

Attualità e inattualità dell'argomento religioso nei sistemi politici contemporanei

di Roberto Mazzola*

Per coloro che sostengono l'irreversibile eclisse della religione, dedicare tempo e attenzione al fenomeno religioso costituisce un inutile sforzo intellettuale. L'inesorabile processo di secolarizzazione che in Europa, a partire dalla metà del XVIII secolo, ha marginalizzato progressivamente il fenomeno religioso dai processi di disciplinamento sociale, sembra aver reso i fenomeni ascrivibili alla dimensione trascendente e spirituale non solo scarsamente appetibili, ma, come sempre accade quando un filone di pensiero si inesterisce, estranei al dibattito culturale, con la conseguenza di restituire alle agenzie religiose il monopolio della conoscenza e dell'organizzazione del sapere religioso.

La convinzione della marginalità del dato religioso alimentata da un ampio arco di teorie sociologiche¹ si fonda su più argomenti. In-

* Ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale «A. Avogadro», sede di Alessandria.

¹ A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it., *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna 2005, p. 15 e sgg. La teoria della secolarizzazione è stato l'unico impianto teorico in grado di conseguire lo *status* di para-

nanzitutto la consapevolezza che la secolarizzazione sia stata provocata da una progressiva atrofizzazione dell'idea di «trascendente», connessa alla ferma convinzione che l'uomo contemporaneo riesca a vivere senza bisogno del sostegno dell'idea di immortalità. In seconda battuta è andato consolidandosi il convincimento che le attuali società post-industriali sembrano conoscere meccanismi di integrazione sociale fondati esclusivamente sui processi di seduzione consumistica. Il consumo avrebbe sostituito, secondo alcuni interpreti, la religione come «oppio dei popoli» e l'umanità, nelle società postmoderne, sarebbe succube della banalità del materialismo e di un esasperato edonismo².

Questi schemi interpretativi sono ancora convincenti? Sicuramente potrebbero persuadere un lettore pregiudizialmente orientato in negativo su tutto ciò che concerne la religione, così come potrebbero risultare utili nel dare dignità scientifica a interpretazioni affrettate del fenomeno religioso. Ma alla fine del primo decennio del XXI secolo queste elaborazioni teoriche sembrano essere meno persuasive di un tempo³. Non convince l'idea che si sia dissolta del tutto l'idea di «trascendente». Semmai sembra essere mutata o, quanto meno, spostata verso aree del religioso meno tradizionali, come dimostrano il proliferare dei nuovi movimenti religiosi e la ricerca di forme di spiritualità al di fuori dei canali istituzionali. Si parla di seduzione del mercato, ma poi le dimostrazioni al riguardo sono deboli, se non

digma all'interno delle scienze sociali moderne. Essa è stata condivisa da tutti i padri fondatori delle scienze sociali: da Marx a Stuart Mill, da Comte a Spencer, da Taylor a Frazer, da Durkheim a Weber. Per un'antologia dei testi fondamentali delle scienze sociali delle origini sulla religione si veda N. Birnbaum, G. Lenzer (eds.), *Sociology and Religion: A Book of Readings*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1969.

² A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, cit., p. 15.

³ «[...] il progressivo declino delle credenze e delle pratiche religiose nel mondo moderno – osserva J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994; tr. it., *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 32 – non fanno altro che riprodurre un mito che vede la storia come evoluzione dell'umanità dalla superstizione alla ragione, dalla credenza allo scetticismo, dalla religione alla scienza. Questo resoconto mitico del processo di secolarizzazione ha certamente bisogno di essere desacralizzato».

addirittura inesistenti. Anzi, la precarietà della cultura consumistica spesso provoca reazioni esattamente contrarie in quanto, anziché allontanare, avvicina le persone al religioso, offrendo loro senso e significato sotto il profilo esistenziale. Infine, gli schemi interpretativi del processo di secolarizzazione guardano, di regola, esclusivamente al modello occidentale industrializzato ed economicamente egemone, ossia al «Primo mondo». Manca del tutto l'osservazione del Terzo mondo⁴ dove una forte marginalità socio-economica produce spesso un revival religioso nella sfera pubblica. Solo così si spiega il recupero del cattolicesimo in Sud America, nelle Filippine e in Corea del Sud, per non parlare della progressione geometrica del pentecostalismo in America del Sud e nell'Africa Sub-sahariana. Tuttavia, il ritorno del religioso non risparmia neanche il più ricco emisfero occidentale. Lo sviluppo dell'ortodossia ebraica in Israele, il ruolo da sempre centrale del Cristianesimo Riformato nel lessico e nella prassi politica statunitense⁵, così come l'irruzione di tutta una serie di organizzazioni islamiche nel mondo occidentale, in Europa in particolare, testimoniano come il fenomeno religioso sia tutt'altro che in regresso. Chi sostiene con convinzione il tramonto definitivo di quest'ultimo non tiene nel dovuto conto che coloro che non vivono più sotto l'ombrello protettivo delle ideologie marxiste e hanno visto dissolversi il sistema del socialismo reale⁶, sono stati sempre più attratti da due delle più dinamiche forze del mondo odierno: i movimenti islamici e il Cristianesimo Pentecostale⁷. Inoltre l'indebolimento dello Stato-nazione e dei sistemi di *welfare* nei Paesi dell'Europa orientale hanno finito con il dare «nuova importanza e urgenza al ruolo della religione come creatrice di reti sociali e fonte di signi-

