

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri,
Stefano Levi Della Torre, H'mida Ennaifer,
Abdullahi Ahmed an-Na'im, Mohamed Tozy,
Swami Dayatmananda, Shubhangana Atre, Mettanando Bhikkhu

**La libertà religiosa tra tradizione
e moderni diritti dell'uomo
Le prospettive delle grandi religioni**

 **Edizioni**
Fondazione Giovanni Agnelli

Copyright © 2002 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

Traduzioni di Stefano Minetti

ISBN 88-7860-183-7

Indice

Introduzione	XI
<i>Andrea Pacini</i>	
Cristianesimo e ebraismo	
Libertà umana ed esperienza religiosa. Una prospettiva cristiana	
<i>Roberto Mancini</i>	
Premessa	3
1. La libertà alla luce della creazione	4
2. La libertà alla luce dell'incarnazione	6
3. Libertà nello Spirito: criteri per il dialogo interreligioso	15
3.1. L'autenticità dell'esperienza religiosa e la disponibilità alla conversione	17
3.2. L'impegno al dialogo, alla cooperazione e alla risoluzione dei conflitti	18
3.3. L'attesa escatologica	18
Il moderno diritto alla libertà di coscienza e scelta religiosa come espressione centrale della dignità dell'uomo nella teologia cristiana contemporanea	
<i>Francesco Compagnoni</i>	
1. I limiti della trattazione dell'argomento	21
2. La dichiarazione conciliare <i>Dignitatis Humanae</i> (1965)	23
3. John C. Murray (1904-1967)	26
4. Pietro Pavan (1903-1994)	29
5. Walter Kasper (*1933)	33
6. Una posizione comune	37
Conclusione	39

La progressiva acquisizione del diritto alla libertà di coscienza
e di scelta religiosa nella dottrina canonistica cattolica

Romeo Astorri 41

Libertà dell'uomo ed esperienza religiosa nella tradizione ebraica

Stefano Levi Della Torre

1. Per una definizione di libertà 61
2. Libertà come liberazione 66
3. La libertà e i suoi motivi 68
4. Libertà e regola 68
5. Libertà politica e collettiva 69
6. La persona come soggetto 70
7. Reciproche libertà 71

Islam

L'uomo vicario di Dio: coscienza religiosa e universalità nel Corano

H'mida Ennaïfer

- Introduzione 77
1. Adamo: il mito fondatore 78
 2. L'antropologia coranica e la fine della profezia 82
 3. «In Dio stesso è il tuo limite» 87
 4. I compagni del maestro e l'alterità 91

La libertà religiosa nella prospettiva islamica: la posizione
giuridica classica sull'apostasia e il dibattito contemporaneo

Abdullahi Ahmed an-Na'im

- Introduzione 97
1. Definizione e conseguenze legali dell'apostasia nella giurisprudenza
islamica 100
 2. Apostasia, libertà religiosa e ideologia 106
 3. Modelli concorrenti di riforma e riconciliazione 113

L'islam e la sfida delle appropriazioni

Mohamed Tozy

1. I luoghi comuni sull'islam 119

2. I mondi musulmani: diversità sociologiche e mutazioni attuali	121
3. Gli itinerari della secolarizzazione	124
3.1. Gli stati laici e i limiti della strumentalizzazione dell'islam	126
3.1.1. La <i>fatwā</i>	128
3.1.2. Il problema della libertà religiosa	129
3.2. L'islamismo: la riproposizione politica della religione individualista	131
3.3. Gli itinerari tortuosi della secolarizzazione nella quotidianità del credente medio	134

Religioni orientali

L'uomo e la sua dignità nella tradizione induista

Swami Dayatmananda

1. L'epoca presente	141
2. Introduzione all'induismo	142
3. Gli insegnamenti fondamentali del <i>Vedānta</i>	143
4. Il Dio personale	144
5. <i>Atman</i> o la divinità dell'uomo	145
6. Liberazione	148
6.1. Esperienza diretta	148
7. Universalismo indù e futuro del genere umano	149
7.1. L'unità fondamentale della vita	150
7.2. La religione è realizzazione	151
8. L'armonia delle religioni del mondo	151
9. Prospettive	156
Conclusione	160

Induismo, diritti dell'uomo e libertà religiosa

Shubhangana Atre

Introduzione	163
1. Il secolarismo nel contesto moderno dell'India	164
2. Secolarismo e fondamentalismo	167
3. Induismo e pluralismo religioso	168
4. Conflitti comunitari, laicità e minoranze religiose	171
5. Gerarchia delle caste e gli intoccabili	174
6. Gli intoccabili come un gruppo minoritario e la conversione al buddismo	176

7. Conversioni religiose come un bisogno psicologico	179
8. Conversioni religiose e la psicosi della paura	180
9. La libertà religiosa individuale nella tradizione indu	187

Diritti dell'uomo e libertà religiosa individuale nella tradizione buddista

Mettanando Bhikkhu

Introduzione	193
1. Prospettiva sul buddismo	195
2. La visione del mondo del buddismo	197
3. Conoscenza attraverso l'illuminazione personale	198
4. La dottrina della ricerca indipendente	200
5. La dottrina della causalità	201
6. L'etica sociale buddista sostiene i diritti umani	203
7. Il buddismo non è per tutti: i fondamenti della missione del Buddha	204
8. Accedere al Nirvana attraverso l'amore	206
9. Il rispetto dei diritti individuali: la missione del Buddha	207
10. L'ostacolo all'illuminazione: il pregiudizio	207
11. L'atteggiamento buddista nei confronti del diritto alla riproduzione	209
12. L'approccio antropologico: buddismo nibbānico contro buddismo kammatico, e l'atteggiamento a proposito dei diritti dell'uomo	209
13. I diritti delle donne nel buddismo: mai uguali a quelli dell'uomo	211
14. Divario tra precetti e pratica: diritti negati dai nazionalismi buddisti	213
15. Paternalismo e feudalesimo nella moderna società buddista	214
Discussione	215
Conclusione	217
Bibliografia generale	219
Nota sugli autori	231

Introduzione

Andrea Pacini

L'analisi delle società contemporanee mostra come nelle diverse aree del mondo le religioni svolgano un ruolo rinnovato sul piano etico, sociale e in molti casi politico, stabilendo con la modernità un rapporto sempre complesso, sovente fertile, ma talvolta, specie nel caso di alcune tradizioni religiose, connotato da implicazioni problematiche e conflittuali.

Almeno quattro fattori spingono in questo senso. In primo luogo, la modernizzazione stessa con la sua capacità di diffusione globale sembra avere giocato un ruolo significativo, se non addirittura di stimolo, al nuovo emergere delle culture e delle religioni soprattutto nelle aree extra-europee. Di converso, le religioni non possono sottrarsi alla necessità di misurarsi con i temi della modernizzazione e della sua diffusione globale. Alla luce dell'esperienza degli ultimi decenni, gli esiti di questo confronto non sono univoci. Se, infatti, in molte circostanze la religione si presenta come orizzonte di significato in grado di offrire indicazioni e principi attraverso i quali gli uomini possono affrontare la modernizzazione stessa e i nuovi problemi sociali, etici e politici che da essa scaturiscono, in altri casi, accade invece che l'identità religiosa sia interpretata come una dimensione fondamentale "altra" rispetto alla modernizzazione e vissuta in opposizione a essa. Ne sono esempio i molti fenomeni di fondamentalismo religioso dalle chiare implicazioni politiche, presenti non solo nel mondo musulmano, ma anche in ambito induista, e in talune correnti del buddismo e dell'ebraismo¹.

¹ Esiste una ricca bibliografia sui movimenti fondamentalisti sviluppatasi all'interno delle diverse religioni. Ci si limita qui a citare alcuni studi. Per l'islam: O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992; R. Leveau, *Le sabre et le turban*, Ed. François Bourin, Paris, 1993; G. Kepel, *Le prophète et pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, Paris, 1993; A. Pacini (a cura di), *I Fratelli musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Dossier Mondo Islamico 2, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996; A. Spataro, *Fondamentalismo islamico*, Edizioni Associate, Roma, 1995; R. Guolo, *Le avanguardie della fede*,

Nel medesimo tempo – e questo è il secondo elemento – la secolarizzazione appare sempre più come un fenomeno che in senso stretto vale solo per l'Europa, ma che non trova riscontri analoghi nelle altre aree del mondo². In ampi settori delle stesse società europee, del resto, si assiste all'emergere di una domanda religiosa e di "senso", che interpellata in modo nuovo le chiese e le religioni, e ripropone un loro ruolo attivo nella sfera sociale pubblica.

Le migrazioni internazionali, inoltre, concorrono a caratterizzare in senso multiconfessionale e multireligioso sia l'Europa sia le altre aree del mondo, per cui il pluralismo religioso non è più tipico solo di quelle società nelle quali da secoli si è storicamente sviluppato, bensì è divenuto una dimensione che incide, sia pure in misura variabile, su tutte le società contemporanee.

Infine, proprio la dimensione sempre più globalizzata nel mondo moderno e i molteplici contatti e comunicazioni a tutti i livelli rendono l'incontro tra le diverse religioni concretamente inevitabile.

Nei contesti locali e internazionali decisamente caratterizzati da una dimensione di pluralismo religioso in crescita, diviene quanto mai urgente promuovere processi di dialogo critico e costruttivo tra le diverse religioni, che inevitabilmente sono portatrici di diversi paradigmi spirituali e culturali. La promozione del dialogo è finalizzata a ottenere che l'incontro tra le religioni porti non solo al superamento o all'attenuazione delle conflittualità esistenti – tramite una gestione corretta e dialogica dei nodi problematici – ma anche a una ricerca positiva e coraggiosa di quei principi, istanze, valori che le diverse religioni hanno iscritti nella propria tradizione spirituale e che possono condividere in modo nuovo e significativo nel presente. In questo senso ogni dialogo serio richiede un impegno di rilettura critica della propria tradizione.

La convergenza su almeno alcuni punti fondamentali porta con sé la speranza di pervenire all'elaborazione di orizzonti condivisi per un

Guerrini e Associati, Milano, 1999. Per l'ebraismo: R. Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*, Guerrini e Associati, Milano, 1997. Per l'induismo: C. Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993; C. J. C. Van der Burg, «Fundamentalist Hindu Values and Human Rights: two worlds apart?» in A. A. an-Na'im, J. D. Gort, H. Jansen e H. M. Vroom (a cura di), *Human rights and religious values. An uneasy relationship?*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1995, pagg. 109-19. Sul rapporto complesso tra tradizionalisti e innovatori nel buddismo del Sud-est asiatico, si veda P. A. Jackson, *Buddhism, Legitimation and Conflict*, Institute of South-east Asian Studies, Singapore, 1990.

² P. Berger, *Il brusio degli angeli*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1970 e *Id.*, *Una gloria remota*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1994.

mondo sempre più caratterizzato dall'interdipendenza e dall'esigenza di gestire la globalizzazione con modalità eticamente e spiritualmente adeguate.

In questo nuovo contesto di interdipendenza e di pluralismo religioso si apre per tutte le religioni la sfida di trovare modalità corrette per una comune convivenza. È una sfida antica, che oggi si pone con un'urgenza nuova. Nel passato infatti erano prevalenti società caratterizzate da una notevole omogeneità religiosa – tale era la situazione prevalente in Europa, in diversi paesi arabi o in alcuni paesi del Sud-est asiatico –, per cui le religioni erano abituate a gestire in modo tendenzialmente totalizzante i rapporti con i propri membri e con le proprie società. Nelle aree storicamente pluriconfessionali, questo paradigma è stato declinato in modo da includere una certa tolleranza, sempre strutturata però in modo da garantire la decisa prevalenza della confessione maggioritaria, concedendo alle altre confessioni uno statuto di netta subalternità giuridica, come è avvenuto in ambito islamico. La sfida contemporanea è invece di elaborare un nuovo paradigma di gestione del pluralismo religioso, basato non solo sul reciproco rispetto e sul dialogo tra le diverse tradizioni religiose, ma sul comune rispetto della dignità dell'uomo che trova espressione concreta nei suoi diritti fondamentali.

In questa prospettiva emerge in primo piano l'uomo come soggetto religioso in senso pieno, costitutivamente libero di vivere la propria esperienza religiosa, sulla quale le singole religioni non dovrebbero esercitare un rapporto coattivo di possesso. Un tema nodale per la gestione del pluralismo religioso è dunque rappresentato dal diritto alla libertà di coscienza in materia religiosa, altrimenti denominato diritto alla libertà religiosa. La prima dizione mette però in risalto come non si tratti in primo luogo del diritto al libero esercizio del culto da parte dei membri delle diverse confessioni religiose, quanto del diritto primario e costitutivo di ogni uomo di scegliere liberamente la propria fede religiosa o, in negativo, di esprimere un'opzione non religiosa. Da questo fondamentale diritto discende poi il diritto al libero esercizio del culto.

La libertà religiosa è in effetti la condizione ineludibile perché la fede religiosa possa esprimersi nella storia, perché la fede non può che essere vissuta come atto libero personale che si declina attraverso una serie di atti storicamente posti. Occorre d'altra parte tenere presente che la libertà religiosa è espressione fondamentale della dignità della persona umana, e che essa si connette in modo integrato ad altri beni propri della persona che trovano espressione in altri diritti. Per questo il diritto alla libertà di coscienza in materia religiosa è chiaramente affermato

nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite (New York, 1948)³.

In una situazione storica caratterizzata da una crescente interdipendenza e in cui le religioni si trovano a convivere negli stessi spazi, la libertà religiosa diviene un aspetto centrale e ineludibile per gestire in modo corretto e rispettoso della dignità dell'uomo il pluralismo religioso che di fatto esiste.

La libertà religiosa è un tema centrale di dialogo, perché per tutte le religioni ha presentato aspetti problematici nel corso della loro storia, e per alcune religioni ne presenta ancora oggi. Il dialogo interreligioso non può dunque non assumere come uno dei suoi principali obiettivi quello di promuovere la convergenza di tutte le religioni su questo valore fondamentale.

Per contribuire all'efficacia del dialogo è importante affrontare questo tema, laddove è possibile, anche in maniera diacronica, per vedere come all'interno di una tradizione religiosa si sia passati da posizioni di sospetto o di rifiuto a posizioni di apertura e di piena accettazione, grazie a un'ermeneutica nuova delle fonti dottrinali, attuata in dialogo con le istanze della modernità. È quanto è avvenuto nella storia recente in ambito cristiano.

D'altra parte alcune religioni, come l'islam, hanno ancora un rapporto decisamente problematico con la libertà religiosa: per la dottrina musulmana tradizionale tutt'oggi dominante, colui che nasce sociologicamente musulmano non può cambiare religione o proclamarsi non credente. Chi compie un atto simile incorre nel reato di apostasia (*rid-da*), punito con sanzione penale dalla *šarī'a* (legge islamica) e dalla legislazione dei diversi stati musulmani contemporanei⁴. Ma anche altre religioni hanno problemi con la libertà di coscienza religiosa individuale, soprattutto quando al loro interno prevalgono letture fondamentaliste, influenzate da situazioni politico-culturali specifiche. È quanto si verifica all'interno dell'induismo contemporaneo in India, dove sono in forte crescita non solo i conflitti interreligiosi tra indù e musulmani, ma anche gli atti di intolleranza e di violenza compiuti da gruppi indù ai danni dei cristiani indiani, considerati colpevoli di avere abbandonato l'induismo e di attuare proselitismo⁵.

³ Nazioni Unite, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, New York, 1948, art. 18.

⁴ S. A. A. Abu-Sahlieh, *Les musulmans face aux droits de l'homme*, Winkler, Bochum, 1994, pagg. 103-28 e *Id.*, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman» in *Islamochristiana*, 20, 1994, pagg. 93-116; A. A. an-Na'im, «The islamic law of apostasy and its modern applicability» in *Religion*, 16, 1986, pagg. 197-224.

⁵ *Rapporto 2002 sulla libertà religiosa nel mondo*, ACS, Roma, 2002, pagg. 224-30.

Per tutte le religioni si pone allora attualmente – o si è posto nel recente passato – il problema di convergere nell'accettazione del diritto alla libertà di scelta religiosa individuale, così come è formulato nel diritto internazionale moderno. È questa la condizione indispensabile per sviluppare processi di dialogo che abbiano come effetto la convivenza pacifica nella medesima società di confessioni religiose diverse e il superamento delle conflittualità esistenti.

Si tratta però di raggiungere una convergenza non opportunistica o di tipo puramente politico, ma articolata sul piano dottrinale: occorre legittimare spiritualmente e culturalmente la libertà religiosa all'interno delle diverse tradizioni religiose, perché essa possa essere veramente recepita come valore fondamentale dalle singole religioni, e queste ultime diano il proprio attivo apporto – e cessino di essere di ostacolo – affinché sia tradotta in comportamenti sociali e in norme giuridiche adeguate nelle diverse società del mondo⁶.

In questa prospettiva è indispensabile trattare la libertà religiosa in primo luogo nella sua dimensione teologica e antropologica. Su queste dimensioni sono chiamate a rispondere in primo luogo le religioni. La domanda fondamentale da porre per iniziare una riflessione e un dialogo efficaci potrebbe essere così formulata: quale ruolo gioca la libertà nell'esperienza religiosa delle varie religioni?

Questa domanda deve poi essere declinata nelle modalità concrete con cui riconoscere e tutelare tale libertà sul piano sociale e giuridico sia in relazione ai propri membri, sia in relazione ai membri di altre religioni o appartenenti ad altre posizioni culturali, anche non religiose. Si tratta in definitiva di riconoscere tale libertà in rapporto all'uomo e come espressione della sua dignità fondamentale.

La libertà dell'uomo nell'esperienza religiosa è anche il punto di partenza, e insieme la condizione, perché le religioni possano proseguire l'approfondimento e il dialogo su tanti temi propri dell'esperienza religiosa, a partire dai quali i membri delle diverse religioni sono chiamati a elaborare nuovi orizzonti condivisi di significato spirituale e etico, che abbiano ricadute efficaci sul piano culturale e socio-politico, cioè nella storia concreta delle società in cui vivono.

Lo sviluppo del dialogo tra le religioni si presenta certamente come un processo complesso, non privo di ostacoli e di difficoltà, su cui pe-

⁶ A. A. an-Na'im, J. D. Gort, H. Jansen e H. M. Vroom (a cura di), *Human rights and religious values. An uneasy relationship?* cit., pagg. 93-255; L. Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Ecumenical Press, Philadelphia, 1986.

sano eredità della storia passata e recente. È tuttavia un percorso obbligato proprio per disinnescare le incomprensioni e i conflitti che si manifestano nelle varie forme di fondamentalismo religioso che emergono in diversi contesti, talora con espressioni di estrema e drammatica opposizione.

È nella prospettiva di alimentare questo dialogo di mutua conoscenza e di convergenza su valori fondamentali comuni che si situano i contributi pubblicati in questo volume, che nella loro varietà intendono presentare come venga oggi trattato nella dottrina delle principali tradizioni religiose il diritto alla libertà di scelta religiosa individuale, e quali problematiche, talora rilevanti, siano tuttora aperte in proposito. Tratto fondamentale dei diversi contributi è che i loro autori riflettono sul tema a partire dalla prospettiva interna delle tradizioni religiose cui appartengono, ma che è stata discussa e socializzata nel corso di un convegno di studio e di dialogo interreligioso organizzato dal Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli. La riflessione sviluppata si avvale dell'apporto di diverse discipline, perché se la libertà religiosa non può che fondarsi tramite una riflessione teologica e antropologica, la sua tutela esige la formulazione di garanzie giuridiche. Di qui la presenza – accanto a saggi di approfondimento teologico e antropologico – di contributi che trattano dell'argomento sotto il profilo giuridico, che è d'altra parte elemento importante per tutte le religioni, che condividono l'attività di elaborare norme per la vita individuale e associata. Per alcune religioni, come l'islam, la dimensione legale è poi addirittura centrale.

I saggi presentati si riferiscono al cristianesimo, all'ebraismo, all'islam e a due religioni orientali, l'induismo e il buddismo. La prospettiva cristiana viene presentata attraverso tre percorsi tematici tra loro interdipendenti: il saggio di Roberto Mancini ha un taglio teologico-filosofico fondamentale, e riflette sui fondamenti biblico-teologici della libertà nell'esperienza religiosa cristiana; questa prospettiva è integrata dai saggi di Francesco Compagnoni e di Romeo Astorri, che trattano il tema rispettivamente dal punto di vista della storia della teologia cattolica – focalizzandosi sull'epoca recente che ha come fulcro il Concilio Vaticano II – e del diritto canonico. In altre parole, mentre Compagnoni mostra come il diritto alla libertà di coscienza affermato nella Dichiarazione di New York delle Nazioni Unite sia stato progressivamente recepito e legittimato teologicamente in ambito cattolico – superando una tradizione di reticenza o di rifiuto –, l'analisi di Astorri mostra come tale diritto teologicamente recepito sia stato concretamente incluso e reso efficace nella normativa giuridica della chiesa. La presentazione sintetica, ma

riccamente articolata, del processo attraverso il quale in ambito cristiano cattolico si è giunti a recepire pienamente il diritto alla libertà di coscienza, è altamente significativo per mostrare come all'interno di una tradizione religiosa sia possibile elaborare un'ermeneutica innovativa sul piano dottrinale, se si accetta di fare dialogare la dottrina con le istanze della modernità. Un breve ma profondo saggio di Stefano Levi Della Torre offre poi un approfondimento sul tema della libertà nell'ebraismo, completando così il panorama relativo alla tradizione giudaico-cristiana.

Anche la presentazione della prospettiva islamica è affidata a tre contributi che cercano di affrontare lo spinoso e urgente problema di come sia possibile sottoporre a nuove interpretazioni la dottrina teologica e giuridica tradizionale, che nega radicalmente la libertà di coscienza ai musulmani, per aprire l'islam all'accettazione di tale diritto in cui trova fondamentale espressione la dignità dell'uomo. Mentre il teologo tunisino H'mida Ennaïfer propone una fondazione teologica coranica della libertà dell'uomo nell'esperienza religiosa, il giurista sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im sviluppa la sua teoria di riforma del diritto islamico. Quest'ultimo, partendo da una posizione personale di piena adesione all'islam, ritiene però necessario fare emergere l'islam e il diritto islamico dalle secche del tradizionalismo e del fondamentalismo, aprendolo a una nuova ermeneutica che lo ponga in dialogo con la modernità e che legittimi al suo interno i moderni diritti dell'uomo. Per an-Na'im è assolutamente necessario e urgente superare la *šarī'a* tradizionale, frutto di altre epoche storiche e successivamente sacralizzata, per elaborare un nuovo diritto che trovi le sue fonti sia nel Corano e nella *sunna* interpretati in modo nuovo, sia nel diritto internazionale posto in dialogo con la dottrina islamica. Conclude la trilogia dedicata all'islam il saggio del sociologo marocchino Mohamed Tozy, il quale nella sua analisi coglie lo sviluppo di fenomeni dialettici nelle società musulmane: da un lato è in crescita la strumentalizzazione politica della religione – sia ad opera dei governi sia dei movimenti islamici di opposizione –, dall'altro lato crescono le dinamiche di secolarizzazione strisciante e di adattamento individuale della pratica religiosa, prove evidenti che la modernità investe il vissuto religioso anche nelle società musulmane. L'analisi sociologica offre in questo senso una prospettiva realistica dello scenario in cui nei paesi musulmani si pone il problema della libertà di coscienza: quest'ultima, negata dal diritto vigente e dalle istituzioni religiose ufficiali, è, seppure in forme non eclatanti, concretamente vissuta da larghi strati della popolazione. Resta tuttavia aperto il problema non solo del riconoscimento giuridico di tale diritto, ma

anche la sua piena fruizione, che implica la possibilità di potere cambiare religione, atto finora penalmente perseguito.

Conclude il volume la sezione dedicata alle religioni orientali con due saggi sull'induismo e uno sul buddismo. Il monaco Dayatmananda affronta sul piano teologico e spirituale il rapporto dell'induismo con la libertà di scelta religiosa, presentando in modo sintetico, ma articolato, la dottrina teologica induista, e sviluppando al suo interno i temi della libertà e della tolleranza. Completa la prospettiva induista il saggio della sociologa Shubhangana Atre, dedicato invece a un'analisi e a una valutazione dell'attuale situazione indiana in relazione alla libertà religiosa e alla convivenza pluriconfessionale. Se l'analisi offerta in questo saggio è di grande interesse e ricchezza, una maggiore sensibilità critica rispetto alla prassi sociale e religiosa indiana odierna avrebbe forse giovato a identificare con maggiore lucidità i problemi che l'induismo sta oggi affrontando in rapporto alla modernità. Questa lucidità è invece decisamente presente nel saggio del monaco buddista thailandese Mettanando, il quale dopo aver presentato in sintesi l'insegnamento fondamentale del buddismo, dedica ampio spazio a una valutazione critica del buddismo contemporaneo in rapporto alle sfide della modernità, considerate dal punto di vista dell'apertura ai diritti universali dell'uomo e del dialogo con le altre culture e religioni. Mettanando non teme di porre sul tappeto quella che è la questione centrale per il buddismo e per tutte le religioni: l'elaborazione o l'adozione di nuovi metodi ermeneutici – che tengano conto della dimensione storico-critica – per rivisitare le fonti dottrinali alla luce dei problemi etici e spirituali posti dalla contemporaneità, superando, quando necessario e possibile, le interpretazioni del passato, progressivamente identificate nel corso della storia come le uniche rappresentanti dell'ortodossia. Solo a questo patto il buddismo, secondo Mettanando, potrà elaborare un'etica moderna pienamente conforme agli standard proposti dai diritti universali dell'uomo e, nello stesso tempo, veramente espressiva del più vero e profondo insegnamento del Buddha.

Si può allora concludere che, a partire dall'analisi storica delle diverse esperienze religiose, tutti gli autori sono unanimi nel convergere sul medesimo punto: il diritto alla libertà di coscienza in materia di scelta religiosa è, in quanto tale, un valore moderno. Le diverse religioni hanno però la possibilità di legittimarlo culturalmente e dottrinalmente riconoscendolo come proprio, se instaurano un rapporto di interpretazione creativa con le proprie fonti e con il proprio patrimonio dottrinale, superando un concetto puramente statico e difensivo di ortodossia. Aprirsi al confronto con la modernità e all'elaborazione di nuove inter-

pretazioni è d'altra parte segno di vitalità da parte di una tradizione religiosa, e prova della fiducia che i suoi membri hanno nella tradizione stessa, che viene interrogata per fornire risposte nuove a problemi nuovi, senza cercare rifugio in un passato archeologicamente conservato.

È in questa prospettiva di promuovere un rapporto dialettico positivo con la modernità, che diviene fondamentale l'apporto del dialogo interreligioso – per il quale questo volume del Centro Edoardo Agnelli vuole essere insieme una testimonianza e un contributo –; esso è infatti occasione concreta offerta alle religioni per sviluppare una reciproca conoscenza e un confronto critico e costruttivo rispetto a sfide comuni, nell'ottica di esercitare un ruolo efficace e positivo sul piano spirituale e etico in relazione all'uomo moderno e alle società contemporanee.

Cristianesimo e ebraismo

Libertà umana ed esperienza religiosa. Una prospettiva cristiana

Roberto Mancini

Premessa

Lo scopo di questo saggio è quello di delineare il profilo dell'idea della libertà umana – non soltanto della libertà religiosa o di coscienza – secondo una riflessione che si radica nella tradizione evangelica e cristiana. Pertanto, quando parlerò di “libertà cristiana”, non lo farò con l'intento di evidenziare una facoltà speciale e diversa da quella della comune umanità – una prerogativa riservata ai soli cristiani – ma con quello di mostrare quale sia la luce in cui il cristianesimo riconosce la libertà come elemento universale della condizione umana¹.

La mia sarà naturalmente soltanto una delle interpretazioni possibili di questo tema nel contesto della tradizione cristiana e, inevitabilmente, un'ermeneutica del cristianesimo come tale. Già il dato storico, per cui anche e proprio sulla questione della natura e delle implicazioni della libertà i cristiani si divisero nel sedicesimo secolo in Europa, indica la complessità di questo tema e la sua rilevanza fondamentale. D'altra parte, la cautela che qui uso per avvertire della legittimità di un eventuale dissenso nei confronti della mia lettura già in ambito cristiano non autorizza a ritenere equivoca l'idea cristiana di libertà. Cercherò di riassumerne il profilo sulla base normativa determinante della sua matrice

¹ Cfr. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg, 1976, trad. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Alba, 1977, pag. 65: «Quel che il cristianesimo dice dell'uomo, nonostante si tratti di un'affermazione storico-salvifica indica sempre l'uomo nella sua originarietà basilare, nel suo essere trascendentale». È evidente che rispetto alle innumerevoli citazioni possibili per documentare l'idea cristiana di libertà, da quelle tratte dalla Scrittura ai testi teologici, dai commenti alle elaborazioni filosofiche, la mia è comunque una scelta notevolmente ristretta. Un po' come quella di chi, dovendo partire all'improvviso, deve scegliere poche cose essenziali da portare con sé, tralasciando molte altre cose non meno importanti. Ma qui l'esiguità dei rimandi non è dettata dalla fretta, bensì dalla necessità di ricordare soltanto alcuni riferimenti fondamentali.

evangelica e, quindi, di trarne indicazioni che siano feconde per il cammino del dialogo interreligioso.

Devo precisare che il punto di sintesi e l'angolatura del mio discorso non saranno di tipo strettamente esegetico, ma si configureranno sul piano di un'ermeneutica filosofico-teologica dell'eredità evangelica². Sottolineo inoltre che parlerò dell'idea cristiana di libertà non in tono apologetico, ossia senza alcuna pretesa di rivendicare per i cristiani una completa fedeltà storica nei suoi confronti. Direi semmai che qui il riferimento alla fede cristiana rimane vaglio critico anzitutto per la prassi e per la vita dei cristiani stessi, che in molte occasioni non sono stati all'altezza del messaggio che pure è la loro ragion d'essere.

Le tappe del percorso che vi propongo sono, in un ordine che rispecchia la logica trinitaria della rivelazione cristiana³, una considerazione della libertà a partire dalla creazione di Dio, la sua ripresa alla luce dell'incarnazione di Dio stesso nel Figlio e una conclusione sul rapporto che intercorre tra la libertà vissuta nello Spirito e il dialogo interreligioso.

1. *La libertà alla luce della creazione*

Com'è tipico dell'intera tradizione biblica, nel cristianesimo la libertà non è né un fondamento autosufficiente della condizione umana, né una facoltà sovrana che legittimi l'arbitrio degli individui, né solo il privilegio di un popolo che non è schiavo di potenze straniere. Si può dire piuttosto che è una forma di vita, *la forma di vita alternativa all'idolatria*. Quest'ultima, a sua volta, si realizza come una forma di vita nella schiavitù, nell'oppressione, nella menzogna.

Si è *nella libertà* come si prende parte ad un bene più grande di noi stessi. La si riceve come un dono. In questo senso la libertà umana è fondata, ci è data all'interno di una relazione che per noi è ontologicamente costitutiva. La libertà deriva dalla creazione di Dio, che ha voluto liberi tutti gli esseri umani e che porta a compimento tale volontà in

² Sullo statuto epistemologico di un approccio al confine tra filosofia e teologia rimando a quanto proposto da G. Ferretti nel volume *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Morcelliana, Brescia, 2002.

³ In merito ricordo, tra gli altri, il volume di K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, trad. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1996. Sulle implicazioni filosofiche del riferimento alla teologia trinitaria cfr. P. Coda e A. Tapken (a cura di), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997.

modo irreversibile, tanto che mai, nemmeno per un attimo, Dio stesso la revoca a qualcuno⁴. Mentre in un'antropologia monologica posso pensare che la libertà sia una tra le caratteristiche del mio essere e una mia conquista, nell'antropologia relazionale emergente dalla tradizione biblica io sono libero non perché autofondato, ma precisamente perché il mio essere e la libertà stessa sono fondati da un radicalmente Altro, il Dio vivente che è per me radice, fonte della vita, futuro assoluto. Il Dio che è padre e madre di infinito amore, il Dio creatore. Proprio la creazione, da parte sua, di un altro da sé che è libero attesta che qui ha luogo una comunicazione o una condivisione, certo in forma finita e non assoluta, di una qualità dell'essere stesso di Dio. Solo Dio può, appunto, "creare", cioè non fabbricare o produrre un ente qualsiasi, ma dare la vita ad un soggetto dotato di personalità, originalità, libertà, ragione e, anzitutto, di una incondizionata dignità.

La nostra libertà è l'espressione prima del mistero della dignità umana, il valore incondizionato e universale che troviamo nella finitezza dell'esistenza e del mondo e da cui nessuno può essere escluso. La dignità è un mistero di trascendenza, giacché eccede le nostre possibilità di fondazione e di comprensione. Noi infatti possiamo solo riconoscerla, non istituirla, e, nel cristianesimo, ne cogliamo la radice nell'azione creatrice di Dio, il quale non ci conferisce la dignità come se essa fosse un dato puramente oggettivo o da contemplare. Infatti non solo *abbiamo* la dignità, ma *siamo* la nostra dignità, che è quella di figli/e di Dio. La portiamo nell'esistere e nell'agire. La libertà è tradurre fedelmente e in modo originale la nostra dignità umana.

Tale dignità di ascendenza divina, per un verso, è il valore incondizionato incarnato nell'essere insostituibile e originale di ciascuno. Per altro verso, è il legame interumano fondamentale e originario, preliminare anche rispetto all'appartenenza alla famiglia in cui siamo nati. Proprio in quanto è radicata in questa dignità, la libertà ci impegna a vivere secondo una duplice responsabilità: quella di assicurare il rispetto di ciascuno e quella di costruire una convivenza fraterna e sororale, che rappresenta l'unica via per realizzare tale rispetto.

La persona e la comunità intesi come valori mai antagonisti, non gerarchizzabili tra loro, sono le coordinate della traduzione esistenziale e storica della libertà. Proprio come accade in una famiglia piena d'amore, in cui ogni figlio o figlia è considerato/a come se fosse figlio/a uni-

⁴ Cfr. *Ad Diognetum*, VII, 5, trad. it. S. Zincone (a cura di), *A Diogneto*, Borla, Roma, 1984, pag. 73: «La violenza non si addice a Dio».

co/a quanto al suo irriducibile valore, ma in cui nessuno oscura il valore degli altri e della famiglia nel suo insieme. La libertà cristiana va al di là della ricorrente ma falsa alternativa tra individualismo e collettivismo. La libertà è generata da un'appartenenza a quest'Altro radicale, che è l'unica appartenenza che non mi renda schiavo né di fronte agli uomini né di fronte a Dio stesso. Questa appartenenza è originaria, intima, ininterferibile, tanto che nessun altro può frapporsi come barriera tra Dio e ogni suo figlio o figlia. Ed è universale tanto che nessuno può essere detto estraneo a tale appartenenza.

La natura di un simile dono è speciale, non si tratta affatto di un dono qualsiasi. Intanto perché è la conseguenza più diretta della nostra dignità di figli/e; poi perché la libertà rimane la condizione di autenticazione della qualità della responsabilità e dell'amore, quindi anche della nostra risposta a Dio e del nostro modo di vivere da fratelli e sorelle con gli altri. Essa è così la condizione dell'esistere condividendo il bene.

Come tutti i doni, la libertà, per realizzarsi, dev'essere accolta. Vive in noi sempre solo come libertà assunta e confermata dalle nostre scelte. In questo senso la libertà è la risposta umana al dono di Dio, è *responsabilità* che nasce non perché – secondo l'accezione più diffusa del termine, che è di tipo giuridico o morale ed è comunque negativa – siamo imputabili di una colpa, ma, più radicalmente, perché siamo costituiti responsabili dal dono che ci è affidato. Se il primo dono è per ciascuno l'esistenza, allora: «La libertà è anzitutto la responsabilità che il soggetto ha di se stesso»⁵. D'altronde, anche qui l'azione, anzi direi la creazione di Dio continua, suscita il desiderio di vivere la libertà, risveglia alla responsabilità, apre sempre di nuovo la possibilità che essa diventi un percorso di fedeltà a Dio stesso e agli altri.

2. La libertà alla luce dell'incarnazione

Il Dio cristiano, rivelato nell'eredità biblica ed evangelica, illuminato dalla vicenda storica di Gesù di Nazareth, entra nella storia. Forse soprattutto per questo, e non solo per la creazione del mondo, i cristiani lo riconoscono come Amore (1 *Gv*, 4, 8). Infatti l'amore, anche nella comune esperienza umana, non è mai solo intenzione, gesto senza seguito, sentimento senza azione, desiderio senza trasformazione e condivisione della vita. L'amore è sempre, indissolubilmente, *trascendenza* e

⁵ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* cit., pag. 132.

incarnazione: la sovrabbondanza del bene e la sua traduzione creativa. Ha scritto S. Kierkegaard che la differenza qualitativa tra l'essere umano e Dio si manifesta nel fatto che il primo pecca, ossia compie il male, il secondo perdona, ossia risponde al male con il bene⁶. Per perdonare Dio si fa perdono vivente, ama l'umanità al punto di farsi uomo per condividere la finitezza, la gioia, il dolore, il tradimento subito, la fede, la libertà stessa. Dall'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, la libertà umana non è solo fondata, donata, accolta, confermata; è libertà condivisa da Dio stesso e percorsa come un ritorno al Padre-e-Madre d'infinito amore.

D. Bonhoeffer ha osservato: «Gesù non ha fatto come prima cosa di ogni uomo un peccatore. (...) L'incontro con Gesù precedeva il riconoscimento del peccato»⁷. Questo attesta che non è solo perché il perdono si realizzi che l'incarnazione ha avuto luogo e tempo nella storia. È, più radicalmente e universalmente, per amore. Dio colma per amore la distanza dalle sue creature. Perché l'amore vuole giungere all'amato. Perché sostituisce al giudizio la prossimità. Perché non c'è amore se non nella condivisione della vita. È quanto ha colto a suo modo J. L. Borges immaginando che Dio riveli così il perché dell'incarnazione: «Volli giocare con i miei figli»⁸.

Proprio alla luce dell'incarnazione di Dio in Cristo si fa chiaro dove possano essere trovati il criterio e la misura della libertà. Questa, infatti, non ha il proprio criterio in se stessa ed ha bisogno di una misura, di un riferimento che la inveri. Nel cristianesimo, criterio e misura della libertà risiedono nell'amore oblativo, nell'amore che si attua come un irrevocabile essere-per-l'altro, per la sua libertà, per il suo bene, per la sua felicità. Mentre alcune voci eminenti della filosofia occidentale hanno colto lo statuto della soggettività nell'*essere in sé e per sé*, come afferma Hegel⁹, o persino nell'*essere-per-la-morte*, secondo quanto sostiene Heidegger¹⁰, la pienezza della soggettività divina e umana, nel cristiane-

⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, vol. XV, Gyldendal, Copenhagen, 1982, trad. it. «La malattia mortale» in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, pagg. 679 segg.

