i riferimenti ideali dell'islamismo, una categoria spesso più affermata che esplorata. Non mancano tuttavia alcuni punti deboli, a partire dall'apparente rinuncia a indagare veramente le origini della politicizzazione dell'Islam, genericamente ricondotte alla duplice crisi prodotta dall'impatto con la modernità e dalla "catastrofe" del 1967, ma mai veramente spiegate.

Soprattutto però non convince l'antidoto proposto da Tibi all'avanzata islamista: una ripresa del razionalismo islamico medievale, in particolare di Averroè, considerato uno degli elementi più genuini della tradizione islamica, talmente riconciliato con la modernità (kantiana, l'unica che Tibi sembra ammettere) da risolversi in essa. Racchiusa entro un orizzonte così mondano, questa interpretazione dell'Islam è forse meno minacciosa, ma non meno politica di quella islamista.

MICHELE BRIGNONE

# Le tre facce dei barbuti



AUTORE: **Bernard Rougier**  
(a cura di)

TITOLO: **Qu'est-ce que  
le salafisme?**

EDITORE: **PUF, Paris 2008**

**I** TERMINE SALAFITA è di recente balzato all'onore delle cronache, soprattutto dopo l'importante affermazione elettorale in Egitto. L'etichetta tuttavia racchiude in sé molteplici gruppi dalla storia tutt'altro che lineare; il volume curato da Rougier, benché scritto prima delle rivoluzioni arabe, rappresenta uno strumento indispensabile per cercare di orientarsi in questa galassia, attualmente in grande fermento.

Nell'introduzione vengono distinte all'interno del salafismo tre principali tendenze: letteralista, riformista, jihadista. La prima è preoccupata soprattutto della moralità del singolo credente. Pur essendo nata in Egitto, Siria e India nel XVIII secolo, trova la propria terra d'elezione in Arabia Saudita dove viene arruolata dall'establishment politico-religioso per contrastare la crescente influenza dei Fratelli Musulmani. A differenza di questi ultimi, il salafismo dell'epoca si caratterizza per un atteggiamento quietista, incarnato dalla figura di Nâsir al-Dîn al-Albânî (1914-1999). Figlio di un orologiaio albanese, emigrato a Damasco, al-Albânî è considerato come il maggior esperto di *hadîth* del XX secolo, punto di riferimento dell'Islam salafita e non solo.

Se l'opzione apolitica di al-Albânî e dei suoi seguaci trovò plastica espressione nell'aforisma a lui attribuito («la buona politica è lasciar perdere la politica»), la corrente riformista della *sahwa* o risveglio islamico adotta invece un atteggiamento impegnato e molto critico verso le monarchie del Golfo.

Tuttavia l'evento più importante nella traiettoria del salafismo contemporaneo è certamente l'incontro con l'ideologia jihadista durante la

guerra in Afghanistan. L'appassionante contributo di Rougier conduce il lettore nella città pakistana di Peshawar nel momento in cui si produsse per la prima volta la fatale sintesi. In effetti «il *jihad* afgano è stato all'origine di una crisi teologica e politica i cui effetti si dispiegano oggi nell'insieme del mondo musulmano» (89).

Non è possibile dar conto nel dettaglio dei contributi che, attraverso indagini sul campo, descrivono l'evoluzione del salafismo in diversi Stati, senza tralasciare la nuova frontiera aperta dal cyberspazio. Si va dal fallito tentativo di insurrezione armata in Arabia Saudita, al graduale inserimento nella vita politica in Kuwait e in Yemen. Di estremo interesse il contributo sulla Siria, in particolare alla luce degli ultimi sviluppi, mentre i due capitoli sugli incidenti di Nahr al-Bared in Libano (2007) e sull'attentato di Casablanca del 2003 illustrano il filone terrorista del movimento, che a volte degenera nella pura e semplice delinquenza. L'ultima parte del volume esamina infine lo sviluppo del salafismo in Francia.

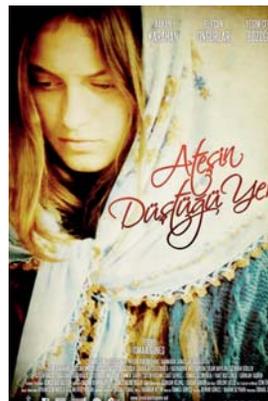
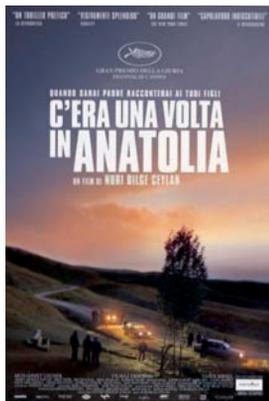
Dalla lettura emergono due tentazioni ricorrenti nell'approccio al salafismo: la prima è sottovalutarne la componente propriamente religiosa a favore di un generico sociologismo, che tende a spiegare i fatti in chiave puramente economica. La seconda è l'illusione di potersi servire del salafismo per perseguire interessi politici alternativi. La storia del salafismo novecentesco dimostra che l'atteggiamento quietista può in ogni momento lasciare il posto alla militanza armata. È ancora Rougier a tirare, quasi profeticamente, la lezione: «Nessun Paese può vedere impunemente i propri concittadini condurre una guerra ideologica all'esterno delle frontiere senza subirne, in una fase successiva, le conseguenze per la propria stabilità. Cercare di far leva, in modo selettivo, su uno dei due orientamenti dell'islamismo sunnita è soltanto un ripiego: l'islamismo confessionale è una minaccia per la coesione sociale esattamente come l'islamismo jihadista è una minaccia per le istituzioni» (209).