⁴ A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo*, cit., p. 15 e sgg.

⁵ Cfr. L. Corso, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, il Mulino, Bologna 2001.

⁶ Cfr. G. Barberini, «La libertà di religione nel processo di democratizzazione degli Stati dell'Europa centrale ed orientale», in S. Ferrari, W. Cole Durham Jr., E.A. Sewell (a cura di), *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, il Mulino, Bologna 2004, p. 9. Ivi si veda anche S. Ferrari, «Chiesa e Stato nell'Europa post-comunista», cit., p. 517. In particolare, per la realtà caucasica, si confronti F. Strazzari, «Caucaso: frontiera di continenti e di fedi», *Il Regno*, n. 4, 2005, p. 128.

⁷ Cfr. Aldridge, *op. cit.*, p. 12.

ficato»⁸. Un quadro, quello appena descritto, che trova conferma nella stessa prassi istituzionale. A livello giurisprudenziale, da tempo in Europa si possono cogliere segnali convincenti di come sia ormai radicata, nella mentalità dei giudici, «la convinzione che il fenomeno religioso non possa venire confinato nell'area dell'irrelevanza giuridica, ma sia invece oggetto di un apprezzamento positivo da parte dello Stato: sono segnali tanto più importanti, quanto più nascosti nelle pieghe dell'ordinaria risoluzione di controversie all'apparenza di scarso significato»⁹.

Il religioso negli ordinamenti post-secolari

Tutto ciò non è tuttavia bastato a mantenere viva una generale diffidenza della cultura laica verso la dimensione religiosa¹⁰, con la conseguenza, fatte le doverose eccezioni, di una crescita generale di indifferenza e ostilità verso i valori del Sacro¹¹. Tutto ciò si è spesso

⁸ *Ibidem*. Sul punto si veda l'analisi critica di E.W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», in *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1992, p. 112, in merito al fallimento del modello di Stato liberale incapace, a detta dell'autore, di garantire da solo, senza l'ausilio di altri soggetti politici, come ad esempio le organizzazioni confessionali, l'attuazione dei propri presupposti valoriali sanciti e formalizzati nelle costituzioni del dopoguerra. A commento di questo aspetto si veda J. Luther, «In che modo il costituzionalismo europeo deve essere 'laico'?', in F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio, R. Mazzola (a cura di), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Atti del Convegno della Fondazione «Michele Pellegrino», il Mulino, Bologna 2006, p. 159 e sgg. Si veda anche di E.W. Böckenförde, «Lo Stato secolarizzato e i suoi valori», *Il Regno*, n. 18, 2007, pp. 637-648.

⁹ M. Bignami, «Principio di laicità e neutralità religiosa: l'esperienza del giudice amministrativo italiano», pubblicato su www.associazionedeicostituzionalisti.it.

¹⁰ Cfr. S. Veca, «Laicità e democrazia: 'simul stabunt, simul cadent'», *MicroMega - Almanacco di filosofia. Dio, nichilismo, democrazia*, Roma 2008, p. 98.

¹¹ A questo riguardo merita leggere l'analisi condotta dall'ex Premier britannico, Tony Blair, «Serve un patto tra religioni per combattere la povertà», *la Repubblica*, 11 settembre 2009, pp. 1, 35, in merito all'atteggiamento spesso supponente del mondo laico nei confronti della complessità e dell'importanza assunta dal fenomeno religioso all'interno dello scenario internazionale. Blair evidenzia, infatti, come il mondo laico «dovrebbe tenere in più alta considerazione il potenziale ruolo della religione nello sviluppo delle nazioni. In molti Paesi in via di sviluppo la fede religiosa costituisce - nel bene e nel male - un fattore determinante dell'identità personale, la cui comprensione è di cruciale importanza per confrontarsi con i conflitti e discernere i problemi politici».

tradotto in luoghi comuni, imprecisioni teologiche, approssimazioni concettuali e storiche ampiamente utilizzati e veicolati dal linguaggio politico e mediatico.