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München, 1951, lettera del 6 giugno 1944, trad. it. *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, pag. 417.

⁸ J. L. Borges, «Giovanni I, 14» in J. L. Borges, *Tutte le opere*, vol. II, Mondadori, Milano, 1994, pag. 261.

⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, «Phänomenologie des Geistes» in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pagg. 14-5.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, pagg. 289-350.

simo, sta appunto nel libero *essere-per-l'altro*¹¹. La libertà del cristiano si traduce come libertà dell'altro.

Questo amore è originale e non mimetico¹², nel senso che non si muove per una pura reazione speculare nei confronti di ciò che fa l'amato. Sorge invece liberamente e non si fa condizionare dalla risposta che trova, se non nel permanente rispetto della libertà dell'amato. L'amante non ama qualcuno se e solo se viene riamato dall'altro a sua volta. Pur desiderando una risposta d'amore, chi ama secondo Dio non pone condizioni, non esclude, non chiude mai il tempo dell'altro dicendo: «Ora è troppo tardi». Mentre l'amore mimetico risponde al bene con il bene e al male con il male, l'amore originale, fontale, risponde con il bene in ogni caso. Perciò l'amore che è misura della libertà nel cristianesimo, non è solo l'amore oblativo, ma, in ultima istanza, l'amore dei nemici, l'amore che confuta il rapporto stesso di inimicizia.

Amare sino a vedere nel nemico un fratello o una sorella: ecco la vera conversione dall'odio, dalla violenza, dall'idolatria che vedono nel fratello e nella sorella un nemico. Se pensiamo a quanto gli esseri umani si ostinino, tramite le loro molte idolatrie e ingiustizie, a porsi disperatamente come nemici di Dio, allora, proprio alla luce dell'incarnazione si comprende come l'amore del "nemico" sia in questo senso praticato anzitutto da Dio stesso.

Si è giustamente osservato da tempo che ogni violenza è sempre, in tutte le epoche e in tutte le culture, un processo mimetico, un contagio, una reazione a catena in cui ben presto tutti si assomigliano nell'odio, nel desiderio di vendetta, nel credere che la propria sia violenza giusta e guerra santa¹³. Nell'uccidersi in nome di Dio. Al contrario, l'amore di Dio, che è misura e lievito della libertà umana, rompe questo sortilegio mimetico, spezza la catena della giustizia vendicativa e pianta nel cuore della storia la giustizia del perdono. Con ciò viene illuminato finalmente il fatto fondamentale che la libertà cristiana è libertà di amare proprio perché l'amore non si "merita", ma viene effuso gratuitamente, con la forza di una scelta che scardina sia le condizioni che gli uomini

¹¹ Cfr. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* cit., pagg. 462-63.

¹² Uso questo termine nel senso indicato da R. Girard: cfr. *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980. In merito si veda il saggio di P. Mancinelli, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Cittadella editrice, Assisi, 2001.

¹³ Cfr. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978, trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983.

tendono a porre, sia il limite della morte. La libertà cristiana è, nella sua essenza, gratuità. E “gratuità” significa appunto, nella sua essenza, libertà di amare. L’intima solidarietà tra libertà e amore sta dunque nel fatto che il secondo è misura e criterio della prima, mentre da parte sua la libertà, rompendo qualunque meccanismo reattivo e mimetico, è garanzia dell’autenticità dell’amore stesso.

A ben vedere è per questo che nel cristianesimo il punto centrale non è ciò che l’uomo fa per Dio in termini di culto e neppure quanto fa per meritare la benevolenza divina attraverso sforzi e sacrifici, in un rapporto che sarebbe sostanzialmente mercantile e strumentale, ma ciò che Dio gratuitamente opera a favore di ogni uomo e di ogni donna e ciò che questi fanno a loro volta, secondo un’analogia qualità di amore, ai propri fratelli e sorelle¹⁴.

Ebbene, tale amore giusto proprio perché va oltre il merito e la consueta misura umana, illumina e apre gli occhi degli accecati dall’odio. Questo amore che è paziente, che spera, che dà tempo, che non si vanta e non si gonfia, che non esclude e non condanna perché non tiene conto del male ricevuto¹⁵, è il criterio della libertà in quanto essa si conferma e s’invera appunto quando si giunge ad amare in un modo simile. La libertà invece si tradisce e va sprecata se si ritrae dinanzi a questo modo di esistere. Quando Agostino dice: «Ama, e fa ciò che vuoi»¹⁶, condensa in una formula la fondazione agapica della libertà realizzata da Gesù Cristo.

Nell’affermazione di Gesù: «La verità vi farà liberi» (*Gv* 8, 32) si manifesta non una verità concettuale, neutra o astratta, ma la verità di questo amore incarnato, fattosi uomo: «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6). E la verità di questo amore fa luce sia sulle nostre possibilità di conversione e di bene, sia sulle menzogne con cui cerchiamo di negarci a tale amore e di legittimare l’oppressione degli altri, prima tra tutte la menzogna che si possa uccidere qualcuno “nel nome di Dio”, apertamente denunciata da Gesù: «Verrà l’ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio» (*Gv* 16, 2). Qui siamo ben oltre la sfrontatezza, in fondo ancora ingenua, di Caino quando, alla domanda «Dov’è tuo fratello?», risponde semplicemente: «Sono forse io il custode di mio fratello?» (*Gn* 4, 9). Nei tempi successivi, purtroppo sino ad

¹⁴ Cfr. A. Maggi, *Come leggere il Vangelo e non perdere la fede*, Cittadella editrice, Assisi, 1997.

¹⁵ Cfr. 1 *Cor* 13, 1-13.

¹⁶ A. D’Ippona, «Commento alla prima lettera di San Giovanni» in *Opere di Sant’Agostino* (NBA), 7, 8, XXIV, Città Nuova, Roma, 1968, pagg. 1782-83: «dilige, et quod vis fac».

oggi, la risposta più frequente degli assassini è stata ed è invece: «L'ho ucciso nel Tuo nome».

Prima di considerare le implicazioni della natura personale della verità liberatrice, che è Gesù stesso, va subito sottolineato come la libertà sia sempre ridonata come liberazione dall'idolatria, dalla menzogna, dalla violenza. Ed è rispetto all'evento di liberazione costituito da Gesù che l'apostolo Paolo dice: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (*Gal 5, 1*). Si tratta di una liberazione piena e permanente. La verità che rende liberi non è solo sociale e politica, ma è in ogni caso la verità come unica fonte di senso per l'esistenza, la verità che si offre come Parola a noi umani. Per questo convoca tutti all'incontro e al dialogo: perché si dona come Parola vivente, incarnata, in dialogo con ogni uomo e con ogni donna, con le culture, con le tradizioni religiose del mondo. Nel cristianesimo la libertà umana si sperimenta come libera corrispondenza alla libertà della Verità. Questa corrispondenza chiede che l'intero essere della persona sia coinvolto: il cuore, il pensiero, il corpo, lo spirito. Nulla di tutto questo è mai disprezzabile agli occhi di Dio. In tal senso la libertà, più che una dote già compiuta, è un *cammino* di armonizzazione del nostro essere nella correlazione agli altri e nella conversione a Dio. L'atto primo della libertà assunta, riconosciuta, confermata, è dunque la conversione. Quest'ultima è l'aprirsi della nostra vocazione nella vita, l'imprevedibile manifestarsi della strada di ciascuno verso la propria pienezza, quindi verso la totale fedeltà alla propria condizione di figlio o figlia di Dio.

Consideriamo ora gli aspetti salienti della testimonianza di libertà realizzata da Gesù. Il *primo* di essi viene presentato dai Vangeli nella situazione delle tentazioni nel deserto (*Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13*). Qui Gesù resiste al tentatore; rifiuta di trasformare le pietre in pane, di gettarsi dal pinnacolo del tempio per farsi sorreggere dagli angeli, di adorare Satana in cambio di tutti i regni del mondo. La libertà cristiana non è la potenza comunemente intesa e ovunque idolatrata. Con ciò egli rinnova la fondazione della libertà iniziata con la creazione, e dimostra che Dio ha voluto condividere sino in fondo la condizione umana. È da qui che Gesù illumina come la nostra libertà in sé non sia né cattiva, né ambigua. Essa, pur tentabile dal male, si realizza come forza di bene, come scelta indomabile, come sguardo critico che sa discernere la menzogna dalla verità. Il modo in cui Gesù si comporta in questa situazione rivela inoltre che il Dio cristiano non è una qualunque divinità della potenza, ma è il Dio dell'amore. Mentre il culto della potenza, nelle varie forme prospettate da Satana, è il nucleo di ogni

idolatria, Gesù mostra che la vera alternativa alla potenza e all'impotenza – i due vicoli ciechi in cui gli uomini vanno a cacciarsi quando dimenticano di essere figli di Dio – è precisamente la libertà. Gesù resiste alle tentazione con la forza della libertà. Di una libertà che evidentemente non è mero arbitrio, ma è libertà nata dall'amore e impegnata per amore. Perché questa libertà deriva dal legame con Dio e si traduce come scelta di condivisione del bene.

Da questo rinnovamento della creazione della nostra libertà emerge il carattere irrevocabile e definitivo del dono rivolto all'umanità e a ciascuno, in ogni momento della sua vita. Si comprende allora che la libertà di coscienza, anche nell'atto specifico della scelta religiosa, è fondata e sempre riconosciuta da Dio a ogni essere umano. Una divinità della potenza, un sacro "numinoso e tremendo"¹⁷ o anche un Dio che avesse atteso la creatura umana al varco delle sue debolezze e della morte non avrebbero non dico fondato, ma neppure concesso alcuna libertà. Il Dio che, nel Figlio, rivela come la sua forza non sia la potenza di un mago o di un demone, ma la libertà dell'amore incondizionato è invece la garanzia permanente dell'integrità della libertà umana. La libertà di Dio è l'unica scaturigine della nostra:

Se Cristo ha rifiutato di mutare le pietre in pane, se ha rifiutato di scendere dalla croce, fu per stabilire in modo definitivo la nostra libertà. (...) La fede non soltanto ci libera dalla paura, dalla morte, dalle potenze e dai potenti del mondo, ma è l'atto supremo della libertà. Seguo Cristo perché lo amo. Niente mi obbliga, se non la testimonianza del suo amore. E l'amore non obbliga, l'amore libera¹⁸.

La libertà testimoniata da Gesù nel deserto non è una sua prerogativa esclusiva. È invece esplicitamente da lui riconosciuta come spettante ai figli e alle figlie di Dio; è inscritta nella dignità di tutti: «Non vi chiamo più servi, vi chiamo miei amici» (*Gv* 15, 15).

Il *secondo* passaggio essenziale per la storia della libertà nella vita di Gesù ha luogo nel Discorso della Montagna, dove la libertà stessa si presenta come il passo fondamentale che apre alle Beatitudini: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» (*Mt* 5, 3; *Lc* 6, 20: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio»). Questa povertà è la figura stessa della libertà cristiana. Tra le molte, e spesso discordanti,

¹⁷ R. Otto, *Das Heilige*, Beck, München, 1979, trad. it. *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1966.

¹⁸ O. Clement, *Dialoghi con Athenagoras*, Gribaudi, Torino, 1972, pagg. 285-86.

interpretazioni delle parole di Gesù è ormai emerso con chiarezza che qui non si tratta del distacco puramente interiore dalla ricchezza, ma della scelta di affidamento a Dio da parte di chi lo riconosce come Padre-e-Madre, preferendolo a qualsiasi forma di potenza. I “poveri in spirito”, i poveri per lo spirito, sono allora tutte le persone realmente libere perché non ripongono la loro sicurezza e la ragione della loro vita in qualche genere di ricchezza, dunque non sono neppure ricattabili dalle seduzioni del denaro, del potere politico, della religiosità idolotrica¹⁹. Per questo sono realmente poveri per scelta e condividono la condizione dei poveri. Il che non significa né esaltare la miseria, né perpetuarla. Nella povertà evangelica c'è tutta la dignità di un atto di libertà e non l'abbruttimento cui è costretto chi viene tenuto in miseria. Ma non basta nemmeno dire che i beati cui Gesù si riferisce sono poveri per scelta. Il criterio di autenticazione di tale atto non è dato né dalla povertà in sé, né dalla scelta stessa. È dato dal riconoscimento della condizione di figli e figlie, che è poi necessario a riconoscerci nella condizione di fratelli e sorelle:

Povertà spirituale significa infanzia spirituale, una nozione centrale nel vangelo. Si tratta della piena disponibilità davanti al Signore, del riconoscimento che il nostro nutrimento è la volontà del Padre (...). È l'atteggiamento di coloro che si sanno figli e figlie di Dio e fratelli e sorelle degli altri. Povero di spirito è dunque sinonimo di discepolo di Cristo²⁰.

Davvero libero è chi sceglie di essere povero, e povero significa figlio/figlia di Dio. Poiché la libertà umana è fondata sulla nostra appartenenza a Dio, allora tale libertà si realizza giorno per giorno nel tradurre questa appartenenza vivendo da figli/figlie e da fratelli/sorelle.

Se la misura della libertà sta nell'amore, la misura dell'amore incarnato in Gesù viene illuminata dalla *croce*. L'evento della croce manifesta come tale misura sia in realtà una dismisura: l'amore incondizionato, senza riserve e senza violenza. Su questo punto possono però addensarsi equivoci insidiosi e giganteschi. Occorre fare molta attenzione. Quel che fa della croce la misura dell'amore cristiano non sta affatto nella sofferenza, nel sangue, nella morte. Sta invece nel rinnovarsi dell'offerta d'amore assumendo la sofferenza e la morte senza re-

¹⁹ Cfr. A. Maggi, *Padre dei poveri. Traduzione e commento delle Beatitudini e del Padre Nostro di Matteo*, Cittadella editrice, Assisi, 1995, pagg. 53-87.

²⁰ G. Gutierrez, *La verdad los hará libres*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 1986, trad. it. *La verità vi farà liberi*, Queriniana, Brescia, 1990, pag. 219.

stituirli ad altri e senza fare di esse il principio della salvezza. Infatti nella croce di Gesù non si tratta del risarcimento di sangue che un Figlio obbediente offre a un Padre adirato affinché questi si riconcili con l'umanità peccatrice²¹. Qui sflogora invece l'identità d'amore assoluto di Dio, il quale in Gesù si fa perdono vivente, porta l'amore nel cuore dell'odio e della menzogna, inaugura nella storia il cammino della piena riconciliazione con chiunque, porta a definitivo compimento la parola che annunciava: «Misericordia io voglio, e non sacrificio» (*Mt* 9,13; 12, 17; cfr. *Os* 6, 6). La libertà della croce è totalmente liberatrice: è libertà dalla violenza e dalla paura, dalla menzogna e dal desiderio di vendetta, affinché l'amore giunga ad ognuno e muti il volto stesso della storia. E proprio per questo è libertà dalla morte.

Spesso ci cadono addosso morti estranee. La cosa è di bruciante evidenza dinanzi alle vittime del terrorismo, della guerra, della fame, dell'ingiustizia. Oltre alle cause ideologiche, economiche, politiche e sociali di questo fatto, esiste una causa spirituale che tocca la radice dell'esistenza di ognuno. È la seguente: se l'essere umano non elabora la prospettiva della propria morte, diviene prigioniero inconsapevole dell'angoscia che ne deriva²² e cerca sistematicamente e letteralmente di addossare la morte a un altro, di scaricarla e di allontanarla da sé, dando la morte²³, nei molti modi in cui è possibile farlo, al prossimo. Al contrario, nell'esperienza di Gesù di Nazareth l'amore conduce sino ad assumere la propria morte non per deviarla sugli altri, ma per attraversarla liberando gli esseri umani dalla paura e dall'oscura coazione a procurare la morte stessa. Infatti, uno degli effetti tipici del vero amore si manifesta appunto nel fatto che esso toglie la paura e guarisce l'angoscia.

La resurrezione, passaggio fondativo determinante nella storia della libertà umana configuratasi in Gesù, non è il lieto fine dopo il terrore e la sconfitta. Non è una magia più o meno tardiva. La resurrezione è la realizzazione e la rivelazione della forza della libertà dell'amore, è l'irrompere della vita nuova che sgorga direttamente da Dio nel centro dell'esistenza umana. Infatti la resurrezione non riguarda solo l'ultimo giorno della vita. È invece l'attraversamento di ogni forma di "morte": la resa al male, l'indifferenza, l'oblio, l'odio, la menzogna, la violenza, la disperazione, il dolore, il nulla. Chi diventa figlio o figlia di Dio, chi at-

²¹ Cfr. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* cit., pagg. 322-82.

²² In merito si veda l'efficace sintesi elaborata da E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 3 voll., Schöningh, Paderborn, 1977-78.

²³ Cfr. J. Derrida, *Donner la mort* in Aa.Vv., *L'éthique du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992, pagg. 11-108.

tua la sua libertà secondo questa dignità, assume una qualità di vita extraterritoriale alla morte²⁴ e giunge semmai alla propria morte fisica come all'ultima soglia d'incontro, come all'ultimo atto della propria nascita a Dio.

La libertà cristiana è la libertà della resurrezione. Dunque non riguarda solo i morti, ma irrompe nella condizione umana come *resurrezione dei vivi*. Vivere secondo la resurrezione significa esistere radicati nel futuro come fosse una terra che ci sorregge, significa esistere illuminati da esso oltre le tenebre dell'angoscia di morte che ci insidia ad ogni passo.

A chiunque cerchi la propria libertà nel possesso, nella competizione, nella violenza, nell'isolamento dagli altri o nel dominio su di loro – tutte dinamiche di morte – può risuonare come una voce che risveglia e riporta alla realtà la domanda che le donne si sentirono rivolgere dinanzi al sepolcro vuoto di Gesù: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (*Lc 24, 5*). Perché cercare la forza viva della libertà tra cose morte e prive di valore, anziché nella vita cui sono chiamati tutti i figli e le figlie di Dio? Certo, il confronto con la propria morte è per ciascuno ineludibile. Non si tratta tanto di sostituire l'ottimismo all'angoscia, quanto di maturare la disponibilità a giungere alla soglia della morte così come ci si prepara a nascere, nel pieno affidamento alle braccia di Dio. In proposito desidero ricordare ancora una volta le parole di Bonhoeffer circa il significato propriamente umano del soffrire e del morire:

Non solo l'azione, ma anche la sofferenza è una via verso la libertà. La liberazione nella sofferenza consiste in questo, che all'uomo è possibile rinunciare totalmente a tenere la propria causa nelle proprie mani, e riporla in quelle di Dio. In questo senso la morte è il coronamento della libertà umana. Comprendere o meno la propria sofferenza come prosecuzione della propria azione, come compimento della libertà, questo determina se l'azione umana sia o non sia un affare di fede²⁵.

La nostra libertà, compresa la libertà di coscienza e di scelta religiosa, non solo è fondata da Dio. Non solo non viene condizionata, ristretta, ipotecata. Ad essa viene conferita una vita irriducibile alla morte. Non è più nemmeno soltanto libertà di scelta, anche se Dio la rispetta e sempre la attende. È la libertà della salvezza.

²⁴ Prendo a prestito l'espressione da E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, trad. it. *Il principio speranza*, vol. III, Garzanti, Milano, 1994, pagg. 1276-1365.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* cit., pag. 453.

Prima di compiere l'ultimo passo di questo itinerario vorrei ricapitolare brevemente gli elementi costitutivi della costellazione semantica dell'idea cristiana di libertà. Abbiamo incontrato una serie di significati che proporrei di raggruppare attorno a *tre* nuclei.

Il *primo* è quello della *costituzione* originaria della libertà. Qui essa si manifesta come dono divino, come una forma di vita cui si partecipa, come espressione del mistero di trascendenza incarnato nella dignità umana, come appartenenza ontologica a Dio stesso.

Il *secondo* nucleo attiene all'*inveramento* della libertà, che ora viene riguardata come risposta e responsabilità, come percorso di correlazione alla stessa libertà divina ed essenzialmente come libertà di amare o gratuità. Nel contempo, sono qui ricompresi i significati della libertà in quanto esperienza della verità, cammino di armonizzazione della persona e di conversione, esperienza del bene oltre le tentazioni idolatriche della potenza e la disperazione dell'impotenza. La sintesi di questi significati sta nella traduzione della libertà nella scelta della povertà intesa come totale assunzione della condizione di figli/figlie di Dio.

Il *terzo* nucleo si concentra sul *compimento* della libertà. Da questo punto di vista essa appare quale esperienza prolettica di salvezza: è la libertà secondo la resurrezione, la libertà come guarigione dall'angoscia, come attraversamento della morte subita e ripudio della morte procurata, sino all'assunzione della propria morte come parto, nascita che ci spinge nella definitiva comunione universale con Dio.

3. Libertà nello Spirito: criteri per il dialogo interreligioso

La realtà, la parola e il concetto di Dio, nel cristianesimo, implicano sempre il riferimento alla comunione trinitaria. Questa resta mistero e, nel contempo, si lascia comprendere in tre distinte esperienze umane fondamentali: l'essere creati e fondati dall'azione creatrice di Dio, l'essere amati sino alla fraternità realizzata nell'incarnazione, l'essere invisibilmente affiancati e guidati nella storia secondo una prossimità che non viene mai meno. Quest'ultima esperienza, in cui Dio attraverso lo Spirito accompagna e rigenera la vita umana, può essere interpretata in modo specifico come, per così dire, la risposta divina alla risposta umana. Voglio dire che il rispetto che Dio riserva alla nostra libertà non è fatto di astensione, passiva presa d'atto di ciò che noi scegliamo e facciamo, permissione sino all'indifferenza. Al contrario, Dio rispetta la libertà umana e, insieme, continua ad agire e a suscitare nuove possibilità di bene. Ecco, questa azione ulteriore e permanente è l'azione dello Spi-

rito presso l'umanità. Proprio per questo, nell'ottica cristiana, l'assunzione della libertà da parte dell'essere umano non ha mai il prezzo dell'abbandono. Essere liberi non significa essere lasciati alla deriva, non comporta alcun isolamento ontologico, neppure nei casi in cui la libertà, se è stata letteralmente dirottata dall'angoscia che invade il cuore e la mente, giunge a operare il male. Lo Spirito va in cerca di chi è in pericolo, di chi si perde, di chi viene travolto, e così realizza la promessa espressa nel libro del *Qoèlet* (3, 15): «Dio ricerca ciò che è già passato».

Ora, proprio nella luce dello Spirito si delinea l'assunzione comunitaria della libertà nella storia da parte dei cristiani. La dinamica in cui ciò avviene è duplice, secondo il tipico movimento del respiro umano. Da un lato è "inspirazione" che costruisce la comunità di coloro che, con la vita, hanno ascoltato la Parola di Dio e hanno scelto di aderirvi mettendosi alla sequela del Figlio. Dall'altro è "espirazione" che porta la comunità stessa a condividere il bene senza porre alcun confine nei confronti di coloro che sono stati scelti dall'amore di Dio, ossia nei confronti di tutta l'umanità e anche della natura. Separare questi momenti, in sé indissolubili e contemporanei, equivarrebbe a cadere, rispettivamente, nell'integralismo e nel clericalismo, oppure nella dispersione e nell'individualismo. La libertà storicamente impegnata dei cristiani si riversa naturalmente in queste direzioni, colte nella loro profonda unità. Ma nel momento dell'"estroversione" o dell'"espirazione" le comunità cristiane non comunicano una presenza di Dio ad un resto dell'umanità che sarebbe informe e semplicemente estraneo a Dio stesso. In realtà, lo Spirito è presente ovunque perché è l'effetto della scelta di Dio che ama tutta l'umanità, e non della scelta dei cristiani. Perciò questi ultimi comunicano ma anche, a loro volta, ricevono lo Spirito nell'incontro con gli altri, che non hanno lo *status* riduttivo di "non credenti" poiché invece mantengono sempre quello di figli/e di Dio. Dunque, partecipare al dialogo interreligioso e, anzitutto, al cammino storico di tutta l'umanità, è partecipare alla vita dello Spirito.

Se questo è, a grandi linee, il profilo della libertà nel cristianesimo, allora il contributo cristiano al cammino comune delle religioni verso la verità, la pace e la salvezza mi sembra essenziale e imprescindibile, il che non vuol dire affatto che sia egemonico. Vorrei sintetizzare i termini di tale contributo nei cinque punti seguenti²⁶, che attengono all'autenticità della fede, all'impegno storico delle religioni e alla loro attesa

²⁶ Per un approfondimento di questa tesi rimando a quanto da me proposto nel saggio «Etica comunicativa e dialogo tra le religioni» in Associazione Teologica Italiana, *Cristianesimo, religione, religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, pagg. 185-218.

escatologica. Tali questioni mostrano il loro significato, a mio avviso, appunto a partire da una ricomprensione della libertà umana secondo l'ispirazione evangelica.

3.1. *L'autenticità dell'esperienza religiosa e la disponibilità alla conversione*

L'esperienza religiosa in genere, quando è autentica, nasce dalla cor-relazione fondante, positiva e liberatrice del divino e dell'umano. Quando si fa appello al primo per mortificare il secondo siamo già in presenza di una distorsione della religione. Pertanto, ogni cammino religioso non può presentarsi come *condizione esclusiva* di accesso a Dio o al divino, perché così offende l'universale paternità-e-maternità di Dio e fa violenza alla coscienza e alla libertà umane, cosa che Dio stesso non fa mai.

Le religioni sono chiamate a vivere e a testimoniare il loro essere *vie* di attuazione, di conferma e di partecipazione della relazione con Dio. In quanto *vie* esse sono cammini aperti, tuttora in dialogo con l'ecce-denza e la novità della Verità vivente. Per questo non possono chiudere se stesse in una forma assoluta, trasformare la propria via in una fortezza con porte e finestre sbarrate: questo produrrebbe fatalmente, come di fatto è accaduto e accade, la persecuzione degli altri, le guerre di religio-ne e, con ciò, il completo oblio del Dio cui si crede di rendere culto²⁷. Riconoscersi come vie verso Dio non equivale affatto, per le diverse confessioni religiose, a ritenersi indifferenti tra loro e, in definitiva, irrilevan-ti. Ogni via possiede il valore irriducibile di una specifica esperienza del-la verità. È una via in cui siamo e che ci spinge oltre. È infatti la scaturigine della via a spingerci avanti, verso una nuova nascita a Dio stesso. I problemi che rischiano di rendere infedele o irrilevante una via, per lo più sorgono non per il contrasto con le altre vie o con l'ateismo, dunque non dall'esterno, ma a causa di deformazioni e tentazioni provenienti *dall'interno* di ogni religione. Si tratta in particolare di quelle distorsioni della fede per cui ognuno tende ad assolutizzare la propria forma reli-giosa e/o a sacralizzare un determinato ordine sociale e storico.

L'unico antidoto per simili pericoli è un atteggiamento di costante conversione che permetta di realizzare la duplice fedeltà all'universalità di Dio e all'umanità, una fedeltà che nel contempo attua la vera libertà di chi crede e riconosce la libertà di chiunque altro. Perciò la libertà di

²⁷ È in tal senso che D. Bonhoeffer scrive: «Gesù non chiama a una nuova religione, ma alla vita» in D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* cit., pag. 442.

coscienza e di scelta religiosa è espressione naturale, conseguente e irrevocabile non di una concessione fatta da qualche autorità mondana, ma appunto della fedeltà alla volontà di Dio. I credenti che, come tali, non possono non riconoscere in questa fedeltà la ragion d'essere del loro sentire, pensare ed agire, devono dunque onorare e tutelare in ogni forma adeguata, ossia secondo modalità non violente di prassi, il valore di questo nucleo costitutivo della libertà umana.

3.2. L'impegno al dialogo, alla cooperazione e alla risoluzione dei conflitti

Il dialogo tra le religioni in vista del bene comune dell'umanità e della ricerca della verità non è una possibilità opzionale o addirittura pericolosa, ma è un nucleo fondamentale del modo autentico di vivere la fede e deriva da quella stessa fedeltà alla volontà di Dio. Quando è vissuto in spirito di fraternità-sororità tale dialogo non è affatto antitetico all'identità, alla verità e alla tradizione di una religione, le quali invece vivono e si sviluppano grazie a questo cammino comune con gli altri. Del resto, per molte religioni, il dialogo non è anzitutto una ricerca umana, ma è il modo in cui Dio stesso si rivela all'umanità e instaura la relazione con essa, rinnovandola con il suo Spirito. Per ognuno di noi, e nel contempo per le stesse religioni, l'esistenza dialogica e solidale ha la profondità di un movimento incessante di conversione: ritorno a Dio e abbraccio rivolto a ogni essere umano.

Il cristianesimo mostra a suo modo, dalla croce di Gesù, come la libertà dei figli e delle figlie di Dio possa anche attraversare e guarire gli inevitabili conflitti che sorgono nella storia non solo per ragioni sociali, politiche e ideologiche, ma anche e proprio a causa di fedi religiose che ritengono intollerabile l'esistenza di altri modi di vivere la relazione con Dio stesso. La libertà cristiana non è mai senza o contro l'altro ed è, in ultima istanza, la libertà dell'amore per i "nemici", la libertà di non uccidere, di avere il tempo di disinnescare la spirale accecante della violenza, la libertà della sostituzione di sé alle vittime nel caso in cui questa spirale ormai dilaghi come persecuzione, terrorismo e guerra. Questa energia è realmente divina ed è la forza stessa della libertà, che nulla ha a che fare con la violenza e la coercizione.

3.3. L'attesa escatologica

Assumendo le indicazioni proposte sin qui risulta chiaro che il dialogo interreligioso, come cammino storico delle fedi e di quanti le con-

fessano, ha un valore teologico ed escatologico essenziale. Si tratta infatti di un cammino di liberazione e di conversione a Dio che nessuno può fare da solo, chiudendosi al resto dell'umanità. Un cammino che chiede a tutti noi di mantenere teso l'arco interiore del desiderio e dell'attesa della salvezza. Tale aspettativa dovrà volgersi non verso l'idea di un'unità teologico-dogmatica, né verso l'ipotesi di un'unità istituzionale di tutte le fedi, bensì anzitutto nella direzione di una rinnovata fedeltà di ciascuna fede a Dio e di una più autentica comprensione del suo mistero. È evidente che il termine "comprensione" non significa spiegazione o totale conoscenza, ma partecipazione intima al mistero stesso. L'approfondimento di questa partecipazione, anche e proprio grazie al dialogo interreligioso, è essenziale perché gli esseri umani non possono amare ciò che non comprendono in alcun modo.

Insieme al frutto di questa crescita nella fedeltà al divino, l'incontro tra le religioni mondiali ha evidentemente il fine di far maturare ovunque la prassi nonviolenta per la giustizia in rapporto alla dignità e ai diritti umani così come alla salvaguardia del creato. Per questa via di corresponsabilità verso il bene comune le religioni, conferendo respiro alle culture del mondo, potranno operare perché abbia finalmente luogo l'inveramento del mistero della nostra stessa umanità. Se invece verranno meno a questo compito storico, esse saranno snaturate a ideologie di guerre oppure ridotte a culto decorativo al servizio dei potenti della terra, mentre le culture saranno presto sostituite da meri schemi comportamentali di sopravvivenza quotidiana. In un simile percorso le religioni dovranno anche incontrarsi con la coscienza atea in ricerca, quella che costituisce un pungolo permanente a distinguere tra gli idoli e il Dio vivente, come a suo modo testimoniava Bloch nel rispondere a chi gli chiedeva se egli fosse o meno credente: «Sono ateo per amore di Dio»²⁸.

Quando i credenti di ogni onesta fede, oltre i fanatismi e le proiezioni deliranti in cui si giunge a invocare un dio che in realtà è un idolo, vivranno all'altezza di questa libertà, il volto della terra tornerà ad essere un sorriso, l'opera meravigliosa di un Dio che a nessuno nega il suo amore.

²⁸ L'affermazione è riportata da J. Moltmann nel volume *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, Kaiser, München, 1976, trad. it. *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia, 1979, pag. 96.

Il moderno diritto alla libertà di coscienza e scelta religiosa
come espressione centrale della dignità dell'uomo
nella teologia cristiana contemporanea

Francesco Compagnoni

1. I limiti della trattazione dell'argomento

Per evitare di allargare inconsiamente, ed indebitamente, il campo di ricerca, mi sembra opportuno definire cos'è il "moderno diritto alla libertà di coscienza e scelta religiosa".

Direi che possiamo rifarci per questo all'art. 4 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948:

Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

Sappiamo che nel corso della sua preparazione l'articolo fu molto discusso. In modo particolare René Cassin insistette fortemente per non avere nemmeno il termine "religione" nel testo, il che giustificò l'annotazione ironica di un delegato ebraico secondo la quale il testo su cui si basa la libertà religiosa avrebbe ben dovuto contenere il termine in questione. Il giurista francese riuscì comunque a far mettere al primo posto dell'enumerazione la libertà di pensiero.

Cassin però aveva sottolineato nel suo progetto iniziale una distinzione, essenziale per le conseguenze teoretiche e pratiche:

La liberté individuelle de conscience, de croyance et de pensée est un droit sacré et absolu. L'exercice d'un culte public ou privé et les manifestations de convictions opposées ne peuvent être soumises qu'aux restrictions imposées dans l'intérêt de l'ordre public, de la morale ou des droits et libertés d'autrui¹.

¹ Cit. da A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964, pag. 177.

In tal modo sottolineava la distinzione tra libertà interna e quella esterna e il fatto che solo la seconda può essere relativizzata.

Negli anni successivi le Nazioni Unite, nei loro diversi organismi, si sono occupate dello stesso tema, ma il testo di riferimento più importante resta la *Dichiarazione dell'Assemblea Generale sulla eliminazione di ogni forma di intolleranza e di discriminazione basati sulla religione o credenza* del 1981².

Una seconda precisazione sarà necessaria. Io mi occuperò solo delle posizioni cattoliche all'interno dell'ampia teologia cristiana. I motivi di questa scelta sono molteplici, ma essenzialmente riconducibili al fatto che avrei avuto difficoltà ad integrare materiale così eterogeneo nel breve arco della relazione.

Per non lasciare scoperta questa parte del tema vale la pena però ricordare che, come la chiesa cattolica, le chiese ortodosse e le chiese evangeliche europee³ hanno avuto difficoltà con i diritti dell'uomo nati con la rivoluzione francese, specialmente quelle dell'area tedesca.

Ha però condotto ad un cambiamento la prassi delle Associazioni Mondiali (delle diverse confessioni), specialmente quella del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Quest'ultimo, subito dopo la sua fondazione, sotto la guida di teologi anglosassoni, ha partecipato attivamente alla Dichiarazione dei diritti umani dell'ONU nel 1948. Questa posizione è stata confermata nella sua Assemblea Generale di Nairobi nel 1975:

La libertà di religione è e resta uno dei principali interessi del Consiglio Ecumenico delle Chiese...Questo diritto non è separabile dagli altri fondamentali diritti umani di libertà. A nessuna comunità religiosa è permesso di rivendicare per sé la libertà religiosa, senza che essa stessa rispetti e protegga le convinzioni religiose e i diritti umani fondamentali degli altri⁴.

² Risoluzione 36/55 del 25 novembre 1981. Cfr. E. Lawson (a cura di), *Encyclopedia of Human Rights*, Taylor & Francis, London-Washington (DC) 1996². Si può trovare in italiano in L. Bressan, *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989. Per lo sviluppo attraverso i documenti internazionali, cfr. V. Buonomo, *I diritti umani nelle relazioni internazionali. La normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma, 1997, cap. 7: *Il diritto alla libertà religiosa*.

³ M. Heckel, *Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*, Carl Winter, Heidelberg, 1987.

⁴ H. Weber, «Religionsfreiheit» in *Evangelisches Kirchenlexikon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992³. In G. Krause e G. Müller (a cura di), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1997, si trova un'ampia voce *Religionsfreiheit*, che è però stesa da un giurista e strettamente limitata al problema giuridico.

Attualmente anche le chiese ortodosse, dopo la bufera comunista, sono in via di recupero di questa dimensione, pur con qualche difficoltà⁵.

Le difficoltà sulla ricezione del diritto alla libertà religiosa ha riguardato essenzialmente in ambito protestante le chiese evangeliche europee, perché quelle americane hanno una tradizione diversa, che appunto ha permesso loro di confrontarsi con la Dichiarazione Universale del 1948 con maggior facilità. Un esempio – anche se lontano – per tutti: il Virginia Bill of Rights (1776) la cui Sezione 16 recita:

That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity towards each other⁶.

2. La dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* (1965)⁷

Il documento del Concilio Vaticano II *Dignitatis Humanae* è il primo documento del magistero cattolico dedicato alla libertà religiosa. Il testo conciliare è un punto d'orientamento decisivo per la teologia cattolica per i decenni successivi. Infatti fino ad allora la chiesa sosteneva in pratica un doppio regime di libertà religiosa, da applicarsi a secondo che lo stato fosse “cattolico” o meno.

La cosiddetta “tesi” sosteneva che in caso di maggioranza cattolica lo stato era tenuto ad appoggiare apertamente la posizione della chiesa e a tollerare altri culti o opinioni in base al principio del bene comune: era un'affermazione esplicita dei “diritti della verità”. L'ideale era quindi una situazione dove il cattolicesimo fosse religione di stato. La “ipotesi” invece veniva applicata in caso di presenza cattolica minoritaria: la

⁵ Cfr. Jubilee Bishop's Council of the Russian Orthodox Church (13-16 agosto 2000, Mosca), *Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*. Reperibile all'indirizzo www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00e.htm.

⁶ Reperibile all'indirizzo www.mindspring.com/~sneitzke/vbor.htm.

⁷ Per comprendere il contesto dell'intera Dichiarazione: J. Hamer e Y. Congar (a cura di), *La liberté religieuse. La Déclaration Dignitatis Humane personae*, Cerf, Paris, 1967; e P. Pavan, «Erklärung über Religiöse Freiheit. Einleitung und Kommentar» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg Br., 1967. D'ora innanzi sarà citata come *DH*.

situazione era espressamente di compromesso per arrivare ad avere il massimo di vantaggi per la comunità cattolica⁸.

Durante il concilio i difensori di queste posizioni furono fortemente minoritari tanto che la maggioranza poté (seppur dopo almeno sei versioni stampate del testo), far passare un modello di libertà per tutte le religioni e convinzioni. Il gruppo maggioritario stesso era però diviso a seconda delle motivazioni che questa posizione di libertà “civile” per la religione doveva avere. Grosso modo si può dire che i teologi francofoni sostenevano che si dovesse partire dalla libertà cristiana, fondata biblicamente e teologicamente, per arrivare alla sua applicazione sociale, la libertà religiosa. Altri sostenevano che era meglio partire dal fatto storico della conquista dei diritti dell’uomo nella società civile per dare successivamente le motivazioni specificamente teologiche. Questa seconda soluzione fu quella che prevalse, come si vede nel testo definitivo. All’elaborazione in questo senso contribuirono sia John M. Murray, che veniva dall’esperienza minoritaria cattolica negli Stati Uniti d’America, sia Pietro Pavan, teologo etico sociale cattolico italiano che rappresentava uno stato, l’Italia, nella quale il cattolicesimo era maggioritario e con un governo da venti anni esplicitamente cattolico. Anche W. Kasper si può ricondurre a questo gruppo: la sua doppia motivazione (politico/storica e teologica) è esplicitamente spostata sulla motivazione teologica, come Murray e a differenza di Pavan.