**MARTINO DIEZ**

# Sognando una bicicletta verde a Riyadh

**Non ci sono posti dove scappare dal bisogno radicale di bene e di bellezza iscritto negli uomini. Sembra questo il tema sottotraccia delle nuove pellicole che, dalla pluripremiata Turchia all'Algeria, dalla Corea all'Arabia Saudita, mostrano che il "vento che soffia dentro" è un affare di tutti, attraversa ogni angolo di mondo e chiede di essere almeno ascoltato.**

114



**I** **Q** **EGGERE LOLITA A TEHERAN:** la ricetta proposta nel 2004 dal best seller di Azar Nafisi aveva funzionato. L'idea di mettere sotto la lente di ingrandimento dei romanzi di Nabokov o Fitzgerald la vita di sette studentesse e di un'insegnante di letteratura nella Repubblica Islamica d'Iran aveva fatto emergere, in una forma assolutamente inedita, i chiaroscuri della vita quotidiana, i desideri e le rinunce, quella tensione irrinunciabile alla libertà, così naturale nell'esperienza umana e così prepotente da non poter essere rinchiusa tra le quattro mura di casa. E chissà che anche le piazze della Primavera araba non abbiano da scontare un debito di riconoscenza alla parola scritta. Da allora, l'esperimento letterario ha fatto diversi proseliti: due titoli per tutti, *La bastarda di Istanbul* di Elif Shafar, che mette a confronto le esperienze di due donne, una turca e una armena, per rileggere la storia dolorosa di un Paese che continua a negarla – al punto che l'autrice, nata a Strasburgo da genitori turchi, è stata processata per offesa all'identità della Turchia; e soprattutto *La piccola sarta di Kabul*, dove Gayle Tzemach Lemmon racconta una esperienza di rinascita umana ed esistenziale che emerge nell'inferno dell'Afghanistan talebano.

## L'IDEOLOGIA NON SAZIA

È una novità anche per l'Occidente, questo interrogarsi sull'esperienza e non solo sull'ideologia.

Perché le domande che nascono dalla realtà, soprattutto quelle che hanno a tema la libertà personale, non si esauriscono nel particolare viaggio umano che le determina ma deflagrano ovunque e rimbalzano da noi, nel paradiso dell'Occidente, mettendo sale su una ferita che nessuno vuole o sa curare.

E questo spiega anche il perché delle polemiche che si alzano a ogni annuncio di un film che, arrivato dall'altra metà del mondo, vince qualche premio prestigioso. Ultimamente, dopo la fase cinese e quella iraniana, la medaglia dei più premiati tocca ai film turchi: dal trionfo al botteghino, lo scorso anno, dello spassoso *Almanya* di Yasemin Şamdereli al Leone del Futuro assegnato quest'anno a Venezia a *Kuf*, opera prima di Ali Aydın; da *Bal* di Semih Kaplanoğlu, Orso d'Oro a Berlino 2010 a *Dove il fuoco brucia* di Ismail Güneş, vincitore 2012 del Grand Prix di Montreal, fino ad arrivare al film, distribuito in questi giorni nelle sale europee, Gran Premio Speciale della Giuria di Cannes nel 2011, *C'era una volta in Anatolia* del cinquantenne Ceylan, che aveva già sbancato la Croisette nel 2003 con *Uzak* e nel 2008 con *Le tre scimmie*. È interessante notare che il fenomeno Turchia, almeno esteriormente, non ha nulla a che fare con le Primavere arabe né con l'Islam né con la democrazia. Tratta invece di quel territorio dell'esperienza di cui sopra, dove il

racconto personale rimbalza sulle ideologie, le attraversa e apre un fronte totalmente nuovo che impone un giudizio da Oriente come da Occidente.

### SULL'ABISSO DEL DESIDERIO

È la stessa forza che ha portato al Leone d'Oro *Pietà* di Kim Ki Duc. Tutti quelli che si sono affannati a capire a quale religione attinga questo bizzarro sudcoreano che canta nenie buddiste, saluta col pugno chiuso e cita come ispirazione *La pietà* di Michelangelo, sono rimasti a becco asciutto. Avrebbero potuto tradurre il titolo, per rimanere nella metafora letteraria, con *Leggere i demoni a Seul*, e non avrebbero avuto bisogno di chiedere a Kim se la domenica va in chiesa o al tempio. Perché il punto è qui: cominciare a porsi le stesse domande cambia la prospettiva. Significa scommettere su fattori comuni, ragione e cuore. E il film, che il regista dice di aver voluto "universale", diventa riconoscibile anche da noi, pur nella estrema crudezza, perché racconta di un'esperienza umana che illumina la sfera oscura del desiderio. Forse *Pietà* non "ci salverà dal capitalismo", come hanno titolato quasi tutti i giornali europei, ma dal grande freddo, che non alberga solo nella Corea del Sud. Quel freddo del cuore che ha reso lo strozzino Kang Do un uomo miserabile, che per denaro uccide e mutila poveracci ridotti in miseria da un mondo senza pietà, nella vecchia periferia operaia di Seul. Il cambiamento, con le lacrime, arriva all'improvviso, attraverso una donna che gli confessa di essere la madre che l'ha abbandonato alla nascita. Ma anche la pietà ritrovata non fa sconti: e il dolore che riempie il vuoto sarà il prezzo carissimo che tutti dovranno pagare.