Il problema sarebbe di poco conto se il fatto religioso avesse veramente la consistenza e il profilo di questioni di «lana caprina»; la verità è che, a partire dalla fine degli anni Settanta dello scorso secolo, alcuni eventi storico-politici hanno mutato il ruolo delle religioni tradizionali nelle società post-industriali¹². La rivoluzione komeinista in Iran, il dissolversi del blocco del Patto di Varsavia in Europa, il ritorno prepotente del pentecostalismo nel continente africano e in Sud America, la conferma del ruolo centrale del pensiero religioso nelle dinamiche politico-istituzionali negli Stati Uniti, il forte pluralismo religioso in un Paese emergente come l'India, dimostrano che i fautori della eclisse del religioso hanno sottovalutato la capacità di resistenza e di trasformazione delle religioni organizzate¹³. Nella stessa Europa, il panorama del religioso ha subito profonde e irreversibili trasformazioni. Come ha messo bene in evidenza Rusconi¹⁴, il problema delle religioni nelle democrazie post-secolari si ripropone in termini nuovi e ricolloca al centro delle dinamiche politico-sociali queste ultime come protagoniste, non senza contraddizioni e tensioni, nella determinazione dell'etica pubblica¹⁵. La cultura laica viene così sollecitata a chiedersi quale Dio sia compatibile con il ciclo concluso della secolarizzazione e con i livelli irrinunciabili di razionalità. Dopo il declino delle grandi ideologie secolari, le religioni

¹² Cfr. M. Douglas, «The Effects of Modernization on Religious Change», in M. Douglas, S.M. Tipton (eds.), *Religion and America. Spirituality in a Secular Age*, Beacon Press, Boston 1982, p. 25.

¹³ Ciò che si è verificato negli ultimi due decenni dello scorso secolo – osserva Casanova, *op. cit.*, p. 10 – e che tuttora continua, non è tanto la crescita di nuovi movimenti religiosi e la sperimentazione di una nuova coscienza religiosa, quanto «il ritorno a nuova vita e l'assunzione di ruoli pubblici da parte di quelle tradizioni religiose che tanto le teorie della secolarizzazione quanto quelle del risveglio religioso ritenevano destinate ad assumere un ruolo sempre più marginale e irrilevante nel mondo moderno».

¹⁴ G.E. Rusconi, «Un problema centrale per l'Europa: la laicità in una società post-secolare», in F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio, R. Mazzola (a cura di), *Chiese cristiane*, cit., p. 66 e sgg.

¹⁵ Cfr. F. Margiotta Broglio, «Considerazioni conclusive», in F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio, R. Mazzola (a cura di), *Chiese cristiane*, cit., p. 273 e sgg.

sembrano infatti essere rimaste le sole a saper parlare il linguaggio pubblico delle politiche di identità¹⁶ e a fornire una chiave interpretativa della realtà e un senso di appartenenza a persone oppresse e levigate dal mercato e deluse da un diritto che, con sempre più fatica, declina le desinenze della giustizia.

Di fronte a questi nuovi scenari e a tali accelerazioni, dovute alla nuova posizione occupata dal religioso all'interno dei sistemi sociali contemporanei¹⁷, le istituzioni pubbliche e private si sono trovate a utilizzare categorie interpretative e linguaggi spesso desueti, semplificando là dove sarebbe stato necessario distinguere, separando e disgiungendo là dove sarebbe stato opportuno sintetizzare. «Laicità», «Islam», «cattolico», «religioso», «ebraismo» sono sostantivi e aggettivi largamente utilizzati, ma di cui spesso si ignora l'esatto significato e la reale complessità. Sono state coniate delle antitesi concettuali senza percepirne l'esatta antinomia. Così la trascuratezza della grammatica concettuale in ambito religioso ha spesso dato luogo a conclusioni erronee, in alcuni casi utilizzate ad arte per giustificare precise strategie politiche. È il caso dell'uso, divenuto in Italia ormai corrente, del binomio oppositivo «laico» *vs* «cattolico».