Vediamo due testi della *DH* con i rispettivi titoli. Utilizzando il linguaggio che i tribunali usano per le sentenze, possiamo considerarli il “dispositivo” mentre le “motivazioni” saranno esaminate nei paragrafi successivi dedicati a teologi eminenti.

Il primo testo è il paragrafo 2 della *DH* che recita come segue:

Oggetto e fondamento della libertà religiosa.

Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro

⁸ G. Ruggieri, «La storia della tolleranza e dell’intolleranza cristiana come problema teologico» in *Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche*, 17, 1996, pagg. 463-84. Alla nota 55 afferma: «Nella sostanza si tratta di un atteggiamento che sul piano pratico la chiesa aveva sempre fatto valere... Tuttavia la formula della tesi e dell’ipotesi, destinata a diventare uno dei capisaldi del diritto pubblico ecclesiastico, per la prima volta sembra essere stata espressa da C. Curci, «Il Congresso di Malines e le libertà moderne» in *Civiltà Cattolica* 14 (1863) /8, pagg. 129-49».

debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società. A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze. Ad un tale obbligo, però, gli esseri umani non sono in grado di soddisfare, in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna. Il diritto alla libertà religiosa non si fonda quindi su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura. Per cui il diritto ad una tale immunità perdura anche in coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa, e il suo esercizio, qualora sia rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia, non può essere impedito.

Il secondo testo è il paragrafo 15 della *DH*, che sintetizza le conclusioni cui giunge il documento:

È manifesto che oggi gli esseri umani aspirano di poter professare liberamente la religione sia in forma privata che pubblica; anzi la libertà religiosa nella maggior parte delle costituzioni è già dichiarata diritto civile ed è solennemente proclamata in documenti internazionali. Non mancano però regimi i quali, anche se nelle loro costituzioni riconoscono la libertà del culto religioso, si sforzano di stornare i cittadini dalla professione della religione e di rendere assai difficile e pericolosa la vita alle comunità religiose. Il sacro Sinodo, mentre saluta con lieto animo quei segni propizi di questo tempo e denuncia con amarezza questi fatti deplorabili, esorta i cattolici e invita tutti gli esseri umani a considerare con la più grande attenzione quanto la libertà religiosa sia necessaria, soprattutto nella presente situazione della famiglia umana.

È infatti manifesto che tutte le genti si vanno sempre più unificando, che si fanno sempre più stretti i rapporti fra gli esseri umani di cultura e religione diverse, mentre si fa ognora più viva in ognuno la coscienza della propria responsabilità personale. Per cui, affinché nella famiglia umana si instaurino e si consolidino relazioni di concordia e di pace, si richiede che ovunque la libertà religiosa sia munita di una efficace tutela giuridica e che siano osservati i doveri e i diritti supremi degli esseri umani attinenti la libera espressione della vita religiosa nella società. Faccia Dio, Padre di tutti,

che la famiglia umana, diligentemente elevando a metodo nei rapporti sociali l'esercizio della libertà religiosa, in virtù della grazia di Cristo e per l'azione dello Spirito Santo pervenga alla sublime e perenne «libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 21).

3. John C. Murray (1904-1967)⁹

Il gesuita americano si era molto occupato dopo la guerra (vissuta da tanti americani come fenomeno di deghettizzazione religiosa) del problema della libertà religiosa. Se nel 1944 era ancora un sostenitore della teoria tesi/ipotesi, il suo atteggiamento cambiò presto, tanto che nel 1954 gli fu proibito dalle autorità ecclesiastiche di scrivere sul tema.

Continuò però ad occuparsi della situazione della chiesa in una situazione di pluralismo come quella statunitense. Divenuto in seguito esperto del Concilio la sua influenza è stata notevole, addirittura determinante nella stesura del terzo schema.

Per non restare nel generico, mi rifarò a due suoi scritti pubblicati appena prima della sua morte e che sono ben noti agli studiosi. Mi riferisco ad un suo articolo apparso nelle rivista *Concilium* nel 1966¹⁰ ed al contributo apparso invece nel 1967 in un importante volume di commento alla *DH*¹¹.

L'articolo per *Concilium* è diviso nettamente in due parti. La prima è la più teoretica. In pratica è uno schema di come avrebbe dovuto essere strutturata la *DH* per essere pienamente teologica. La seconda parte è un *excursus* storico-interpretativo della dottrina ecclesiale sulla libertà religiosa nei due ultimi secoli. Entrambi le due parti sono molto concise, lapidarie, quasi un'esposizione per tesi, ma vi si avverte la lunga preparazione e lo sforzo di precisione.

Si parte dallo stabilire che: «La dichiarazione sulla libertà religiosa con intento molto limitato guarda solo all'ordine giuridico-sociale e alla validità, in tale ordine, del diritto umano e civile al libero esercizio del-

⁹ Esistono due studi specifici: R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältniss von Kirche und Staat. Der Beitrag J.C. Murray's zu einer modernen Frage*, Università Gregoriana, Roma, 1977; D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de J.C. Murray*, Cerf, Paris, 1994. Murray fu dal 1941 al 1967 redattore capo di *Theological Studies*.

¹⁰ J. C. Murray, «La dichiarazione sulla libertà religiosa» in *Concilium* (it), 3, II, 1966, pagg. 37-50. Orig. inglese dello stesso anno.

¹¹ J. C. Murray, «Vers une interprétation du développement de la doctrine de l'église sur la liberté religieuse» in J. Hamer e Y. Congar (a cura di), *La liberté religieuse. La Déclaration Dignitatis Humanae personae* cit., pagg. 11-147.

la religione. Il diritto viene fondato sulla dignità della persona umana»¹². Si giunge poi ad una propria proposta teologica, di fondazione trinitaria (che si rifà al teologo cattolico tedesco del diciannovesimo secolo M. J. Scheeben).

Secondo Murray la dichiarazione non vuole offrire una teologia approfondita ed esauriente sulla libertà. Sarebbe stato un compito molto ambizioso che avrebbe richiesto, a mio avviso, lo sviluppo di quattro temi importanti:

1. Il concetto di libertà cristiana – la libertà del popolo di Dio – quale partecipazione alla libertà dello Spirito, attore principale della storia della salvezza, dal quale i figli di Dio vengono “guidati” (*Rm* 8, 14) al Padre per mezzo del Figlio incarnato.

2. Il concetto di libertà, alla quale la chiesa ha diritto nello svolgimento del suo ministero, quale partecipazione alla libertà del Cristo stesso, cui fu dato ogni potere in cielo e in terra e che è presente nella chiesa fino alla fine dei tempi (*Mt* 28, 18-20).

3. Il concetto di fede cristiana quale risposta libera dell'uomo alla chiamata divina, dovuta l'iniziativa eterna e gratuita del Padre, per mezzo di Cristo, e accolta dall'uomo nel suo cuore, dove lo Spirito comunica ciò che egli stesso ha ascoltato (*Gv* 16, 13-15).

4. Il concetto giuridico di libertà religiosa quale diritto umano e civile, fondato sulla dignità naturale della persona umana, fatta ad immagine di Dio e che quindi ha il diritto naturale di partecipare alla libertà stessa di Dio¹³.

D. Gonnet¹⁴ mette opportunamente in risalto che tale schema trinitario non implica la rinuncia da parte di Murray all'argomento politico che egli continua sempre a difendere. Ci troviamo però di fronte ad un tentativo di fondere le due fonti della libertà religiosa in una visione trinitaria, che però sorpassa il tema, il quale è propriamente affrontato solo nel punto 4. Sul piano teoretico Murray afferma che il radicamento trinitario della libertà cristiana e della libertà della chiesa è la via per eccellenza nell'approccio teologico del diritto alla libertà religiosa, ma rischia così di indebolire il suo primo approccio.

La seconda parte dell'articolo si riferisce, invece, all'interpretazione storica delle dottrine. Il punto di partenza è che nel diciannovesimo secolo lo stato invece di rivendicare una sua sfera autonoma si era trasfor-

¹² *Concilium* cit., pag. 37.

¹³ *Ibidem*, pag. 38.

¹⁴ D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de J.C. Murray* cit., pag. 315.

mato in un *ancien régime* alla rovescia, come ha fatto notare già Alexis de Tocqueville. Esso non tendeva alla secolarità della società e dello stato, bensì alla loro laicizzazione d'ispirazione razionalistica o ateistica. Questo giustifica la reazione di Pio IX.

Il Concilio ha accettato fundamentalmente il passaggio verso l'accettazione di una coscienza storica. Leone XIII fece un primo passo in questa direzione. È vero che egli aveva ancora una nozione etica della funzione di governo e che pensava alla realizzazione del bene comune attraverso l'obbedienza alle leggi, ma affermò con chiarezza l'esistenza distinta di due società, di due distinti ordini di leggi e di due distinti poteri. Riaffermando questo antico principio gelasiano¹⁵, gli fu possibile compiere un secondo passo: ripeté agli stati la questione essenziale de "la libertà della chiesa".

Il terzo passo però non gli fu possibile: l'affermazione della libertà dello stato e il dovere dei governi di rispettare la libertà del popolo.

Questo progresso raggiunge la sua conclusione inevitabile nella dichiarazione sulla libertà religiosa. La sacralità della società e dello stato è ora lasciata da parte come superata. Il governo non è il *defensor fidei*. Non ha né il dovere né il diritto a ciò che è stato per molto tempo chiamata *cura religionis*: un intervento diretto a favore della religione stessa e dell'unità della chiesa all'interno della cristianità o della nazione. La funzione del governo è secolare, limitata cioè a realizzare le condizioni per il libero esercizio della religione nella società: in pratica deve provvedere alla libertà della chiesa e della persona umana nelle questioni religiose¹⁶.

Le posizioni di Pio XII e Giovanni XXIII (con la *Pacem in terris*) hanno permesso questo passaggio. Infatti per essi, a differenza di Leone XIII, la funzione dello stato è giuridica: promuovere e proteggere l'esercizio dei diritti civili e umani, e facilitare il disimpegno dei doveri civili ed umani da parte del cittadino, che è veramente tale, in quanto non solo suddito bensì partecipe all'attività di governo.

Tale progresso (da Leone XIII a Giovanni XXIII) ha portato inevitabilmente ad un altro passo avanti, scardinando la vecchia teoria della "tolleranza civile" a favore della nuova dottrina della libertà religiosa, che è più conforme alla tradizione della chiesa, compresa in modo autentico e pieno¹⁷.

¹⁵ Espresso nella Lettera 12 che Papa Gelasio I scrisse all'imperatore Anastasio nel 494.

¹⁶ *Concilium* cit., pag. 43.

¹⁷ *Ibidem*, pag. 47.

Murray conclude, riassumendo così il proprio pensiero:

Il fondamento del diritto è la verità della dignità umana. L'oggetto del diritto, cioè la libertà dalla coercizione in materia religiosa, si deve anzitutto per giustizia alla persona umana. Il fine, per cui bisogna rispettare tale diritto, è l'amore per l'uomo, del quale si apprezza la dignità personale. La stessa libertà religiosa è in una società bene organizzata la prima di tutte le libertà, e senza di essa nessun'altra libertà umana e civile può essere salvaguardata¹⁸.

Per quanto banale, sarà bene a questo punto sottolineare come tale interpretazione della storia della dottrina cattolica esprima innanzitutto la dottrina di Murray, fondata su una sua buona conoscenza sia della problematica che dei documenti ecclesiali.

Tali conoscenze sono evidenti nel secondo saggio sopra citato, quello del 1967, che ha come preciso tema lo sviluppo ecclesiale. Si tratta di un lungo saggio erudito che ripropone in termini tecnici quanto riassunto ed esposto per sommi capi nella seconda parte dell'articolo per *Concilium* sopra discusso.

Nelle prime tre pagine Murray cita due volte Pavan, e questo ci permette un passaggio naturale a questo studioso italiano, tanto serio intellettualmente e attivo nel sociale quanto personalmente semplice e modesto.

4. *Pietro Pavan (1903-1994)*

Franco Biffi ha dedicato parecchie pagine al nostro tema nel volume *Il Cantico dell'uomo. Introduzione al pensiero sociale del card. Pietro Pavan*¹⁹, strutturando il suo contributo in tre momenti: sagace preparatore della dichiarazione conciliare; autorevole interprete della dottrina conciliare; sereno, ma fermo difensore del diritto umano di libertà religiosa.

Non mi sembra utile entrare in dettagli, in quanto in questa sede interessa piuttosto la fondazione del diritto di libertà religiosa. Ma essendo il nostro autore un tipico teologo romano, sarà utile ricordare che gli

¹⁸ *Ibidem*, pag. 50.

¹⁹ F. Biffi, *Il Cantico dell'uomo. Introduzione al pensiero sociale del card. Pietro Pavan*, Città Nuova, Roma, 1990. In appendice la Bibliografia degli scritti di P. Pavan completa fino alla data.

avversari cattolici erano tutti serrati intorno ad una chiesa arroccata. Tale posizione iperdifensiva si può ben esplicitare in quattro assiomi di facile intuizione: solo la verità ha diritti; il diritto ad essere preservati dall'errore; lo stato confessionale; bene comune e religione vera.

Pavan del tema si era occupato anche prima del Concilio, e avendo collaborato con i Pontefici alla stesura di importanti documenti (compresa la *DH*), è spesso difficile nei suoi scritti distinguere quanto sia da attribuirsi a loro e quanto sia sua dottrina personale. Dato il genere letterario, si può però ritenere che quanto Pavan esponeva fosse la sua interpretazione e che quindi la accettasse.

Significativo mi pare il suo volume *Libertà religiosa e pubblici poteri*²⁰. Nell'Introduzione egli formula il problema come segue:

Nella terza parte (*La libertà religiosa come diritto civile ed esigenze degli esseri umani in quanto persone*) ci si propone di dare una risposta al seguente interrogativo: il diritto civile alla libertà in campo religioso, quale viene sancito in tutte o quasi le Costituzioni degli Stati contemporanei, è il prodotto di una situazione storica contingente o riveste carattere definitivo? Rappresenta cioè una pietra miliare nell'incivilimento dalla quale non è più acconsentito recedere? A tale scopo si esamina il rapporto di quel diritto con alcune esigenze proprie degli esseri umani in quanto persone. Tali aspetti soprattutto sono: le leggi che guidano la ricerca, la scoperta e la comunicazione della verità; i caratteri del rapporto fra gli esseri umani e Dio; la natura dell'atto di fede con il quale ci si inserisce nell'ordine soprannaturale; il rapporto fra dovere e diritto in campo religioso. Dall'esame emerge che il diritto civile attinente la libertà religiosa è in piena armonia con questi aspetti, anzi è da essi postulata. È cioè un diritto che contribuisce alla creazione di ambienti nei quali agli esseri umani è consentito e riesce facilitato comporre e vivere il loro rapporto con Dio nei modi rispondenti all'ordine morale obiettivo e quindi alla loro dignità di persone. Se ne conclude che non può essere sollevato dubbio ragionevole sull'irreversibilità del processo attraverso il quale la famiglia umana è pervenuta alla definizione di quel diritto.

Se ora andiamo a vedere questa terza parte del volume, che consta di una sessantina di pagine, troviamo il nucleo teoretico del pensiero dell'autore. Partendo dall'idea che gli esseri umani hanno il diritto di essere quello che sono in virtù della stessa natura, poiché tali li ha costituiti Dio, Pavan giunge ad affermare chiaramente che solo la persona può scegliere tra il bene e il male.

²⁰ P. Pavan, *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Ancora, Milano, 1965.

Da ciò scaturisce la drammaticità della sua vita quando è vissuta nella consapevolezza di ciò che la persona è e di ciò che deve essere: giacché se arriva al traguardo – l'eterno, immediato, beatificante possesso di Dio – ha il merito di esserci arrivato; se manca al traguardo ha la responsabilità di avervi mancato²¹.

In questo preciso senso la verità non può essere conosciuta e amata che in virtù della luce che promana dalla verità stessa, e nessuna pressione politica dall'esterno può supplire questa luce: «Natura degli esseri umani: sono persone, e cioè intelligenti e liberi; possono quindi rendere omaggio alla verità in modo *rispondente alla loro dignità* solo con atti consapevoli e liberi».

Anche il rapporto verità e coscienza mette bene in risalto la dignità della persona. Infatti chi segue la propria coscienza rende sempre omaggio alla verità. Sia che la scelta sia retta che erranea, essa esprime sempre una tensione al vero, e per questo essa è comunemente stimata dagli altri uomini. Anzi Pavan va oltre: «Chi tendendo onestamente al vero sbaglia, è molto probabile che in futuro, proprio per questo atteggiamento di fondo corretto, non sbaglierà».

Ciò non riesce difficile a capirsi quando si tenga presente che nella coscienza retta ed erranea vanno distinti due momenti: un atteggiamento di fondo, che è di adesione e di omaggio alla verità e la decisione di compiere un atto non conforme all'ordine morale obiettivo; atto però che si decide di compiere perché lo si ritiene conforme a quest'ordine e perché quindi, con esso ci si propone di rendere omaggio alla verità. Per cui nella coscienza retta e erranea il momento preminente è l'atteggiamento di fondo: il quale momento determina il valore complessivo di essa²². Se una persona sapesse che la ragione umana detta qualche cosa contro il precetto divino, non sarebbe tenuta a seguirla, ma in tal caso la ragione non sarebbe totalmente erranea. Se invece la ragione erranea propone qualche cosa come precetto di Dio, sarebbe la stessa cosa disprezzare il dettato della ragione e il precetto divino.

Passiamo ora ad un testo pubblicato venti anni dopo²³.

²¹ *Ibidem*, pag. 235.

²² *Ibidem*, pag. 247. Alla stessa pagina è riportato un testo di Tommaso, poco noto in verità, in appoggio alla sua posizione. Si tratta di S.Th. I-II, q. 19, a. 5, ad 2: «Si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum».

²³ P. Pavan, *Dignitatis Humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa*, PM, Casale Monferrato, 1986.

Le argomentazioni non differiscono radicalmente ma vengono comunque portati ulteriori elementi, che esprimono lo sviluppo della sua riflessione verso espressioni più moderne. Esponendo, per es., il *Fondamento della libertà religiosa*, Pavan formula con lucidità un pensiero non comune.

Il fondamento è la dignità della persona umana. Non però intesa in senso morale, e cioè come quella dignità che a una persona deriva dalla rettitudine della sua coscienza, dall'onestà dell'operare. È invece la dignità della persona intesa in senso *esistenziale*: la dignità che compete ad ogni persona a motivo della stessa natura di quella realtà vivente che essa è: realtà dotata di ragione e di libera volontà (cfr. *Gaudium et Spes* 12). Dignità che ognuno possiede sempre e ovunque solo per il fatto che è persona, e non per il fatto che opera rettamente in campo morale. Nel documento conciliare vengono presi in esplicita considerazione tre elementi costitutivi della dignità della persona in senso esistenziale. I tre elementi sono:

1. L'irrinunciabile responsabilità di ogni persona nel comporre il suo rapporto con Dio, nel decidere dell'orientamento di fondo della sua vita nell'ambito del tempo.

2. L'immediatezza e la natura del rapporto fra ogni singola persona e la verità.

3. La propria identità o l'esigenza di ogni singola persona a essere sempre se stessa: nel pensiero, nell'amore, nell'azione²⁴.

Tali elementi vengono ulteriormente qualificati: mentre il primo è teologico, il secondo elemento è di natura psicologico-metafisico: scaturisce dal rapporto fra se stessi e quel valore che è la verità. È un rapporto che non può essere esperito e vissuto che nell'interiorità di se stessi, nella zona in cui si esprime uno dei momenti più qualificanti – il momento conoscitivo – della vita dello spirito. Il terzo elemento è di natura psicologico-morale: coinvolge infatti i tre momenti – conoscere, amare, agire – attraverso i quali ogni essere umano, in quanto persona, sviluppa se stesso e attua la crescita che gli è propria, e cioè la sua crescita in umanità²⁵.

I tre argomenti possono certo essere accettati tutti dal credente, ma per chi non è religioso almeno il secondo e terzo argomento mantengono il loro valore. Per questo è importante mantenere il punto di vista del diritto naturale, in modo che le argomentazioni basate su di esso

²⁴ *Ibidem*, pag. 31.

²⁵ *Ibidem*, pagg. 34-5.

siano accessibili a tutti sulla base dell'esperienza stessa di ogni persona e del senso della propria dignità.

Per riassumere si può dire che Pavan, teologo di formazione neoscolastica ma con grande esperienza sul piano della presenza dottrinale e pratica della chiesa nel sociale, è arrivato alle stesse conclusioni di Murray. Il contesto di elaborazione è molto diverso, sia quello sociale che quello intellettuale (il teologo americano era infatti discepolo di B. Lonergan) ma è sorprendente la convergenza nelle conclusioni.

Il terzo teologo di cui ci occuperemo, invece, è molto più giovane tanto che all'epoca del Concilio era poco più che trentenne. Rappresenta quindi un testimone dell'elaborazione teologica cattolica successiva alla *DH*²⁶.

5. *Walter Kasper* (*1933)

Nel mondo tedesco la discussione sulla libertà di religione negli anni dopo il Concilio si inserisce in un più ampio dibattito, che si riassume nel rapporto della chiesa con la modernità²⁷, e soprattutto nel dibattito sull'autonomia della morale cristiana²⁸. La concezione filosofica di autonomia dell'etica è particolarmente importante per quei teologi cattolici che, sulla scia kantiana, vogliono marcare la loro distanza dalla tradizione "romana" e "conservatrice".

Per questo la presa di posizione di W. Kasper ha una valenza anche di politica ecclesiale, specialmente in quanto egli è riconosciuto come uno dei più significativi ed equilibrati teologi del secondo dopoguerra.

La sua posizione si sviluppa, dunque, in contrapposizione a quella assunta dal giurista e giudice costituzionale tedesco E. W. Böckenförde. Quest'ultimo infatti aveva apertamente sostenuto che la *DH* era in

²⁶ Saranno utili a questo scopo anche i testi conciliari e pontifici raccolti da G. Filibeck, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di testi del Magistero della Chiesa Cattolica (1958-1998)*, Libreria Ed. Vaticana, Roma, 2001. Cap. 25: *Diritto alla libertà di coscienza e di religione*.

²⁷ J. Isensee, «Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts» in E. W. Böckenförde e R. Spaemann (a cura di), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987; K. Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte Theologie Aktualität*, Partmos, Düsseldorf, 1991; W. Thönnissen, «Menschenwürde und Religionsfreiheit in der Sicht katholischer Theologie» in *Zeitschrift für Evangelische Theologie*, anno 44, 2000, pagg. 23-32.

²⁸ W. Merks, «Autonomia» in J. P. Wils e D. Mieth (a cura di), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia, 1994.

diretta contrapposizione con le prese di posizioni papali del secolo precedente. Il rapporto sarebbe come tra A e non-A.

Per Kasper invece la ricerca storico-teologica può dimostrare l'inesistenza di tale contrapposizione²⁹. L'affermazione non è solo fattuale: assume una valenza teoretica in quanto tende ad introdurre una interpretazione della libertà religiosa fondata teologicamente.

Egli ricorda che il cambiamento di attitudine era già iniziato alla fine del diciannovesimo secolo con Leone XIII, ma che è soprattutto con Pio XI che giunge al suo compimento essenziale: indimenticabili i suoi documenti contro il fascismo italiano *Non abbiamo bisogno* (1931), contro la rivoluzione messicana *Firmissimam Constantiam* (1937), contro il nazionalsocialismo *Mit brennender Sorge* (1937).

C'è infatti una tradizione cristiana dei diritti della persona, relativamente indipendente dalla tradizione moderna dei diritti dell'uomo: quella di *Genesi* 1, 26 segg., di Tommaso d'Aquino, di Las Casas e Vittoria. Essa la si ritrova di nuovo presso i papi della prima metà del ventesimo secolo, Pio XI e Pio XII. Il problema non era più come nel diciannovesimo secolo il razionalismo e il liberalismo, bensì il totalitarismo. Nel momento della minaccia della libertà umana da parte di sistemi totalitari come il comunismo, il nazionalsocialismo e il fascismo, la chiesa si schiera con decisione dalla parte della libertà e difende la dignità della persona umana.

Questa svolta giunse a compimento con la *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII e con il Concilio Vaticano II. La *DH* stessa inizia infatti con le parole: «Nell'età contemporanea gli esseri umani diventano sempre più consapevoli della propria dignità di persona» e al n. 2 viene solennemente dichiarato che la libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana.

Si è già indicata questa svolta come una rottura della tradizione, si è persino parlato di un irrompere delle idee della rivoluzione francese all'interno della chiesa. Questa tesi misconosce la vera essenza della tradizione come tradizione vivente. Essa non consiste nella ripetizione delle

²⁹ W. Kasper, «Die theologische Begründung der Menschenrechte» in D. Schwab (a cura di), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*, Dunker & Humboldt, Berlin, 1989, pagg. 100-18. Le citazioni sono riprese da questo contributo. Il testo riprende, inserendole in un quadro più ampio, le idee già espresse in «Wahrheit und Freiheit. Die 'Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils'» in *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, anno 1988, 4, Heidelberg, 1988, pagg. 1-14. Già professore di teologia dogmatica a Tubinga e vescovo di Rotenburg, è attualmente cardinale e presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

stesse proposizioni, bensì nell'aggiornamento vivo (*Vergegewärtigung*) dell'unico e medesimo *Depositum fidei* che risponda ai problemi del tempo... In questo senso la chiesa ha da lungo tempo prima di questo Concilio riconosciuto uno sviluppo legittimo dei dogmi, e in questo senso la dichiarazione *Dignitatis humanae* è di fatto lo sviluppo più importante della storia dei dogmi che si è prodotto nel Concilio Vaticano II³⁰.

Il ragionamento di Kasper parte dalla tradizione che già con Tommaso d'Aquino aveva stabilito che la dignità umana consiste nel fatto che l'uomo è libero per natura e esistente in se stesso (*Homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens*)³¹.

Però la tradizione cristiana non considera l'uomo slegato dalle condizioni concrete della vita e della posizione sociale, bensì tiene presente l'uomo concreto, il suo diritto alla proprietà, al sostentamento, al lavoro, alla sicurezza sociale, all'identità culturale e corresponsabilità nel contesto umano. Per questo i diritti umani sono sia individuali sia socio-culturali. Tutti questi diritti non solo non sono contrari ai diritti di Dio, ma la tradizione cristiana li ha interpretati come partecipazione della razionalità umana alla legge di Dio.

Il trattato tomasiano sulla legge è significativo ed espressivo di questa tradizione. Soprattutto nella I-II, q. 91 a. 1 e q. 93, aa. 1 e 2. Nel primo testo si afferma: «L'essenza stessa del governo delle cose in Dio ha la medesima essenza di quella del principe di una comunità autonoma» (*Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legem habet rationem*). Il secondo sviluppa ulteriormente l'idea affermando che la legge eterna non è nient'altro che l'essenza della divina sapienza, in quanto dirige tutti gli atti e i moti (*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*). Il terzo testo, infine, rispondendo alla questione se la legge eterna sia nota a tutti, risponde: «Nessuno può conoscere la legge eterna in se stessa, se non i beati, che vedono Dio per essenza. Ma ogni creatura razionale la conosce secondo una sua qualche irradiazione più o meno grande» (*Legem aeternam nullius potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem*).

Questi testi servono all'argomentazione nel senso preciso che rilevano la partecipazione strutturale della ragione umana alla ragione divina,

³⁰ *Ibidem*, pag. 105.

³¹ S. Theol. II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

e quindi la sua costitutiva direzione/inclinazione alla verità. Infatti Kasper sottolinea come nell'elaborazione della dichiarazione *DH*, già dall'inizio si decise di partire dal concetto moderno di libertà religiosa e di fondarlo sulla dignità dell'uomo. Si levarono però ben presto voci per mantenere la tradizione cattolica dell'obbligo di cercare la verità, per cui, per evitare che questa dottrina venisse usata contro la dichiarazione stessa, si decise di approfondire il suo fondamento ontologico. Questo fu fatto soprattutto per impulso dell'allora Cardinal Wojtyła e del Vescovo C. Colombo, teologo di fiducia di Paolo VI. Si trattava di conciliare l'aspetto soggettivo di difesa della verità con quello oggettivo del riconoscimento della verità. La chiave ermeneutica era trovata. Ed era anche riaffermato quanto la *Costituzione Gaudium et Spes* (1965) afferma al n. 21:

La chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell'uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione: l'uomo riceve da Dio Creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito libero nella società.

Era diventato chiaro che la verità solo nella libertà può essere conosciuta e riconosciuta, per cui proprio il riconoscimento della verità pre-richiede il riconoscimento della libertà religiosa. La libertà esiste per la verità e trova nel riconoscimento della verità il suo compimento.

Non bisogna però contrapporre questo primo passo per una fondazione teologica di un diritto dell'uomo a qualche altro tipo di argomentazione razionale. La cosiddetta fondazione "dal basso" non si contrappone a quella "dall'alto".

L'argomentazione basata sul diritto naturale che "sale dal basso" non è nei testi conciliari assolutamente abbandonata. Anzi si trova in molti testi (ad es. *Gaudium et Spes* 41 seg. e *Dignitatis humanae* 2 seg.). Ma essa viene completata con una specifica argomentazione teologica "discendente", la quale nei documenti postconciliari diventerà sempre più prevalente³².

L'argomentazione teologica tiene conto del peccato originale che sfigura la similitudine divina dell'uomo, ma contemporaneamente sottolinea con forza l'aspetto cristologico. Nella vita del Cristo troviamo il simbolo di tutti i dolori e tutte le sofferenze umane, e nella salvezza trasmessaci attraverso lo Spirito Santo intravediamo l'aspetto pneumato-

³² W. Kasper, «Die theologische Begründung der Menschenrechte» in D. Schwab (a cura di), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft* cit., pag. 109.

logico. Anche la vocazione escatologica, rivolta a tutti, costituisce una valida fondazione teologica sia della dignità umana che dei diritti che ne conseguono.

Kasper sottolinea anche come questa argomentazione sia di maggior utilità nel dialogo ecumenico tra cristiani e nel lavoro comune, come anche che una comprensione teologica ci permette di impegnarci al di là del limite minimo richiesto dai diritti umani per una comprensione delle esigenze umane in tutte le sue possibilità.

Per concludere, mi sembra utile mettere in rilievo una osservazione che troviamo in una nota a piè di pagina:

La fondazione di diritto naturale, come anche il diritto naturale in genere, dopo il Concilio è scivolata in una crisi, la quale coinvolge il concetto di natura come anche il ruolo dell'argomentazione di diritto naturale. L'accostamento non coordinato di argomentazioni teologiche e di diritto naturale è solo un indizio di questa situazione. In fondo, secondo me, si tratta del ruolo insostituibile della metafisica in teologia. Ma questo pensiero metafisico e di diritto naturale non può che partire nell'epoca contemporanea dalla libertà dell'uomo, cioè non può essere sviluppato che come metafisica personalistica³³.

6. *Una posizione comune*

Questa ultima, fondamentale annotazione di Kasper ci permette di riassumere, seppur sommariamente, la posizione cattolica attuale, secondo cui i diritti umani sono espressione di quei beni fondamentali che sono costitutivi della persona. Essi sono strettamente legati proprio alla centralità della persona sia nella riflessione teoretica antropologica che in quella morale, direttiva dell'azione.

Infatti la libertà religiosa e di coscienza (anche se ristretta all'ambito statale, quindi intesa come diritto umano da esercitarsi nei riguardi del potere statale che è tenuto a riconoscerla) è stata definita spesso da Giovanni Paolo II come il primo e più fondamentale dei diritti:

La religione esprime le aspirazioni più profonde della persona umana, ne determina la visione del mondo, ne guida il rapporto con gli altri: offre, in fondo, la risposta alla questione del vero significato dell'esistenza nel-

³³ *Ibidem*, pag. 109, nota 36.

l'ambito sia personale che sociale. La libertà religiosa costituisce...il cuore stesso dei diritti umani³⁴.

Si può quindi dire che i diritti umani esprimono una parte fondamentale di quei valori umani che tutt'insieme formano il contenuto della dignità umana. La persona, come realtà ontologica, ha bisogno per realizzarsi (e fiorire, espandersi naturalmente) di realizzarsi attraverso il raggiungimento di beni umani sia materiali che spirituali a lei convenienti e consoni. Beni che la tradizione distingue in piacevoli, utili e morali (onesti). Solo così la persona diventa se stessa, cioè adempie alla propria dinamica interna che è anche la dinamica della storia comune dell'umanità.

Il ricongiungimento con Dio, che costituisce il nucleo del pensiero escatologico cristiano, avviene su questa falsariga: la persona realizza, attraverso i propri beni/valori, se stessa e in tal modo realizza il piano di Dio su di lei. Non c'è opposizione tra realizzazione escatologica e realizzazione umana. La sola differenza, fondamentale, è che tutto avviene per grazia, cioè con l'aiuto determinante divino; infatti come conseguenza del peccato primigenio la persona umana non è più in grado di realizzarsi con le sole sue forze. Questo è il senso dell'espressione già in uso nel quinto secolo d.C.: l'uomo possiede una dignità dalla creazione e dalla redenzione (*dignitas creationis et redemptionis*).

La realizzazione religiosa, la santità, non è sostitutiva della realizzazione della persona, tanto che nelle cause di beatificazione e canonizzazione promosse dalla chiesa cattolica si deve poter dimostrare che il futuro "santo" (modello per gli altri cristiani) ha posseduto in modo eccellente tutte le virtù, comprese quelle cardinali che tradizionalmente qualificano il vivere onesto, l'uomo naturalmente onesto.

I diritti umani codificati sono il riconoscimento giuridico che la comunità politica deve rispettare la dignità di ogni uomo, in quanto solo alla persona stessa compete determinare il suo destino, seguendo la propria libertà di coscienza. In questa posizione è implicito un pensiero ottimista: la persona umana nella libertà civile ha il massimo di possibilità di realizzare i propri valori e quindi se stessa. Anche gli etici più scettici verso i diritti umani non negano i valori di libertà e almeno qualche altro valore fondamentale.

³⁴ Giovanni Paolo II, «Messaggio per la Giornata della Pace 1999» in G. Filibeck, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa* cit., pag. 683. Anche J. Murray, come abbiamo visto, sosteneva questa posizione centrale della libertà religiosa per l'esercizio dei diritti umani.

I diritti umani non ricoprono tutti i beni/valori di cui una persona è portatrice. Essi però danno il quadro entro i quali, socialmente, possiamo realizzarci oggi come persona. I diritti di ciascuno sono di tutti ed in tal modo il loro riconoscimento educa le persone al rispetto di una uguale dignità propria ed altrui. La loro assolutezza, poi, si identifica con l'assolutezza della persona, con la sua non interscambiabilità. L'uomo religioso, specialmente se appartenente ad una religione del Libro, ancora questa assolutezza al rapporto con Dio, ed in Lui trova la certezza che i diritti non rispettati verranno comunque riconosciuti nel grande abbraccio finale con Lui.

Per questo opprimere la libertà religiosa o agire contro i diritti umani in nome di una religione è un "non senso" teoretico. Nella pratica possiamo dire che tali comportamenti sono espressione di deviazioni collettive, interessi non legittimi, e comunque sono oltre che immorali, anche criminali. Pur non condividendo alcuni dei valori di altre persone, fino a che esse con il loro agire restano nel quadro dei diritti umani, dobbiamo rispettarle ed esigere che esse rispettino noi nel medesimo contesto. Non possiamo per ideologia o fondamentalismo religioso opprimere la persona, colpire proprio il soggetto agente che è al centro di ogni società e religione³⁵. Solo tale rispetto assoluto della persona, mediata dai diritti umani, può rendere assoluto il valore del nostro agire, anche al di là dei nostri errori di valutazione.

Conclusione

Pensando all'11 settembre 2001, potrebbe essere utile a conclusione di questo breve itinerario, percorso in compagnia di tre notevoli teologi e all'interno della tradizione cattolica, terminare con alcune osservazioni di L. Kolakowski, il filosofo polacco che tanto ha fatto per la libertà di pensiero in Polonia:

I cristiani anzitutto possono ammettere che la rivelazione non fornisce basi per decidere se usare la coercizione o rinunciarvi produca meno male; in secondo luogo essi possono riconoscere di non aver conoscenza infallibile delle condizioni della salvezza. In terzo luogo possono ammettere di non trovare nella rivelazione né la base per chiare prescrizioni circa i limiti en-

³⁵ F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, cap. 6: *Diritti dell'uomo e fede cristiana oggi*.

tro i quali il profano deve essere dominato dal sacro né i limiti dell'interpretazione permissiva in questa stessa materia rivelata...Forse, prese seriamente, queste raccomandazioni sono sufficienti per non usare la propria certezza di fede come giustificazione per il fanatismo e la coercizione³⁶.

³⁶ L. Kolakowski, «È concepibile una tolleranza cristiana?» in P. C. Bori (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1986, pagg. 227-41.

La progressiva acquisizione del diritto alla libertà di coscienza e di scelta religiosa nella dottrina canonistica cattolica

Romeo Astorri

In un suo scritto giovanile che qualcuno ha interpretato come un “*Elogium della majestas ecclesiastica*”, C. Schmitt nota come il «sentimento antiromano diventerebbe infinitamente più profondo se si comprendesse in tutta la sua portata, fino a qual punto la chiesa cattolica sia una *complexio oppositorum*. Pare che non possano darsi opposizioni che essa non riesca ad abbracciare»¹. Un argomento come quello che devo sviluppare in questo saggio, credo possa costituire una riprova sperimentale della veridicità della tesi schmittiana. Poche altre tematiche concernenti la chiesa cattolica hanno suscitato le prese di posizione e le riflessioni dottrinali, spesso radicalmente contrapposte, che si sono sviluppate intorno alla libertà di coscienza e di religione e sono state oggetto di un tanto acceso dibattito.

In questo testo tenterò di ricostruire, sia pure in termini generali, per un verso, i fattori che rendono difficile il pieno affermarsi del diritto alla libertà di coscienza e di religione nella dottrina canonistica e nella chiesa, e, in secondo luogo, di delineare i passaggi principali del riconoscimento della libertà religiosa nell’ordinamento canonico, facendo riferimento alla codificazione latina del 1983 e a quella orientale del 1990.