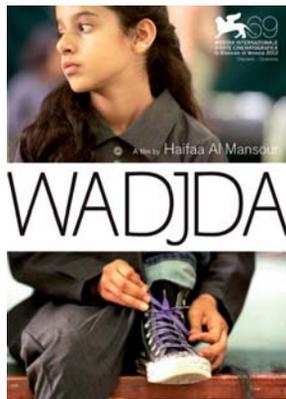
Anche nel film turco *C'era una volta in Anatolia*, c'è un delitto conclamato e un castigo: un uomo con la faccia da assassino ne ha ucciso un altro, ha sepolto il cadavere incaprettato in un posto qualunque della desolata campagna turca ed è stato catturato. Nella seconda parte del film, invece, i colpevoli sono tre personaggi dalla faccia perbene: il commissario, il procuratore e il medico legale, che accompagnano l'assassino su e giù per le colline, in un viaggio al termine della notte che porterà alla luce, oltre al cadavere, i dettagli di tre vite irrisolte. Tra loro, isolati in una solitudine invalicabile, c'è la Turchia, vecchia e nuova, che fa capolino nelle chiacchiere notturne. La Turchia di ieri: «Ogni cosa ha un motivo, accade se è scritta nel tuo destino». E la Turchia di oggi: «Se vuoi che le cose cambino, devi andare là fuori e cambiarle da solo». Il futuro, la speranza, sono affidati a dei flash: un volto di ragazza nella notte, davanti alla cui bellezza e innocenza solo l'assassino piange; un bambino,

figlio del tradimento, che rimane solo, e una mano che gli sfiora la spalla.

### DAL CUORE ALLA PIAZZA

La primavera, insomma, parte dal cuore: e solo dopo rimette in gioco, anche nella piazze, quel desiderio di libertà che, risvegliato, può incendiare il mondo. Lo racconta benissimo un piccolo film, *Wadjda*, realizzato dalla prima regista donna dell'Arabia Saudita, Haifaa Al Mansour, coprodotto da una società tedesca. Dieci anni, capelli al vento e un grande amore per la vita, la protagonista è una bambina che sogna la bicicletta. Ma dove vive lei, è un oggetto proibito alle donne: come le scarpe da tennis, i distintivi delle squadre, i cd con le canzoni d'amore, i braccialetti di filo colorato. Una bicicletta verde con i nastri attaccati al manubrio, che svetta sul tettuccio di un'automobile oltre i muri che circondano la città, che compare come un miraggio nel deserto di polvere e sassi, che illumina le giornate trascorse nella scuola buia, triste come l'informe vestito nero che la bambina indossa. Soltanto una bicicletta, che però «costa 800 rial: troppi per te» dice acido il negoziante. Per avere la bicicletta, vale la pena persino vincere il premio del concorso di religione. Poi, si vedrà: perché i soldi le verranno sequestrati per "i fratelli palestinesi", ma intanto la mamma ha visto qualcosa di nuovo, negli occhi della figlia, qualcosa di bello. E la bellezza salverà il mondo, dentro e fuori la casa, le piazze, la scuola. La controprova è *Monsieur Lazhar*, il protagonista algerino del film di Philippe Falardeau, maestro per vocazione e supplente per caso, in fuga dal suo Paese e da un grande dolore. In Canada, dove Bechir arriva come rifugiato politico, dovrebbe regnare la libertà. Ma il condizionale è d'obbligo: in realtà, non ci sono più posti dove scappare. Perché, se in Algeria moglie e figli sono morti in un incendio doloso provocato ad arte dal regime, qui le maestre si impiccano in classe, una regola non scritta vieta di toccare i bambini, sia pure per consolarli dallo sgomento davanti alla morte o per spalmare la crema solare, e la parola insegnare è contrapposta a educare. È più liberticida, alla fine, la dittatura del fondamentalismo o il politicamente corretto? La risposta, suggerisce la storia di Lazhar, non è mestiere da maestri: è affare di tutti, una drammatica questione di libertà nella bianca Algeri, nella grigia Montreal, nella sporca Seul.

EMMA NERI



# Quelle insopportabili moschee

**La pesante crisi economica e politica, esito di una storia travagliata, si è trasformata nell'ultimo anno in un conflitto che né lo Stato né la comunità internazionale sembrano capaci di arginare. Mentre l'odio si abbatte anche su un patrimonio d'architettura e arte islamica, sotto attacco da parte di gruppi islamisti violenti.**

## HIBA ABID

L MALI, immenso Paese situato nel cuore dell'Africa Occidentale, vive dall'inizio del 2012 la dura prova di una pesante crisi politica e umanitaria innescata dall'ennesima ribellione Tuareg nella regione settentrionale dell'Azawad. L'intrusione di gruppi islamisti ha trasformato questa semplice insurrezione per l'ottenimento dell'autonomia dell'Azawad in un conflitto incontrollabile che, fino a questo momento, non ha potuto essere arginato né dalle autorità del Mali né dalle istituzioni internazionali. Le città di Timbuctu e Gao, che figurano nella lista del patrimonio mondiale dell'UNESCO, sono state le prime a essere toccate da una crisi le cui conseguenze, innanzitutto umanitarie e poi culturali, sono disastrose. Prima di parlare delle minacce alle quali sono oggi esposte le popolazioni e il patrimonio delle città del Mali settentrionale, ripercorriamo, per comprendere le circostanze attuali, le fasi salienti della storia del Paese.