Nell'accezione comune, consolidata nella vulgata mediatica, «i primi sono i non credenti, coloro che non intendono dare alla Chiesa cattolica tutti i diritti che le spettano, e i secondi gli appartenenti, *tout court*, in quanto cattolici, al fronte contrario»¹⁸. Questa confusione concettuale, se nella maggioranza dei casi è stata assunta in forma acritica, in altri casi è stata sfruttata consciamente, beneficiando della rendita politica derivante dall'immagine di contrapposizione tra fronte laico e fronte cattolico, ignorando la lezione di grandi studiosi non credenti e credenti cattolici e non cattolici, come Ruffini,

¹⁶ Cfr. S. Ferrari, «La rivincita del 'particolare' come si verifica tanto nel quadro politico-sociale dell'Europa quanto nel mondo delle religioni», in F. Bolgiani, F. Margiotto Broglio, R. Mazzola (a cura di), *Chiese cristiane*, cit., p. 155 e sgg.

¹⁷ S. Ferrari, «Laicità asimmetrica», *Il Regno*, n. 6, 2006, p. 201. Si vedano sul punto anche: A. Di Giovine, «Laicità e democrazia», in *Studi in memoria di Giuseppe G. Floridia*, Jovene, Napoli 2009, p. 255 e sgg; G. Cimbalo, «Laicità come strumento di educazione alla convivenza», in S. Canestrari (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia University Press, Bologna 2007, p. 207.

¹⁸ M.L. Salvadori, «La differenza tra cattolici e clericali», *la Repubblica*, 21 agosto 2009, p. 37.

Salvemini o Jemolo, «i quali hanno insegnato che laici non vuol dire non cattolici, che cattolici non significa non laici, che i laici sono i non clericali indipendentemente dal fatto di essere o non credenti, cattolici o non cattolici, e che i cattolici si dividono a loro volta in non clericali e clericali»¹⁹.

Nell'ottica di resistenza a questa deriva semplificatrice i *Meetings Jemolo* hanno inteso, in questi anni, riscoprire attraverso il dialogo e il confronto una grammatica politica largamente dimenticata, resistendo a un indirizzo culturale gravido di conseguenze sul piano della tolleranza e della convivenza. Ma soprattutto si è voluto che il dibattito su tali temi avesse come destinatario la società civile, al fine di portare a compimento una seria operazione culturale fondata su una corretta informazione. In particolare si è voluto cominciare a riflettere su due importanti categorie storico-politiche, il principio di laicità e la nozione di Islam, con l'obiettivo di chiarirne i contenuti sostanziali e gli esatti confini semantici.

Laicità e identità

Nel primo caso l'uso narrativo (cfr. l'introduzione al tema della laicità di A. Ferrari) sempre più diffuso ed esteso del principio di laicità ha generato disorientamento nelle stesse istituzioni. Le ragioni vanno ricercate nella contemporanea presenza di interpretazioni contraddittorie, espresse attraverso categorie e linguaggi confusi e imprecisi. La complessità evidenziata nel ciclo di incontri dedicati al tema dei nuovi confini della laicità (N. Colaianni, C. Cardia, F. De Giorgi) riflette il mutato orizzonte in cui si iscrive oggi il tema della secolarizzazione.

Durante il XIX secolo l'oggetto del contendere era costituito da questioni concrete, quali la proprietà ecclesiastica, l'insegnamento della religione a scuola, l'introduzione del matrimonio civile, dove la rivendicazione di laicità si inquadra nel processo di affermazione dell'indipendenza e della superiorità dello Stato liberale rispetto alla Chiesa. Oggi, dibattendo di simboli religiosi e del loro utilizzo negli spazi pubblici, o del richiamo a Dio nei preamboli delle Carte costituzionali, l'oggetto del contendere è profondamente mutato. Il problema della laicità è divenuto, prima di tutto, una que-

¹⁹ *Ibidem*.

stione di diritto alla «identità». Questo mutamento di prospettiva riflette una più generale trasformazione politico-sociale che, sulla scia del fallimento delle strategie ideologiche degli anni Sessanta, a partire dalla fine degli anni Ottanta e per tutti gli anni Novanta dello scorso secolo ha scandito la crisi delle principali argomentazioni critiche mosse al pensiero liberale. Quest'ultimo cominciò a essere ridiscusso, non più in ragione di motivi economici o di classe o per questioni politiche riguardanti la distribuzione del potere e delle risorse economiche, ma piuttosto in merito alle tormentate questioni dell'appartenenza e dell'esclusione, dell'io e della società, del gruppo e della nazione²⁰. In prospettiva identitaria, la laicità si è dunque progressivamente incarnata nel linguaggio politico e istituzionale, trasformandosi in un nodo vitale delle attuali politiche sociali. È un dato oggettivo il fatto che la questione dell'adesione o non al libero mercato o all'economia pianificata o a qualche altra soluzione economica intermedia, rileva, oggi, meno che nel passato, rispetto al problema dell'identità religiosa, culturale o etnica delle società pluraliste.