Mi sembra opportuno fare una osservazione preliminare di carattere terminologico. La dottrina ha distinto tra libertà di coscienza e libertà di religione, prospettando due opzioni diverse. Secondo una corrente di opinione la libertà di coscienza è una parte della libertà di religione, che comprende, tra le altre, anche la libertà di culto e di proselitismo. Un’altra corrente dottrinale ha sostenuto, al contrario, che la libertà di

¹ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Theatiner Verlag, München, 1925, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986, pag. 35. Riproduce in appendice il saggio *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*.

coscienza è più ampia di quella di religione, in quanto in essa deve essere ricompresa la libertà generalissima di «avere un credo religioso, una tavola di valori etici, una ideologia, una visione del mondo e della vita involgente l'intera personalità»². Nella mia esposizione, senza peraltro pretendere di entrare in merito al dibattito cui ho accennato, mi occuperò della libertà di coscienza, considerata come parte di una più generale libertà di religione.

Prima di entrare *in medias res*, vorrei ancora sottolineare un elemento che mi sembra significativo per chiarire le difficoltà che si incontrano nell'approccio al tema. In effetti la stagione nella quale la dottrina canonistica cattolica ha ritenuto di chiudere (definitivamente?) il dibattito intorno a questo tema, è stata quella degli anni del Concilio Vaticano II e a questo periodo risalgono i contributi canonistici più significativi sul tema della libertà religiosa³. Tuttavia proprio tali contributi costituiscono una sorta di barriera difficile da superare per ricostruire la storia dell'idea di libertà religiosa nei secoli e negli anni precedenti. E questo mi sembra possa essere ricondotto a due ordini di considerazioni. Innanzitutto al fatto che, a proposito degli insegnamenti conciliari, la gran parte dei commentatori ha sposato la tesi, secondo la quale si doveva «affermare come [fosse] avvenuta in tema di libertà religiosa una vera rivoluzione copernicana ed un completo ribaltamento della dottrina tradizionale che si può considerare come integralmente rinnovata addirittura *ab imis fundamentis*»⁴. E da ciò è derivata la inutilità dello studio, se non in chiave apologetica o polemica, delle posizioni precedenti una tale rivoluzione copernicana, in quanto da considerare tutte ugualmente destinate all'oblio. In secondo luogo, la mancata soluzione, sul piano metodologico, del rapporto tra diritto e storia, che su questa tematica ha implicazioni di notevole rilevanza, fa emergere un certo eccessivo schematismo negli autori che hanno toccato il tema della libertà religiosa, tanto che il confronto con F. Ruffini e con la sua opera sulla libertà religiosa⁵ si risolve, e non solo per la statura dell'ecclesiasticista torinese, a netto favore di quest'ultimo.

² G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma, 1996, pag. 72.

³ P. A. D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Bulzoni, Roma, 1964; P. Colella, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Jovene, Napoli, 1979; P. Fedele, *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1963; *Id.*, *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano, 1967.

⁴ P. A. D'Avack, «Libertà religiosa (diritto canonico)» in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974, pag. 609.

⁵ F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992.

Credo, infine, necessaria un'ultima precisazione che permette di cogliere come la posizione della chiesa cattolica sia su di un piano diverso rispetto a quello di altre confessioni o esperienze religiose. Essa non è rimasta nell'ambito di una mera riflessione dottrinale, ma ha dato vita ad un ordinamento giuridico, vale a dire ad un complesso di norme che hanno avuto e hanno la pretesa di essere considerate diritto. Queste disposizioni, poi, sono diventate *lebendiges Recht* e hanno, per lungo tempo, disciplinato la vita della società europea o di parti consistenti di questa società. Secondo le notazioni di P. Bellini, nel medioevo:

La concezione teocentrica... si è a lungo sostenuta su una robusta piattaforma, non solo religiosa ma anche politica e sociale: costituita dal fondamentale postulato dell'unità del popolo cristiano: dal principio della tendenziale coincidenza della società ecclesiale (tenuta insieme dalla comunanza della fede e della disciplina spirituale) con la società civile ordinata sotto i Principi cristiani. La *civitas christiana* [la *civitas gentium christiana-rum*] veniva presentata come una complessa realtà sociale: come un tutto organico, tale da abbracciare e contenere entro di sé tanto i momenti temporali quanto quelli spirituali della vita⁶.

La crisi di questo sistema, avvenuta negli anni del rinascimento, non comporta, e questo appare rilevante ai fini delle mie osservazioni, la fine di una concezione corporativa della chiesa, ma il fatto che la celebrazione della «natura della chiesa quale “corpo sociale visibile”, quale *coetus hominum*» venga prospettato sulla base di una «visione fondamentalmente “giuridica”, verrebbe da dire “sociologica”... donde una marcata accentuazione delle similarità di fondo che l'ordine giuridico-sociale della chiesa presenta nei confronti degli ordini giuridico-sociali dei Potenti politici»⁷. In una parola si genera una situazione di competizione/omologazione con lo stato moderno, tanto che quest'ultimo diventa autonomamente confessionale e utilizza i fattori religiosi «in funzione politica, come elementi di stabilità delle costruzioni sociali e giuridiche, e come sostegno del principio di autorità quindi del potere dei governanti sui governati»⁸, mentre la chiesa cattolica, come si è visto,

⁶ P. Bellini, «Legislatore, giudici, giuristi nell'esperienza teocentrica della repubblica cristiana» in *Saggi di storia dell'esperienza canonistica*, Giappichelli, Torino, 1991, pag. 122.

⁷ *Id.*, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2000, pag. 823.

⁸ O. Giacchi, *Lo stato laico*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, pag. 70.

tende a modellare il suo diritto, la sua sovranità su quella dello stato moderno⁹.

Dalle parole di Bellini emerge dunque come, sin dal Medio Evo si sia instaurato una sorta di dualismo competitivo tra potestà civile e potestà religiosa che, nell'età moderna, si trasformerà in un processo di imitazione/concorrenza tra stato e chiesa, passando dalla dialettica tra due potestà a quella tra due entità che si modellavano specularmente sulla forma assunta dallo stato moderno .

Come notava Ruffini nelle pagine preliminari dello studio sulla libertà religiosa che abbiamo già citato:

I termini del grave problema erano, pertanto, lo Stato e la Chiesa, considerati come entità di per sé stanti... L'uomo, cittadino o fedele, è una quantità trascurabile nel problema; è l'oggetto non il soggetto del litigio; è il semplice spettatore muto del dramma o la vittima incolpevole e spesso affatto inconsapevole della tragedia... Né dopo la rigida parentesi feudale e dopo il burrascoso periodo comunale, le cose sostanzialmente mutarono con il formarsi nell'Evo moderno di quelle Monarchie assolute e del correlativo concetto dello Stato, fornito di una sovranità non suscettiva di limitazioni, che hanno tenuto il campo fino, si può dire, ai nostri giorni¹⁰.

Ad uno studioso di cultura e tradizione liberale come Ruffini, l'aprodo di questo itinerario appariva la distinzione rigorosa tra il «diritto di manifestare la propria credenza in ciò che più piace, e quello di esercitare isolatamente o collegialmente atti di culto conformi a tale credenza» e quello di «stringersi in associazione per sfruttare – sia pure agli intenti ultimi della propria religione – tutti i mezzi che può fornire l'ordinamento giuridico dello stato, pubblico e privato, e quest'ultimo nelle sue più concrete e, diremmo, terrestri forme del puro diritto patrimoniale»¹¹, il primo garantito dallo stato, il secondo sottoposto al diritto comune.

Al contrario, per la dottrina canonistica, la conclusione era diversa. E nella sua enciclica *Immortale Dei*, Leone XIII scriveva, alla fine dell'Ottocento: «La Chiesa nell'ordine suo e nella sua costituzione giuridica è società perfetta al pari della civile». Questa opzione, tipica della cultura canonistica delle università ecclesiastiche romane del secolo scorso, por-

⁹ Cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.

¹⁰ F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* cit., pagg. 72-3.

¹¹ *Ibidem*, pag. 459.

tava fatalmente alla scelta di privilegiare la *libertas ecclesiae* rispetto alla libertà religiosa dell'individuo. P. Lombardia, al quale si deve il contributo più articolato circa la questione dei diritti fondamentali nella chiesa, sostiene invece che l'esito dottrinale non poteva che essere la riproposizione dell'antico dualismo gelasiano, non più inteso come dualismo di poteri, l'ecclesiastico e il civile, ma di società distinte i cui ordini riguardano, rispettivamente, il soprannaturale e il naturale.

E tale scelta non rimase nel limbo delle ipotesi. In un periodo molto dibattuto della storia dei rapporti tra la chiesa e gli stati, quello degli anni che precedono la prima guerra mondiale e della stagione tra le due guerre, possiamo constatare come le opzioni della Segreteria di Stato, e in particolare, del card. Gasparri e dell'allora mons. Pacelli, da un lato, segnano l'accettazione, da parte della Santa Sede, dello stato liberale – inteso come sistema di valori all'origine di un ordinamento giuridico – e del modello di rapporto con le confessioni che gli era congeniale – il separatismo –, e dall'altro rivelino il rifiuto della centralità della libertà religiosa individuale, visto che si muovono verso l'idea di un concordato completo, vale a dire verso una forma di accordo con gli stati, che disciplini tutti i problemi comuni ai due ordini. In un suo appunto del 1914, mentre segue le trattative per il concordato con la Serbia, mons. Pacelli, allora segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, vale a dire responsabile del dicastero della Curia romana che si occupava dei rapporti con gli stati, parla, segnando una differenza nettissima rispetto agli accordi del secolo precedente, di concordato più completo, vale a dire di un accordo il cui «obiettivo... già circoscritto alla soluzione di una qualche questione di per se stessa particolare, è venuto ad... abbracciare tutto il regolamento delle relazioni tra le due potestà»¹². In un tale contesto, come mostrano i testi concordatari di questi anni, per la chiesa cattolica, il punto centrale rimane ancora la libertà della religione cattolica o della chiesa cattolica, nella sostanza la *libertas ecclesiae*.

Una traccia non trascurabile di queste posizioni è riscontrabile, ancora molti anni dopo, nel dibattito svoltosi all'Assemblea Costituente nel 1946-47, visto che la suddivisione delle materie, fatta in sede di pri-

¹² P. A. D'Avack, «Concordato ecclesiastico» in *Enciclopedia del diritto* cit., vol. VIII, 1961, pag. 466.

Per una riflessione su queste vicende, rimando a R. Astorri, *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritto particolare*, Cedam, Padova, 1992; *Id.*, «Stato e Chiesa tra "tentazione separatista" e opzione concordataria. Considerazioni sull'influenza del processo di codificazione nell'ordinamento canonico» in *Panorami*, 5, 1993, pagg. 195-225.

ma sottocommissione, individua un'area dal titolo *Lo Stato come ordinamento giuridico e i suoi rapporti con gli altri ordinamenti. Libertà di opinione, di coscienza e di culto*, che corrisponde all'impostazione della dottrina di matrice curiale, cui, con la sola eccezione di A. C. Jemolo, aderisce la maggioranza della dottrina ecclesiasticistica italiana. E Dossetti, facendola propria con la sua proposta di un articolo nel quale le disposizioni costituzionali in tema di religione, e quindi di libertà religiosa, sono incentrate sulla questione dei rapporti tra stato e chiesa, introdurrà nella nostra costituzione l'impostazione cui abbiamo fatto cenno, che ha portato ad una centralità della *libertas ecclesiae* rispetto alla libertà di religione individuale. Malgrado le indubbie implicazioni di politica ecclesiastica che sono state alla base della scelta che sta alla base dell'attuale art. 7 della costituzione, credo si debba riconoscere che esso aveva anche, e forse prevalenti, valenze dottrinali.

Un altro fenomeno va considerato causa ed effetto del precedente. La continua ricerca dell'autonomia dallo stato si accompagna, con una sorta di effetto speculare, ad un processo di progressivo adeguamento dell'ordinamento della chiesa alla dogmatica giuridica moderna, un processo che si conclude appunto con la codificazione piano-benedettina del 1917 ed è completato dai concordati degli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale. E proprio in tali scelte, vale a dire nella «origine sostanzialmente unica delle dottrine giuridiche moderne e del diritto della chiesa, quale si è codificato nel *Codex* di Pio X e Benedetto XV» uno studioso, non certo incline alla modernità come O. Giacchi, trova una delle ragioni che giustificano «l'uso dei mezzi offerti dalla dogmatica giuridica moderna per la costruzione sistematica dell'ordinamento canonico»¹³. Una conclusione che lascia intravedere una sostanziale incomprensione della aporia, forse insolubile, introdotta nell'ordinamento canonico dalla dialettica tra la deteologizzazione del modello, che sta alla base della scienza giuridica moderna, nel cui solco si vuole orientare la forma dell'ordinamento canonico e la realtà sacramentale del diritto della chiesa stessa.

In questa chiave appare persino facile la constatazione che il diritto di libertà religiosa della chiesa viene sovraordinato rispetto a quello del singolo e che lo scontro con lo stato liberale porta ad una sostanziale incomprensione dei diritti di libertà che in quella concezione dello stato sono incardinati. «Nell'era delle Rivoluzioni europee e atlantiche», so-

¹³ Cfr. O. Giacchi, «Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna» in *Chiesa e Stato nell'esperienza giuridica (1933-1980)*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1981.

stiene R. Minnerath, «la Chiesa ha avuto come principale preoccupazione di salvare la sua esistenza corporativa di società autonoma in riferimento al potere politico»¹⁴. O, per riprendere un giudizio del medesimo autore: «La prima reazione della Chiesa alla “libertà liberale” era l’auspicio di un possibile ritorno alla forme di osmosi proprie dei secoli di cristianità»¹⁵.

La rottura con questa posizione non appare facile, tanto che lo stesso *corpus concordatarium* firmato tra le due guerre, viene spesso interpretato nel segno della realizzazione del confessionismo statale, e la dottrina parla di «fioritura di concordati e accordi con la Chiesa cattolica, stipulati da governi autoritari che si attestano con varie e alterne vicende al potere in Austria, in Italia, in Germania, in Spagna e in Portogallo»¹⁶, collegando quella che un canonista tedesco ha definito la *Konkordatsinflaktion* del pontificato di Pio XI, tra l’altro, alla repressione delle minoranze religiose.

In realtà, proprio per quella *complexio oppositorum* di cui abbiamo parlato, la politica concordataria non può essere interpretata in maniera univoca e si deve osservare che proprio le personalità vaticane che vi danno vita, avevano già preso coscienza della strumentalità dello stesso modello concordatario, tanto che Gasparri sosterrà la tesi che “una buona separazione” va considerata meglio di un cattivo concordato¹⁷.

Non credo di dovermi soffermare sulle vicende della faticosa e sofferta approvazione del testo conciliare sulla libertà religiosa, che venne votato il 19 novembre 1965, con un risultato di 1954 favorevoli e di 249 contrari, a testimonianza della forte opposizione suscitata dal testo conciliare. Vorrei solo richiamare quanto ha osservato il card. Pietro Pavan, uno dei padri di quella dichiarazione, secondo il quale, per il Concilio «non è sulla coscienza retta che si fonda il diritto di libertà religiosa, è invece sulla natura dell’essere, della persona»¹⁸. Se Pavan coglie,

¹⁴ R. Minnerath, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa» in *La libertad religiosa. Memoria del IX congreso internacional de derecho canónico*, Universidad nacional autónoma de México, México, 1996, pag. 53.

¹⁵ *Ibidem*, pag. 54.

¹⁶ L. Musselli e V. Tozzi, *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Laterza, Bari, 2000, pag. 27.

¹⁷ Y. De La Brière, «La carrière du cardinal Gasparri. Codification canonique et pactes concordataires» in *Etudes*, 202, 5 marzo 1930, pag. 603.

¹⁸ P. Pavan, «Il momento storico di Giovanni XXIII e della “Pacem in terris”»: sua incidenza negli atti conciliari e nella vita della Chiesa e sua influenza nella società contemporanea» in F. Biffi (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Libreria Editrice Vaticana/Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano, 1985, pag. 152.

con l'espressione che abbiamo citato, l'elemento per cui il superamento della *libertas ecclesiae* si collega ad una dimensione nuova dell'antropologia teologica, io tenterò di metterne in luce le conseguenze più significative sul piano giuridico.

Malgrado l'approvazione di *Dignitatis humanae*, rimane per qualche tempo ancora viva una corrente dottrinale che ripropone in una forma che vuole adeguarsi alla nuova situazione, la dottrina della distinzione tra libertà religiosa che spetta alla vera religione e licenza religiosa che riguarda tutte le altre. Un docente di diritto canonico in una delle università ecclesiastiche romane scrive così, in una sua monografia del 1969:

Restano ben distinti il concetto e la natura del "diritto di libertà" della vera confessione religiosa da quelli del "diritto di tolleranza" delle altre confessioni, pur tenendo essi a fondersi positivamente in un identico istituto di eguaglianza giuridica sostanziale, nel quale le differenze vanno svanendo in un regime giuridico di unità¹⁹.

Malgrado la presenza di queste posizioni, l'acquisizione, intervenuta con *Dignitatis humanae*, della centralità della libertà religiosa «nella sua duplice dimensione, individuale ed associativa, come diritto inerente alla persona e garanzia dello spazio di libertà della chiesa, in quanto società organizzata»²⁰, trova in molti concordati postconciliari la sua consacrazione formale più evidente²¹. Mi limito a citare per il loro significato, anche simbolico, il preambolo dell'Accordo fra la Santa Sede e lo stato spagnolo del 28 luglio 1976, nel quale le parti si richiamano al concilio che «ha affermato la libertà religiosa come diritto della persona umana», e l'art. 1 § 2 dell'Accordo Fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele del 30 dicembre 1993 per il quale:

La Santa Sede, richiamandosi alla dichiarazione sulla Libertà Religiosa del Concilio Ecumenico Vaticano II *Dignitatis humanae*, afferma l'impegno della Chiesa Cattolica a sostenere il diritto umano alla libertà di religione e di coscienza, nei termini in cui è definita nella Dichiarazione Universale

¹⁹ Cfr. P. De Luca, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Cedam, Padova, 1969, pag. 312.

²⁰ R. Minnerath, «La libertà religiosa tra norme costituzionali e norme concordatarie» in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1999, pag. 87.

²¹ Il primo concordato nel quale si fa menzione della «giusta libertà religiosa delle altre confessioni e dei rispettivi membri, come pure di tutti i cittadini» è quello con la Colombia del 1973.

le dei Diritti dell'Uomo e negli altri atti internazionali cui aderisce. La Santa Sede desidera parimenti affermare il rispetto della Chiesa cattolica per le altre religioni e i loro seguaci²².

A questo si aggiunge la firma di alcune convenzioni internazionali, di cui la più importante, anche per altri profili, è stata l'Atto finale della Conferenza sulla sicurezza e cooperazione in Europa del 1 agosto 1975, sottoscritto anche dalla Santa Sede, dove, all'art. VII della dichiarazione sui principi che reggono le relazioni fra gli stati partecipanti, viene sancito esplicitamente l'impegno per il rispetto del diritto di libertà di pensiero, coscienza, religione e credo.

Da queste considerazioni possiamo ricavare la conclusione che, anche per la chiesa la libertà religiosa va considerata un diritto subiettivo, come testimonia anche un altro documento, il messaggio di Giovanni Paolo II ai firmatari dell'atto finale d'Helsinki del 1 settembre 1980²³, nel quale si osserva che «la libertà di coscienza e di religione...è... un diritto primario ed inalienabile della persona; ben oltre, in quanto riguardante la sfera più intima dell'anima, si può anche dire che essa sorregge la ragione d'essere, intimamente ancorata in ogni persona, delle altre libertà»²⁴. E questa posizione è stata confermata costantemente nel corso del pontificato, sino a diventare una delle chiavi più significative per un'interpretazione di tutto il magistero dell'attuale pontefice²⁵.

Se questa è, in un certo senso, la storia del passaggio, nello *ius publicum ecclesiasticum externum*, da una fase che vedeva la netta prevalenza, e quasi la contrapposizione, della *libertas ecclesiae* sul diritto di libertà religiosa individuale, al suo pieno riconoscimento, un'evoluzione non di minore portata si può riscontrare anche nel modo con cui la dottrina pensa al diritto canonico che diviene la base per una serie di modifiche delle norme presenti nella legislazione della chiesa in riferimento alla libertà religiosa.

²² Vanno anche ricordati, tra i più recenti, gli accordi con due *Länder* della ex Germania Orientale, il Meclemburgo-Pomerania Orientale e la Sassonia Anhalt e quello con l'OLP nei quali si richiama esplicitamente la libertà religiosa individuale.

²³ *Message L'église catholique, aux hautes autorités des pays signataires de l'Acte final de Helsinki du 1^{er} août 1975, sur la liberté de conscience et de religion*, 1 settembre 1980 (il testo viene citato nella versione italiana pubblicata in A. Colombo (a cura di), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vita e Pensiero, Milano, 2000).

²⁴ A. Colombo (a cura di), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* cit., pag. 7.

²⁵ Cfr. per tutti U. Colombo Sacco, *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede (1878-1996)*, Giuffrè, Milano, 1997 e C. Cardia, *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, Donzelli, Roma, 1994.

Come ha notato J. Gaudemet, ancora nei primi anni del ventesimo secolo, la maggior parte dei canonisti ritiene che «la seule qualité humaine ne suffit pas à conférer la qualité de sujet de droit»²⁶. Il riconoscimento dei diritti naturali e fondamentali a tutti gli uomini, acquisito dal diritto secolare del diciannovesimo secolo, non sembra riguardare, almeno sino alla metà del ventesimo secolo, la dottrina canonistica²⁷, la quale, sulla scia della tradizione anche romanistica, postula «la nécessité d'un acte d'intégration à cette société pour que l'on puisse y jouir de droit»²⁸.

La riflessione teologica protestante pone la canonistica cattolica di fronte alla necessità di rispondere adeguatamente alla riproposizione di una concezione del diritto canonico che, sulla spinta dell'antinomia posta da Lutero tra Legge e Vangelo, tendeva a ridurre il diritto della chiesa ad una mera sovrastruttura sociologica. La canonistica cattolica, soprattutto quella tedesca, ha cercato quindi di superare la visione della chiesa come *societas perfecta* e del battesimo come mero atto di integrazione in tale struttura corporativa. Secondo le espressioni di un canonista, E. Corecco, il cui contributo alla canonistica si è incentrato proprio sulle implicazioni a livello di teoria dell'ordinamento canonico della soluzione individuata dalla scuola di Monaco: «L'essenza del Vangelo e della Grazia, e, perciò del diritto canonico, sta... nella partecipazione intrinseca di Dio nel cuore dell'uomo, così come aveva intuito Tommaso d'Aquino nella Ia IIae quando ha affermato che la *nova lex evangelii... est ipsa gratia (seu ipsa praesentia) Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*»²⁹.

Una tale concezione permette di recuperare la centralità del fedele nell'ordinamento canonico, tanto che la nuova codificazione latina del 1983 può operare un «cambiamento di identità del soggetto protagoni-

²⁶ J. Gaudemet, «La condition des chrétiens dans la doctrine canonique des XVIII^e et XIX^e siècles» in E. Corecco, A. Scola, N. Herzog (a cura di), *Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la Société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique*, Editions Universitaires/Herder/Giuffrè, Fribourg en Suisse/Freiburg i. Br./Milano, 1981, pag. 650.

²⁷ Uno dei primi canonisti che dimostrano di accettare il concetto moderno dei diritti della persona è stato Ulrich Stutz, che iniziò a distinguere tra diritti dell'uomo e del cristiano. La stessa distinzione viene, almeno parzialmente ripresa dal manuale di Vermersch-Creusen nel quale si riconosce che *personalitatem omni homini natura dedit*, anche se viene precisato che *persona in Ecclesia est homo qui statu ecclesiastico est praeditus*.

²⁸ J. Gaudemet, «La condition des chrétiens dans la doctrine canonique des XVIII^e et XIX^e siècles» in E. Corecco, A. Scola, N. Herzog (a cura di), *Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la Société* cit., pag. 650.

²⁹ E. Corecco, «Il valore della norma canonica in rapporto alla salvezza» in G. Borgonovo e A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato, 1997, pag. 63.

sta del codice. Al clero è stato sostituito il fedele... questo cambiamento è così importante da investire tutto l'ordinamento»³⁰. E se è vero che tale soggetto è spesso definito con la categoria romanistica della *persona physica*, «non solo insignificante dal profilo teologico, ma fuorviante»³¹, è anche vero che «la centralità di questo fatto investe potenzialmente tutto il Codice latino, malgrado le incoerenze... riscontrate nei libri I e VII a proposito della *persona physica*»³². Ed a proposito del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgato nel 1990 che parte dalle stesse premesse teologico-giuridiche, si possono fare osservazioni analoghe.

Sotto questo profilo si apre, quindi, la necessità di un approfondimento non solo della funzione del battesimo e del rapporto tra persona e battezzato nell'ordinamento della chiesa, visto che come annota a questo proposito P. Erdö, si deve distinguere tra «la libertà di coscienza e di religione, che spetta all'uomo a causa della sua dignità personale, ed i diritti e doveri che spettano al fedele come tale all'interno della Chiesa»³³, ma anche della funzione del battesimo «quale elemento portante non solo della Costituzione, ma anche dell'Istituzione ecclesiale» per cui «il rapporto fedele-Chiesa non [è] identico, né omologo a quello cittadino-Stato»³⁴.

Prima di entrare nel merito delle norme canoniche in materia di libertà religiosa, rimane da chiedersi se esista una vera e propria libertà religiosa nella chiesa. Fatta salva, come vedremo, la incoercibilità dell'atto di fede che trova anche un riconoscimento giuridico nel codice attuale, sembrerebbe di dover concludere che «una volta che questo si sia avuto, l'atto di fede diventa specifico oggetto di un dovere... la libertà appare incompatibile con la doverosità del credere, sicché essa può valere nelle società civili, di per sé non competenti per i problemi religiosi, ma non nella società religiosa, per sua natura aderente ad una determinata fede»³⁵.

³⁰ *Id.*, «I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo *Codex*» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., vol. II, pag. 628.

³¹ *Id.*, «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto canonico» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., vol. II, pag. 651.

³² *Ibidem*, pag. 665.

³³ P. Erdö, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giappichelli, Torino, 1996, pagg. 142-43.

³⁴ E. Corecco, «L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., vol. I, pag. 290.

³⁵ G. Lo Castro, «La libertà religiosa e l'idea di diritto» in *La libertad religiosa. Memoria del IX congreso internacional de derecho canónico* cit., pag. 39.

La risposta a un tale interrogativo viene, secondo Corecco, proprio dal «fatto che... nel sistema canonico vi è identità tra persona e istituzione» e che da questo punto di vista, dal diritto della chiesa può venire un «richiamo alla priorità della persona rispetto a qualsiasi forma di organizzazione istituzionale, cioè di organizzazione pubblica o privata del potere»³⁶.

Rimane tuttavia la questione delle norme canoniche che disciplinano la libertà dell'atto di fede con cui si aderisce alla chiesa. La prescrizione del can. 1351 del codice pio-benedettino, secondo la quale «*Ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur*» e che trova le sue fonti già nel *Decretum* di Graziano³⁷, è stata ripresa dal nuovo codice, in forma più solenne e con un esplicito riferimento alla libertà di coscienza. Il codice vigente al can. 748 § 2 prescrive che «*Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est*». Di questo comma vengono indicate due fonti conciliari, *Dignitatis humanae*, 2 e 4 e *Ad gentes*, 13. Mi sembra opportuno sottolineare che, rispetto al testo di *Ad gentes*, che ne costituisce la fonte immediata, viene inserito un riferimento esplicito alla libertà di coscienza che non compare nel decreto conciliare sull'attività missionaria³⁸. Il fatto, poi, che il corrispondente can. 586 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* non riprenda il riferimento alla coscienza, sottolinea l'importanza della formula usata dal codice latino. Va, tuttavia, anche detto che il codice orientale riprende letteralmente *Ad gentes*, 13, aggiungendovi anche un invito ai fedeli a impegnarsi perché sia rivendicato il diritto alla libertà religiosa e nessuno sia distolto con ingiuste vessazioni dalla chiesa. Un segno dei rapporti non sempre facili esistenti tra la chiesa e gli stati dei paesi dove le chiese orientali sono prevalentemente insediate.

La disciplina della libertà dell'atto di adesione alla fede è completata, nel codice latino, da due canoni che riguardano il battesimo, l'865 e

³⁶ E. Corecco, «L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto» in G. Borgonovo e A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., pag. 291. Secondo questo autore la necessità di evitare qualsiasi limite alla libertà religiosa e di coscienza consegue dal richiamo alla trascendenza insito in esse che le fa divenire «come la ragion d'essere delle altre libertà individuali e degli altri diritti fondamentali».

³⁷ Ma già Ivo di Chartres nel suo *contra Petilianum* scriveva: «*Ad Fidem nullus est cogendus invitus*». Per una ricognizione delle fonti in questo senso cfr. P. G. Caron, «Non asperis sed blandis verbis ad fidem sunt aliqui provocandi» in F. Biffi (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico* (8-10 marzo 1984) cit., pagg. 397-402.

³⁸ «*Ecclesia severe prohibet ne quis ad fidem amplectendam cogatur vel artibus impertunis inducatur aut alliciatur*» in *Ad gentes*, 13.

l'868. Questi due canoni, che riguardano, rispettivamente, il battesimo degli adulti e dei bambini, propongono, da un altro punto di vista la medesima preoccupazione, richiedendo tra i requisiti per la sua amministrazione, che il battezzando adulto abbia manifestato la volontà di ricevere il battesimo o, nel caso dei bambini, che ci sia il consenso dei genitori³⁹. Anche in questo caso va precisato come la richiesta di una volontà esplicita fosse presente anche nel codice del 1917, nel quale si prevedeva che l'adulto non dovesse essere battezzato *nisi sciens et volens* (can. 752, § 1), e che il soggetto del battesimo fosse solamente l'adulto capace di ragione, intendendo con questo colui che *suo quisque animi motu baptismum petat* (can. 745). Le disposizioni presenti in questi canoni hanno come loro fonte il *Corpus Iuris canonici*. Il codice orientale estende il requisito della manifestazione della volontà a chiunque sia uscito dall'infanzia, vale a dire abbia compiuto i sette anni, e lo richiede anche in caso di pericolo di morte. Quanto al battesimo dei bambini, il can. 681 del codice orientale ne regola con molta analiticità la liceità⁴⁰.

Se il *Codex* riconosce all'infedele, al quale, come si è visto viene garantita la piena libertà di scelta, una posizione rispettosa della libertà di religione, diversa è invece la condizione del battezzato che si separi dalla comunione, in quanto proprio per il legame che, come vedremo, esiste tra diritti e doveri dei fedeli, cioè dei battezzati, non gli può essere riconosciuto il diritto a separarsi dalla fede e dalla comunità dei credenti. Chiunque commette il reato canonico dell'apostasia, dello scisma o dell'eresia cade, secondo il can. 1364 § 1, nella scomunica *latae sententiae*. E tuttavia anche in questo caso, la riflessione conciliare e la nuova codificazione hanno portato ad alcune innovazioni non di poco conto⁴¹. Innanzitutto l'abbandono con atto formale della chiesa esime i battezzati da una serie di disposizioni, quali, ad esempio in riferimento

³⁹ Anche nel caso che l'adulto sia in pericolo di morte, occorre che abbia manifestato la volontà di ricevere il battesimo. Qualche discussione ha suscitato il can. 868 § 2 che dichiara lecito il battesimo di un bambino in pericolo di morte di genitori non cattolici, anche senza il consenso dei genitori. Va notato che nello schema del 1975 questa possibilità non era prevista e che sino allo schema del 1980 era rimasta la clausola per la quale il battesimo di un bambino di genitori non cattolici in pericolo di morte fosse lecito, *nisi exinde periculum exurgat odii in religionem*.

⁴⁰ Il comma 4 di questo canone definisce lecito il battesimo di un bambino di genitori cattolici o acattolici che si trovasse in pericolo di morte.

⁴¹ In realtà nel testo del 1980 era previsto che le leggi meramente ecclesiastiche non si applicassero ai battezzati aderenti alle chiese o alle comunità ecclesiali separate, mentre vi rimanevano soggetti coloro che si erano allontanati dalla chiesa cattolica senza entrare in un'altra chiesa, *nisi aliud iure expresse caveatur*.

al matrimonio, l'obbligo della forma, l'impedimento per disparità di culto, e cade il divieto di matrimonio misto.

Come si è accennato, una delle novità più rilevanti della codificazione post-conciliare è costituita dall'inserimento nei codici di un catalogo di diritti e doveri dei fedeli, così come dei laici e dei chierici. Tra di essi ve ne sono alcuni che si ricollegano direttamente alla libertà religiosa. Secondo qualche interprete, già il codice piano-benedettino aveva «evidentemente riconosciuto l'esistenza di diritti specifici del cristiano, che, nel diritto pubblico moderno, sarebbero considerati, aldilà della loro formulazione tecnico-giuridica, inconfondibilmente, come diritti costituzionali fondamentali»⁴². La novità consisterebbe quindi nel fatto che i diritti e i doveri dei fedeli sono stati formalizzati in un catalogo, in un certo senso, ampliandone il significato e la portata. Va anche osservato che il codice latino inserisce il catalogo all'inizio del secondo libro sul popolo di Dio con il titolo *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*, mentre nel codice orientale il catalogo occupa i canoni immediatamente successivi a quelli introduttivi con il titolo *De christifidelibus et eorum iuribus et obligationibus*. Come si evince dal titolo, la categoria del diritto è però strutturalmente collegata a quella del dovere, tanto che lo stretto collegamento tra l'*officium* e lo *ius* «affonda le radici, secondo molti, nel rapporto specifico tra persona e comunità»⁴³ e nella concezione sacrale del diritto nella quale, secondo l'espressione di J. H. Newman, la coscienza «possiede dei diritti perché ha dei doveri»⁴⁴.

Nei due codici esistono tre cataloghi dei diritti e dei doveri: quello dei fedeli, nei cann. dal 208 al 223 del codice latino e in quelli dal 7 al 26 del codice orientale; quello dei laici, nei cann. dal 224 al 231 del codice latino e in quelli dal 400 al 409 del codice orientale; e, infine, quello dei chierici, nei cann. dal 273 al 289 del codice latino e in quelli dal 367 al 390 del codice orientale.

Il diritto fondamentale, in materia di libertà religiosa è quello espresso nei cann. 214 del codice latino e 17 del codice orientale. Essi riconoscono il diritto dei cristiani di esercitare il culto secondo le prescrizioni del rito della propria chiesa *sui iuris*⁴⁵ e di seguire una propria

⁴² E. Corecco, «Il catalogo dei diritti-doveri nel CIC» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., vol. I, pag. 488.

⁴³ P. Erdő, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* cit., pag. 134.

⁴⁴ J. H. Newman, *Certain Difficulties, felt by Anglicans in Catholic Teaching II*, Md, Westminster, 1969, pag. 250 (cit. in P. Erdő, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* cit., pag. 135).

⁴⁵ Il codice orientale definisce il rito il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disci-

forma di vita spirituale che sia però in accordo con la dottrina della chiesa.

Il codice orientale – ed è chiaro il senso di queste scelte – specifica in modo molto più analitico il senso di questo diritto, da un lato in riferimento alla incorporazione nella chiesa operata dal battesimo, dall'altro per quanto concerne il passaggio dei fedeli dall'una all'altra chiesa *sui iuris*. Quanto al primo punto, il can. 896 precisa che «a coloro che sono stati battezzati nelle chiese o comunità ecclesiali acattoliche e che chiedono spontaneamente di convenire nella piena comunione con la chiesa cattolica, sia che si tratti di singoli, sia di gruppi» non deve essere imposto nessun peso che non sia necessario. Le stesse disposizioni valgono, secondo il can. 901, anche per i battezzati non appartenenti a chiese orientali. E va sottolineato l'avverbio “spontaneamente” che qualifica l'adesione.

Nel catalogo dei diritti del codice orientale sono inserite talune disposizioni assenti nel codice latino. Così ai cann. 31 e 32 si vieta, rispettivamente, a chiunque di indurre in qualsiasi modo un fedele a passare ad un'altra chiesa *sui iuris* e si richiede il consenso della Sede Apostolica per passare ad un'altra chiesa *sui iuris*. Una disposizione, quest'ultima, posta a tutela dei fedeli che potrebbero essere oggetto *in loco* di pressioni politiche o ecclesiastiche. Ancora il can. 1465, con una previsione assente nel codice latino, definisce un delitto, l'azione di chi, esercitando un ufficio, un ministero o un altro incarico nella chiesa, «a qualunque Chiesa *sui iuris* sia ascritto, anche alla Chiesa latina, osi indurre in qualunque modo un qualsiasi fedele cristiano al passaggio ad altra Chiesa» e impone che gli sia comminata una pena adeguata.

Altrettanto significativa è la disposizione del can. 33 che riconosce al battezzando che abbia compiuto il quattordicesimo anno di età il diritto di scegliere liberamente la chiesa *sui iuris* cui aderire, e quella, sempre del can. 33, che concede ad una donna, che sia passata alla chiesa del marito, di potere tornare liberamente alla comunità che aveva lasciato, una volta sciolto il matrimonio. Inoltre il codice orientale riconosce una sorta di diritto di emancipazione religiosa ai figli che abbiano compiuto il quattordicesimo anno di età, visto che possono lasciare la chiesa nella quale sono entrati con i genitori, per tornare a quella originaria (can. 34).

Nel catalogo dei diritti e dei doveri dei fedeli è sicuramente ricondu-

plinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna chiesa (can. 28 § 1).

cibile al diritto di libertà religiosa la previsione del can. 219 del codice latino e del can. 22 di quello orientale, secondo le quali i fedeli hanno il diritto di essere immuni da ogni costrizione nella scelta dello stato di vita. Si tratta di una disposizione che trova nei canoni sui religiosi, sulla sacra ordinazione e sul matrimonio il suo completamento. In questi canoni vengono definite con precisione le clausole poste a salvaguardia della volontà dei fedeli nei vari aspetti delle scelte. A questo va aggiunto, a completare il diritto di libertà di rito di cui abbiamo già parlato, il riconoscimento del diritto di seguire un proprio metodo di vita spirituale (can. 214 del codice latino e can. 17 del codice orientale) che introducono una dimensione personale nella propria scelta di adesione al cristianesimo.

All'orizzonte della libertà religiosa appartiene anche il riconoscimento, fatto dai cann. 215 del codice latino e 18 del codice orientale, del diritto di associarsi per finalità di carità, di pietà o di incremento della vocazione cristiana e di riunirsi a questo scopo e a quello della libertà di manifestazione delle proprie esigenze ai pastori. La formula scelta dal codice orientale sembra rimarcarlo con maggiore forza, visto che parla di «pieno diritto di manifestare ai Pastori le proprie necessità soprattutto spirituali e i propri desideri» (can. 15 § 2), rispetto al codice latino che parla di «libertà di manifestare» (can. 212 § 2).

Un aspetto particolare della libertà è costituito, infine, dalla libertà di ricerca dei fedeli che siano esperti nelle scienze sacre (can. 218). Questo è un canone formulato in modo alquanto involuto, nel quale la qualificazione «giusta libertà di investigare e di manifestare con prudenza il proprio pensiero» risente di una cautela forse eccessiva.