Il Mali ha una storia ricca e antica, che ci è giunta prima attraverso la tradizione orale e poi, dall'XI secolo, ci è stata riferita dai racconti dei viaggiatori arabi come il marocchino Ibn Battuta, Hasan al-Wazzân al-Zayyâtî, detto Leone l'Africano (1488-1548) e, nel periodo moderno, dagli esploratori europei come Alexander Gordon Laing (1793-1826) e René Caillé (1799-1838). Tre sono i principali imperi che si sono succeduti in questa regione compresa tra il Sahara a sud del Maghreb, l'attuale Senegal, il lago Chad e l'ansa del Niger.

### ANTICHI IMPERI

Fondato molto probabilmente verso l'anno 300, l'Impero del Ghana si estendeva dal nord e dal nord-ovest dell'alto Niger fino alla via dell'oro, la regione dell'attuale Timbuctu, a sud. La capitale era Koumbi Saleh che oggi si trova in Mauritania.

Questo impero si arricchì molto rapidamente grazie alle sue risorse aurifere, sviluppando così relazioni commerciali con gli Imperi stranieri e in parti-

colare con gli Imperi dell'Africa del Nord sin dal IX secolo, fino a creare un vero e proprio asse commerciale tra il nord e il sud. Sono sempre viaggiatori e cronisti arabi a riferirci delle ricchezze di questo Impero, della costituzione delle sue popolazioni e della sua cultura. Ibn Hawkal, primo cronista ad aver visitato la città carovaniera di Awdaghost, situata nell'attuale Mauritania, intorno al 970 descrive la città come il polo attorno al quale è organizzato il commercio della regione, e che rende questo impero «il più ricco del mondo grazie all'oro».

A partire dal 1039 le tribù musulmane berbere del sud del Sahara, sotto l'autorità del capo dei Sanhaja, Jodola Yahyà Ibn Ibrâhîm, e del *faqîh* marocchino 'Abdallâh Ibn Yâsîn, lanciarono il *jihâd* nell'Africa occidentale seguendo gli assi del commercio transahariano. A partire dal 1076 esse assunsero il controllo della parte settentrionale dell'antico regno del Ghana, incorporata all'Impero della nuova dinastia almoravide che si estendeva dal Sahara occidentale alla parte occidentale del Maghreb e inglobava anche una parte della penisola iberica. Ciò causò il progressivo declino del Ghana e la nascita di un nuovo Impero che avrebbe affascinato per molti secoli le potenze straniere: l'Impero del Mali.

Un re di nome Sun Dyata Keita (ca. 1217-ca. 1255), a cui sono collegati una moltitudine di fatti leggendari, fondò infatti nel primo quarto del XIII secolo l'Impero del Mali, un regno potente che avrebbe raggiunto il suo apogeo nel XIV secolo, inglobando i territori degli attuali Senegal, Gambia, nord della Guinea, sud della Mauritania e la quasi totalità del Mali. Furono essenzialmente l'esportazione dell'oro ma anche dell'avorio, di schiavi o di piume di struzzo ad assicurare la prosperità dell'Impero. L'Islam sunnita, esportato dalla conquista almoravide, penetrò gradualmente nell'Impero attraverso la conversione di numerosi imperatori, ma fu anche facilitato dal commercio e dagli spostamenti continui delle popolazioni magrebine e africane. Tuttavia,

*Hiba Abid, di origini tunisine, nel 2005 ha intrapreso studi di Storia dell'Arte presso la Sorbona (Parigi). Specializzatasi in Storia dell'Arte islamica, attualmente prepara una tesi di dottorato presso l'EPHE sui manoscritti arabi dell'Africa del Nord e dell'Africa subsahariana sotto la direzione del Prof. François Déroche. È ricercatrice associata alla Bibliothèque nationale de France.*



Il minareto della moschea di Sankoré a Timbuctu [© Photononstop/Nicolas Thibaut].





Mercato di fronte alla grande moschea di Djenne [©Photononstop/Giancarlo Majocchi].

**Da quando sono cadute nelle mani degli islamisti, le città del Mali settentrionale stanno vivendo una delle più gravi crisi umanitarie degli ultimi cinquanta anni. L'instabilità e l'insicurezza hanno causato l'esodo di circa 435.000 persone**»

nelle masse popolari, le tradizioni locali animiste si mischiarono a questo Islam maghrebino dando vita, contrariamente all'Islam purificato dell'élite, a una forma composita che persiste fino ai nostri giorni. La città di Timbuctu svolse un ruolo importante nella penetrazione dell'Islam nell'Africa occidentale perché fu la prima ad essere islamizzata nel XII secolo a causa della sua posizione geografica, crocevia delle vie commerciali e delle ricchezze che possedeva.