La negoziazione fra identità e differenza è divenuta, pertanto, uno dei principali problemi politici che le democrazie attuali si trovano ad affrontare su scala globale. A differenza delle lotte per la ricchezza e la primazia politica o per l'accesso a particolari diritti o privilegi che caratterizzarono la politica del XIX e della prima metà del XX secolo, le lotte odierne riguardano prevalentemente la grammatica delle forme di vita. Come scrive Huntington, «nel mondo del dopo guerra fredda le distinzioni più importanti tra i popoli non sono [più] ideologiche, politiche o economiche. Sono culturali»²¹.

Attraverso le riflessioni intorno al principio di laicità emerge in filigrana quanto centrale sia divenuto, nelle attuali società, il tema della convivenza e dell'appartenenza a una cultura, razza, etnia o religione o a più cose contemporaneamente. Ciò che preoccupa, pertanto, è «che gli stranieri possano insinuarsi attraverso le frontiere

²⁰ Cfr. R. Corey, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004; tr. it., *Paura. La politica del dominio*, prefazione di G. Marrano, Università Bocconi Editore, Milano 2005, p. 153.

²¹ S.P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; tr. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, p. 22.

porose [della società], mettendo in pericolo la specificità storica e geografica e la fondamentale unità del gruppo»²². In altri termini, essendosi indebolita l'idea precisa dei propri confini identitari è divenuto più pressante il bisogno di «differenziarsi da ciò che non si è»²³, con tutte le conseguenze che ne derivano sul piano della pace sociale e della convivenza.

Galassia Islam

Non diverso è stato l'approccio che i *Meetings Jemolo* hanno riservato al problema islamico. Anche in questo caso, gli incontri (Y. Pallavicini, R. Guolo, M. Campanini) hanno voluto mettere in evidenza come l'uso dell'aggettivo «islamico» sia sempre più spesso associato a valutazioni e giudizi che tradiscono l'articolato e contraddittorio fenomeno Islam, sia in terra musulmana, sia soprattutto in quella d'immigrazione.

Innanzitutto si è cercato di offrire un'immagine articolata e chiaroscurale dei musulmani in Europa. I ripetuti incontri hanno infatti messo bene in evidenza come l'Islam contemporaneo sia un complesso arcipelago nel quale convivono le tendenze più diverse e contrastanti²⁴, ben diverso dall'immagine stereotipata che si ha l'abitudine di utilizzare²⁵. Si immagina, infatti, che quest'ultima sia omogenea e compatta. In verità, i musulmani, compresi quelli che vivono in Europa, non appartengono allo stesso gruppo etnico, non parlano la stessa lingua e provengono da zone diverse del mondo. L'unico elemento unificante, che consente di parlare dei musulmani in termini relativamente unitari, è la condivisione della stessa fede religiosa. Una considerazione, quest'ultima, a sua volta bisognosa di precisazioni, in quanto l'unità di fede non significa necessariamente uniformità di riti, tradizioni, dottrina e organizzazione, quanto, più

²² R. Corey, *op. cit.*, p. 154.

²³ S. Benhabib, «The Democratic Moment and the Problem of Difference», in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 3-4.

²⁴ Cfr. M. Campanini, K. Mezran, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2007.

²⁵ S. Ferrari, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Europa occidentale», in S. Ferrari (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio Continente*, Carocci, Roma 2006, p. 17.

semplicemente, l'utilizzo della religione come elemento di caratterizzazione e di coesione del gruppo, tale da distinguere queste comunità da ogni altra minoranza²⁶.