Avviandoci alla conclusione, credo si debbano fare alcuni rilievi. La prima riguarda la difficoltà a superare la dicotomia presente in tutta l'età moderna tra *libertas ecclesiae* e libertà religiosa degli individui. Tutti i commentatori concordano che, per la chiesa cattolica, il punto centrale della riflessione teologico-giuridica, in materia di libertà religiosa è stato, ed è rimasto a lungo, la rivendicazione della *libertas ecclesiae*. La canonistica dell'età moderna, mossa da intenti chiaramente apologetici, che le facevano privilegiare l'autonomia della chiesa dallo stato, ha guardato più ai diritti della comunità religiosa che non a quelli delle persone e dei fedeli. La scuola dello *ius publicum ecclesiasticum*, nella temperie culturale che vedeva la necessità di rispondere alla negazione fatta dalla teologia protestante, della chiesa visibile, aveva individuato nell'idea bellarminiana della chiesa come *societas perfecta*⁴⁶ la chiave di volta per una giustifi-

⁴⁶ Ancora nel 1969 un docente di una delle università pontificie scriveva, per giustificare

cazione del diritto nella chiesa. Una posizione che era considerata, nel medesimo tempo, l'unica risposta possibile al tentativo dello stato moderno di dissolvere in esso la chiesa. E tuttavia, come ha notato A. C. Jemolo, i movimenti dottrinali e politici che si sviluppano nell'età moderna non solo stimolano gli stati «ad attuare un nuovo regolamento giuridico di tutti i rapporti che intercedono tra lo Stato e la Chiesa», ma costituiscono «un tentativo notevolissimo di radicale riforma dell'organizzazione interna della Chiesa e dell'assetto di tutti i rapporti giuridici che si attuano in seno ad essa»⁴⁷. In una tale dialettica l'idea di *societas perfecta* è lo strumento elaborato per garantire alla chiesa diritto di cittadinanza nell'ambito culturale secolarizzato del diritto dell'Evo Moderno⁴⁸.

L'avvento dei regimi liberali in Europa e con essi dell'agnosticismo, del separatismo e, perché non dirlo, dell'anticlericalismo, pone la chiesa in una situazione diversa. Le armi che erano servite contro il giurisdizionalismo si rivelavano spuntate di fronte ad una posizione che la lasciava «sola e indifesa in una convivenza e concorrenza da pari a pari con le altre confessioni religiose»⁴⁹, cui si accompagnava, ed era sentito come un problema altrettanto grave, la sostanziale incompatibilità con una forma di stato, quello laico e liberale dell'Ottocento, il quale «altro non [era] che la proiezione e la specificazione, relativamente alla problematica religiosa e al rapporto con le confessioni e con le credenze in tema di religione, della [sua] neutralità complessiva»⁵⁰.

Anche nel ventesimo secolo due fenomeni concomitanti, il permanere all'interno della canonistica curiale di una supremazia della scuola dello *ius publicum ecclesiasticum* e la crisi dello stato liberale degli anni tra le due guerre, hanno portato ad un sostanziale immobilismo in dottrina, tanto che ancora nel 1953, il card. Ottaviani, l'ultimo grande esponente di questa scuola, affermava: «Se c'è una verità certa e indiscutibile tra i principi generali del diritto pubblico ecclesiastico, è quel-

la preferenza data alla trattazione della questione della libertà della chiesa cattolica, che tra gli altri motivi c'era quello che «la Chiesa si presenta come società perfetta ed implica pertanto problemi di maggiore portata».

P. De Luca, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Cedam, Padova, 1969, pag. 184.

⁴⁷ A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, a cura di F. Margiotta Broglio, Ricciardi, Napoli, 1972, pag. 8.

⁴⁸ Cfr. E. Corecco, «L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto» in G. Borgonovo e A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., pag. 280.

⁴⁹ P. A. D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa* cit., pag. 228.

⁵⁰ L. Guerzoni, «Stato laico e Stato liberale: un'ipotesi interpretativa» in *Il diritto ecclesiastico*, I, 1977, pag. 534.

la del dovere dei governanti di uno stato composto dalla quasi totalità di cattolici, e conseguentemente e concretamente retto da cattolici, di informare la sua legislazione in senso cattolico»⁵¹.

Certo le posizioni non erano così compatte⁵², come molta storiografia ha lasciato credere.

Negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, in un interessante e lungo dibattito che si apre all'interno della Segreteria di Stato, appare vincitrice una corrente, quella cui ho fatto cenno di Gasparri e di Pacelli, che guarda con interesse al separatismo. E Pacelli, nei suoi rapporti da Monaco, formula un giudizio nella sostanza positivo sul modello di rapporto con le confessioni religiose della costituzione di Weimar, un modello che Ulrich Stutz qualifica come *hinkende Trennung*, una separazione zoppicante, che peraltro è ancora quello dell'attuale stato tedesco. Ricordo anche che una delle opere più importanti pubblicate nella prima metà del Novecento, il *Dictionnaire de Théologie Catholique*, alla voce *liberté morale, de conscience, des cultes*, pubblicata nel 1926, poneva in discussione le proposizioni 77, 78, 79 del Sillabo, che riguardavano il principio per il quale la religione cattolica doveva essere l'unica religione di stato, quello della libertà di culto pubblico ai non cattolici, e, infine la condanna dell'affermazione che la libertà di culto e di opinione non corrompessero i costumi morali dei popoli.

Anche dopo il Vaticano II si riscontra la stessa tensione dialettica, se un autore, nel 1969, può sostenere: «La libertà religiosa interna è anche assoluta: competente a tutti e singoli gli uomini e valida ed urgibile verso tutti e contro tutti»⁵³. E l'aggettivo più significativo della citazione di quest'autore, che pure scrive in un tempo nel quale la *Dignitatis humanae* è già stata approvata, è *interna*. Da questo consegue una differenziazione tra un diritto di libertà religiosa consistente nel «potere naturale ed assoluto della persona umana, corroborato generalmente da una tutela positiva di carattere costituzionale, di esprimere ed attuare integralmente e indipendentemente se stessa in atti esterni individuali e collettivi, privati e pubblici, di contenuto religioso»⁵⁴ e i «diritti mera-

⁵¹ A. Ottaviani, «Doveri dello Stato cattolico verso la religione», conferenza del 2 marzo 1953 nel Pontificio Ateneo Lateranense in Roma» in *Il diritto ecclesiastico II*, LXV, 1954, pag. 498.

⁵² Cfr J. Baucher, «Liberté morale, de conscience, des cultes» in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Librairie Letouzey, Paris, 1926, cc. 697-703.

⁵³ P. De Luca, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo* cit., pag. 170.

⁵⁴ *Ibidem*, pag. 352.

mente positivi di licenza religiosa che «sono dei poteri giuridici in materia religiosa che non si fondano su esigenze innate o naturali e trascendentali della persona umana, pur presupponendole e generalmente riconoscendole e tutelando, ma sulla discrezionale concessione della Comunità internazionale o dello Stato»⁵⁵.

La conclusione tratta da Erdö, secondo la quale, alla luce della normativa canonica attualmente vigente, «soggetti del diritto [di libertà religiosa] sono le persone singole, ma anche le comunità religiose»⁵⁶, immuta radicalmente la dottrina prevalente negli anni che hanno preceduto il Concilio Vaticano II, ma soprattutto quella degli anni della modernità.

Tutto quanto abbiamo detto, apre la strada per una considerazione che ritengo essenziale sul piano metodologico. Porre il problema dell'evoluzione del concetto di libertà religiosa nella chiesa significa, almeno a mio avviso, porre il problema dei rapporti tra la chiesa e la modernità. Un'analisi che si presenta difficile per la complessità dei due termini del problema, chiesa e modernità, ma da cui non si può prescindere, se si vuole, a distanza di qualche tempo dalla formulazione delle posizioni più polemiche, individuare un approccio adeguato.

In effetti la questione della libertà religiosa sorge in tutta la sua forza con l'età moderna ed è legata alla necessità di porre rimedio alle guerre di religione scoppiate dopo la rottura della *respublica gentium christianarum* avvenuta con la riforma, un evento storico in seguito al quale «tanto i cattolici, quanto i riformati si ritennero ugualmente autorizzati a fare ricorso ai medesimi [feroci sistemi repressivi e persecutori] con una intransigenza e un accanimento senza pari»⁵⁷. La teoria politica dovette confrontarsi con quella che un autore liberale americano, parlando di Bodin, chiama «l'esperienza diretta delle disposizioni autodistruttive presenti in una porzione significativa degli uomini del suo tempo»⁵⁸ che porta i teorici dello stato moderno a fondarlo sulla preferenza della pace civile all'uniformità religiosa.

Un ulteriore ordine di riflessione deriva dalla constatazione che, nella dottrina canonistica contemporanea, a porre in termini "moderni" la questione della libertà religiosa intesa come diritto individuale

⁵⁵ *Ibidem*, pag. 353.

⁵⁶ P. Erdö, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* cit., pag. 141.

⁵⁷ P. A. D'Avack, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa* cit., pag. 40.

⁵⁸ S. Holmes, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998, pag. 173.

concorrono due riflessioni apparentemente contraddittorie. Da un lato assistiamo alla spinta di coloro che ritengono necessario adeguare il diritto della chiesa alla dogmatica giuridica moderna e, di conseguenza, vedono l'introduzione dei diritti fondamentali, tra cui quello di libertà religiosa, come un passaggio obbligato in questa direzione. Dall'altro ci troviamo in presenza di una corrente che recupera il diritto di libertà religiosa in un contesto dottrinale per il quale solo un più sicuro ancoraggio teologico del diritto della chiesa permette di risolvere anche la questione della libertà religiosa interna alla chiesa che, «data la premessa più o meno esplicita valida dal primo medioevo in poi, che il diritto canonico è un diritto valevole non solo per la chiesa, ma anche per la cristianità, la consapevolezza di dover elaborare una dottrina teologica del diritto canonico... ha potuto affiorare solo in questi ultimi venti anni»⁵⁹.

A questo dibattito interno alla dottrina canonica, ne corrisponde, come acutamente rileva L. De Luca, uno analogo della dottrina ecclesiasticistica che ha superato una visione per la quale quella dottrina del diritto aveva come oggetto lo studio dei rapporti tra l'ordinamento dello stato e l'ordinamento della chiesa, per arrivare alla conclusione che esso, nella sua essenza, è *legislatio libertatis*.

⁵⁹ E. Corecco, «Diritto» in G. Borghonovo e A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* cit., vol. I, pag. 102.

Libertà dell'uomo ed esperienza religiosa nella tradizione ebraica

Stefano Levi Della Torre

1. Per una definizione di libertà

Poniamo che “libertà” sia possibilità e capacità di scelta. “Possibilità” quanto a condizioni esteriori; e ancora più “capacità” come attitudine interiore. Libertà implica un soggetto in grado di scegliere, e “scelta” è un atto di distinzione: distinguere se stessi come soggetti; distinguere tra alternative, tra oggetti e vie diverse.

In un passo della *Critica della ragion pura*¹, Kant definisce la libertà trascendentale come la facoltà di dare inizio a una serie causale. La scelta implica la concatenazione delle sue conseguenze. Nel mondo della natura, inteso da Kant e da Laplace quale mondo deterministico, mondo di leggi e concatenazioni causali, l'atto di libertà non sembra avere spazio in assoluto. Se risaliamo lungo le serie causali ci imbattiamo per via logica nella causa non causata, nel concetto limite di Dio; se discendiamo invece lungo le conseguenze della scelta libera, lungo il dipanarsi della serie causale che da essa deriva, ecco il paradosso della libertà: compiendo l'atto libero, il soggetto rimane vincolato alle conseguenze determinate dal suo stesso atto libero; e l'atto di libertà istituisce uno stato di necessità in cui il soggetto si trova costretto. Sono le stesse situazioni obiettive e relazionali, prodotte o trasformate dal nostro atto libero, a sollevarsi di fronte a noi per imporre condizioni. L'etica è sottesa a questo ribaltamento: la responsabilità, cioè il dover rispondere delle conseguenze dei propri atti è la servitù immediatamente conseguente alla libertà. L'etica si può allora definire quale assunzione soggettiva della serie causale innescata da una libera scelta. L'irresponsabile, l'amorale, tenta di mantenere costante la sua libertà fuggendo ogni volta dalla catena causale derivante dalle sue scelte.

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, parte II, libro II, cap. II, Sez. II, Adelphi, Milano, 1976, pagg. 503-5.

In questo senso il sadismo è rappresentazione patologica della libertà: non essere condizionati da ragioni. L'orrore gratuito del sadismo ha il suo senso proprio in quanto libero da senso, arbitrario. Solo in quanto arbitrio è mimesi dell'assoluta libertà, dell'onnipotenza: è lo svincolarsi dall'essere circoscritto da ragioni, da motivazioni, dal rapporto tra causa ed effetto, dal principio di realtà che schiaccia il desiderio entro i limiti della sua soddisfazione ragionevole. Il sadico "puro" ha bisogno di una vittima innocente: che la vittima sia innocente è condizione della libertà del sadico: se la vittima fosse colpevole di qualcosa, "impura", l'atto sadico si inquinerebbe, razionalizzandosi come atto "meritato", giuridico, punizione consequenziale a una colpa. Non che il sadico concreto non cerchi pressoché sempre giustificazioni al suo operato (ordini superiori; utilità della tortura per estorcere informazioni; rivalse su traumi subiti...); ma questo perché non regge psicologicamente alla vertigine del sadismo, alla solitudine di questa rappresentazione di un'incondizionata e incomunicabile libertà che in quanto tale non ha scopo (se non in sé), né utilità, poiché utilità e scopo sono essi stessi vincoli.

Essere causa senza subire cause, né effetti: il sadismo che vuole sancire la potenza incondizionata dell'io, è arbitrio portato all'estremo. E poiché il sacro è l'esperienza dell'estremo, il sadismo è consanguineo del sacro e del sacrificio, il quale è omaggio propiziatorio alla potenza incondizionata della divinità.

Nel libro di Giobbe, Iddio, tramite il Satàn, infligge terribili sofferenze a un innocente. Questo "sadismo" divino è espressione della sua onnipotenza, ossia libertà. Essa trascende la giustizia, così che la pena non ha relazione con alcuna colpa. Se Giobbe fosse colpevole, come sostengono i suoi interlocutori per giustificare Dio, l'azione divina apparirebbe umanamente decifrabile, inserita nella logica giuridica della sanzione di una colpa. Al contrario, è proprio l'inspiegabile sofferenza inflitta a Giobbe a introdurci al tema del mistero divino e della trascendenza. Così Dio interroga Giobbe:

Dov'eri tu quando fondavo la terra?
 Dillo, se sei così intelligente.
 Chi ha fissato le sue dimensioni, lo sai?
 o chi ha teso su di essa la corda?
 Su che cosa sono fissati i suoi cardini
 o chi ha posto la sua pietra angolare
 mentre inneggiavano in coro le stelle del mattino?...

(*Giobbe* 38, 4-7)

Ma sul versante opposto a quello della libertà sadica c'è l'altra manifestazione della libertà divina (e umana) ed è *khesed*, la grazia o la misericordia. È il bene dato gratuitamente, libero dalla logica retributiva dello scambio, secondo la quale «avrà il bene se farai il bene e il male se farai male». Sadismo e grazia, liberi dai criteri giuridici, sono prerogative del soggetto sovrano, e in quanto tale libero. E come il sadismo si rappresenta quale massimo di libertà quando si esercita sull'innocente, così la grazia mostra la sua dimensione di libertà se rivolta verso il colpevole.

Il libro di Giobbe pone il problema del giusto che soffre per parlarsi della trascendenza e della libertà divina. Giobbe, si dice all'inizio del racconto, è la vittima di una scommessa, di un gioco tra Dio e il Satàn. *Deus ludens*: il gioco (anche quello infantile) è il momento aperto alle possibilità. Un Dio onnipotente, cioè sovrano, un Dio che è l'idea stessa delle possibilità infinite, è con ciò il paradigma del soggetto libero.

Tuttavia, nel creare il mondo, il Creatore si trova un'aporìa: ammesso che l'universo sia uno (il che non sembra certo²), il Creatore ha compiuto una scelta ed ha escluso altre possibilità, ha rinunciato alle proprie possibilità infinite. E, nel creare la natura, ha stabilito anche le leggi di natura e le loro concatenazioni causali: queste non imbrigliano solo gli esseri e gli eventi, ma anche il Creatore, che dovrà rispettarle se vuole che il mondo sussista: creando, Dio ha creato anche le proprie catene. La libertà di Dio e il sussistere della natura e delle sue leggi sono in contraddizione. Ora, il miracolo è l'irruzione della libertà di Dio nel mezzo del determinismo naturale. Ma vediamo come la questione è trattata dai Maestri.

Nel *Pirké Avot* è detto: «Dieci cose furono create alla vigilia del Sabato, all'incrocio tra il giorno e la notte, e cioè: la bocca della terra, la bocca della sorgente, la bocca dell'asina, l'arcobaleno, la manna, la verga, il verme detto Shamir, la scrittura, lo scritto e le tavole dell'alleanza»³.

Questi elementi sono interpretati in vario modo. Secondo Rabbi Yona "la bocca della terra" è il baratro che inghiottì Core e i suoi accoliti, ribelli a Mosé (*Num* 16, 32), "la bocca della sorgente" è la roccia da cui Mosé fece scaturire l'acqua nel deserto (*Es* 17, 6); "la bocca dell'asina" allude all'asina di Bila'am, che parlò mutando in benedizione l'anatema del suo padrone contro Israele (*Num* 22, 28), e così via.

² La mistica ebraica (la *Kabbalà*) parla di molte creazioni. La cosmologia contemporanea di molti universi.

³ *Pirké Avot*, cap. V, *Mishná* 6.

Ciascuna di queste dieci cose sono riferite ad un miracolo: sono punti di svolta, articolazioni che consentono il cambiamento, luoghi di libertà e inizio di nuove serie causali. Perché è detto che furono create alla soglia del settimo giorno della creazione, alla vigilia del sabato? Non prima, perché avrebbero fatto parte delle cose puramente naturali, soggette a leggi deterministiche; non dopo perché il sabato è il giorno in cui Iddio si astenne dal creare; ma contigue al sabato in quanto giorno unico in cui si sospende la logica dell'utile e della causalità, che è la logica dei sei giorni della creazione divina e del lavoro umano. Le dieci cose create al tramonto del venerdì della genesi hanno un piede nei sei giorni ed uno nel sabato; un piede nel creato, nel mondo della necessità, e uno nel mondo della libertà, nel "mondo separato", nel "mondo a venire", di cui il sabato è anticipazione e paradigma.

Le dieci cose rappresentano la possibilità del cambiamento iscritta nel mondo, l'antidoto alla rigidità della concatenazione causale: «... che se Dio non avesse iscritto in partenza nel mondo la possibilità di ricevere un cambiamento ci sarebbe distruzione nel mondo al momento del miracolo» scrive il Maharal di Praga in proposito:

Così Dio non ha lasciato interamente questo mondo nelle mani della natura, ma ha collegato il mondo naturale al "mondo separato", in modo che esso conservi in potenza una possibilità di cambiamento, senza che si produca catastrofe, nella creazione stessa, e in modo che il miracolo faccia [anche] parte, se così si può dire, di questo mondo che Dio creò nei sei giorni della Genesi⁴.

Solo se nel creato sono immesse delle articolazioni, degli snodi alle concatenazioni causali, il cambiamento può essere compatibile con il permanere dell'universo.

Così Dio ha abdicato alla propria libertà per quanto riguarda le leggi di natura, ma si è assicurato il recupero di libertà, punti di rottura affondati nella pasta deterministica del creato. E d'altra parte Iddio stesso cambia, e persino si pente, come è detto: «E il Signore si pentì del male che aveva detto di fare al suo popolo» (*Es* 32, 14).

Questo ravvedimento, in cui si manifesta in termini antropomorfi una modificazione divina, è anch'esso un'espressione di libertà. Come lo è il ravvedimento umano, *teshuva*, fuoriuscita da un cammino prefissato.

⁴ Maharal (Rabbi Loew di Praga), commento al *Pirké Avot*, cap. V, *Mishná* 6.

Il sabato, che nella *Genesi* è il respiro di libertà di Dio e dell'universo – come è detto in *Es* 31, 17: *vainafash*, e Dio “respirò” dopo le fatiche della creazione –, e nel Decalogo è ricorrenza umana prescritta a Israele, è il momento di incontro tra questo mondo della natura e della storia e il “mondo separato”, che si rapportano per induzione, trasmettendosi l'un l'altro i rispettivi moti: quasi che il sabato fosse il ricorrente polo di rigenerazione delle possibilità, dunque di libertà; il nodo simbolico che tiene i fili, il punto a capo, o almeno la memoria profetica del punto a capo. È l'evocazione ritmica dell'interruzione e del nuovo inizio.

Come il sabato è cerniera tra il mondo costruito in sei giorni e il “mondo separato”, così è anche l'essere umano nella sua doppia natura: è fatto di terra e insieme di alito divino (*Gen* 2, 7); è creatura, ma *bezelem*, “a immagine” del Creatore. Che significa “a immagine” di Qualcuno che non ha immagine? Significa quanto meno che l'essere umano, analogamente alla divinità biblica, è persona, soggetto capace di decisione e scelta, di libertà⁵. Ma l'essere umano è tale proprio in virtù della sua imperfezione: non è un fatto compiuto ma una possibilità aperta.

Ascoltiamo ancora il Maharal:

Nel testo [della *Genesi*] non è detto dell'essere umano che «Dio vide che esso era migliore di altri esseri»; poiché tutti gli altri esseri esistenti sono stati creati perfetti [nella loro natura]. Solo l'essere umano non è stato creato in uno stato di compimento. E la perfezione dell'uomo è appunto quella di muoversi verso l'attuale e di produrre in permanenza la propria perfezione....E come i cieli si muovono perpetuamente e non si fermano mai [...], e il loro movimento è la loro perfezione, così per l'essere umano, che non è stato creato all'inizio come un essere in riposo perfetto nel suo compimento, lo sforzo verso la perfezione e verso il riposo non può conoscere una fine, ma la sua perfezione consiste in questo permanente passaggio all'atto...”⁶

«E come i cieli...» dice il Maharal: è proprio l'imperfezione dell'essere umano, e dunque il suo inquieto movimento, a farlo simile ai cieli, e infine a farlo libero, soggetto capace di decisione, di mutamento e di storia.

⁵ Su questa spiegazione di *bezelem* cfr. ad es. Rabbi Hayym di Volojin, *Nefesh Habayim* [L'âme de la vie], vol. I, Verdier, Parigi, 1986³, pag. 10.

⁶ Questo concetto del cabalista Rabbi Loew (il Maharal) è lo stesso che troviamo nel *De Hominis dignitate* di Pico della Mirandola (studioso della *kabbalà*) sul finire del XV° secolo.

Nella narrazione biblica i fatti fondativi avvengono in due (o più) fasi. Si producono per tentativi, per correzioni: se troppo perfetti si modificheranno per adeguarsi alle contraddizioni del mondo: è il caso di Adamo ed Eva, che con la loro trasgressione cambiano il loro statuto originario; è il caso del primo Decalogo infranto di fronte al Vitello d'oro, per essere ripetuto, ma mediato dalla ricezione umana di Mosé. Se troppo imperfette, procederanno verso un ulteriore sviluppo, movendo da uno stadio larvale, di abbozzo, ad un altro più maturo e più esteso: è il caso dell'identità di Israele; prima, con Abramo, famiglia tribale che esce dalla civiltà urbana e idolatra della Mesopotamia; poi, con Mosé, moltitudine che esce dalla civiltà urbana ed idolatra del Nilo per costituirsi in popolo.

Questo modulo sperimentale, per tentativi, nel formarsi dei personaggi e degli eventi è la scena della libertà umana e divina, e ha un sapore emozionante di realismo storico, piuttosto che di immaginazione fatalistica e mitologica. Che poi le tradizioni ebraiche, per altro verso, fissino gli eventi biblici per paradigmi atemporali di comportamento, fa parte della tensione specifica dell'ebraismo; il quale ricerca l'atemporalità ma nel tempo, il sincronico ma nel diacronico, il paradigma ma nell'evento, e potremmo dire che sondi il fluire delle vicende umane per riconoscerne verticalmente gli strati antropologici anche non evidenti.

Ma quel fluire di eventi mai conclusi pone continuamente i personaggi di fronte al problema di una scelta che è il problema stesso della libertà umana.

2. Libertà come liberazione

È un tema che si affaccia fin dall'inizio, con Eva di fronte al frutto proibito, con Noè, con Abramo: «Il Signore disse ad Abramo: *lekh lekhà*, va verso te stesso [uscendo] dalla tua terra, dalla tua parentela verso la terra che ti mostrerò» (*Gen 1*). In questa liberazione dai legami di parentela e dalla patria originaria per andare verso una indeterminata terra promessa c'è un'indicazione: l'identità e il destino non sono fatalità ma possono essere decisioni. «Poi [Iddio] fece uscire [Abramo] e gli disse: guarda in cielo e conta le stelle» (*Gen 15, 5*), che nel *Talmud* è così interpretato: «esci dal tuo destino qual è fissato dalle stelle» (*Beresbit Rabbà*, 46, 12).

Il primo passo della storia ebraica è, così, un atto di liberazione da un destino prefissato, una scelta volontaria e obbediente a un Dio.

L'Esodo è una seconda nascita, da un'altra madrepatria, l'Egitto, dove Israele è rimasto in incubazione per 430 anni (o 210, secondo Rashi) divenendo moltitudine. Ora si tratta della dialettica tra schiavitù e liberazione.

M. Walzer ha dimostrato nel suo libro *Esodo e rivoluzione* come l'Esodo sia stato assunto come paradigma dai più importanti movimenti di emancipazione e in ogni rivoluzione fino al ventesimo secolo, nell'area di cultura biblica e cioè in America e in Europa: è una metafora di guida, poetica o anche direttamente religiosa, in cui le masse oppresse si rispecchiano, riconoscono un loro Mosé che rivela di una verità prima nascosta e una direzione, verso nuovi cieli e nuove terre.

Tuttavia la liberazione non è ancora libertà. «Il Signore non guidò [il popolo] attraverso il paese dei Filistei, che era la via più breve» (*Es* 13, 17), e fece deviare il popolo attraverso il deserto: questo perché le generazioni che uscivano dall'Egitto avevano ancora le stimmate della schiavitù. Nelle incertezze della migrazione sentivano la nostalgia delle abitudini dell'Egitto, di ciò che era conosciuto, seppure nell'oppressione. Erano mature per la liberazione ma non ancora per la libertà. Le generazioni degli schiavi liberati si consumarono lungo i quaranta anni nel deserto, e solo la successiva nata libera poté raggiungere la terra promessa.

Ne deduciamo che la spontaneità non è immediatamente libertà: è spesso vincolata ad abitudini sedimentate, a coazioni a ripetere. I movimenti di liberazione, collettivi o interiori, si sottopongono per questo a una disciplina, rompono il giogo loro imposto per sottomettersi ad un altro giogo liberamente scelto. O nel senso che ritornano ad una schiavitù sotto altre forme (qual è il vitello d'oro che ripete l'Egitto), o al contrario perché è proprio una disciplina scelta a liberare da una disciplina imposta: tale è il dono della *Torà* sul Sinai. È scritto: «Le Tavole [il Decalogo] erano opera di Dio e la scrittura era la scrittura di Dio incisa sulle Tavole (*Es* 32, 16): non leggere incisa (*kharut*) ma libertà (*kberut*), poiché non è libero se non l'uomo che si dedica allo studio della *Torà*» (*Avot* 6, 2).

Rabbi Nehunià ben Hakannà dice: «Chiunque accetti il giogo della *Torà* è liberato dal giogo del potere politico e dal giogo delle necessità del mondo» (*Avot* 3, 5). Per “giogo delle necessità” Maimonide intende “l'oppressione del tempo”; mentre il Maharal di Praga così spiega il passo: «Lo studio della *Torà* libera in quanto eleva al di sopra dei condizionamenti umani, sociali e politici. Dedicarsi a qualcosa di universale e duraturo riduce l'oppressione di ciò che è contingente».

3. *La libertà e i suoi motivi*

Fin qui si è detto qualcosa circa la libertà in negativo, libertà *da* qualcosa. Più complessa è la questione della libertà *di*, in positivo: libertà di essere e di fare che cosa? Qual è il contenuto o lo spazio di questa libertà? Rabbi Akivà diceva: «Tutto è previsto [da Dio] ma [all'essere umano] è concessa la libertà di volere» (*Avot* 3, 22). Libertà di volere, di scegliere, dunque è soggetto capace di libertà.

Poiché è un ibrido fatto di terra e di alito divino (*Gen* 2, 7), l'essere umano è predisposto a costruire un legame tra Creatore e creato, e a reggere il patto tra Dio e il mondo. L'essere umano è il grande mediatore universale e tale è la funzione che è chiamato a svolgere. Il fine della sua libertà è la realizzazione della sua stessa doppia natura, terrestre e celeste: è unire l'alto e il basso, il verticale e l'orizzontale, la profondità e l'estensione. La figura di queste funzioni dell'umano è in Giacobbe che, disteso su quattro cubiti di terra, ha la visione verticale della scala che sale al cielo con un flusso di messaggi – di angeli – che salgono e scendono (*Gen* 28, 10-12).

Ora, Israele si concepisce depositario diretto di questa funzione genericamente umana di mediazione tra l'alto e il basso: «In te saranno benedette tutte le famiglie della terra» dice Iddio ad Abramo (*Gen* 12, 3). Abramo prima e poi tutta Israele sono concepiti come un prisma che concentra la luce dall'alto per diramarla poi in tutte le direzioni del mondo. E questa è la vocazione e la pretesa di sacerdozio universale di Israele, il senso della *segullà*, “dell'elezione”. E questa è la funzione di ponte che Israele si assegna. Come scriveva Kafka, un ponte non può dimenticarsi di essere un ponte senza precipitare; così a Israele è prescritto di non dimenticare la sua funzione universale: «Io chiamo oggi a testimonia di fronte a voi il cielo e la terra: io pongo davanti a te la vita e la morte, la benedizione e la maledizione, scegli dunque la vita affinché tu viva, tu e le tue generazioni... » (*Deut* 30, 19). “Scegli dunque...”: facoltà di scelta che presuppone lo statuto di “soggetto libero”, collettivo e individuale (tu, voi); “affinché tu viva e le tue generazioni”: è il compito di preservarsi perché la propria funzione nel mondo continui. *Hai ve-Kaiyam*, vita e durata.

4. *Libertà e regola*

Potremmo con approssimazione dire che “vita” è la parte variabile e “durata” la costante: tema e variazione sul tema. O anche: cultura come

permanenza della mentalità diffusa degli usi e dei costumi e cultura come variazione, sapere critico; l'una ha una valenza più collettiva, l'altra più individuale.

La durata vincola a regole, ripetizioni, abitudini. Ciò che nella natura sono ritmi biologici vincolanti (il battito del cuore, il respiro, l'alimentazione, il sonno, la nascita, la morte, le stagioni...) nella cultura sono ritmi sociali, regole, riti religiosi o meno; ma ognuno ha poi uno spazio più o meno grande di libertà per interpretarli a modo suo. Così potremmo considerare i due versanti su cui si muove l'ebraismo: da un lato le norme (*halakhà*) volte ad uniformare e a rendere costanti i comportamenti nello spazio e tempo, dall'altro l'effervescenza dell'interpretazione del senso dei testi e dei fatti (*aggadà*). *Halakhà* e *aggadà* sono l'una condizione dell'altra: l'una è l'impalcatura e il sostegno quanto più stabile si possa, l'altra è il movimento; l'una è la grammatica del vivere (ortodosso) e l'altra ne è il discorso. E se *la Berit* (il Patto fra Dio ed Israele) tende ad esprimersi in precetti con funzione omologante e centripeta, la ricerca del senso si dirama (in *aggadà*) con sorprendente libertà in una disseminazione senza fine: «La mia parola non è forse come il fuoco», dice il Signore, «e come un martello che spezza la roccia?» Allora sprizzano scintille. Ogni scintilla è il risultato del colpo di martello, ma nessuna scintilla è l'unico risultato. Così anche da un solo versetto della Scrittura possono derivare diverse interpretazioni, cfr. TB *Sanhedrin* 34 a.

C'è dunque una parte vincolante (il Testo, il precetto) e una valenza relativamente libera (il commento). Si pone la questione: si è liberi *malgrado* i vincoli o *grazie* ad essi? La parte costante è quella che ci impedisce o quella che ci dà la sicurezza necessaria, la dimora, per poterci avventurare in altre direzioni?

5. Libertà politica e collettiva

Nella visione di Maimonide l'avvento messianico si risolve nel fatto che Israele non subirà più l'oppressione da altri popoli e potrà così espletare pienamente il suo compito universale. Così dice il profeta (*Mich* 4, 4-5) :

Si siederà [ogni nazione] sotto la sua vite
e sotto il suo fico
e nessuno si spaventerà ...
e mentre tutti gli altri popoli

cammineranno ognuno nel nome del suo dio
noi cammineremo nel Nome del nostro Dio
per secoli e sempre.

Ma la libertà politica di un popolo non è tutt'uno con la libertà di ogni appartenente ad esso.

In una sorprendente pagina talmudica (TB *Bava Mezià* 59 b) si narra di una controversia tra saggi in cui le posizioni di Rabbi Eliezer furono appoggiate niente meno che da una Voce dall'alto: Dio stesso le confermava. Ma la maggioranza era d'altro parere, e questo prevalse. Dio infatti aveva ormai affidato all'uomo la questione della *Torà*: come è detto in *Deut* 30, 11-14:

Questi comandamenti che Io do a te, non sono così alti che tu non possa comprenderli, né così lontani che tu debba indagarli. Non sono in cielo [...]. Questa parola è sulla tua bocca e nel tuo cuore, sì che tu possa metterli in pratica.

Tale era la libertà e dunque la responsabilità conferita all'uomo, e tale il criterio democratico di maggioranza; ma in verità non era che democrazia interna all'oligarchia maschile dei saggi, da cui erano escluse le moltitudini e specificamente le donne. Al pari di tutte, forse, le società tradizionali, l'autorità immediatamente riconosciuta era quella del maestro sui discepoli, del marito sulla moglie, dei genitori sui figli. E se nel Decalogo leggiamo "onora il padre e la madre", leggiamo poi "non desiderare la donna e la roba d'altri", perché il comando è specificamente riferito agli adulti di genere maschile.

6. *La persona come soggetto*

Pure il concetto giuridico e morale "di persona", della libertà e dunque della responsabilità personale, non riferito solo ai notabili ma ascritto ad ogni essere umano, fa dei passi decisivi nel testo biblico, e li possiamo riassumere nelle parole del profeta Ezechiele: «Non ripetete più in Israele che le colpe dei padri ricadono sui figli, l'anima che pecca morrà, il figlio non sconta l'iniquità del padre, né il padre le iniquità del figlio; al giusto sarà computata la sua giustizia e all'iniquo la sua iniquità» (*Ez* 18, 20): affermazione che ancora si riferisce al genere maschile. E ancora in Ezechiele troviamo un'altra componente che – credo – essenziale nella formazione di un'idea generalizzata "di persona":

è il passo sulla resurrezione dei morti: «Profetizza e di loro: così dice il Signore Iddio, e ecco Io apro i vostri sepolcri e vi resuscito dalle vostre tombe [...]. E porrò il mio spirito in voi e vivrete...» (Ez 37, 12-14).

In questa idea paradossale di resurrezione individuale (che fu dottrina dei farisei ereditata dal cristianesimo) e nel suo corollario che è l'immortalità dell'anima individuale, c'è una radice teologica dell'idea secolarizzata di persona, coi suoi diritti e le sue responsabilità. Qui incontriamo forse una divergenza di fondo tra culture di ascendenza biblica e culture d'Oriente, di ascendenza induista o buddista o taoista. Dal lato biblico, l'idea di un Dio-persona e di un destino individuale oltre la morte, dall'altro, l'idea di una trascendenza impersonale, e un destino del sé individuale non nel senso della definizione ma al contrario della dissolvenza e fusione in un tutto. Si può ipotizzare che tale divergenza abbia quanto meno contribuito a fare dell'Occidente ebraico-cristiano, e non dell'Oriente, il luogo dove l'idea di persona e di libertà individuale si è sviluppata con la massima forza.

Tra persona e ruolo permane tuttavia una tensione. Quando prevale il ruolo – in primo luogo il ruolo socialmente determinato del maschile e del femminile – è la libertà individuale ad essere subordinata. Mentre il prevalere della persona sul ruolo è un risultato magnifico delle società aperte, ma instabile ed esposto a ribaltarsi. Basta che la collettività si senta attaccata, in pericolo, oppressa o in guerra e subito è disposta a rinunciare al carattere dissipativo della libertà personale per ricompattarsi, fissando ruoli e gerarchie. La difesa del gruppo prevarica allora la persona e la sua libertà.

7. Reciproche libertà

Con Abramo, il monoteismo ebraico nasce in polemica con la grande cultura politeista della Mesopotamia; con Mosé si codifica in polemica con la grande cultura politeista dell'Egitto. Si potrebbe dire che l'ebraismo nasce e si sviluppa in seno ad altre civiltà come "eresia" rispetto al senso comune maggioritario e ai codici religiosi ufficiali, e come devianza e polemica è stato percepito da "altri" fino ai nostri giorni. Ma proprio in quanto polemico, l'ebraismo ha la vocazione originaria a confrontarsi e a mettersi perciò in relazione e in dibattito con altre mentalità e sapienze.

L'autoreferenzialità ebraica dunque non è dovuta ad isolamento, ma piuttosto ad una sovraesposizione alle relazioni e alle influenze altrui. L'autoreferenzialità è istanza di autoconservazione, fonte permanente

di conservatorismo, ma al tempo stesso la matrice polemica e critica ha sempre spinto (ora più ora meno) verso una singolare audacia di pensiero, paradossale e divergente. I precetti sono la corazza conservatrice sotto la cui protezione ha potuto svilupparsi una straordinaria vivacità e variazione intellettuale. La dialettica tra sicurezza e libertà (in cui prevalendo l'una, l'altra retrocede) è sempre stata particolarmente intensa per l'ebraismo e per gli ebrei, in quanto di continuo esposti alla pressione esterna e al pericolo. E i vincoli esterni hanno introvertito, interiorizzato lo spazio di libertà.

Ora gli ebrei per la più lunga parte della loro storia si sono trovati in una posizione di minoranza in seno ad altri popoli, per cui si può vedere nell'ebraismo l'elaborazione prolungata e cosciente di un punto di vista di minoranza sull'universo. A differenza del cristianesimo e dell'islam, l'ebraismo non ha una vocazione alla totalità – ossia a convertire il mondo – ma piuttosto alla singolarità; una singolarità che si racconta nata per svolgere una funzione universale, perché riferita a un Dio universale: almeno quando non dimentica la sua ragione sociale, quando non ripiega nella pura riproduzione di sé, chiudendosi in un'endogamia fisica e spirituale; quando cioè il messaggio universale si degrada in identità propria.