Tuttavia fu soltanto nel XV e XVI secolo, con l'avvento dell'Impero Songhai e sotto la dinastia degli Askia (1493-1591) che la città assurse a polo economico, culturale e religioso dell'Africa occidentale. Nella sua *Descrizione dell'Africa*, il viaggiatore Leone l'Africano, che l'aveva visitata nel 1513, ne fa l'elogio e riferisce della ricchezza della popolazione, della prosperità del commercio e del suo prestigio culturale, scientifico e religioso. Furono infatti edificate molte moschee, le più importanti delle quali erano quella di Djingareyber (1325), quella di Sankoré (XIV secolo) e quella di Sidi Yahia (1400), che attiravano eruditi, studiosi e pellegrini da tutta l'Africa del Nord. La moschea di Sankoré, dotata di una scuola, divenne rapidamente un luogo d'insegnamento prestigioso, mentre venivano costruite altre circa 180 scuole che contribuirono a fare di Timbuctu un grande centro scientifico dell'Islam.

Questi monumenti erano costruiti in mattoni crudi ricoperti di terra, chiamati *banco*, sostenuti da un'impalcatura in legno. L'architettura religiosa tipica dell'Africa occidentale era allora caratterizzata da tetti piatti poco elevati e da minareti a base quadrata che si restringono verso la sommità. Oltre alle moschee furono edificati numerosi mausolei nei quali erano inumati i santi più importanti della città che, secondo le credenze popolari, proteggevano la popolazione dai pericoli. Ciò valse a Timbuctu il titolo di "città dei 333 santi".

Sempre nel XV secolo conobbe il suo apogeo la città di Gao, diventata la capitale amministrativa dell'Impero di Songhai. L'Islam vi fu adottato come religione ufficiale dopo il ritorno di uno degli imperatori, Askia Mohamed (1443-1528), dal pellegrinaggio a Mecca. Fu questo stesso imperatore a edificare nel 1495 un ampio complesso costituito da una moschea

e alcune necropoli sulle quali ritorneremo in seguito. Questo Impero declinò a causa delle lotte di successione e soprattutto della conquista da parte degli eserciti saadiani provenienti dal Marocco, che marciarono su Gao nell'aprile del 1591.

Seguirono altri regni di minore importanza fino alla penetrazione coloniale francese, iniziata alla fine del XIX secolo, che fece del territorio il Sudan francese, il quale sarebbe poi diventato il Mali con l'indipendenza del 1960.

#### ALLE ORIGINI DEL CONFLITTO ATTUALE

Gli avvenimenti che si sono prodotti a partire da gennaio 2012 traggono origine da un conflitto che dura dalla metà del XX secolo e che vede contrapposti i Tuareg – i quali aspirano all'autonomia – e le autorità del Mali. I Tuareg sono berberi e contano una popolazione di circa 1,5 milioni suddivisa tra Libia, Algeria, Niger, Burkina Faso e Mali. Circa 550.000 tuareg risiederebbero in Mali, concentrati principalmente nell'Azawad, un territorio desertico situato nel nord del Paese le cui città principali sono Timbuctu, Gao e Kidal.

All'indomani del ritiro dei francesi dall'Africa occidentale nel 1960, si pose per i Tuareg la questione della loro autonomia. I ribelli, che formarono il Movimento Popolare dell'Azawad, condussero una serie di rivolte, la più significativa delle quali rimane quella dei primi anni '90. In un primo tempo essa fu duramente repressa dall'esercito del Mali, causando 300 morti. In seguito, tra il 1991 e il 1996, furono sottoscritti molti accordi di pace tra i rappresentanti dei fronti armati dell'Azawad e il governo, senza però che si riuscissero a impedire altre insurrezioni che tra il 1990 e il 1994 causarono circa un migliaio di morti. Tuttavia, nel marzo del 1996 fu sottoscritto un accordo di pace a Timbuctu in occasione del quale fu organizzata una cerimonia simbolica chiamata la "Fiamma della pace". Quindici anni dopo, nell'ottobre 2011, gruppi Tuareg precedentemente separati si uniscono e formano una nuova organizzazione politica e militare, il Movimento Nazionale per la Liberazione dell'Azawad (MNLA) che non avrebbe tardato a riprendere la lotta.

#### LA SVOLTA VIOLENTA DEL 2012

Il conflitto scoppiato nel 2012 s'inscrive dunque in questa serie d'insurrezioni e segna l'inizio di un nuovo capitolo di disordini nel Paese. I Tuareg locali, raggiunti da altri Tuareg tornati in Mali dalla Libia in seguito alla caduta di Muammar Gheddafi, a partire dal 18 gennaio lanciano una contro-offensiva contro i campi militari nel nord e nell'est del Paese.