Tuttavia il fatto che le comunità musulmane costituiscano delle minoranze religiose non basta a comprendere la reale complessità del problema islamico. Ciò che rileva, in realtà, è il modo in cui viene vissuta da tali comunità l'esperienza del trascendente. Per l'Islam, infatti, la religione non ha lo stesso significato che ha per i Paesi europei di tradizione cristiana. Essa ha una maggiore estensione e copre settori della vita umana e del quotidiano oggi scarsamente rilevanti, da un punto di vista religioso, nel mondo cristiano-ellenistico. Stessa considerazione vale per il profilo organizzativo, dove la dimensione religiosa dell'Islam assume connotati differenziati rispetto alle esperienze maturate in ambito giudaico-cristiano. Il modello prevalente nelle Chiese cristiane, fondato sull'esistenza di una gerarchia ecclesiastica centralizzata, in grado di rappresentare l'intera comunità di fronte allo Stato, non ha un preciso corrispettivo nel mondo islamico. Una diversità, quest'ultima, che spiega le molteplici difficoltà che le comunità musulmane incontrano in Europa occidentale, dove si è consolidata una nozione di libertà religiosa e un sistema di relazioni tra Stati e religioni «che è modellato sulle esigenze del cristianesimo, ma non si adatta ugualmente bene alle caratteristiche di altre religioni»²⁷.

L'esame della complessa identità dell'Islam, avvenuto durante il ciclo di incontri, ha pertanto costretto, relatori e pubblico, a riflettere su un ulteriore dato strategico concernente le linee politiche da assumere nei confronti dell'Islam: insistere sul fattore emergenziale, oppure far rientrare tale fenomeno all'interno della normalità dei processi di trasformazione sociale, escludendo l'uso di qualsiasi strumento capace di comportare la sospensione di diritti e libertà?

La prima soluzione, oggi ampiamente condivisa da più governi in Europa, risponde a un preciso disegno politico che, più di un analista, riconduce alle conseguenze del processo di ridefinizione degli assetti geopolitici successivi al 1989. L'Occidente, e gli Stati Uniti in particolare, orfani del comunismo sovietico e del clima di «guerra

²⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 19.

fredda», si sono trovati, a partire dall'inizio degli anni Novanta dello scorso secolo, in seria difficoltà nel definire i contenuti del proprio «interesse nazionale» e nell'individuare nuovi obiettivi di politica internazionale. Fu in questo vuoto strategico e nella scomparsa di una causa comune per cui combattere che maturò il modello del cosiddetto *liberalismo della paura*. Partendo dalla constatazione di come il liberalismo tradizionale riposi su una visione troppo poco combattiva e insufficientemente fondata, si è voluto elevare il terrore e la paura a *causa causans* della politica liberale. In questo modo, un gruppo di intellettuali americani²⁸ ha cercato di restituire al liberalismo le originarie finalità che avevano ispirato Montesquieu: la difesa della libertà, la sovranità della legge, la tolleranza e la limitazione del potere dello Stato. Giustificando questi valori come i frutti di saggezza guadagnati attraverso l'esperienza, i teorici di tale modello politico sostenevano che il liberalismo non fosse nato da un progetto concreto ed esplicito di trasformazione sociale, né da una nozione filosoficamente argomentata di «individuo», «libertà» o di «giustizia».

Esso si fondava, piuttosto, sulla triste e dolente ammissione che la tirannia dello Stato e la crudeltà dei fanatici era quanto bastava conoscere per difendere le istituzioni liberali in casa propria e all'estero. La politica liberale andava concepita come «ricetta di sopravvivenza», piuttosto che come progetto di perfettibilità del genere umano; come liberalismo del terrore, e non tanto come liberalismo dei diritti e dell'uguaglianza²⁹.

È all'interno di tale schema interpretativo che va dunque compresa l'allarmata interpretazione dell'Islam formulata da ampi settori della cultura europea e da più forze politiche. È cresciuta così, in tale clima culturale, la paura di un'Europa minacciata dall'onda demo-

²⁸ Tra questi, fondamentale è stato il ruolo di Judith N. Shklar. La sua teoria politica si fondava sulla convinzione che il liberalismo contemporaneo fosse privo di impeto politico e di fiducia morale in se stesso e che avesse bisogno di essere rifondato e ripensato su nuove basi. Nel terrore dispotico di tradizione francese trovò il fondamento di cui aveva bisogno. Ciò di cui ha bisogno il liberalismo, osservava la Shklar in *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge 1984; tr. it., *Vizi comuni*, il Mulino, Bologna 1986, p. 30, «è la possibilità di rendere il male della crudeltà e della paura la base fondamentale delle sue pratiche e prescrizioni politiche».