Immerso in società maggioritarie, l'ebraismo – e in particolare quello diasporico – ha così prodotto continui adattamenti con le forze e le istituzioni dominanti. Sotto la dominazione romana, Rabbi Chanina anticipava Hobbes dicendo: «Prega per la pace dell'impero perché se non lo si temesse ci si mangerebbe vivi l'un l'altro» (*Avot* 3, 2); e, in *Gittin* 10a, Samuele di Nehardea dichiara: «*Dinà de-malchuta dinà*, la legge dello Stato (dei gentili) è legge (anche per gli ebrei che vivono sotto la sua giurisdizione)».

Questa disposizione politica e i problemi inerenti hanno un'attualità evidente oggi, nelle società multietniche, multiculturali e multireligiose. Vi si delinea un campo di tensione tra legge interna ad una comunità (la *halakhà* per gli ebrei) e le regole sociali e statuali in cui la comunità vive. La zona di interferenza tra regole e tradizioni comunitarie da un lato, e senso comune maggioritario e norme vigenti dall'altro, è luogo di contrattazione formale e informale: confronto di culture. (Nel nostro ordinamento ciò riguarda ad esempio le "Intese" tra Stato e comunità religiose). È una zona di turbolenza dove si confrontano i diritti e i doveri di cittadinanza dei "singoli", e i vincoli di appartenenza "collettivi" a una comunità: è il confronto tra le libertà della persona e la libertà del gruppo.

Consideriamo infine l'idea della libertà di religione. Essa è un'idea

eminentemente “laica”. Se fosse per le religioni, ciascuna avrebbe la pretesa di occupare tutto lo spazio escludendo le altre. Ma l’ambito della loro convivenza, e le regole e i valori che lo organizzano e lo animano, è laico, e pone al di sopra di ogni specifica fede la libertà umana a cui è sussunta la libertà di fede e di culto. E le religioni che accettano il principio della libertà di religione e cioè della religione altrui, dovranno gestire dentro di sé il conflitto tra il principio etico e politico della convivenza e della tolleranza e la propria pretesa di possedere in esclusiva la verità.

Islam

L'uomo vicario di Dio: coscienza religiosa e universalità nel Corano

H'mida Ennaïfer

Introduzione

Il grande poeta arabo Tarafa ibn al-'Abd, morto nel 560 d.C., mostra efficacemente, in una delle più celebri poesie preislamiche, i tre pilastri della vita: niente vale il piacere di consumare la propria fortuna bevendo alcolici, aprendo le braccia per accogliere lo straniero in cerca d'ospitalità e di gustare sotto una tenda battuta dalla pioggia le delizie dell'Eros. Così sognava di vivere Tarafa, idolo della giovinezza araba all'epoca del paganesimo. La vita non si realizza nell'assecondare i propri desideri, ma è soprattutto godere del poco tempo destinato all'uomo, da trascorrere con gli esseri cari, prima della fatale separazione. Vivere è essenzialmente sfidare la morte, concepita come un nemico implacabile¹.

Labīd ibn Rabī'a, un altro celebre poeta dello stesso periodo, condive questa visione delle cose². Oltretutto, aggiunge un dettaglio particolarmente rivelatore: «Se potessimo vivere eternamente.....alla morte sarebbe scappata l'antilope, trovando rifugio sulle creste dei ripidi monti.....dove non giunge il leone dalla folta criniera, temibile maestro di una terra dove nessuno può penetrare...». L'uomo, ai suoi occhi, non differisce dall'animale a proposito del loro tragico comune destino.

¹ Per la letteratura araba, cfr: R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle de J.-C.*, 3 voll., Maisonneuve, Paris, 1952-1964-1966 ; J. M. Abd el-Jalil, *Brève histoire de la littérature arabe*, Maisonneuve, Paris, 1943. Per quanto riguarda il poeta Tarafa ibn al-'Abd, si veda *Diwān*, Selingshon, Paris, 1901. Per quanto concerne il tema della morte, si può consultare il lavoro di M. Abdessalam, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe/IX siècle*, Université de Tunis, Tunis, 1977.

² Cfr. H. Lammens, *Le berceau de l'Islam; l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1914. Per quanto riguarda il poeta Labīd ibn Rabī'a si veda *Diwān*, Maqdisi, Wien, 1880.

Una questione lancinante ossessiona gli spiriti: una volta passate le porte dell'aldilà che cosa può ancora suscitare l'interesse del defunto per le questioni di questo vile mondo? Lo studio della poesia araba preislamica mostra che ciò che suscita la sua preoccupazione è l'oblio da parte dei propri cari. Il defunto continua ad essere preoccupato della vita del clan; il suo massimo timore è che i suoi parenti si rendano colpevoli di azioni vili o lascive.

Ciò che questi testi poetici mettono in luce è l'essenza della cultura e della vita nell'Arabia prima dell'avvento dell'islam. Così, nel sesto e settimo secolo, l'universo nell'immaginario arabo è sinonimo di vuoto. Quasi senza spirito, il mondo era considerato un semplice campo aperto all'attività umana, e la religione costituiva un legame all'interno della vita terrestre e sociale. L'uomo assomigliava a una coscienza che, immersa nella matassa della vita, non riusciva a liberarsene.

1. *Adamo: il mito fondatore*

Si può dire che gli arabi non fossero legati ad una religione determinata prima dell'avvento dell'islam. Nonostante fossero esistiti dei santuari in vari luoghi e che l'ebraismo e il cristianesimo fossero ben radicati in alcune regioni e in alcune tribù, nessuna autorità religiosa era sorta in Arabia. D'altro canto, i veri nemici della nuova religione erano gli aristocratici della Mecca, che credevano all'eternità della natura, ed erano assimilabili a degli atei. La massa, idolatra, non vedeva nelle sue varie divinità che un mezzo per scongiurare le forze ostili allo sviluppo della sua esistenza. Questo ci fa comprendere come l'incomparabilità concettuale tra l'islam e i suoi detrattori fosse tale da non potersi immaginare un qualsivoglia compromesso. La lettura dei primi capitoli del Corano rivelato a Maometto testimonia l'evidente contrasto tra il paganesimo e l'islam. Agli occhi dei membri della sua tribù le parole del profeta ai suoi discepoli non avevano che una sola spiegazione: «Davvero è pazzo costui!»³. Troppe cose scioccavano la coscienza empirica degli arabi pagani.

Vi era innanzitutto il concetto, ai loro occhi aberrante e scandaloso, che Dio si manifesti nella loro vita ed esiga un cambiamento straordinario. Come concepire che il Corano fosse sia la parola diretta di Dio, sia un discorso essenziale sul significato del mondo?!

³ *Corano* LXVIII, 51.

La risposta proposta dal testo coranico, la otteniamo da un versetto del periodo meccano, ripreso esattamente nel periodo medinese: «E non apprezzano Dio nella giusta misura quando dicono: «Dio non ha rivelato nulla a nessun uomo»»⁴.

La grande frattura tra il paganesimo e l'islam è nella percezione del sacro. In effetti, tutto lo sforzo coranico tende a smontare il vecchio universo concettuale per sostituirlo con un altro che sia fondato essenzialmente su un nuovo culto: quello dell'Unicità. Unicità che abolisce tutte le divinità e consacra la devozione a un Dio unico, creatore e vivente, Dio della trascendenza e della prossimità.

Conseguenza dell'unicità di Dio e nuova fonte di conflitto è la desacralizzazione del mondo. Questa fu, per gli avversari dell'apostolato di Maometto, inconcepibile, poiché presentava una difficoltà maggiore. Se il sacro si ritira dall'universo e non si rivela che a un uomo, nella fattispecie al profeta, tutto il sistema culturale, sociale e politico ereditato dagli antenati è destinato a scomparire. Desacralizzando il mondo e la natura, sono allora i costumi, le tradizioni e le gerarchie sociali che vengono messe in discussione. Dietro la folla di divinità vi erano le norme stabilite nel loro nome e gli interessi occulti che le sostenevano. Così la rivelazione, a partire dall'Unicità e dalla sua nuova percezione del sacro, ha voluto ridefinire e riorganizzare l'antico universo concettuale: il mondo e la natura, la comunità e i notabili, i costumi e gli avi. Quello che gli arabi mettevano in discussione dell'Unicità, era che questa riconsiderava la vita e ne ridefiniva gli scopi. In questa maniera è un'Unicità che, a tutti i livelli, si manifesta nella diversità e non ammette nessuna diversità che non sia finalizzata all'Unicità. È questo nuovo sistema che cerca di penetrare il sacro, l'uomo e la storia per mezzo di un nuovo culto. Cosciente della sua visione e delle prospettive che apre, il Corano è esplicito. A Medina, con la consacrazione della comunità musulmana come libera e sovrana, la rivelazione chiarirà il suo disegno: «Il sistema dei padri è rivoluzionato»⁵.

Infine, per rompere definitivamente con il paganesimo, il Corano precisa che la disgregazione del sacro, del mondo e della società è il prodotto della tragica assenza dell'uomo. La rivelazione inaugura una maniera di vedere totalmente inedita per la mentalità araba. A partire dall'Unicità, la rivelazione adotta una nuova visione dell'uomo, visto come creatura unica per natura, modo d'agire, e statuto, in un mondo

⁴ *Corano* XXII, 72; VI, 91.

⁵ *Corano* VIII, 38.

desacralizzato. Considerando che Dio è presente nella storia e nell'uomo, vedremo crearsi un'alleanza che dà all'essere umano la sovranità sulla natura e sulle altre specie. La vita e la morte acquistano un senso differente, poiché divengono necessarie per un'ascesa continua. La rivelazione trasforma questa alleanza in un nuovo destino, che viene proposto all'uomo: «E tu, o anima tranquilla ritorna al tuo Signore piacente e piaciuta»⁶. Questo è ciò che il poeta Rūmī cercherà di esprimere successivamente: «Sono morto all'animalità e divento uomo. Perché dovrei temere di divenire meno quando morirò?»⁷. Paragonando questi propositi a quelli di Tarafa e di Ļabīd è facile vedere a che prova la rivelazione ha sottomesso l'anima e la cultura araba.

Per ben delimitare il discorso coranico relativo alla concezione dell'uomo, nel suo doppio contesto storico e umano, facciamo appello a una figura originale ed emblematica. Il Corano riprende il mito di Adamo e gli conferisce un significato cosmico particolare⁸. I tre passaggi coranici che si dividono i ventisei versetti relativi al mito di Adamo⁹, delineano in una forma volutamente poetica e narrativa il racconto della genesi. In un tempo mitico, tre momenti favolosi:

- Creazione d'Adamo dalla terra¹⁰.
- Adamo in Paradiso e la sua disubbidienza¹¹.
- Il perdono della sua disubbidienza, e l'elezione sua e dei suoi discendenti come vicari di Dio¹².

Il confronto tra il testo biblico e quello coranico evidenzia come certi dettagli occultati dalla seconda versione siano collegati alla prima¹³. A proposito d'Adamo, il Corano si focalizza su una verità essenziale e soggiacente: quella di un destino eccezionale che permette la nascita della libertà e dei suoi rischi. Se il Corano non insiste sul peccato originale, in compenso si distingue per l'inserimento di un dialogo tra gli angeli e Dio a proposito della creazione d'Adamo: e quando il Signore

⁶ Corano LXXXIX, 27.

⁷ Per Jalāl ad-Dīn Rūmī (604-672/1207-1273) si veda la voce Rūmī a cura di A. Bausani in Aa. Vv., *L'Encyclopedie de L'Islam*, vol. II, Maisonneuve et Larose, Paris, 1965, pag. 404.

⁸ A proposito di "mito" si veda A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1992².

⁹ Il mito di Adamo è menzionato nelle seguenti *sūre*: II, III, V, XVII-XX, XXXVI.

¹⁰ Corano III, 59.

¹¹ Corano VII, 19; XX, 115, 117, 120, 121.

¹² Corano II, 31, 33, 37; XXXVI, 60.

¹³ *Genesi* 12 e 13. Nel testo coranico non si trovano né la localizzazione del Paradiso né i fiumi che vi scorrono. La creazione di Eva a partire da una costola di Adamo non è menzionata, così come il serpente, incarnazione del demone tentatore.

disse agli angeli: «Ecco, io porrò sulla terra un mio vicario», essi risposero: «Vuoi mettere sulla terra chi ci porterà corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le tue lodi ed esaltiamo la tua santità?». Ma Egli disse: «Io so ciò che voi non sapete»¹⁴.

Questa prima sequenza svela le scommesse di cui Adamo è l'oggetto. La prima, è quella della denuncia delle malefatte e dei mali ch'egli può causare. La seconda verte sugli eventuali disordini generati da questo nuovo venuto particolarmente importante. Se egli può incarnare una sfida alla pienezza di Dio, incarna al contempo un valore inestimabile per il destino dell'universo e per lo spirito. Dipendenti e senza vero valore, gli angeli non potevano valutare questa autonomia e questa insondabile potenzialità. Solo lo spirito può riconoscere lo Spirito ed apprezzarne la grandezza.

Così, ci si deve arrendere all'evidenza: «Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quello che tu ci hai insegnato, poiché Tu sei il saggio Sapiente». È su richiesta di Dio che Adamo istruisce gli angeli. In seguito, al centro del quadro, si estende lo spazio grandioso del confronto. Dio dice ad Adamo, svelandogli il teatro d'azione della sua discendenza: «I misteri dei cieli e della terra mi sono parimenti conosciuti...». Infine, atto finale e decisivo, Dio ordina agli angeli: «Prostratevi avanti ad Adamo»¹⁵.

Celebre e ricorrente, quest'episodio testimonia, da un lato, che è grazie a questo sapere e a questa conoscenza che Adamo è proclamato superiore alle altre creature. A partire da questa superiorità egli può partecipare della scienza divina. D'altro lato, l'eletto, per l'autonomia necessaria allo sviluppo del suo essere, è interamente responsabile dei suoi atti. È così che, venerando Dio e desacralizzando il mondo, il discorso coranico libera l'uomo, richiamandolo ad assumersi le sue responsabilità e a metterle in atto.

La rivelazione rompe definitivamente con una cultura dell'alienazione. Il poeta Tarafa presenta un uomo prigioniero della morte: «Finché egli è risparmiato, la morte appare all'uomo come una corda lenta che non ostacola la sua libertà, eppure è saldamente nel suo pugno». Al contrario, l'apostolato di Maometto è centrato su una "fede personale" e "un impegno nel mondo". Il testo rivelato ritorna ricorrentemente su un concetto totalmente nuovo: la responsabilità di ogni individuo e l'importanza delle sue azioni. Sin dai primi versetti della rivelazione si

¹⁴ *Corano* II, 30.

¹⁵ *Corano* II, 34.

può leggere: «...non gli hanno raccontato che un'anima carica non sarà caricata del carico d'altra, e che l'uomo non avrà di suo che il suo sforzo, e che il suo sforzo sarà un di fatto visibile?»¹⁶.

Per mostrare l'autorità del testo rivelato, siamo costretti a tornare sulla questione del peccato, precedentemente sollevata. Nel vocabolario coranico tale nozione è definita con un ampio numero di termini¹⁷. Il più utilizzato è quello di *ḥarām*, con cui originariamente si designava l'atto compiuto con leggerezza e quindi facilmente perdonabile. Un secondo termine, *sayyi'a*, indicava [nella concezione fatalistica precedente all'islam] i malesseri e le disgrazie che aggredivano l'uomo. L'approccio lessicografico di questi due termini nel testo coranico mostra l'ampiezza del mutamento avvenuto a livello semantico. Per responsabilizzare l'uomo, la rivelazione porta la nozione di peccato verso tutt'altro significato. Peccare è ora negarsi alla chiamata divina, e ignorare il progetto di cui l'uomo è investito. Quanto al termine *sayyi'a*, esso non indica più un destino implacabile. Nel testo coranico la parola assume un senso totalmente opposto, giacché giunge a designare il male causato volontariamente dall'uomo. Dal male visto come fatalità si è passati al male di cui l'uomo è responsabile.

Insieme all'evoluzione semantica di una certa terminologia, i principali attori del discorso coranico tendono anch'essi verso un divenire evolutivo: si intende ricostruire l'universo mentale e rimodellare la mentalità arabo-musulmana. È così che le figure di Noè, Abramo e Gesù, a fianco a quella di Adamo, contribuiscono a fondare un nuovo senso della libertà e della responsabilità negli spiriti sino ad allora alienati dalle divinità tribali e prigionieri del giogo sociale¹⁸.

2. *L'antropologia coranica e la fine della profezia*

Dal punto di vista storico, l'islam è stato una risposta al pragmatismo arabo. Il mito di Adamo gli ha infatti permesso di superare un ambito mentale dominato dalle superstizioni e dalla magia. Questo passaggio dall'idolatria al monoteismo, getta le basi di una nuova epoca umana, in cui la ragione diventa un valore di riferimento per la coscienza re-

¹⁶ Corano LIII, 33, 40.

¹⁷ Si veda il nostro studio intitolato «Notion du péché dans le texte coranique» in GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien), *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, Bayard, Paris, 2000, pagg. 169-93.

¹⁸ H. Djäit, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris, 1974.

ligiosa. Ma il messaggio di Maometto non si limita solamente ai politeisti. Rispetto al giudaismo, al cristianesimo e al patrimonio monista dell'Oriente, l'islam si distinguerà per una risposta peculiare. Non considerandosi come una nuova religione in senso stretto, il Corano non cerca affatto la rottura con gli altri monoteismi, ma si colloca in un movimento solidale ed addizionale. Sempre in questa prospettiva di cambiamento, che prende avvio dal mito d'Adamo relativo al sacro, ci si baserà sul concetto di profezia per raggiungere un doppio obiettivo. Questo concetto, quasi assente dalla mentalità araba del *Hijāz*¹⁹, viene rinforzato e, di conseguenza, il teismo arabo è rivoltato completamente. La profezia di Maometto non è che il segno di questa trascendenza che non si separa dal mondo. Egli dice: «Io non sono un novatore tra i messaggeri...»²⁰. D'altronde, poiché Dio, che è provvidenza, si manifesta nella storia e invia i profeti, non sono più solamente i pagani ad essere interpellati: lo è anche la Gente del Libro (ebrei e cristiani) che negano la veridicità dell'apostolato di Maometto. Così, la profezia, nel discorso coranico, è rivolta a tutti i suoi detrattori. Essa insiste, soprattutto con la Gente del Libro, sulla rivalutazione dell'uomo come responsabile dei suoi atti e cosciente della sua trascendenza, respingendo ogni forma d'ostracismo. Poiché, se questa alleanza, fonte della supremazia umana sulla natura e sulle altre specie, è valida qui, perché non dovrebbe esserlo altrove? La vicinanza di Dio, escludendo qualsiasi discriminazione, resta uno dei temi principali del discorso coranico: «Essi infatti pensavano, come voi pensavate, che Dio non risusciterebbe nessuno»²¹.

Il Corano sviluppa una relazione di complementarità tra profezia, unicità e responsabilizzazione dell'uomo. Questo sviluppo relazionale è stato sottolineato dal tema di Adamo e del mito fondatore. Una nuova coscienza religiosa, impegnata nel mondo, è potuta nascere nel momento in cui sono stati ridefiniti e distinti il sacro ripensato in termini nuovi, il mondo visto come desacralizzato e l'uomo considerato come portatore di un nuovo destino.

Ma la specificità dell'approccio coranico, riguardo al tema della profezia è di essere portatore di una duplice complessità. Bisognava affrontare un ambiente culturale pagano, cieco alla rivelazione, e superare l'i-

¹⁹ J. Jomier, «Coran, révélation et histoire» in *Annales du département des lettres arabes de Beyrouth*, V. 6B, 1991-1992; M. Fazlur Rahman, «Divine revelation and the Prophet» in *Hamdard Islamicus*, 1, n. 21978; G. Hourani, *The Quran's doctrine of prophecy*, PIMS, Ontario, 1984.

²⁰ *Corano* XLVI, 9.

²¹ *Corano* LXXII, 7.

nerzia di alcune sette, di alcune tribù giudaiche o cristiane, refrattarie alla profezia di Maometto. La portata della profezia restava limitata al passato e al presente. Ma può una religione partecipare all'elaborazione dell'universalità, se resta prigioniera della storia?

La complessità della profezia solleva un doppio interrogativo:

1. Come cambiare il presente appoggiandosi, da un lato, al passato e al quadro socio-culturale e, dall'altro, alla volontà divina a vocazione universale? Come può la storicità di una religione arrivare a non esaurire l'aspirazione sempre rinnovata dell'uomo, ovvero ad evitare di diventare unicamente una forza del passato?

2. Come può la visione coranica dell'uomo propugnare una teologia dell'unione a Dio e favorire la nascita della ragione e dello spirito critico? In altri termini, come può Maometto, nato alla Mecca nel 570 e morto a Medina nel 632, superare la dimensione strettamente storica per abbracciare l'universalità?

La risposta coranica a queste complesse questioni si riassume in due parole: la fine della profezia.

Per chiarire la logica interna del Corano, cerchiamo prima di tutto di spiegare questo paradosso. Da un lato, vi è questa spinta a radicare la profezia in un ambito per vederla germogliare; dall'altro, vi è la preoccupazione urgente di proclamarne in modo chiaro l'abolizione. Lo stesso profeta ripeteva: «Non ci sarà nessun profeta dopo di me»²². Gli esegeti classici non hanno prestato una reale attenzione a questo paradosso, accontentandosi di riconoscere che questa abolizione è l'affermazione del fatto che l'apostolato di Maometto, superando la sua nazione, si rivolge all'intera umanità.

Riferendosi al Corano, si nota che il discorso sulla responsabilità individuale e la coscienza religiosa illustrata attraverso la figura di Adamo, inaugura una nuova epoca per l'uomo, che non si realizza in modo immediato, ma è un progetto a lungo termine. Considerato sotto questa prospettiva, l'islam rappresenta una tappa decisiva di questo grande percorso che lo colloca tra due mondi: l'uno antico e l'altro moderno. Questo concetto è stato espresso in modo chiaro da M. Iqbāl, un pensatore musulmano moderno: «Per quanto riguarda l'origine della rivelazione, l'islam appartiene al mondo antico; laddove, per lo spirito della rivelazione, esso appartiene al mondo moderno. In esso la vita

²² Questo *ḥadīth* è considerato autentico. Si veda, ad esempio, Buḥārī in Abū Ḥurayra, cap. 60, *ḥadīth* n. 3455, come pure la raccolta di Muslim, 33, n. 44.

trova altre fonti di conoscenza maggiormente atte al suo nuovo orientamento»²³.

La rivelazione, che proclama che Maometto è il suo messaggero, annuncia che egli è al contempo la fine della profezia: «il Sigillo dei Profeti»²⁴. Poi, aggiunge immediatamente: «Dio è di tutte le cose Sapiente». Poiché la profezia è parte integrante della sua volontà che agisce nel reale, la sua abolizione diventa inevitabile, per permettere all'uomo di raggiungere una piena coscienza di sé. La vita non deve mai essere tenuta al guinzaglio, e l'uomo deve essere lasciato alle proprie risorse²⁵. Questo è conforme all'intenzione divina di avere un credente responsabile e pragmatico.

Il testo coranico contiene un secondo argomento che conferma il precedente. Si tratta della testimonianza di fede o *šabāda*. La profezia non è soltanto una predizione e un invito al retto cammino, ma è anche formulazione e testimonianza di un profeta, l'attestazione della veridicità dei suoi propositi. In otto versetti del Corano, Maometto è qualificato come l'inviato ed il testimone. In questi stessi versetti, constatiamo che i suoi seguaci non potevano essere i portatori della rivelazione, ma dovevano, come lui, servire da testimoni: «Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi»²⁶.

Così, è facile capire che una parte della missione del profeta abbia il potere e il dovere di sopravvivergli. In effetti, depositario della rivelazione, Maometto ha reso la sua testimonianza traducendola in parole ed atti. La sua comunità, i suoi seguaci, come lui, dovevano inscrivere la loro fede nella realtà per darle sostanza: «Egli vi ha chiamato *Muslim* già da antico, e in questa rivelazione ancora, perché il Messaggero sia testimonia contro di voi, e voi siate testimoni contro il resto degli uomini. (...)»²⁷.

Come la profezia, così la testimonianza del credente è un atto creatore che si realizza nel mondo con i fatti. Ma quest'atto d'obbedienza alla parola e di sottomissione alle norme non deve compiersi in modo "meccanico" e "incosciente", ma deve essere assunto dall'uomo in fun-

²³ M. Iqbāl, *Reconstruire la pensée religieuse en Islām*, Maisonneuve, Paris, 1955, pag. 137.

²⁴ *Corano* XXXIII, 40.

²⁵ M. Iqbāl, *Reconstruire la pensée religieuse en Islām* cit., pag. 137.

²⁶ *Corano* II, 143. Rispetto a quest'argomento si vedano i seguenti versetti: III, 140; IV, 41, 69; V, 8, 117; XVI, 89; XXXIX, 69.

²⁷ *Corano* XXII, 78.

zione del suo nuovo stato di vicario. Questi non può evitare la sua nuova vocazione di “decifrare” gli scopi alla luce delle conoscenze umane e della sua coscienza religiosa. Un versetto ci presenta la concezione erronea dell’obbedienza grazie ad una celebre metafora: «Quelli cui fu imposta la *Tōrāh* e che non seppero portarla s’assomigliano all’asino che porta libri...»²⁸.

In tal modo, il passaggio dall’idolatria al monoteismo non è una tappa casuale. Resta una realtà da attuare senza sosta, da parte di un credente-testimone che la sostiene. In effetti rendere perenne l’Unicità significa concepire attraverso di essa le norme e gli elementi giuridici o culturali, e rendere l’uomo credente consapevole del suo ruolo principale di vicario. Abolire la profezia, è nel contempo un passaggio obbligato e la realizzazione di uno degli scopi per cui Adamo fu creato. Al suo culmine, la profezia deve cedere il passo alla “testimonianza” dei giusti. Così, nell’islam, la rivelazione assume un valore all’interno della storia umana, ma questo valore è centrale proprio a motivo della sua continua rimessa in questione. In tal modo, la fede del credente acquista un carattere innovatore. È ciò che il pensiero musulmano moderno chiama l’“ordito” dell’uomo futuro nel Corano.

La rivelazione nel testo coranico segue così tre linee che si sostengono reciprocamente e che s’intrecciano: la linea del vicariato (*ḥilāfa*), la linea della profezia (*nubuwwa*) e la linea della testimonianza (*ṣahāda*)²⁹.

La prima linea è quella fondatrice: è ontologica e generale. La seconda riguarda la storicità della coscienza religiosa, e rimane nella testimonianza vibrante del profeta e nell’adattamento della sua esperienza ai mutamenti del tempo. In modo conforme all’azione del profeta, la pratica dei giusti e dei fedeli riprende il modello del fondatore per definire il suo futuro: è questa la linea della testimonianza.

Benché transitorio, il tempo della profezia induce il credente a crescere, poiché gli insegna che la sua umanità è un divenire perpetuo. Quanto al momento della genesi, il suo impatto si farà sentire anche sul mondo desacralizzato che acquisterà una dimensione completamente nuova. Non sarà più concepito come qualcosa che è visto o è conosciuto semplicemente per la mediazione dei concetti, ma come qualcosa che deve essere compiuto e ricompito dall’agire instancabile dell’uomo. Dall’unione delle tre linee scaturisce una logica coranica unitaria e

²⁸ Corano LXII, 5.

²⁹ M. B. aṣ-Ṣadr, *At-tafsīr al-mawḍū‘ī li-l-qur’ān* [Commento oggettivo al Corano], Dār at-tawjīh, Bayrūt (Beirut), 1980.

globale. Secondo questa dialettica interna, la fede non ha nulla a che vedere con l'osservazione delle profondità del cielo: è, piuttosto, un'esperienza vitale che l'uomo, d'ora innanzi autore di grandi mutamenti, deve assumere liberamente, a immagine del suo lontano avo.

3. «*In Dio stesso è il tuo limite*»

A proposito dei versetti coranici relativi ad Adamo e al profeta, gli esegeti classici si sono poco curati di chiarire i legami che uniscono il primo al secondo. Non hanno avuto cura neanche di approfondire il significato e le prospettive offerte da queste circostanze straordinarie. Ci si è dedicati soprattutto a commentare la caduta d'Adamo, e la sua espulsione dal Paradiso. La fine della profezia dava spazio ad un discorso apologetico, teso a mettere in luce la validità perpetua della legge rivelata. Questo tipo di accostamento era applicato a tutte le figure bibliche, e s'inserisce, da una parte, nel contesto confessionale di rigore all'epoca, adatto al discorso apologetico. D'altra parte, nei versetti coranici su Adamo e sugli altri profeti non si voleva vedere che una prova storica. La conseguenza fu lo sviluppo di controversie interminabili e sterili, sempre d'attualità in ragione soprattutto della teoria evoluzionista, benché il contesto coranico ne faccia degli archetipi più reali di quanto non farebbe una rappresentazione strettamente storica, e affronti questa questione in una visione unificatrice della storia. Così, la "caduta d'Adamo" non ha più nulla del castigo inflitto ad un ribelle incorreggibile, e la fine della profezia esige una presa di coscienza più acuta. Bisogna rivolgersi a certi commentatori antichi, non ortodossi, o a dei ricercatori moderni di ermeneutica per scoprire un altro approccio ai testi.

Per M. Iqbāl (1879-1938), per esempio, la "caduta d'Adamo" è il preludio dell'accesso a un livello superiore per la coscienza umana. Il paradiso d'Adamo rappresenterebbe uno stato primitivo in cui l'uomo, prigioniero delle sue pulsioni e incosciente di se stesso, sarebbe chiuso al mondo esterno. L'evoluzione spirituale, per Iqbāl, si attua nella progressiva presa di coscienza dell'*ego*, attraverso l'intenso gioco delle prove³⁰.

³⁰ Si veda E. Vitray de Meyerovitch, «Iqbāl poète et philosophe» in *Eglise Vivante*, VI, 1954, pagg. 218-24 ; M. A. Lahbabi, «La pensée philosophique dans le monde musulman» in *Confluent*, n. 13, 1961; H. Ennaïfer, «Iqbāl et le questionnement de la prophétie» in *IBLA*, Tunis, n. 178, 1996.

Una tale interpretazione del testo coranico non è possibile, se non considerando l'Unicità di Dio come la pietra angolare di tutto l'edificio intellettuale e teologico musulmano. Prendendola come base dell'universo, della vita e dell'uomo, si può cogliere l'integralità del tessuto storico, cosa che, in definitiva, permette d'integrare il passato col presente e di scorgere il futuro. Secondo questo approccio, la concezione della vita, nel testo rivelato, è differente. Significa infatti lotta e cambiamento perpetuo. Adamo e i profeti fondano questa concezione, e dimostrano anche che la vita non è una mutazione pura e semplice, e che nessun popolo può rompere definitivamente con il proprio passato. La testimonianza dei giusti è chiamata a rispettare l'opera simbolica dei fondatori.

Infine una terza osservazione sempre a proposito dello statuto dell'uomo nel Corano: che si tratti del mito fondatore, o della fine della profezia, il Corano mette sempre al primo posto la ragione. È grazie ad essa che Dio proclama l'uomo superiore agli angeli e alle altre creature, rendendolo partecipe della sua scienza. E se Dio non si rivela al mondo, a cui è connesso da legami intimi, Egli tuttavia designa l'uomo quale destinatario della sua rivelazione. È poi alla discrezione di quest'ultimo che è affidata la cura della testimonianza permanente una volta che la profezia sia abolita. Così, la nascita della ragione è proclamata nel discorso coranico in due momenti cruciali in cui l'uomo è consacrato maestro del suo "ambiente". Quest'autonomia, essenza dell'essere, non può essere concepita, né realizzata, nell'islam, che nell'unità dello scopo principale. Precisando in un *ḥadīṭ* che «la ragione è un dono divino», il profeta sottolinea come la ragione sia, allo stesso tempo, una facoltà che valorizza l'uomo e una componente del senso dell'universo. Dono di Dio, la ragione non può concepirsi fuori della relazione che unisce il sacro, l'uomo e il mondo in un destino che dà senso alla vita. Leggendo il versetto: «O uomo! Tu che tanto pieno di desiderio ti protendi verso il Signore, ebbene, allora, Lo incontrerai»³¹, comprendiamo come la ragione non possa essere concepita se non in questo disegno, che regge la struttura religiosa nell'islam. Siamo in tutt'altra ottica rispetto a quella dell'affrancamento dell'uomo da ogni potere extra-umano, compreso quello di Dio. Il filo conduttore della relazione coranica è l'incontro dell'uomo con l'Eterno. È lo scopo ultimo della fede, e l'essenza della religione. Il bene dalla ragione non può separarsi da questa finalità, al di fuori della quale l'uomo e l'universo perdono il loro significato. «Noi non abbiamo creato il cielo e la terra, e lo spazio fra di essi,

³¹ *Corano* LXXXIV, 6.

per gioco: se avessimo voluto scherzare, avremmo scherzato fra Noi stessi, se proprio avessimo voluto³²».

In questo versetto, come in tanti altri, la finalità è esplicitata. Non vi è né gioco, né gratuità nella creazione, descritta come una necessità inscritta in Dio. Ciò che costituisce l'originalità di questa "ragione superiore" della creazione, è che essa non può essere imposta all'uomo. Per la realizzazione di quest'alleanza tra Dio e la sua creatura, non è prevista alcuna coercizione. Credere significa innanzitutto essere libero³³. Il mito d'Adamo ha chiaramente tracciato il cammino. I profeti, e poi i giusti hanno testimoniato la stessa scelta.

L'essenza dell'essere umano è nella sua fede in Dio? Sussiste un qualsiasi obbligo a credere? Il testo del Corano è assai chiaro a questo proposito: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta *Tāgūt* e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce»³⁴.

Di fronte alle divinità e alle credenze settarie "detentrici" della verità, nell'islam la fede non può soffrire alcuna violenza, alcuna coercizione. Questo è dovuto alla struttura biologica e sociale dell'uomo: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda...»³⁵.

Un altro versetto non meno celebre, su cui torneremo successivamente, ricorda la provvidenziale diversità delle religioni: «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica»³⁶. Questa diversità non fa che confermare la natura dell'alleanza voluta da Dio con l'umanità, che diventa dunque un elemento persistente ed inseparabile della vita umana, che deve essere assunta pienamente: «Ma di: la Verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole respinga la Fede»³⁷.

Non c'è alcun obbligo giacché una coscienza coinvolta nel mondo non può essere generata dall'"esterno". La trascendenza offre la libertà di scelta a tutte le città, le tribù e le classi sociali, a dispetto dei pregiudizi basati sul "sangue", sull'ambiente e sul paese d'origine. Questa libertà è indispensabile per un'umanità in cerca d'apertura e d'innova-

³² Corano XXI, 16.

³³ A. Comte Sponville, *Chardin ou la matière heureuse*, Adam Biro, Paris, 1999.

³⁴ Corano II, 256.

³⁵ Corano XLIX, 13.

³⁶ Corano V, 48.

³⁷ Corano XVIII, 29.

zione per l'avvenire. Questo è il perché storico di questa logica del testo coranico.

Ciò che ha tuttavia suscitato la perplessità di alcuni teologi musulmani è proprio questa libertà, che sembra derisoria dell'Essere supremo, onnipotente e onnipresente. Che peso possono avere la ragione umana e l'autonomia dell'uomo di fronte a un progetto sommo e in perpetuo divenire? Afflitti dalla futilità di una libertà affermata in modo così generico, si tende a ricadere nello smarrimento dei poeti e degli indovini pagani. I teologi musulmani appartenenti alla corrente ashariita (V secolo dell'egira/XI secolo d.C.), per esempio, sono arrivati a elaborare una visione talmente rassegnata da non vedere nella libertà umana se non una metafora.

Ai fini di un'interpretazione letteralista del Corano, la preoccupazione principale è quella di salvaguardare la trascendenza di Dio, il suo essere totalmente altro e radicalmente unico. In tale teocentrismo radicale la diffidenza nei confronti della ragione umana è di rigore, per evitare il rischio che quest'ultima riduca Dio a dimensione umana.

Una visione integrale dell'uomo e dell'umanità fondata su una teologia dell'unione con Dio, permette di prospettare una coscienza religiosa che ignori la rassegnazione, perché si abbevera alla fonte del *taslīm*, cioè della fiducia totalmente riposta in Dio. Ricollocando questo principio al cuore del loro insegnamento, i teologi mistici musulmani aspirano a riannodare il rapporto con una divinità attiva, che con vivo impulso sottrae le coscienze al contingente e ai miraggi. Dio, né sordo né opaco, è mediatore tra gli uomini. È grazie a Lui che l'uomo riconosce l'uomo. D'altronde, è in Lui che l'individualità si trasforma in personalità, quella personalità che si realizza con la lotta e il libero abbandono del sé.

Tuttavia, questo primato della spiritualità non è né una riduzione della materia allo spirito, né la riduzione del mondo sensibile alla coscienza. L'uomo, componente del mondo, ne stabilisce il valore. Ma l'uomo è anche un prodotto dell'universo, questa totalità organizzata nell'Essere. Numerose tradizioni profetiche sostengono questa visione; la più rivelatrice è la seguente: «Né la mia terra, né il mio cielo sono abbastanza grandi per contenerMi. Ma il cuore del mio servitore, pio e puro, è abbastanza grande per contenerMi»³⁸.

³⁸ A tale proposito si veda il termine coranico di *amāna* (Corano XXXIII, 72), generalmente tradotto con "pegno" o con "responsabilità", che può essere inteso come sinonimo di "personalità" o "impegno" o ancora "dignità".

Pensare, come gli scolastici musulmani, che l'obbiettivo supremo dell'islam sia di razionalizzare la fede, è ignorare la coerenza interna e totalizzante del Messaggio, far sparire l'esperienza profetica di Maometto. Egli ben diceva: «Mio Dio! Concedimi di conoscere la natura ultima delle cose». Questa preghiera costante è significativa, giacché mostra come il proposito della religione sia di raggiungere la realtà ultima della materia. Si tratta di attraversare il "caos" apparente per toccare l'ordine implicito.

Anche se questo superamento non si può effettuare, dal punto di vista storico e umano, che con l'appoggio di una struttura razionale, non è men vero che la sua riuscita non può essere che il frutto dell'unione dell'intelligenza multidimensionale dell'uomo e della sua struttura relazionale.

La miglior illustrazione dell'uomo vicario di Dio sulla terra sono i nomi e gli attributi di quest'ultimo³⁹. Che si tratti di Onnipotente, di Giusto o di Onnisciente, i novantanove "bei nomi di Dio" (*asmā' allāh al-ḥusnā*) funzionano a partire dai valori che rappresentano. Essi sono lo zenit che permette all'essere umano di superarsi e di tendere verso ciò che vi è di migliore. La trascendenza di Dio può diventare anche immanenza nella vita dell'uomo e apertura verso l'universale. Da questa relazione nasce l'idea di una prossimità tra l'uomo e Dio che amplifica lo spazio religioso e lo sviluppo dell'Essere. Così si potrà instaurare ciò che possiamo chiamare la destinazione collegiale del "sé"⁴⁰, destinazione la cui finalità è d'abbracciare la realtà tutt'intera in una attività sempre rinnovata.