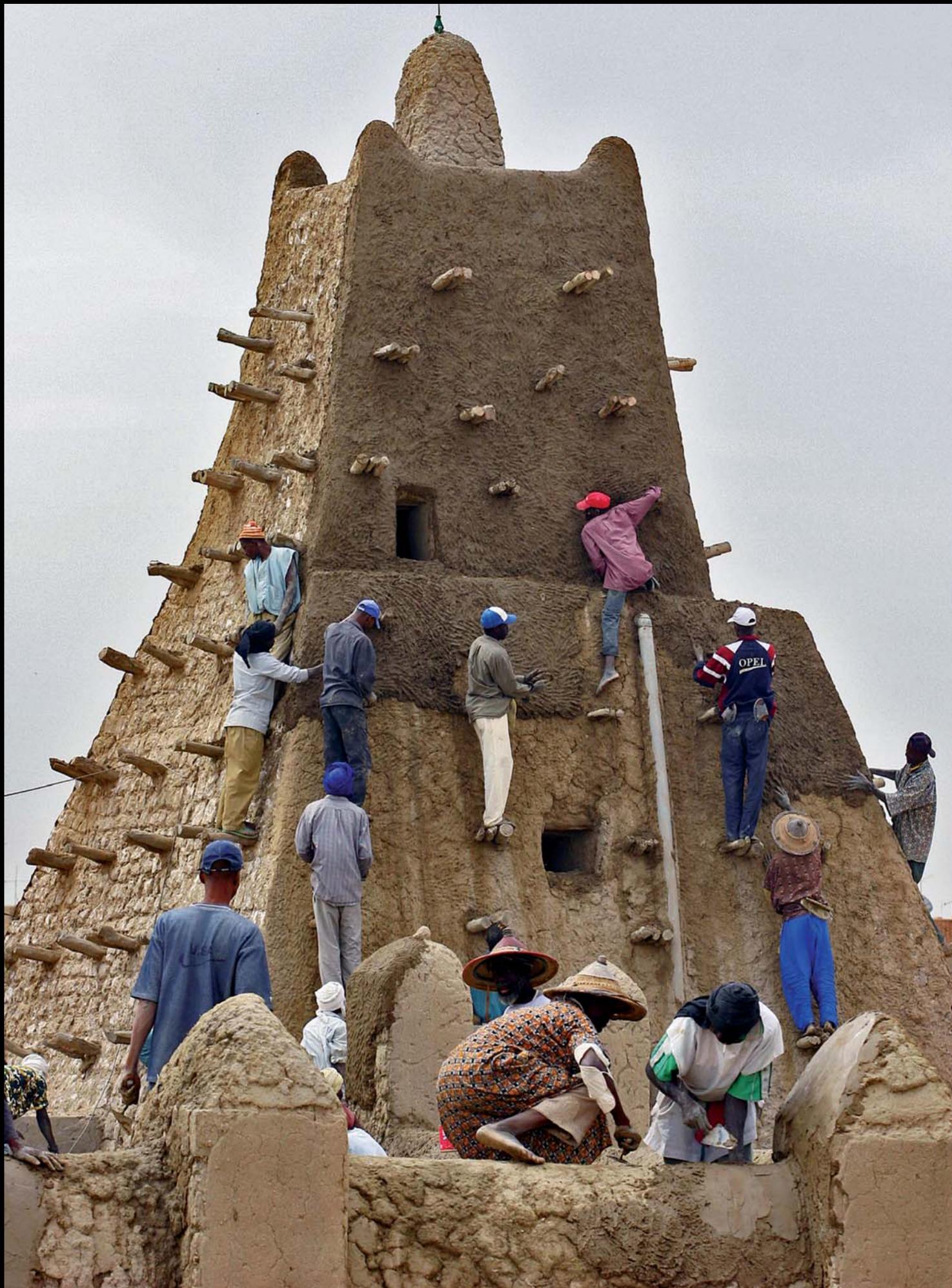
Ma questa volta si aggiunge alla lotta un nuovo gruppo, dagli obiettivi differenti, portando alla paralisi del conflitto. Si tratta del gruppo armato Ansâr el-Dîn ("Difensori della religione") creato nel dicembre del 2011 e diretto da 'Iyad Ag Ghaly, un ex combattente Tuareg delle rivolte degli anni '90 la cui ambizione principale è imporre la *shari'a* in tutto il Paese.



La moschea di Djingareyber (in alto) e la moschea di Sankoré (in basso) a Timbuctu [© Photononstop/Nicolas Thibaut].



In alto: l'imam della moschea di Djingareyber (©AFP/Issouf Sanogo). In basso: antichi manoscritti conservati a Timbuctu (©AFP/Habib Kouyate).



Timbuctu: gruppo di uomini impegnati nel restauro della moschea di Sankoré [©AFP/Francois Xavier Marit].



La grande moschea di Djenne [©AFP/Francesco Tomasinelli].

Di fronte all'incapacità del Presidente Amadou Toumani Touré di arginare quest'insurrezione, il 22 marzo 2012 l'esercito decide di destituirlo aprendo un periodo d'instabilità nel Paese a tutto vantaggio dei gruppi armati. Questi ultimi assumono progressivamente il controllo delle città del nord, Timbuctu, Kidal e Gao e il 6 aprile 2012 proclamano l'indipendenza. Tuttavia nelle città in questione la situazione assume risvolti più complessi, perché all'insurrezione si uniscono altri gruppi islamisti – al-Qa'ida nel Maghreb islamico (AQMI) e il Movimento per l'Unità e il Jihad nell'Africa occidentale (MUJAO) – dalle tendenze religiose radicali e violente. Essi s'imporranno molto velocemente sul MNLA, confiscando in questo modo la rivolta Tuareg per imporre un Islam rigorista.