²⁹ Cfr. R. Coren, *Paura. La politica del dominio*, cit., p. 158.

grafica islamica. Non è infatti solo la presenza degli islamici radicali a preoccupare il fronte conservatore, ma ancora di più la loro rapida crescita demografica. Un fenomeno in così veloce espansione da minacciare, a detta del fronte conservatore europeo, l'identità culturale dell'intera Europa. Gli effetti di un simile clima culturale sono preoccupanti per le conseguenze che ne derivano sul piano politico. In Olanda, ad esempio, il leader del Partito per la Libertà, Geert Wilders, vincitore delle elezioni di giugno al Parlamento Europeo, ha proposto di espellere dal continente europeo milioni di musulmani³⁰; analogamente, i partiti dell'estrema destra austriaca, che l'anno scorso hanno raggiunto il trenta per cento alle elezioni politiche, chiedono che sia istituito un ministero a questo scopo; il Governo italiano, ancora, con la nuova legge sulla sicurezza ha inasprito i provvedimenti contro gli immigrati, spesso in violazione degli obblighi derivanti dai trattati internazionali. È dunque evidente, come sottolinea Arjun Appadurai nel suo *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*³¹, che in un mondo caratterizzato da poche grandi potenze, flussi economici incontrollati e sovranità compromesse, le minoranze divengono sempre più il principale capro espiatorio delle ansie di molti Paesi deboli o emarginati. In verità, ed è questo il messaggio che al contrario si è voluto trasmettere attraverso gli incontri dedicati alla ecumene islamica, le scelte quotidiane della maggior parte dei musulmani che abitano in Europa sono dettate più dal fatto che vivono all'interno di culture ed economie globalizzate che non dalla lettura del Corano o della *shari'a*.

La verità è che la maggioranza dei musulmani vivono in Europa senza troppi attriti e provano sentimenti di gratitudine verso il continente che li ospita. La sfida, al riguardo, è pertanto duplice: sul piano politico si tratterà di vedere se le nazioni europee che hanno sempre puntato sull'omogeneità culturale saranno capaci di «accettare un'identità minoritaria, ovvero se le comunità maggioritarie europee sono in grado di tollerare le espressioni di una cultura e di una religione diverse»³². Sul piano più strettamente istituzionale si

³⁰ P. Mishra, «Chi ha paura dei musulmani?», *Internazionale*, n. 810, 3 settembre 2009, p. 42 e sgg.

³¹ *Ibidem*, p. 46.

³² *Ibidem*, p. 46.

tratta invece di capire se siano più utili le politiche refrattarie ad ogni compromesso e accomodamento con tradizioni e consuetudini ritenute contrarie alla tavola di valori espresse dagli ordinamenti europei, oppure se non sia strategicamente più opportuno procedere per compromessi al fine di assicurare una più equilibrata integrazione delle comunità musulmane nel sistema giuridico europeo. Le probabilità di fallimento riguardano entrambe le ipotesi, tuttavia è evidente che nel primo caso il grosso rischio è quello di favorire, in nome della libertà e dei diritti,

lo sviluppo delle forze più estremiste e radicali in campo islamico, confermando la loro convinzione che esiste un'insuperabile contrapposizione tra i principi dell'Islam e quelli che hanno modellato la storia europea contemporanea. In questa prospettiva non vi è possibilità di conciliazione e soltanto la riaffermazione intransigente e integrale dell'identità islamica potrebbe assicurare la sopravvivenza delle comunità musulmane in Europa³³.

Una questione di metodo e di stile

È evidente che l'obiettivo dei *Meetings Jemolo* non è stato quello di dare una risposta univoca ed esaustiva a tali problematiche, ma più modestamente si è voluto procedere per ipotesi provando, per via decostruttiva, a suggerire una grammatica di base del linguaggio politico-istituzionale in merito alla fenomenologia religiosa nelle moderne democrazie, senza alcuna pretesa di giungere a definizioni apodittiche e inconfutabili. Per raggiungere tale obiettivo la visione «polifonica»³⁴, e pertanto contraddittoria e plurale dei fatti, la si è eletta a chiave di volta di tutti gli incontri. Si è voluto evitare ogni chiusa forma monologica di analisi, a vantaggio di una forma dialogica dal più forte effetto destrutturante, in grado di rianimare, nel destinatario del messaggio, un'autonomia di giudizio e di analisi fondata su dati scientificamente sperimentati.

³³ S. Ferrari, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Europa occidentale», in *Islam ed Europa*, cit., p. 19.

³⁴ Cfr. per il profilo del metodo cui sono ispirati i *Meetings Jemolo*: M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Leningrad 1929; tr. it., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002, p. 126 e sgg. (in particolare il cap. III).

Facendo incontrare universi culturali differenti si è voluto, sotto il profilo del metodo, avvicinare idee lontane l'una dall'altra, facendole disputare fra loro. Si è tentato di favorire incontri dialogici di categorie spesso ritenute separate e incompatibili, ipotizzando diverse costellazioni di idee, di prospettare nuove «voci-idee» da utilizzare nel dialogo culturale.