4. I compagni del maestro e l'alterità

Sottolineando i tre elementi che caratterizzano la trama concettuale dell'antropologia coranica, abbiamo voluto presentare quello che, a partire dalla logica interna al testo rivelato, determina la sua originalità. Sostituendo al vecchio sistema concettuale uno nuovo, le 114 sure che costituiscono il *corpus* coranico sottolineano come questo testo sia la parola del Dio vivente: maestro dell'universo, verità trascendente, è

³⁹ Si veda R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, 2 voll., Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1987, 1999.

⁴⁰ M. Nedoncelle, *La réciprocité des consciences*, tesi sostenuta presso La Sorbonne, Paris, 1942, e ripresa per il corso di teologia comparata, in dattiloscritto, Università Gregoriana, Roma, 1995.

presente nell'uomo e nella storia. Unicità e prossimità di Dio sono le parole chiave di questa antropologia coranica e sono l'espressione della sua condizione. Che si tratti dell'aspetto ontologico fondatore (mito d'Adamo) o dell'aspetto religioso e storico (istituzione della profezia e sua testimonianza) o ancora dell'aspetto spirituale e umanista (fine della profezia e divenire compagni del maestro), l'essenza dell'essere umano è definita dalla sua superiorità su tutti i valori consolidati, come fattore di sviluppo e di mutamento. Tutte le constatazioni genetiche, sociali, storiche e religiose rivelano che è dalla sua struttura relazionale e multidimensionale che l'uomo ricava l'essenza del suo essere. Così, di fronte a Dio, Essere supremo, perfetto ed infinito, l'uomo crea il perpetuo divenire delle realtà che neanche la morte può rompere.

Come può rispondere questo sistema alle scottanti questioni che la vita moderna pone all'islam?

Ci sembra di primaria importanza notare come la coscienza religiosa non viva che nel cuore degli uomini, i quali, a loro volta, sono immersi in un mondo reale ed oggettivo. Evocando la condizione umana secondo il testo coranico, l'obbiettivo era di mettere l'accento sulla "specificità" e l'originalità di questa grande religione. Il passaggio alla concretizzazione di questa condizione non è sempre evidente. E per questa ragione che rileviamo a più riprese come il fiume dell'islam sia lento, e come alle volte si attesti al di qua dei valori e delle prospettive che porta in sé.

Ciò detto, quel che caratterizza il pensiero musulmano in rapporto alla libertà religiosa è che essa deriva dalla combinazione di un principio coranico e di una dottrina teologica:

- Il principio dell'unità in Dio di tutte le religioni, che sono altrettante espressioni della Verità ineffabile.
- La dottrina dell'universalità dell'islam, considerato come l'ultima religione rivelata e la sola valida.

In effetti, il primo principio è menzionato in vari versetti coranici. Tutti i messaggi divini conducono alla salvezza coloro che vi aderiscono sinceramente: «Ma quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabeï, quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza»⁴¹.

Un altro versetto a cui abbiamo alluso precedentemente consolida il principio della libertà di culto, evocando la differenza provvidenziale

⁴¹ *Corano* II, 62; V, 69.

delle religioni: «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato»⁴². Il seguito del versetto si focalizza sulla coesistenza di diverse credenze: «Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia». Da questo superamento, in Dio, delle differenze e delle esclusioni risulta una tolleranza religiosa incontestabile.

D'altra parte, i versetti che trattano dell'abrogazione (*nash*), dell'alterazione del testo (*taḥrīf*) e dello statuto delle "Genti del Libro" (*dimma*), hanno legittimato la concezione teologico-giuridica che nega la validità delle altre religioni.

I riferimenti che spesso sono stati utilizzati a questo proposito, sottolineano l'autenticità del messaggio islamico di fronte a detrattori violenti ed illegittimi: «Colui che cerca una religione fuori dall'islam, il suo culto non sarà accettato da Lui, e sarà, nell'altro mondo, tra i perdenti»⁴³. O ancora: «Egli è Colui che ha inviato il Suo Messaggero con la retta guida e la Religione della Verità perché prevalga sulle religioni tutte»⁴⁴.

A proposito di alcuni figli d'Israele, si può leggere: «Ma poiché essi ruppero il loro patto, li abbiamo maledetti e indurimmo i loro cuori, sì che essi hanno stravolto il retto senso della Parola e hanno obliato parte di quel che fu loro insegnato»⁴⁵.

Come spiegare l'esistenza nello stesso testo rivelato di due concezioni dell'universalità apparentemente quasi inconciliabili? Quale fu il loro impatto sulla vita intellettuale, sociale e politica dei musulmani?

Bisogna ricordare che il Corano non è un documento puramente speculativo. Di fronte a un numero importante di versetti a carattere teologico e metafisico, ve ne sono altri rivolti alle circostanze congiunturali in cui avvenne la rivelazione coranica. Così, per poter comprendere il Corano, bisogna tener conto allo stesso tempo del suo carattere generale e delle sue dichiarazioni particolari. Si impone un andamento globalizzante che coniughi finalità del testo e applicazioni precise. Senza quest'andamento, il principio di unità in Dio, che rende sorpassate le altre religioni, non sarebbe ammesso. L'universalità dell'islam sarebbe nulla, poiché diventerebbe un'appropriazione della verità, fonte di

⁴² Corano V, 48.

⁴³ Corano V, 13.

⁴⁴ Corano IX, 33.

⁴⁵ Corano V, 13.

un ostracismo distruttore. Ora, a parte alcuni periodi d'intolleranza, nel passato l'islam ha pressoché sempre rispettato la libertà religiosa.

Le diverse tensioni che scuotono il mondo musulmano moderno derivano in gran parte dall'ignoranza del Corano e dal fallimento delle istituzioni pedagogiche religiose. Si assiste allora al diffondersi di un discorso ideologico militante, poco preoccupato di una conoscenza profonda dei metodi scientifici impiegati dalle differenti scuole esegetiche, teologiche e giuridiche musulmane. In questo caso, che cosa possiamo aspettarci di buono per la storia delle religioni e delle civiltà?

Questa grande "deriva moderna" accade perché l'Altro, nella sua differenza, è fatto divenire norma concreta della responsabilità dell'uomo vicario di Dio sulla terra.

«Se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una nazione sola»⁴⁶: il Corano stabilisce un asse tra la relazione con l'Altro e la relazione con Dio. La coscienza del musulmano si struttura nell'alterità e nella relazione con Dio che è il suo fondamento.

L'universalità affermata come carattere irriducibile dell'Altro, ed espressamente voluta da Dio sarà confermata con la Gente del Libro (ebrei e cristiani) a livello intellettuale e sociale. Ma i musulmani, a causa della loro espansione al nord della penisola arabica, ebbero rapporti con gli zoroastriani e i manichei. Lo stesso fenomeno si produsse con i sabeï, rappresentanti della civiltà ellenistica. Sono ben noti i contatti che si ebbero tra i discepoli di Maometto e il buddismo nella Persia settentrionale, in Afghanistan e in Asia centrale. L'induismo in India e lo sciamanesimo mongolo e siberiano entrarono facilmente in contatto con l'islam grazie alle tribù turche. Si stabilirono legami con tutte queste credenze, che fecero sentire la loro influenza nel pensiero storico, nella teologia, nel diritto, nelle scienze, nella filosofia e soprattutto nel misticismo⁴⁷.

Una tale mescolanza merita uno studio approfondito di questa coscienza religiosa aperta a una universalità e a una capacità di convivenza stupefacenti per il medioevo. Limitiamoci a esporre brevemente le tre ragioni che possono spiegare questo fenomeno in via di scomparsa nel mondo musulmano odierno:

⁴⁶ *Corano* XVI, 93.

⁴⁷ Si vedano H. W. Bailey, *Zoroastrian problems in the ninth-century books*, Oxford University Press, Oxford, 1943, T. Chand, *The influence of Islam on Indian culture*, Indian Press, Allahabad, 1954 e A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian environment*, Oxford University Press, Oxford, 1964, citati in Naşr Sayyid Husayn, *At-taşawwuf bayna-l-ams wa-l-yawm* [Il sufismo fra ieri e oggi], Dār al-muttaḥida, Bayrūt (Beirut), 1975, pagg. 149-78.

1. Dal punto di vista della civiltà, nella penisola arabica del medio-ovest l'islam non rappresenta una rottura con i valori umani e con la concezione del dinamismo storico. Uno degli aspetti essenziali del messaggio di Maometto sta nel movimento solidale e additivo al patrimonio millenario dell'Oriente.

2. Legato al valore ultimo della testimonianza profetica di Maometto, il senso dell'eternità si è sempre collegato con la preoccupazione per la storia. Così, i saggi musulmani hanno ritenuto che tutta la spiritualità dovesse contribuire ad un miglior dialogo tra le coscienze e portare ad una migliore conoscenza allo stesso tempo dell'uomo e di Dio per servirli meglio entrambi.

3. Nonostante sembri paradossale, la dottrina della validità e della perfezione dell'islam ha sviluppato un sentimento di tolleranza verso le altre religioni. In generale i musulmani, in particolare quelli colti, ammettevano l'esistenza di altre dottrine religiose. Essi ritenevano che nell'islam si ritrovasse l'essenziale di tutte le credenze, sintetizzato nel miglior modo possibile. Del resto, si crede senza problemi che il numero dei profeti inviati prima di Maometto sia notevole, e che nessun luogo sia stato privo di una rivelazione. Così credere che l'islam sia l'ultima rivelazione di una religione perfetta, è stato un riconoscimento per le altre confessioni.

Oggi le cose sono profondamente cambiate nel pensiero e nelle abitudini. All'interno dei limiti del mondo tradizionale, la fede poteva vivere in armonia con la sua concezione e le sue tradizioni. Raramente si verificavano occasioni di confronto con altre credenze. Il nuovo stile di vita, in particolare con le premesse della mondializzazione, minaccia di far sparire l'antico sistema socio-culturale, dissolvendone i simboli, i riferimenti ed i valori.

Nelle terre dell'islam si ha la tendenza a considerare la questione dei diritti dell'uomo come il superamento definitivo dei limiti religiosi, etnici e culturali a beneficio esclusivo dell'individuo e dei suoi diritti. Un tale discorso fonda i diritti dell'uomo su un riferimento non religioso, al fine di evitare le violenze e gli abusi compiuti in nome del sacro.

Nonostante che questo cammino possa sembrare una scommessa in favore dell'uomo, esso s'inserisce in maniera falsa e ambigua nelle terre dell'islam. Messo da parte il contesto politico, ci si rifiuta di ritenere che tutte le violazioni e le oppressioni siano dovute alla religione e che i diritti individuali non possano che derivare dall'uomo, solo garante dei propri diritti.

Il pensiero attuale non riconosce alcun concorrente all'individuo,

poiché la filosofia all'origine di questi diritti è interamente basata sul concetto di uomo eretto a valore assoluto. Così, quando l'uomo esercita i suoi diritti, non lo fa che per staccarsi ancor di più dal suo prossimo nel seno della società.

Quest'approccio individualista non può essere che una fonte supplementare d'inquietudine per un islam straziato e frustrato, lontano, volente o nolente, da qualsiasi volontà di rinnovamento.

Ciò detto, bisogna precisare che non vi è, nei nostri scopi, alcuna intenzione di minimizzare l'importanza degli sforzi attuati dalle organizzazioni dei diritti dell'uomo nei vari paesi del mondo.

La nostra esposizione teorica sulla responsabilità dell'uomo vicario di Dio, deriva da una rilettura del patrimonio musulmano, tesa a correggere la visione nel campo dei diritti dell'uomo e dello statuto dell'Altro. Dimostrando che l'alterità nell'antropologia musulmana è iscritta nell'essenza dell'essere umano, ma che essa è ricusabile con una libera scelta, il "vicariato" non ha più il carattere di un'assicurazione naturale. Essere vicario di Dio è un dono che implica la responsabilità dell'uomo, è un'esigenza che la libertà umana assume nel rischio.

Con la sua fede in un Dio vivente, assoluto e trascendente, l'uomo potrà acquisire uno statuto, una sovranità e diritti atti a riavvicinarlo alla collettività. Pertanto, i diritti dell'uomo sono controbilanciati dai diritti di Dio, che sono in pratica i diritti della collettività o della *umma*. È la massima valorizzazione, da un punto di vista religioso, dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa.

Il nostro proposito è stato di elaborare un nuovo approccio ai diritti dell'uomo di natura tale da correggere e arricchire quello in vigore, in modo tale che il beneficio sia duplice: lo si radica maggiormente nella specificità culturale e religiosa, e si partecipa attivamente ad un rinnovamento del pensiero musulmano contemporaneo, che tragga le proprie risorse nell'universalità e nella pluralità.

La libertà religiosa nella prospettiva islamica: la posizione
giuridica classica sull'apostasia e il dibattito contemporaneo
Abdullahi Ahmed an-Na'im

Introduzione

Verso la fine del decimo secolo, Abū 'Umar ibn Sa'dī, un pio teologo, viaggiò dalla Spagna fino a Baghdad. Durante il viaggio di ritorno, gli fu chiesto da un collega, un giurista di Qayrawān, se avesse partecipato a qualcuno dei dibattiti teologici, che erano uno degli aspetti famosi della vita intellettuale nelle metropoli islamiche. «Solo a un paio», rispose, aggiungendo che era contento di esserne sfuggito. «E perché?» gli fu chiesto. «Giudica tu» rispose. «Al primo incontro a cui sono stato presente, non parteciparono solo membri di ogni setta, ortodossa ed eretica, ma anche miscredenti ed atei, materialisti, ebrei, cristiani, infedeli di ogni sorta. Ogni setta aveva un capo che difendeva il loro punto di vista, e ogni qualvolta uno di essi entrava nella stanza, tutti si alzavano in segno di rispetto, e nessuno si sedeva fin tanto che questo capo non si fosse seduto. Rapidamente, la stanza si affollò, e quando sembrò piena, uno dei miscredenti prese la parola e disse: “Siamo venuti qui per ragionare insieme. Tutti voi conoscete le regole. Voi, musulmani, non dovete portare alcun argomento contro di noi, preso dalle vostre scritture, o basato sull'autorità del vostro profeta, poiché noi non vi crediamo. Noi tutti dobbiamo fare affidamento su argomenti basati sulla ragione umana”. Tutti applaudirono a queste parole. Difficilmente puoi immaginare le cose che ho sentito. Non ci sono più tornato. Ma fui convinto a partecipare ad un altro incontro, che si dimostrò altrettanto ignominioso»¹.

¹ Il racconto di Abū 'Umar ibn Sa'dī è conservato nel dizionario biografico di al-Ḥumaydī (Cairo, 1953). Discepolo del dotto andaluso Ibn Ḥazm, al-Ḥumaydī (ca. 1029-95) patrocinò un'interpretazione dell'islam strettamente letterale. Nato a Cordoba, si stabilì a Baghdad e divenne una figura chiave tra gli studiosi dell'occidente musulmano. La storia è riportata come in L. E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1999, pag. 8.

Quest'affascinante storia può essere considerata da diverse prospettive, ma è qui citata per due motivi. Il primo, è che il dialogo interreligioso stava avvenendo nel cuore dello stato imperiale islamico, più di mille anni fa, senza faziosità e con regole chiaramente condivise di neutralità negli argomenti e nel ragionamento. Il secondo, più ovvio, motivo d'interesse o d'importanza di questa storia per i nostri fini, consiste nella difficoltà e nella reiterazione prolungata di questi tentativi. Incoraggiato dal primo motivo, auspico che questo dialogo sia sviluppato oggi, affinché la comprensione interreligiosa ed interculturale sia sempre più ampliata ed approfondita, così come il consenso sui valori condivisi e sui principi etici, nell'interesse di una pacifica coesistenza e cooperazione. Contemporaneamente, vorrei altresì sottolineare l'importanza di esplorare vie atte a superare le difficoltà che questi tentativi preziosi devono affrontare. In questo breve saggio, desidero sviluppare questo approccio a proposito del problema dell'apostasia dal punto di vista islamico.

L'imposizione della pena di morte per apostasia e reati ad essa connessi non è una peculiarità islamica, poiché esisteva anche nel giudaismo e nel cristianesimo, e fu praticata in ambito cristiano durante il periodo medioevale². Tuttavia queste prescrizioni sono state effettivamente eliminate da qualsiasi discorso odierno in ambito giudaico o cristiano, e non esiste alcuna possibilità d'imporre la pena di morte per questi crimini nel contesto moderno di queste società. Queste idee sono invece tutt'ora radicate nella giurisprudenza islamica, e coloro che sono giudicati colpevoli di questi reati possono ancora essere condannati a morte in alcuni stati, come il Pakistan o il Sudan³. La questione che intendo trattare non riguarda semplicemente come la società islamica possa "raggiungere" le società giudaiche e cristiane a questo proposito, considerando che la mancanza di conseguenze penali e civili per i reati di apostasia e blasfemia, è stata più una conseguenza della perdita o della trasformazione del potere politico, piuttosto che una trasforma-

² Espliciti riferimenti biblici alla pena di morte per apostasia e blasfemia possono essere trovati in *Deuteronomio* 13, 6-9, e *Levitico* 24, 16.

³ Sulla recente imposizione della pena di morte per blasfemia in Pakistan, cfr.: http://www.rationalistinternational.net/Shaiikh/blasphemy_laws_in_pakistan.htm e <http://www.rationalistinternational.net/Shaiikh/2001.08.26.htm>.

La sezione 126 del Codice Penale sudanese del 1992 prevede espressamente la pena di morte per apostasia. Ma la pena di morte per apostasia fu applicata ed eseguita anche precedentemente, quando il Codice Penale non la prevedeva espressamente, cfr. A. A. an-Na'im, «The Islamic Law of Apostasy and its modern applicability: a case from the Sudan» in *Religion*, XVI, 1986, pagg. 197-223.

zione teologica indipendente di queste due tradizioni religiose. Il mio interesse verte piuttosto su come possa la giurisprudenza islamica rivedere il proprio punto di vista sulla questione dell'apostasia, in quanto necessità intrinseca all'islam, indipendentemente dalla natura del potere politico vigente nei paesi musulmani.

Il problema fondamentale è il ruolo profondamente problematico, ma importante, della giurisprudenza islamica classica (*fiqh*) nelle società islamiche contemporanee, e le loro relazioni con le altre società in un mondo sempre più globalizzato ed interdipendente. Come mostrerò chiaramente più avanti, attraverso una discussione sulla relazione tra la concezione tradizionale di apostasia (*ridda*) e i diritti fondamentali dell'individuo nel contesto moderno, i presupposti fondamentali, la metodologia e il contenuto della giurisprudenza islamica classica sono teoricamente problematici e praticamente irrealistici per le società islamiche contemporanee. Eppure, quella giurisprudenza è comunemente considerata essenziale per "l'autenticità islamica", per la legittimazione politica, e per giustificare praticamente le soluzioni proposte ad ogni tipo di problema affrontato oggi dalle società islamiche.

Di conseguenza, il problema fondamentale che i sostenitori di varie forme e gradi di riformismo sociale e politico devono affrontare rispetto alla religione, è come raggiungere i loro obiettivi. Dovrebbero forse impegnarsi nella difficile e prolungata "negoziazione" delle loro proposte riformatrici, attraverso il labirinto della giurisprudenza classica, con minime prospettive di risultati soddisfacenti, o ricorrere a un'autorevole – o piuttosto autoritaria – imposizione di una radicale "laicità"? Entrambe le soluzioni sono già state applicate in passato, e probabilmente continueranno ad esserlo, con grande varietà di forme e gradi, nelle diverse parti del mondo islamico. Manca invece un'ampia teoria di riformismo islamico, che possa contribuire ad una mediazione di questo nodo fondamentale. Ritengo che ciò possa essere ottenuto problematizzando i presupposti fondamentali della dicotomia tra religioso e secolare, e riformulando la struttura e la metodologia della giurisprudenza islamica classica, allo scopo di renderla più adatta e utile al contesto moderno delle società islamiche.

Per chiarire e illustrare questa tesi attraverso una discussione del problema dell'apostasia in relazione con la libertà religiosa individuale, inizierò esaminando la definizione e le conseguenze del reato d'apostasia nella giurisprudenza islamica classica. Nella seconda parte, cercherò di dimostrare l'incompatibilità della concezione classica d'apostasia con la libertà religiosa individuale da un punto di vista islamico, anche quando non si fa riferimento al modello dei moderni diritti dell'uomo,

che alcuni musulmani respingono, considerandoli imposti dai paesi occidentali. Sebbene personalmente non condivida le rivendicazioni islamiche contro l'universalità dei diritti umani⁴, il mio scopo è di rendere l'abolizione di questi crimini contro i diritti dell'uomo una necessità interna all'islam, piuttosto che un'imposizione esterna. Nell'ultima sezione, esaminerò le possibilità di una riconciliazione attraverso la riformulazione della giurisprudenza islamica in modo che si possano eliminare completamente le conseguenze dell'apostasia e dei concetti relativi. Una volta raggiunto questo obiettivo, le implicazioni sociali negative di questi concetti diminuiranno col passare del tempo, ampliando ed assicurando l'ambito di tolleranza religiosa e pluralismo all'interno delle società islamiche.

1. *Definizione e conseguenze legali dell'apostasia nella giurisprudenza islamica*

Oltre alla sua incompatibilità con la libertà religiosa individuale, esistono due ulteriori aspetti problematici della nozione di apostasia nella giurisprudenza islamica, ovvero la vaghezza e la fluidità del concetto e l'ambiguità dei principi per stabilirne le conseguenze legali, in quanto reato capitale. Queste difficoltà interne alla giurisprudenza, unite alle conseguenze negative per la libertà religiosa e di pensiero in generale, potrebbero essere evitate soltanto con un cambiamento di paradigma nella giurisprudenza islamica, che rendesse possibile la completa eliminazione del reato d'apostasia e dei concetti associati.

La vaghezza e fluidità del concetto di apostasia riguardano la sua definizione e la sua punizione, così come l'associazione dell'apostasia a vari concetti collegati, come la miscredenza (*kufr*), la blasfemia (*sabb ar-rasūl*), l'eresia (*zandaqa*), e l'ipocrisia (*nifāq*). Potrebbe perciò essere necessario esaminare tutti questi aspetti, al fine di valutare pienamente le difficoltà d'applicazione della categoria di apostasia e le sue conseguenze legali, nei casi specifici.

La parola araba *riḍḍa*, comunemente tradotta con apostasia, letteralmente significa "tornare sui propri passi", e *murtadd*, participio attivo, significa "colui che torna sui propri passi". Nella legge islamica, *riḍḍa* è

⁴ Per il rifiuto di tali rivendicazioni contro l'universalità dei diritti umani, cfr. A. A. an-Na'im, «Religious minorities under Islamic Law and the limits of cultural relativism» in *Human Rights*, 1, IX, 1987, pagg. 1-18.

inteso come il ritornare dalla religione islamica al *kufr* (miscredenza), sia intenzionalmente sia per imposizione. In altre parole, l'ampia maggioranza degli studiosi musulmani classici concordano nel ritenere che, quando una persona sia diventata musulmana per propria libera scelta, non c'è modo per cui possa cambiare religione⁵. Secondo questi studiosi, l'apostasia può esprimersi in vari modi: negazione dell'esistenza di Dio, o degli attributi di Dio; negazione di un particolare messaggero di Dio o del fatto che un messaggero sia veramente un messaggero di Dio; negazione di un principio religioso stabilito, come l'obbligo della preghiera cinque volte al giorno, o il digiuno nel mese di *ramadān*; dichiarare proibito ciò che è manifestamente lecito (*ḥalāl*), o dichiarare lecito ciò che è manifestamente proibito (*ḥarām*). Ma, come illustrato dagli elenchi riportati nella sezione seguente, in concreto diviene oggetto di forte variabilità stabilire quali atti costituiscano apostasia secondo la maggioranza dei dotti, con gravi abusi all'atto pratico.

Inoltre, l'apostasia è applicabile ogni qual volta si ritenga che una persona si sia allontanata dall'islam, sia con atti o espressioni intenzionalmente blasfemi, indipendentemente dal fatto che tali comportamenti siano stati attuati per scherzo, senza caparbità o convinzione. Gli studiosi delle quattro principali scuole sunnite di giurisprudenza islamica hanno classificato l'apostasia in tre categorie: credenze, azioni ed espressioni, con ulteriori suddivisioni per ciascuna categoria. Ma ogni categoria può essere controversa. Per esempio, si suppone che la prima categoria includa: dubbi sull'esistenza di Dio, o a proposito del messaggio del profeta Maometto o di uno qualsiasi degli altri profeti, dubbi a proposito del Corano, del giorno del giudizio, dell'esistenza del paradiso e dell'inferno, dubbi sull'eternità di Dio, e dubbi a proposito di una qualsiasi questione di fede su cui esista un consenso tra i musulmani, come gli attributi di Dio. Dovrebbe quindi logicamente seguirne che, dove non esiste consenso sulla questione, non possa verificarsi legalmente il caso di apostasia. Eppure, di fatto, non esiste consenso su molte delle questioni incluse nelle liste degli atti di apostasia stilate da molti studiosi e scuole. Per esempio, vi è un disaccordo significativo tra queste autorità a proposito degli attributi di Dio, il che significa che si può essere condannati

⁵ La seguente analisi della giurisprudenza islamica classica per il reato d'apostasia è basata su: Ibn Rušd, *Bidāyat al-mujtabid* [L'inizio del percorso di colui che compie lo sforzo interpretativo personale], vol. II, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhira (Il Cairo), s.d.; N. 'Abd ar-Rāziq aš-Samārī, *Aḥkām al-murtadd fī aš-šarī'a al-islāmīyya* [Lo statuto dell'apostata nella legge islamica], Ad-dār al-'arabiyya, Bayrūt (Beirut), 1968. In inglese, cfr. S. Abdur Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972.

per apostasia per aver accettato o respinto un attributo di Dio sostenuto da uno studioso, e confermato o negato da un altro.

Un problema evidente nella nozione di apostasia è che, mentre il Corano condanna ripetutamente l'apostasia come peccato religioso, non prevede nessuna punizione per esso in questa vita, come si può vedere nei versetti II, 217; IV, 90; V, 59; XVI, 108; XLVII, 25⁶. Infatti, il Corano prevede chiaramente delle situazioni in cui un apostata continui a vivere nella comunità musulmana, piuttosto che essere messo a morte per il reato di apostasia. Il versetto 137 della quarta sura può essere tradotto come segue: «Coloro che hanno creduto, quindi negato la fede, poi creduto, e poi rinnegato la fede [ancora una volta] e divenuti ancora più miscredenti, Dio non li perdonerà, né li guiderà per il giusto sentiero». Ciononostante, la giurisprudenza islamica classica prevede la pena di morte per il reato di apostasia sulla base di alcuni *ḥadīṭ* sunniti, oltre che altre conseguenze negative, ad esempio circa l'eredità. Secondo un *ḥadīṭ*, il profeta disse che il sangue di un musulmano non dovrebbe mai essere versato, eccetto che in tre casi: in caso di adulterio, di assassinio, o nel caso di una persona che abbandoni l'islam dopo averlo abbracciato.

Un altro motivo di vaghezza e fluidità nel concetto, dipende dal fatto che i primi studiosi generalmente non distinsero tra i vari concetti associati citati prima, e usarono la più ampia categoria di apostasia per includerli tutti. Come si può notare dalla breve rassegna di questi concetti, includerli tutti nonostante le loro differenze nella categoria dell'apostasia rende questi termini pericolosamente ampi e vaghi, e estende il fondamento legale islamico di un presunto reato e della sua punizione per i vari tipi di comportamento.

Poiché apostasia significa ritornare manifestamente a un atteggiamento di non credenza rispetto all'islam dopo averlo abbracciato liberamente, un'associazione ovvia è con la miscredenza (*kufr*), ovvero con un aperto e completo rifiuto del messaggio dell'islam stesso. Benché parli ripetutamente di miscredenza e credenza e dei concetti collegati, il Corano non offre una chiara definizione del significato preciso di questi termini, oltre il senso fondamentale dell'accettare o respingere la professione di fede «non c'è Dio se non Dio, e Maometto è il suo profeta». Il Corano ad esempio, collega frequentemente la fede al compimento delle pratiche culturali, come la preghiera e il digiuno di *ra-*

⁶ Il Corano è citato qui dando il numero del capitolo (*sūra*) seguito dal numero del versetto.

madān, oppure alle buone azioni, ma non dice cosa dovrebbe accadere a coloro che non riescono a vivere secondo questi principi, se non che ci sarà una punizione nella vita ultraterrena. Inoltre, il Corano non dichiara espressamente quali siano le conseguenze dell'interrogarsi sul significato preciso della confessione di fede. Per esempio, cosa significa affermare che «non c'è Dio se non Dio»? Che cosa sanno, o dovrebbero sapere, i credenti a proposito di Dio? Quali sono le conseguenze essenziali nel credere nell'unità di Dio, per la pratica personale o per il comportamento dei musulmani, sia a livello privato, sia in relazione alle istituzioni e ai processi socio-economici? Chi dopo la morte del profeta detiene l'autorità per dirimere gli inevitabili dissensi a proposito di queste e altre questioni? E con quale metodo?

Il Corano lascia i musulmani soli ad affrontare tutti questi problemi. È vero che esiste l'ulteriore norma pratica della *sunna*, che rimanda alla vita esemplare del profeta, ma anche la *sunna* contiene le proprie incertezze ed ambiguità. Non sorprende, quindi, di trovare grandi differenze tra i musulmani sul ruolo che l'azione o atto (*'amal*) svolge nella definizione della fede (*īmān*). Mentre alcuni studiosi musulmani, per considerare una persona come musulmano, erano propensi a considerare sufficiente una professione di fede apparente, altri insistevano che la fede dichiarata dovesse essere espressa in azioni o atti specifici. Per coloro che sostengono questo secondo punto di vista, la questione diventa che cosa fare con le persone che si dichiarano musulmane ma non riescono ad agire in conformità. Inoltre, chi decide se una persona ha agito, o no, in accordo ai requisiti della fede, e quali conseguenze dovrebbero seguire da tale determinazione? Questi dibattiti e le loro violente manifestazioni infuriarono dall'epoca delle opinioni e delle azioni dei Kharigiti durante le guerre civili del settimo secolo, fino alla recente questione dello statuto della corrente musulmana *Aḥmadiyya* in Pakistan, postasi a partire dagli anni cinquanta, fino all'appello di Osama Bin Laden a difendere la fede nell'islam in ogni possibile modo, incluso il terrorismo internazionale. Come si è già notato, la questione è resa ulteriormente complessa dalle ambiguità e dai dissensi a proposito del significato degli altri concetti.

La blasfemia consiste nell'uso di un linguaggio offensivo, innanzitutto nei confronti del profeta Maometto – atto conosciuto come “insultare il profeta” (*sabb ar-rasūl*) – o nei confronti di Dio, o di qualsiasi angelo o profeta, ed è punibile con la morte. In una fase successiva, questo reato fu esteso fino a coprire l'uso di un linguaggio offensivo nei confronti dei compagni del profeta. Quest'estensione probabilmente fu proposta per penalizzare alcuni dissidenti tra i musulmani, come i kha-

rigiti e gli sciiti, che avevano offeso alcune figure guida della comunità musulmana delle origini nel contesto delle guerre civili del settimo secolo e degli inizi dell'ottavo. Ma, mentre per alcuni studiosi, questo tipo di blasfemia rappresenta una categoria speciale, in cui la persona rimane musulmana pur potendo essere uccisa per punire tale offesa, altri ritengono che chi commette tale peccato debba essere automaticamente espulso dalla comunità dei fedeli dell'islam. Se l'atto è commesso da un non musulmano, allora il problema dell'apostasia non sorge, ma la persona sarà ugualmente punita con la morte, per avere commesso il reato di blasfemia. A complicare ulteriormente la questione, alcuni studiosi fecero una distinzione tra l'ingiuria rivolta a Dio e l'ingiuria rivolta al profeta, e per la seconda proposero un atteggiamento più severo. Poiché il profeta non è in grado di vendicarsi di quest'offesa, sostiene l'argomentazione, è responsabilità della comunità islamica nel suo insieme (*umma*) proteggere l'onore del profeta imponendo la pena di morte. La stessa logica fu applicata alle ingiurie rivolte ai compagni del profeta, inclusi tra coloro il cui onore doveva essere protetto in questo modo.

La punizione per la blasfemia sembra basarsi su alcuni incidenti accaduti durante la vita del profeta, poiché sull'argomento il Corano non prende una posizione chiara. Anche quando il Corano usa il termine *sabb*, come in VI, 108, lo usa solamente per ordinare ai musulmani di non ingiuriare le divinità venerate dai non musulmani affinché non ingiuriassero Dio, ma senza far riferimento a punizioni in questa vita. Ad ogni modo, durante la vita del profeta, alcuni musulmani uccisero un certo numero di non musulmani che avevano ingiuriato il profeta. Poiché tutti coloro che furono uccisi in queste occasioni erano dei fieri oppositori dell'islam, e alcuni di loro avevano inventato storie sul profeta e sulla comunità musulmana in generale, non è difficile stabilire la ragione precisa per giustificare la loro uccisione. Ma è chiaro che né il Corano, né Maometto affermano l'esistenza di un'offesa chiamata "blasfemia" o una specifica punizione per essa.

Il termine eresia (*zandaqa*) è applicato nella giurisprudenza islamica classica all'eretico, i cui insegnamenti diventino pericolosi per lo stato, rendendolo così soggetto alla pena di morte. In ogni caso, il termine e i suoi derivati non compaiono affatto nel Corano, e sembrano arrivare nell'arabo dalla Persia⁷. Questo termine fu usato apparentemente per la

⁷ Cfr. la voce "zindīk" in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, EJ. Brill, Leiden, 1991, pag. 659.

prima volta in relazione all'esecuzione di Ja'd ibn Dirham nel 742, più di un secolo dopo la morte del profeta. «In pratica, le polemiche dei conservatori definiscono come *zindīq* (reo di *zandaqa*) chiunque la cui professione di fede islamica non sia ritenuta sufficientemente sincera»⁸. Non c'è accordo tra gli studiosi musulmani a proposito di una definizione generale di questi termini. Invece, si trova una gran quantità di opinioni a proposito del "tipo di condotta" che costituisce *zandaqa*, e rende una persona *zindīq*, come sono coloro che, formalmente, si mostrano musulmani, pur rimanendo fedeli alla loro precedente religione.

Ma come si può conoscere l'eresia o provarla nei singoli casi? Alcuni studiosi erano pronti a desumere l'eresia dal fatto che la persona invocava indulgenza per vari atti, che sono proibiti nell'islam, quali la fornicazione (*zinā'*) o il bere vino. L'ambiguità del concetto sembra sia stata causata, e divenuta oggetto di forti abusi, dalle conversioni su larga scala a seguito delle conquiste attuate dai musulmani nei primi due secoli della storia islamica. In altre parole, la comparsa e la diffusione di questo concetto può essere stato indotto dal timore di infiltrazioni nella comunità e nello stato islamico di non musulmani che avrebbero potuto usare l'islam per scopi personali o per sfuggire alla discriminazione. Ma la vaghezza del concetto e la difficoltà di verificarne l'applicazione nei singoli casi, ne permise anche l'abuso per scopi politici, da parte di coloro che detenevano il potere, ed anche da parte di alcuni studiosi nei confronti di teologi e intellettuali rivali. Inoltre, una chiara definizione è fondamentale per distinguere la blasfemia dall'apostasia poiché alcuni studiosi, appartenenti specialmente alla scuola hanafita e malikita, non concederebbero al *zindīq* la possibilità di pentirsi, come la concederebbero ad un apostata.

Il terzo termine associato all'apostasia è l'ipocrisia (*nifāq*), riferita a coloro che fanno aperta professione di fede nell'islam, mentre fomentano la miscredenza. Ancora, mentre il Corano condanna ripetutamente tale ipocrisia (II, 8-10), e promette agli ipocriti una punizione all'inferno, dunque nella vita ultraterrena (IX, 68), e ammonisce la comunità musulmana contro il pericolo di avere al suo interno degli ipocriti (II, 8-10; IX, 68), non prescrive nessuna punizione in questa vita. Nel versetto IX, 73, viene ordinato al profeta di intraprendere il *jihād* contro gli ipocriti e i miscredenti, ma tale riferimento coranico non può assumere il significato di imporre punizioni penali come tali, poiché i colpevoli possono essere puniti solo all'interno della giurisdizione di uno stato stabile

⁸ *Ibidem*.

ed efficiente, una situazione ben lontana dal contesto del *jihād*. Nonostante questo gli studiosi musulmani, specialmente di scuola malikita ed hanafita, decisero di imporre la pena di morte agli ipocriti che professano l'islam, ma che segretamente mantengono fedi diverse.

Questa breve rassegna mostra chiaramente che è sempre esistito un certo grado di fluidità riguardo a questi concetti e alla loro precisa definizione, nonché un'incertezza a proposito dei principi su cui basare la loro punizione penale. Poiché il Corano non definisce tali concetti in termini legali, né prevede una loro punizione in questa vita, le comunità musulmane avrebbero potuto scegliere di considerarli semplicemente come materia di libertà di coscienza, invece di punirli come crimini capitali. Infatti, il profeta stesso diede un esempio in questo senso, rifiutando di valutare la qualità della fede di chiunque avesse proclamato di praticare l'islam come propria religione. Eppure, questi presunti reati e la loro punizione divennero parti fondamentali della giurisprudenza islamica classica, probabilmente per ragioni politiche, camuffate sotto l'affermazione di una motivazione religiosa. Alla luce di questa analisi, le società islamiche contemporanee dovrebbero riaffermare la libertà religiosa, in quanto necessaria all'islam, abolendo categoricamente questi presunti crimini e le conseguenze legali ad essi relative. In altre parole, sostengo che l'abolizione della pena capitale e di tutte le altre conseguenze negative dell'apostasia e degli atti ad essa collegati, precedentemente analizzati, sia essenziale perché la fede nell'islam sia veramente oggetto di libera scelta, e non il prodotto di coercizione o intimidazione.

2. Apostasia, libertà religiosa e ideologia

La mia affermazione è confermata chiaramente dalla seguente rassegna di due elenchi di atti che, ancora oggi, alcuni studiosi ritengono costituire apostasia. Diminuendo drasticamente il campo della libertà religiosa, questi elenchi di atti di apostasia non solo soffocano e limitano le possibilità del discorso religioso tra gli stessi musulmani, ma incoraggiano altresì gravi abusi, nonché la manipolazione per fini ideologici e politici del concetto di crimine capitale d'apostasia. Infatti, la formulazione di quelle che questi studiosi chiamano "cause" di apostasia (i principi secondo cui si diventa apostati), è chiaramente finalizzata a permettere l'applicazione del reato di apostasia a specifiche prospettive religiose e teologiche di alcuni segmenti della comunità islamica, cercando con ciò di giustificare la persecuzione e la soppressione delle loro credenze.