Da quando sono cadute nelle mani dei ribelli e degli islamisti, le città del Mali settentrionale stanno vivendo una delle più gravi crisi umanitarie degli ultimi cinquanta anni. Secondo il rapporto dell'Ufficio per il Coordinamento degli Affari Umanitari delle Nazioni Unite (OCHA), l'instabilità e l'insicurezza legati agli scontri avrebbero causato l'esodo di circa 435.000 persone. La città di Gao, per esempio, abbandonata dalle forze armate, a partire dal 31 marzo è stata gravemente saccheggiata e razzziata e soffre per la carenza d'acqua, di cibo e di elettricità. Il rischio è ancora più grave per la comunità cristiana che ha visto distruggere la chiesa della città e la

sede della missione Caritas e ha dovuto fuggire in massa dalla città.

Le popolazioni che non hanno potuto fare altrettanto si sono ritrovate intrappolate tra gli islamisti che rifiutavano gli aiuti umanitari e i responsabili di Bamako che non hanno saputo soccorrere gli abitanti terrorizzati dalla presenza degli islamisti. La situazione è simile a Timbuctu e Kidal dove l'approvvigionamento di acqua potabile è fortemente perturbato mentre le popolazioni sono fuggite in massa dall'insicurezza dilagante.

#### IL PATRIMONIO MINACCIATO

Oltre alla crisi umanitaria provocata da questo conflitto, il patrimonio materiale del nord del Paese ha subito danni rilevanti, in particolare nella città di Timbuctu. Dal 23 maggio 2012 gli islamisti di Ansâr al-Dîn e di AQMI hanno avviato la distruzione di numerosi monumenti che testimoniavano il passato medievale della città. Le azioni intraprese dai salafiti di Ansâr al-Dîn trovano spiegazione nella loro interpretazione fondamentalista dell'Islam. Infatti la via religiosa adottata da questi gruppi islamisti s'inscrive nella tradizione della corrente wahabita, nata nella penisola arabica alla fine del XVIII secolo. Tra i principi di questo movimento, vi è la proibizione di manifestare qualunque forma di devozione che non sia esclusivamente rivolta a Dio e che può essere considerata

RENÉ CAILLIÉ  
1799-1838.  
IL HABITA CETTE MAISON  
EN AVRIL-MAI 1828 LORS DE SON  
VOYAGE DE GUINÉE AU MAROC.  
9 AVRIL 1827 - 7 SEPTEMBRE 1828.



La casa di René Caillié a Timbuctu [©Hemis.Fr/Guiziou Franck).

una forma di associazionismo (*shirk*). Nel 1925 i wahhabiti avevano messo in atto la distruzione delle tombe dei membri della famiglia del Profeta Muhammad che, fino a quel momento, venivano visitate dai fedeli durante il pellegrinaggio annuale a Mecca e Medina, rendendole oggetto di un vero e proprio culto.

Per le stesse ragioni, sette dei sedici mausolei di santi venerati a Timbuctu, che erano meta di pellegrinaggio dei fedeli, hanno subito nel corso del 2012 la stessa sorte. Il 4 maggio il mausoleo di uno dei massimi eruditi della città, Shaykh Sid Mahmoud Ben Ammar (1463-1548), è stato profanato dai membri di Ansâr el-Dîn.

L'UNESCO, pur incapace d'intervenire, il 29 giugno ha tuttavia inserito Timbuctu nella lista delle città il cui patrimonio si trova in pericolo. Questa decisione non ha fermato gli islamisti che, non riconoscendo il valore religioso e storico di questi monumenti, hanno continuato a distruggere i mausolei in maniera frenetica. La tomba di Shaykh Sid Mahmoud Ben Ammar è stata totalmente distrutta il 30 giugno e altri sei mausolei hanno subito la stessa sorte tra l'1 e il 2 luglio.

Il 2 luglio una delle porte della moschea di Sidi Yahia, che fa parte insieme alle moschee di Sankoré e di Djingareyber della lista del patrimonio dell'UNESCO, è stata distrutta a colpi di ascia. Questa moschea era stata edificata nel 1400 dal marabutto al-Mokhtar Hamallah per accogliere un santo il cui arrivo gli era stato annunciato in sogno. Quarant'anni più tardi, Sidi Yahya al-Andalusi attraversò il deserto e arrivò nella città, diventando il primo imam della moschea che da quel momento portò il suo nome. Essa fu dotata di una *madrasa* (scuola religiosa) e in seguito divenne luogo d'inumazione di diversi imam. Secondo alcune credenze locali, l'apertura di questa porta sacra, chiusa da molti anni, annuncerebbe anni di disgrazie. Questo spiega l'indignazione degli abitanti di Timbuctu.

Allo stesso modo, due mausolei annessi alla parte occidentale del muro esterno della moschea di Djingareyber sono stati distrutti integralmente il 10 luglio, mentre i combattenti di al-Ansâr el-Dîn promettono di distruggere tutti gli altri mausolei della regione, suscitando ancora una volta la disperazione dei fedeli.

A Gao, anch'essa inserita nella lista del patrimonio mondiale in pericolo dell'UNESCO, sono forti le preoc-

cupazioni. C'è infatti il rischio che una delle vestigia più importanti della città, la tomba degli Askia, subisca a sua volta dei danni. Edificata nel 1495 dall'imperatore del Songhai, Askia Mohamed, quando Gao era diventata la capitale dell'Impero, questa tomba comprende un'alta struttura piramidale, due moschee, delle necropoli e un'ampia spianata di pietra bianca. Questi monumenti rappresentano al meglio lo stile architettonico islamico sudano-saheliano, con l'utilizzo del mattone crudo, del rivestimento di terra e delle impalcature in legno, al quale si mescolano le influenze architettoniche provenienti dall'Africa del Nord.