Nel rispetto del più autentico pluralismo si è tentato, in altri termini, di evitare l'affermazione di «verità-formule» o di «verità-tesi», ma di insistere piuttosto sulla circolazione di modelli di pensiero lasciati alla libera valutazione critica dei presenti.

Per Jemolo, che amava definirsi un «malpensante»³⁵, come per i *Meetings*, pensare significa in primo luogo domandare e ascoltare; sperimentare orientamenti ed esplorare nuove soluzioni, evitando di giungere a un'unica verità impersonale, ma assicurando sempre la diversità e il rispetto reciproco dei punti di vista.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aldridge, A., *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it., *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna 2005.

Almond, G.A., Appleby, S.R., Sivan, E., *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, il Mulino, Bologna 2006.

Böckenförde, E.W., «Lo Stato secolarizzato e i suoi valori», *Il Regno-att.*, 18, 2007, pp. 637-648.

Bolgiani, F., Margiotta Broglio, F., Mazzola, R. (a cura di), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Atti del Convegno della Fondazione «Michele Pellegrino», il Mulino, Bologna 2006.

Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994; tr. it., *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

Coglievina S., «L'Equality Act 2006' e il divieto di discriminazione religiosa», *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2006, pp. 425-436.

³⁵ Cfr. P. Valbusa, *I pensieri di un malpensante. Arturo Carlo Jemolo e trentacinque anni di storia repubblicana*, Marsilio, Venezia 2008.

Colaïanni, N., *Eguaglianza e diversità religiose e culturali. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna 2006.

Colombo Clerici, G., «Costituzione europea e confessioni religiose: il pensiero di Giovanni Paolo II», *Jus*, 1, 2006, pp. 171-219.

Corey, R., *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004; tr. it., *Paura. La politica del dominio*, prefazione di G. Marrano, Università Bocconi Editore, Milano 2005.

De Sousa Santos, B., «La debolezza dei diritti umani tra globalizzazioni rivali e la turbolenza nel rapporto sacro/profano», *Democrazia e diritto*, 2, 2006, pp. 45-62.

Dieni, E., Ferrari, A., Pacillo, V., *I simboli religiosi tra diritto e cultura*, Giuffrè, Milano 2006.

Ferrari, S., Cole Durham, W. Jr., Sewell, E.A. (a cura di), *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, il Mulino, Bologna 2004.

Fumagalli Carulli, O., «A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio»: *laicità dello Stato e libertà delle chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Galli, C. (a cura di), *Multiculturalismo: ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

Gonzalez, G., *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, Bruylant, Bruxelles 2006.

Jusdado, M. Á., «Laicismo en Francia: Precedentes y Ley de Separación de 1905 (en el centenario de la ley)», *Anuario de derecho eclesiastico del Estado*, 22, 2006, pp. 345-356.

Little, D., «Culture, Religion and National Identity in a Postmodern World», *Anuario de derecho eclesiastico del Estado*, 22, 2006, pp. 19-36.

Ordeñana, J. G., «La religión cristiana ¿fenómeno privado o público?», *Anuario de derecho eclesiastico del Estado*, 22, 2006, pp. 557-574.

Parisi, M. (a cura di), *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, ESI, Napoli 2006.

Pirni, A., «Religione e sfera pubblica. Alcune sfide per la contemporaneità in e oltre Taylor», *Fenomenologia e società*, 2, 2006, pp. 35-55.

Rimoli, F., «Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista», *Diritto pubblico*, 2, 2006, pp. 335-374.

Ringelheim, J., *Diversité culturelle et droits de l'homme. La protection des minorités par la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruylant, Bruxelles 2006.

Rusconi, G. E , Scola, A., *Prove di dialogo, tra fede e ragione*, il Mulino, 2, 2006, pp. 369-379.

Salcuni, G., «Libertà di religione e limiti alla punibilità. Dalla 'paura del diverso' al dialogo», *L'indice penale*, 2, 2006, pp. 607-650.

Tozzi, V., Macrì, G., Parisi, M., *Il diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Travi, A., *Riflessioni su laicità e pluralismo*, *Diritto pubblico*, 2, 2006, pp. 375-386.

Weigel, G., *La Cattedrale e il Cubo. Europa, America e politica senza Dio*, Rubbettino, Cosenza 2006.

Zannotti, L., «Chiesa, democrazia, laicità», *Democrazia e diritto*, 3, 2006, pp. 175-189.