Il patrimonio architettonico non è l'unico a subire le gravi conseguenze di questo conflitto. Anche i manoscritti si trovano a dover affrontare la minaccia islamista. Come abbiamo accennato precedentemente, Timbuctu è stata un rinomato centro d'insegnamento fino alla fine del XVI secolo. Nel 1973 il governo del Mali, con l'aiuto dell'UNESCO e il finanziamento del Kuwait, ha fondato una biblioteca pubblica, il Centro di Alti Studi e Ricerche Islamiche Ahmed Baba (dal nome di un dotto di Timbuctu nato nel 1556 e morto nel 1627) la cui missione sarebbe la raccolta, la catalogazione, la digitalizzazione, la conservazione e il restauro dei manoscritti del Mali in lingua araba e nelle lingue africane, mettendoli in questo modo a disposizione dei ricercatori. Esso riunisce oltre 40.000 manoscritti, la maggior parte dei quali provenienti da collezioni private diffuse in tutto il territorio del Mali. Queste opere coprono un periodo che va dal XII secolo all'inizio del XX e trattano di varie discipline quali la religione (Corano, *hadith*, *tafsir*, manuali sulle pratiche di devozione...), le scienze (matematiche, l'astronomia...), la storia, la letteratura o la poesia.

Dal momento in cui si sono presentate le minacce di distruzione del patrimonio di Timbuctu, gli impiegati dell'Istituto, temendo il furto di queste preziose copie, ne hanno trasferite molte in un posto sicuro con l'aiuto di semplici cittadini.

Tuttavia, secondo un ricercatore maliano dell'Istituto Ahmed Baba, i manoscritti sono in grave pericolo e rischiano molto probabilmente di essere distrutti dagli islamisti, in particolare i manoscritti che questi ultimi considerano eretici, come quelli sul *dhikr* ("formula devozionale") in onore del Profeta, i testi dal contenuto magico o le opere scientifiche che allontanerebbero i fedeli dal Testo sacro. Le preoccupazioni del ricercatore, egli stesso fuggito dalla città, sono del tutto giustificate dato che il Centro è ormai controllato dai ribelli che minacciano ogni giorno di distruggere le opere che esso conserva.

Né i tentativi delle autorità del Mali ancora indebolite dal colpo di Stato del marzo 2012 né quelli della Corte penale internazionale hanno potuto convincere le forze jihadiste a cessare la loro lotta pericolosa e devastatrice non solo per le popolazioni del Mali del Nord ma anche per il patrimonio ancestrale che testimonia la storia antica del Paese.

**La decisione dell'Unesco di inserire Timbuctu nella lista delle città il cui patrimonio si trova in pericolo non ha fermato gli islamisti, che hanno continuato a distruggere i mausolei in maniera frenetica**»



La moschea di Djingareyber a Timbuctu [©Hemis.fr/Doelan Yann].



La porta di un palazzo storico a Timbuctu [©Only France/Henri Tabarant].

◆ **EDITORIALE** ◆ ALLARGARE, NON GIUSTAPPORRE: IL NUOVO PASSO  
DI OASIS **ANGELO SCOLA** ◆ LA LIBERTÀ DI COSCIENZA, PRINCIPIO  
D'OGNI CITTADINANZA **MONCEF MARZOUKI** ◆ **ATTUALITÀ** ◆ LA  
MISURA DELLA LIBERTÀ: LIBERTÀ SENZA MISURA? **YADH BEN ACHOUR**  
◆ INIEZIONI DI SACRO NEI PROGETTI DI AN-NAHDA **MALIKA  
ZEGHAL** ◆ PER DIO O PER IL POPOLO? **RIADH CHAIBI** ◆ UNA  
NUOVA COMPETIZIONE NELLO SPAZIO PUBBLICO **AJMI LOURIMI** ◆  
LA SVOLTA PLURALISTA: SE NON ORA, QUANDO? **ABDELMAJID CHARFI**  
◆ IL BRACCIO DI FERRO TRA ESERCITO E FRATELLI **TEWFIK  
ACLIMANDOS** ◆ LE TIGRI D'ANATOLIA, LAICHE E DEVOTE **ALBERTO FABIO  
AMBROSIO** ◆ IL MOMENTO ARABO DI VERITÀ CHE RIGUARDA TUTTI  
**PAOLO GOMARASCA** ◆ QUEL NESSO LIBERALE TRA DEMOCRAZIA  
E RELIGIONE **MASSIMO BORGHESI** ◆ LA CITTÀ CRISTIANA  
BALUARDO PER OGNI CREDENTE **JOHN MILBANK, ADRIAN PABST** ◆  
SUDDITI DEL GOVERNATORE DELL'UNIVERSO **CHARLES J. CHAPUT**  
◆ **CONTRIBUTI** ◆ CHIAMATI DAL DESTINO, NON DAL CASO **MAROUN  
LAHHAM** ◆ L'EFFICACIA DELL'AMICIZIA CIVICA **FRANZ MAGNIS-SUSENO**  
◆ A ZONZO NEL PARADISO TRA SATIRA E DUBBIO **MARTINO DIEZ** ◆

ISBN 978-88-6512-140-5



9 788865 121405

€ 15,00 [estero € 19,00, \$ 25]