Ad esempio, ‘Alī at-Timīmī fornisce la seguente lista di atti e/o espressioni che ancora oggi costituiscono, secondo la sua opinione, reato d’apostasia⁹:

Conoscere il significato della nostra testimonianza (professione) di fede è necessario ma non sufficiente. Si dovrebbe anche conoscere le cause che possono condurre una persona ad annullare la propria testimonianza. In altre parole, si dovrebbero conoscere le cause che conducono all’apostasia dalla religione islamica. Tra le più comuni cause di apostasia al giorno d’oggi si annoverano le seguenti:

1. Associare altre divinità a Dio (*širk*).

La prima causa d’apostasia consiste nel commettere *širk*. Dio disse (IV, 48)¹⁰: «In verità Dio non sopporta che altri vengano associati a Lui: tutto il resto Egli perdona a chi vuole, ma chi associa altri a Dio forgia suprema colpa».

Ed Egli disse (V, 72): «E certo chi a Dio dà compagni, Dio gli chiude le porte del paradiso: la sua dimora è il Fuoco, e gli ingiusti non avranno alleati».

Esistono quattro tipi di *širk*:

- *širk* attraverso la preghiera del singolo (cfr. XXIX, 65).
- *širk* attraverso le intenzioni del singolo nei suoi atti d’adorazione (cfr. XI, 15-16).
- *širk* attraverso l’obbedienza del singolo (cfr. IX, 31).
- *širk* attraverso l’amore del singolo (cfr. II, 165).

I quattro tipi di *širk* sono chiariti dall’affermazione di Dio (cfr. IX, 24): «Di (a loro o Muḥammad, su di te la pace e la benedizione): “Se i vostri padri e i vostri figli e i vostri fratelli e le vostre mogli e la vostra tribù e i beni che avete acquistato e un commercio che temete possa andare in rovina e le case che amate vi sono più care di Dio e del Suo Messaggero (Muḥammad) e della lotta sulla Sua Via, allora aspettate finché Dio vi porterà il Suo Ordine (la Punizione) distruttore: Dio non ama la gente perversa!”».

2. Negare la natura definitiva della profezia di Maometto, su di lui la pace e la benedizione.

La seconda causa di apostasia consiste nel negare la natura definitiva della profezia del profeta Maometto, su di lui la pace e la benedizione.

⁹ ‘Alī at-Timīmī, «The muslim’s belief: some causes that lead to apostasy from the religion of Islam» in *The Friday Report*, Dar Makkah, agosto-settembre 1994. Questo testo è qui riportato come appare in <http://www.islam.com/sunnah/apostacy.htm>, come osservato il 31 ottobre 2001.

¹⁰ Questo numero ed i seguenti sono (tutti in originale) i riferimenti al Corano, per numero di capitolo, seguito dal numero del versetto.

Chiunque affermi una profezia o creda nell'affermazione di un falso profeta, ha abbandonato la comunità dei fedeli dell'islam. Per esempio, ai giorni nostri, coloro che credono alla profezia di Ğulām Aḥmad, Elijah Poole, o Rašād Ḥalīfa, hanno abbandonato l'islam.

3. Negare la natura vincolante della *sunna*.

La terza causa d'apostasia consiste nel negare la *sunna*. Per esempio, coloro che dichiarano che l'islam è solo il Corano, hanno abbandonato la comunità dei fedeli dell'islam.

4. Giudicare in altro modo rispetto alla *šarī'a*.

La quarta causa d'apostasia consiste nel giudicare diversamente rispetto alla *šarī'a*, che Dio ha donato al profeta Maometto, sia su di lui la pace e la benedizione. Per esempio, coloro che credono che i sistemi e le leggi concepite dagli uomini siano migliori della *šarī'a*, o che sia possibile giudicare su altre basi rispetto alla *šarī'a*, anche se non si ritiene che il giudizio sia migliore rispetto a quello della *šarī'a*, o che l'islam dovrebbe essere limitato alle relazioni private tra l'individuo ed il suo Signore senza coinvolgere gli altri aspetti della vita.

5. Schernire un qualsiasi aspetto dell'islam.

La quinta causa d'apostasia consiste nello schernire o nel prendersi gioco di un aspetto dell'islam, dei suoi premi e delle sue punizioni.

Dio disse (IX, 65-66): «E se li interroghi (o Muḥammad) certo ti risponderanno (gli ipocriti): ma facevamo così per dire e per celiare! Rispondi (a loro, o Muḥammad): ma dunque è di Dio, e dei Suoi Segni e del Suo Messaggero che vi prendevate gioco? Non scusatevi! Voi avete rifiutato la Fede dopo averla accettata».

6. Contestare un qualsiasi aspetto dell'islam.

La sesta causa d'apostasia consiste nel contestare un qualsiasi aspetto dell'islam.

Dio disse (XLVII, 9): «Questo perché essi sdegnarono quel che Dio ha rivelato, e vane farà Dio le loro azioni».

7. Compiere o trarre vantaggio da atti di magia.

La settima causa d'apostasia consiste nel compiere atti di magia, o di trarre vantaggio da atti di magia, come indurre un uomo ed una donna ad amarsi, o ad odiarsi.

Dio disse (II, 102): «I dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia».

8. Credere che si possa raggiungere la Salvezza seguendo altre norme rispetto a quelle della *šarī'a* del Profeta.

L'ottava causa d'apostasia consiste nel credere che si possa raggiungere la salvezza seguendo altre religioni invece dell'islam, o rifiutando di chiamare infedeli gli infedeli, come gli ebrei o i cristiani, o dubitando della loro miscredenza, o affermando che la loro religione è ancora valida.

Dio disse (III, 19): «In verità la Religione, presso Dio, è l'islam».

«E chiunque desideri una religione diversa dall'islam, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà tra i perdenti» (III, 85).

«Vi diranno ancora: "Diventerete ebrei o cristiani e sarete ben guidati!" Ma tu rispondi: "No, noi siamo della Nazione d'Abramo, ch'era un *ḥanīf*, e non già un pagano"» (II, 135).

Il profeta ha detto: «Per Colui nelle cui Mani è l'Anima di Muḥammad, chiunque di questa comunità, ebreo o cristiano, che oda di me e muoia senza credere in me, sarà tra coloro che abiteranno all'inferno» [riferito da Muslim].

9. Allontanarsi dall'islam, sia non imparando sia non praticando i suoi insegnamenti. La nona causa d'apostasia consiste nell'allontanarsi dalla religione islamica, sia non imparandone i precetti, sia non mettendoli in pratica.

Dio disse (32, 22): «E chi è più iniquo di colui che fu ammonito con i Segni del Signore e poi se ne distolse? Noi, certo, dei malvagi trarremo vendetta!».

Questo testo viene riportato interamente come appare nell'edizione originale (esattamente, senza correzioni o modifiche del suo linguaggio, eccetto per lo stile delle citazioni del Corano, per coerenza con il resto del saggio) per evitare ogni rischio di distorsione o travisamento, e per permettere a ciascun articolo di manifestare da sé l'estremo pericolo insito nella sua vaghezza e ambiguità. Riportare completamente queste formulazioni, mette altresì in evidenza l'evidente fine ideologico che deve essere raggiunto attraverso di esse. Quest'elenco condanna come apostasia attività che possono essere facilmente – e che infatti normalmente sono – motivo di legittimo disaccordo tra i musulmani, specialmente tra coloro che sono impegnati nei dibattiti e nelle riflessioni erudite o teologiche. Dunque, stando a quest'elenco, quei musulmani che sollevino qualsiasi dubbio sull'autenticità di una qualche parte significativa dei racconti della *sunna*, potrebbero essere considerati apostati, sebbene questa tecnica sia stata sempre usata dagli stessi musulmani, per discutere su differenti aspetti della *ṣarī'a*. L'articolo numero tre, ovviamente intende escludere la *Aḥmadiyya* pakistana dal contesto islamico, allo scopo di giustificarne l'oppressione. L'articolo numero quattro è una posizione chiaramente ideologica sull'applicazione della *ṣarī'a* da parte dello stato, che renderebbe apostati la stragrande maggioranza dei musulmani contemporanei che non sostengono questo punto di vista. L'articolo numero otto, costituisce una seria e permanente barriera a ogni possibilità di tolleranza e di pluralismo, esigendo dai musulmani la condanna delle Sacre Scritture degli ebrei e dei cristiani, in quanto non valide anche per le rispettive comunità. L'articolo numero nove

condanna la stragrande maggioranza dei musulmani contemporanei come apostati, semplicemente perché sono analfabeti e per avere una conoscenza e una comprensione minima dei precetti islamici, così come sono elaborati nei complessi, e spesso controversi, trattati di giurisprudenza classica e di teologia.

Le stesse obiezioni, o altre simili, possono essere sollevate nei confronti dell'elenco degli atti causa d'apostasia, redatta dallo scomparso Šayḥ 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdallāh ibn Bāz, che aveva ricoperto la carica di *muftī* del regno dell'Arabia Saudita fino alla sua morte, che risale a pochi anni or sono¹¹:

Fratelli e sorelle musulmani, dovete essere consapevoli che vi sono cose che rendono nullo il vostro islam. Per favore, siatene consci.

1. Associare altre divinità ad Dio (*širk*). Dio, l'altissimo, dice: «E certo chi a Dio dà compagni, Dio gli chiude le porte del paradiso: la sua dimora è il Fuoco, e gli ingiusti non avranno alleati» (V, 72).

Convocare i morti, chiedere il loro aiuto, o offrire loro regali o sacrifici, sono tutte forme di *širk*.

2. Porre degli intermediari tra sé e Dio, rivolgere loro delle suppliche, chiedere la loro intercessione presso Dio, nonché il fatto di creder loro, è miscredenza (*kuf*r).

3. Chiunque non consideri i politeisti dei miscredenti, o chi dubiti della loro miscredenza, o ritiene il loro cammino corretto, è egli stesso un miscredente (*kāfir*).

4. Chiunque ritenga che ci sia una guida più perfetta, o che possano esserci delle decisioni migliori di quelle dei profeti, è un miscredente. Ciò si applica a coloro che preferiscono le regole del diavolo alle regole dei profeti. Alcuni esempi:

(a) Credere che i sistemi e le leggi creati dagli uomini siano meglio della *šarī'a* dell'islam, aderendo alle seguenti opinioni:

- Ritenerne che il sistema islamico non sia adatto al ventesimo secolo.
- Ritenerne che l'islam sia la causa dell'arretratezza dei musulmani.
- Oppure, ritenere che l'islam sia una relazione privata tra Dio e il singolo musulmano, che non dovrebbe interferire con gli altri aspetti della vita.

(b) Sostenere la sconvenienza in quest'epoca delle punizioni previste da Dio, come il taglio della mano del ladro o la lapidazione dell'adultero.

(c) Credere che sia ammissibile istituire una legge su un argomento di cui Dio non ha rivelato nulla, relativamente agli atti dell'islam, alle questio-

¹¹ Questo testo è qui riportato come appare in <http://thetrueislam.org/nullify.htm>, come osservato il 31 ottobre 2001.

ni di legge, alle punizioni o ad altre faccende. Sebbene il singolo possa ritenere che queste norme non siano migliori della *šarī'a*, di fatto si sospende la *šarī'a* stessa, dichiarando leciti atti che Dio ha totalmente proibito, quali l'adulterio, il bere alcolici o l'usura. Secondo il consenso dei musulmani, chi dichiara che tali cose siano ammissibili è un miscredente (*kāfir*).

5. Chiunque contesti parte di ciò che il Messaggero di Dio ha dichiarato essere legittimo, ha invalidato la sua fede islamica, anche se agisce in conformità ad essa. Dio l'altissimo dice: «Questo perché essi sdegnarono quel che Dio ha rivelato, e vane farà Dio le loro azioni» (XLVII, 9).

6. Chiunque schernisca un qualsiasi aspetto della religione del Messaggero di Dio, o uno dei suoi premi o delle sue punizioni, diventa un miscredente. Dio l'altissimo dice: «E se li interroghi certo ti risponderanno: Ma facevamo così per dire e per celiare! Rispondi: Ma dunque è di Dio, e dei Suoi Segni e del Suo Messaggero che vi prendevate gioco? Non scusatevi! Voi avete rifiutato la Fede dopo averla accettata» (IX, 65-66).

7. La pratica della magia, includendo in essa, per esempio, il provocare divergenze tra marito e moglie, trasformandone l'amore in odio, o inducendo una persona a fare cose che egli detesta, usando la magia nera. Chi si occupi di tali cose o ne tragga vantaggio, è fuori dalla comunità dei fedeli dell'islam. Dio l'altissimo dice: «I dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia» (II, 102).

8. Sostenere ed aiutare i politeisti contro i musulmani. Dio l'altissimo dice: «E chi di voi si alleerà loro diverrà dei loro. In verità Dio non guida il popolo degli ingiusti» (V, 51).

9. Chiunque creda che ad alcune persone sia permesso deviare dalla *šarī'a* di Maometto è un miscredente, come dimostrano le parole di Dio l'altissimo: «E chiunque desideri una religione diversa dall'Islàm, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà tra i perdenti» (III, 85).

10. Allontanarsi completamente dalla religione di Dio, sia non imparandone i precetti, sia non mettendoli in pratica. Dio l'altissimo dice: «E chi è più iniquo di colui che fu ammonito con i Segni del Signore e poi se ne distolse? Noi, certo, dei malvagi trarremo vendetta!» (XXXII, 22) ed Egli ha detto anche: «Ma coloro che miscredono si allontanano da ciò per cui erano stati ammoniti».

Non fa differenza se queste violazioni siano commesse per gioco, seriamente o causate dalla paura, eccetto quando sono fatte sotto coercizione (sotto minaccia di morte). Cerchiamo riparo in Dio da tali azioni in quanto comportano la sua collera e punizioni severe.

Nuovamente, quest'elenco viene riportato in modo completo, esattamente come compare nella fonte citata, senza correzioni o modifiche, come appare nell'edizione originale, eccetto per lo stile delle citazioni del Corano, perché l'estremo pericolo insito nella vaghezza e nell'ambi-

guità di ciascun punto è troppo manifesto per richiedere ulteriori elaborazioni. In aggiunta a tutti i problemi osservati sopra a proposito del primo elenco, quest'ultimo manifesta chiaramente le inclinazioni ideologiche e teologiche della scuola wahhabita, che è il credo ufficiale del regno dell'Arabia Saudita; tale scuola teologica e giuridica islamica è stata però energicamente respinta dalla stragrande maggioranza dei musulmani di tutto il mondo. Così, i primi due articoli si propongono di rendere le pratiche sufi, che sono seguite da milioni di musulmani in ogni parte del mondo, una causa sufficiente per essere condannati per apostasia. Lo scopo politico ed ideologico dell'articolo numero quattro è già stato evidenziato, ma qui è particolarmente rilevante, a causa della sua associazione con gli interessi ideologici e politici del regno saudita.

Il punto fondamentale che questi elenchi mettono in luce è che la nozione di apostasia, e i concetti e atti relativi, è estremamente problematica sul piano teorico, e assai difficile da valutare sul piano pratico. L'ambiguità di questi concetti inducono alla loro manipolazione e all'abuso, per scopi politici. Questi rischi tendono altresì a ridurre le possibilità della legittima riflessione teologica e giurisprudenziale e lo sviluppo interno di ogni comunità islamica, sia a livello locale, regionale o globale. La mia conclusione principale, quindi, è che vi siano ragioni irresistibili a favore dell'abolizione dell'apostasia e di tutti gli atti e concetti relativi, nell'interesse dell'islam in quanto religione, e per le stesse società islamiche. Dal mio punto di vista, queste ragioni sono sufficienti a tale scopo, anche in assenza di riferimento ai modelli internazionali di diritti umani che potrebbero essere respinti come un'imposizione dell'Occidente.

L'enfasi sulla dimensione razionale intrinseca all'islam, a favore dell'abolizione dell'apostasia e dei concetti collegati, non implica affatto respingere l'universalità di tutti i diritti umani, compresa la libertà religiosa. Al contrario, dimostrare tramite un'argomentazione intrinsecamente islamica la necessità di tutelare la libertà religiosa, è il modo migliore per sviluppare il processo di consenso sul valore universale di questo stesso principio, affermato dai modelli internazionali dei diritti umani¹². Da questo punto di vista, adesso discuterò e cercherò di riconciliare dall'interno di una prospettiva islamica i differenti approcci volti a proteggere la libertà religiosa individuale.

¹² Per l'associazione di entrambi gli argomenti, sia islamico sia dei diritti umani, contro questi crimini, cfr. A. A. an-Na'im, «Islamic foundations of religious human rights» in J. Witte e Jo. D. van der Vyver (a cura di), *Human rights in global perspectives: religious perspectives*, Martinus Nijhof Publishers, The Hague, 1996, pagg. 337-59.

3. *Modelli concorrenti di riforma e riconciliazione*

Come già posto in rilievo nell'introduzione di questo saggio, il dilemma che oggi si prospetta ai riformatori nelle società islamiche è cercare di raggiungere i loro obiettivi attraverso il *corpus* e la metodologia della giurisprudenza islamica classica, o cercare di evitare le limitazioni poste da questo approccio, cercando di imporre la nozione europea e nordamericana di laicità, come forma di separazione tra religione e stato. Mentre la grande maggioranza delle società islamiche oggi si sta confrontando con la prima soluzione, alcune hanno optato in varie forme e gradi per la seconda. La Turchia rappresenta l'esempio più estremo di un'imposizione autoritaria del secolarismo europeo da parte dello stato, sotto l'egida dell'ideologia di Mustafa Kemal Atatürk e dei suoi successori. In quest'ultima sezione, mostrerò brevemente i limiti di entrambi gli approcci, e delinearò una teoria onnicomprensiva di riforma islamica che possa contribuire a mediare il dilemma fondamentale, mettendo in questione i presupposti sottointesi alla dicotomia tra religione e laicità. Tale teoria è necessaria, credo, per riformulare la struttura e la metodologia della giurisprudenza islamica classica, in modo tale da renderla più attiva ed utile per il contesto moderno delle società islamiche.

Il limite fondamentale degli sforzi di riforma interni alla struttura di ciò che è conosciuto come giurisprudenza islamica classica, è che essi non possono raggiungere la totale abolizione del concetto di apostasia e dei termini collegati, mentre l'imposizione dei modelli di laicità europei e nordamericani da parte dello stato, sarebbe osteggiata in quanto anti-islamici. Da una parte, la giurisprudenza islamica classica non può raggiungere il livello richiesto di riforma, a causa dei limiti della propria metodologia, comunemente conosciuta come *uṣūl al-fiqh*. Tale metodologia non permette il cambiamento di nessuna norma della *ṣarī'a*, che sia basata su un testo esplicito e categorico del Corano o della *sunna*¹³. Mentre il Corano condanna energicamente l'apostasia, senza peraltro prevedere una punizione specifica in questa vita, la *sunna* è stata citata come il fondamento di tale punizione, come abbiamo osservato precedentemente. D'altra parte, l'apostasia non può essere semplicemente abolita attraverso la politica e la legislatura puramente secolare, senza un qualche tipo di giustificazione islamica.

¹³ Per una discussione di questa difficoltà e delle sue implicazioni, cfr. A. A. an-Na'im, *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights and international law*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990, specialmente il cap. IV.

Indipendentemente dal giudizio di ciascuno sulla validità o sull'attuabilità degli obiettivi politici ed ideologici degli attivisti islamici nelle diverse parti del mondo musulmano, è importante notare come siano riusciti a creare una concezione popolare di unità di "religione e stato", opposta al concetto moderno di separazione tra religione e stato diffuso in altre parti del mondo. Poiché quella prospettiva ha come premessa la necessità manifesta di applicare la *šarī'a* da parte dello stato, la proposta per una riforma metodologica deve sfidare tale premessa, o almeno contestare il contenuto normativo della *šarī'a*, che si ritiene debba essere applicato dalla legge ufficiale dello stato. Il primo approccio cerca di rendere il contenuto normativo della *šarī'a* irrilevante per la legge e per la politica pubblica in generale, mentre il secondo concede una funzione centrale alla *šarī'a* in questi campi, ma cerca di cambiare le implicazioni o le conseguenze delle implicazioni.

È in ogni caso improbabile che la separazione dell'islam dallo stato sia accettata dai musulmani, a meno che non venga presentata con una giustificazione fondata su un'argomentazione islamica. Diversamente, tale separazione dovrà essere imposta alla comunità, con la conseguenza di negare gli obiettivi di democratizzazione e protezione dei diritti umani fondamentali, che generalmente vengono citati come giustificazione di tali imposizioni. Le conseguenze negative di un'imposizione autoritaria della laicità si possono vedere nel caso della Turchia, dove la secolarizzazione dello stato continua a rafforzarsi sotto l'egida dell'esercito, da quando è stata imposta da Atatürk negli anni venti. Inoltre, anche se la *šarī'a* non è sostenuta dallo stato come tale, avrà comunque un'influenza nella formulazione delle leggi e della politica, attraverso i processi politici del paese. Per esempio, finché i musulmani continueranno a credere che l'apostasia costituisca un crimine capitale, probabilmente continueranno a rivendicare questa convinzione, sostenendo dei leader politici che promuovano leggi in tal senso. In altre parole, la secolarizzazione nel senso convenzionale di separazione tra religione islamica e stato non sarà sufficiente a trasformare il contenuto della *šarī'a*, così com'è conosciuta ed accettata dai musulmani.

È dunque di fondamentale importanza, dal mio punto di vista, associare questi due approcci, chiarendo la relazione tra islam e stato, e allo stesso tempo cercare di realizzare delle riforme fondamentali su alcuni aspetti della *šarī'a*, vista la sua potente influenza sui musulmani ovunque nel mondo, anche quando non è sostenuta direttamente dallo stato in quanto tale. La mia argomentazione in relazione alla prima parte di tale associazione è che l'idea di uno stato islamico, che applichi la *šarī'a* come legge positiva è concettualmente indifendibile, e praticamente

controproducente da un punto di vista islamico. Quest'idea è insostenibile perché, una volta che i principi della *šarī'a* entrassero in vigore come legge positiva dello stato, cesserebbero di essere espressione della legge religiosa islamica e diventerebbero il volere politico dello stato. In altre parole, data la grande diversità di opinioni tra gli studiosi classici e le scuole di pensiero, affinché uno di questi principi entri in vigore come legge positiva, si dovrà scegliere tra opinioni contrarie, che sono considerate come altrettanto legittime da un punto di vista islamico. Dal momento che questa selezione sarà fatta da chiunque eserciti il controllo dello stato, il risultato sarà politico, piuttosto che religioso in quanto tale. Un simile processo sarebbe controproducente perché negherebbe necessariamente ad alcuni musulmani la libertà religiosa di scegliere tra queste diverse opinioni¹⁴. Il fatto ad esempio che il regno saudita sostenga il punto di vista della dottrina wahhabita di scuola hanbalita, che è una delle quattro principali scuole sunnite di giurisprudenza islamica, comporta che i cittadini sciiti di quel paese siano costretti a sottomettersi ad un'interpretazione della *šarī'a* che essi non ritengono valida. Il dato di fatto reale di un'estrema diversità di opinioni circa l'interpretazione del Corano e della *sunna* implica che, anche qualora tutta la popolazione di un paese sia sunnita o sciita, l'imposizione di certi punti di vista della *šarī'a*, come legge nazionale, violi la libertà di coscienza di alcuni musulmani del paese.

La possibilità di una drastica riforma del contenuto della *šarī'a*, anche intesa come sistema di normative religiose private, richiede una fondamentale riformulazione del *uṣūl al-fiqh*, ovvero della metodologia con cui i principi della *šarī'a* furono elaborati dai primi studiosi musulmani sulla base del Corano e della *sunna* del profeta. Questa riformulazione è sia necessaria sia possibile, poiché ogni interpretazione del Corano e della *sunna*, nel passato, nel presente e nel futuro, è necessariamente il prodotto del contesto storico della società islamica di quel tempo e luogo. Così, data la trasformazione radicale del contesto politico, sociale e economico delle società islamiche d'oggi, in confronto al contesto storico in cui furono sviluppate le prospettive tradizionali della *šarī'a*, la metodologia interpretativa deve rispondere a queste realtà oggi presenti per produrre formulazioni moderne della *šarī'a*. Questo può essere fatto, ad esempio, riesaminando i principi che hanno porta-

¹⁴ Per un'elaborazione di quest'argomento, cfr. A. A. an-Na'im, «Shari'a and positive legislation: is an Islamic state possible or viable?» in E. Cotran e C. Mallat (a cura di), *Yearbook of Islamic middle eastern law*, Kluwer Law International, The Hague, vol. V, 2000, pagg. 29-42.

to, agli inizi della promulgazione della *šarī'a*, alla scelta di alcuni versetti del Corano e di alcuni testi della *sunna* e alla non considerazione di altri, in quanto inapplicabili al contesto delle società islamiche dell'epoca. Una volta che si riconosca che la selezione fu fatta da degli esseri umani, piuttosto che decretata da un ordine divino diretto, diventa possibile riconsiderare il problema di quali testi possano essere messi in pratica oggi, e a quali si debba oggi riconoscere importanza centrale in rapporto al presente contesto. Benché io proponga di utilizzare il particolare approccio che fu sviluppato dall'ormai defunto riformista musulmano sudanese Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā¹⁵, altri approcci sono altrettanto possibili.

Esiste comunque anche una dimensione politica o contestuale di questo dibattito teologico interno all'islam. La capacità di un riformatore di ottenere la fiducia di un collegio elettorale e l'autorità tra i suoi membri, dipende dalla sua comprensione di tutta la complessità della loro storia, del contesto immediato, delle preoccupazioni ed aspirazioni. Ciò è chiaramente mostrato dal caso di Ṭāhā, che promosse e difese il proprio punto di vista in Sudan per quarant'anni e fu infine giustiziato per apostasia nel gennaio 1985¹⁶. Quindi, oltre alla disponibilità di una metodologia teologica credibile per una soluzione riformista, si deve altresì comprendere quali interessi sono minacciati o favoriti da un'interpretazione o un'altra, quali fattori personali, psicologici, o più ampiamente, politici, economici e sociali influenzano la comprensione (o la prontezza, o la capacità di capire) del Corano e della *sunna* da parte delle persone. Si aggiunga a questo l'influenza delle più ampie preoccupazioni geo-politiche o di sicurezza sulla capacità, o sulla prontezza, di una comunità di essere aperta al cambiamento delle proprie regole fondamentali, morali e metafisiche. La maggioranza delle *élites* politiche e religiose di una società si sentono tradite da fattori e forze interne ed esterne, e si trincerano nelle loro prospettive conservatrici per timore di perdere il loro potere e i loro privilegi.

Allo stesso modo, tuttavia, le forze e i fattori interni e/o esterni possono aiutare nel superare l'atteggiamento difensivo e il conservatorismo di quelle stesse *élites*, come è stato recentemente mostrato dal caso del

¹⁵ L'approccio di M. M. Ṭāhā è spiegato nel suo libro, *The second message of Islam*, (trad. di A. A. an-Na'im), Syracuse University Press, Syracuse, 1987. Per l'elaborazione di quest'approccio negli aspetti costituzionali, dei diritti umani ed internazionali, cfr. A. A. an-Na'im, *Toward an Islamic reformation* cit.

¹⁶ A. A. an-Na'im, «The Islamic Law of Apostasy and its modern applicability: a case from the Sudan» in *Religion* cit.

Kuwait¹⁷. Lo stato gioca un ruolo molto importante in questo processo, non solo evitando la presunzione di poter applicare la *šarī'a* come legge positiva, ma anche tramite il sistema educativo, promuovendo un pensiero critico nei media e assicurando lo “spazio” politico e sociale per il dissenso e la libera discussione. Ma lo stato stesso, e più in generale le comunità internazionali, possono anche costituire parte del problema. La necessaria liberalizzazione politica e sociale può apparire, o in effetti essere, una minaccia per le *élites* che controllano lo stato, anche quando affermano di essere laiche nel loro orientamento politico, come si può vedere in paesi come l'Iraq o la Siria. Altri stati possono sostenere regimi oppressivi nei paesi islamici, o perseguire obiettivi di politica estera che provocano il conservatorismo e l'autodifesa nelle società islamiche, invece di sostenere la fiducia e il senso di sicurezza che incoragerebbe la liberalizzazione interna politica e sociale. Di conseguenza se è indubbio che i principali responsabili della tutela della libertà religiosa nelle società islamiche sono i musulmani stessi, anche la comunità internazionale ha un ruolo importante da giocare, nel creare le migliori condizioni che contribuiscano al successo di questo sforzo.

¹⁷ A. Nga Longva, «Apostasy and the liberal predicament» in *Newsletter*, International Institute for the Study of Islam in the modern world, Leiden, 8, settembre 2001, pag. 14.

L'islam e la sfida delle appropriazioni

Mohamed Tozy

Un'analisi storica e filosofica dell'islam nel passato come nel presente mostra l'islam come una religione pluralista, sia per quanto riguarda le diverse prospettive dottrinali degli esponenti dell'ortodossia (*'ulamā'*), sia riguardo alle pratiche e al vissuto religioso dei credenti, sparsi per tutto il mondo.

La tesi di un islam unitario implicherebbe l'adesione a una visione mitologica, che mutua senza alcuna critica il discorso ideologico sul panislamismo: un concetto creato alla fine del diciannovesimo secolo, grazie ad un movimento di riflusso dell'islam e nella prospettiva di una "riforma" iniziata con l'impero ottomano, e di cui si sono fatte carico le *élites* arabe nel quadro della *Salafiyya*. Si vedranno più avanti le vicissitudini storiche di questo concetto e l'incapacità delle *élites* in questione di sfidare la logica degli stati nazionali. Questi ultimi hanno usato l'islam come riferimento secondario, molto meno significativo rispetto al nazionalismo e al socialismo, prima che, sotto la pressione di una modernità politica difficile da gestire, non ridiventasse un concetto centrale per stabilire contemporaneamente le basi di un potere assolutista e gli argomenti della sua delegittimazione.

1. I luoghi comuni sull'islam

Siamo tentati di dire per provocazione che il mondo musulmano in quanto realtà omogenea non si definisce che negativamente rispetto a un'alterità. Siamo altresì tentati di dire che come categoria intellettuale dai tempi di Montaigne, passando per E. Renan e I. Goldziher¹, sia una

¹ E. Renan e I. Goldziher sono degli orientalisti i cui scritti hanno goduto di grande autorevolezza all'inizio dell'ultimo secolo.

costruzione “orientalista” che non manca di pertinenza, ma che annulla le differenze, a favore di una visione essenzialmente semplice e politicamente efficace.

Quando si fa riferimento alla rivendicazione mitica dei musulmani si è immediatamente intrappolati dall’ideologia. Il califfato, magistero politico che unifica tutto il mondo musulmano esistito fino alla prima guerra mondiale, è stato in effetti essenzialmente un riferimento simbolico, neppure condiviso da tutti i musulmani, in particolare nella penisola indiana e nell’Africa settentrionale. Eppure, il lessico che costruisce l’unico riferimento, non è composto unicamente dalle parole e dai concetti, e neanche dalle rappresentazioni. Al di là della *umma* (comunità islamica), del califfato (potere politico sottomesso alla religione, che aumenta la confusione iniziale degli osservatori tra religione e politica), del *jihād* (guerra santa), esistono anche luoghi e immagini che si fanno carico delle proiezioni identitarie delle varie comunità umane. L’appropriazione di queste parole e di questi luoghi si differenziano a tal punto da produrre delle religioni dissimili. Unico a resistere a questa fatalità d’iscrizione nel tempo e nello spazio, al lavoro della storia, resta il mito del governo islamico ideale e del pio califfo, la cui figura simbolica popola l’immaginario collettivo e costituisce il principio di speranza, nonostante non si disponga che di pochi fatti storicamente accertati per nutrire quest’immagine.

La maggior parte degli orientalisti (Peters, Goldziher, Calder, Johansen), e anche alcuni pensatori musulmani contemporanei (Laroui, Djait, Ashmawi) ritengono che la storia del profeta Maometto e dell’islam incominci e finisca con il Corano. Al di fuori del libro sacro, quasi non esistono documenti dell’epoca per informarci sulla figura storica di Maometto e sugli avvenimenti che segnarono la sua vita. Tutto ciò di cui noi disponiamo sono ricostruzioni a posteriori: testimonianze dei compagni riprese ben più tardi nella letteratura. Questa constatazione valida per il profeta, è ancor più valida per il modo di governare, e per il modo d’organizzare la successione. Il Corano fornisce alcuni elementi di storia sui ventitré anni del ciclo profetico. Alcune *sūre* documentano alcuni fatti storici attestati, o forniscono risposte circostanziate a problemi quotidiani, ma in nessun momento lasciano pensare ad uno statuto d’esemplarità. La natura del potere, le procedure della sua trasmissione, il riferimento di legittimazione sono stranamente passati sotto silenzio dal testo sacro, al punto che, alla morte del profeta, i compagni si sono trovati privi di modelli da seguire.

La sfida oratoria che ha opposto i *muhājirūn* – gli esiliati della nuova fede venuti sulla scia del Profeta dalla Mecca – e i medinesi, che gli ave-

vano permesso di consolidare il suo potere, attestano questo vuoto. La successione del profeta è stata giustificata successivamente dalla lealtà, dal sapere, dai legami di sangue, ed infine dalla forza. Il secondo califfo Omar, in uno slancio autoritario ricordando la prova di forza della *jāhiliyya* – una dimostrazione di forza che fa appello alle qualità di coraggio e di ardimento preislamiche – avrebbe estratto la propria spada per imporre la sua soluzione al capo dei figli degli *anṣār* e attribuire il primo ciclo del califfato ai *Qurayš* – la tribù meccana del Profeta. L'epoca dei quattro califfi ha strutturato l'immaginario politico dei musulmani e li ha unificati in una ricerca permanente della città ideale, la cui struttura dottrinale è fissata ad un orizzonte inaccessibile, a partire dal quarto secolo dell'egira, insediando definitivamente la rottura tra un ideale immaginario e una realtà politica governata dai rapporti di forza. Questo periodo inaugurale lascia tuttavia perplessi: benché idealizzato, la sua storia offre quattro successioni e tre regicidi.

Questa costante assenza di un modello politico è ancora più valida per il corpus dottrinale, che ha fissato le condizioni per la pietà e le forme delle pratiche religiose. Tre secoli di intensi dibattiti e di lotte spesso violente sono stati necessari affinché l'architettura attuale dell'islam si chiarisse.

2. I mondi musulmani: diversità sociologiche e mutazioni attuali

L'islam attualmente interessa a diverso titolo: come riferimento culturale, via d'accesso alla divinità, insieme di pratiche rituali, fonte d'identità di circa un miliardo di persone. All'interno di questo insieme, i motivi di differenza sono ben più numerosi dei motivi di somiglianza.

Molto presto la questione politica della successione del profeta provocò le prime divisioni politiche, che diventarono scismi religiosi tra sunniti, sciiti e kharigiti. All'interno del sunnismo si contano quattro riti principali che hanno condotto a guerre, allo sviluppo di decine di vie mistiche che sono state a lungo la sola espressione trasversale d'una religiosità pan-islamica.

Dal punto di vista etnico l'arabo, considerato la lingua della religione e anche il punto di determinazione degli strateghi politici, è minoritario: meno del 20% dei musulmani attuali sono arabofoni, la maggioranza è asiatica, le più grandi potenze islamiche sono l'Indonesia, il Pakistan, l'India (con una minoranza musulmana di 150 milioni di persone) e la Nigeria. Questi paesi, così come i paesi arabi, sono abitati da

forti minoranze cristiane (Egitto, Siria, Libano, Palestina), o residue comunità ebraiche (Marocco, Yemen).

La religione musulmana ha conosciuto anche mutazioni enormi sia a livello della sua produzione esegetica che nelle sue componenti sociologiche. Nel corso di questi ultimi vent'anni, i paesi totalmente o parzialmente musulmani hanno conosciuto vari sconvolgimenti: un'espansione demografica che partecipa all'esplosione demografica del terzo mondo, e che fa contare circa un miliardo di musulmani, per lo più giovani; un'urbanizzazione eccessiva di questa popolazione, amplificata da un esodo massiccio dalle campagne, che ha trovato sfogo nell'emigrazione, sollecitata dai paesi industrializzati, e successivamente inasprita dal desiderio irrefrenabile di mobilità sociale ed economica, una volta che le frontiere si sono chiuse.

A causa di questi fattori, l'islam è prossimo all'essere dissociato da un territorio ben determinato, con frontiere definite. L'Europa occidentale e l'America del nord contano ciascuna una decina di milioni di musulmani "sociologici" (di cultura o nati da genitori musulmani). Spesso sono cittadini dei loro paesi di residenza o sono in procinto di diventarlo, senza che ciò comporti seri problemi esistenziali alla maggioranza di essi.

In Europa centrale ed orientale, la caduta del muro di Berlino e il nuovo spiegamento identitario delle differenti comunità ha stravolto la mappa delle frontiere religiose, non solo nei Balcani, ma anche in Asia centrale e nel Caucaso.

Questi mutamenti demografici e geografici si accompagnano a cambiamenti culturali molto forti, caratterizzati dall'uscita dal modo di produzione agricolo e dal modello rurale di società. A partire dagli anni settanta, la relativa generalizzazione della scolarità ha prodotto trasformazioni radicali nel tessuto sociale. La maggioranza dei giovani adulti nati dopo l'indipendenza sono alfabetizzati più di quanto lo siano i loro genitori, o quanto meno lo sono in maniera diversa.

Lo choc tra le generazioni è inevitabile, e porta ad una rimessa in causa della cultura dei padri, o almeno alla sua ricostituzione su nuove basi e partendo da nuove competenze. La stessa esegesi dei testi sacri viene totalmente disconnessa dal sistema di trasmissione personalizzata degli '*ulamā*'. Compare una nuova classe d'intellettuali, che rivendicano l'accesso diretto ai testi sacri.

Inoltre, la nuova generazione non ha conosciuto il colonialismo, cosicché la parentesi nazionalista che ha legittimato il potere autoritario dei padri è totalmente delegittimata dall'incapacità delle vecchie élite di farsi carico di un serio ideale di giustizia sociale.

Il cambiamento ha interessato tutte le sfere dell'attività esegetica. L'esempio più spettacolare è l'*iter* intrapreso da un concetto emblematico come quello di *jihād*, la cui enorme rielaborazione ha portato a un duplice esito: o al suo abbandono o alla sua strumentalizzazione nelle guerre ideologiche (Afghanistan), anche tra musulmani (Iraq/Iran). Gli esegeti insistono nel primo caso sul fatto che si tratta di un vincolo facoltativo, suscettibile d'essere sublimato negli atti di lotta contro i propri vizi e contro l'inclinazione naturale verso il male. Quest'interpretazione, sostenuta dalla maggioranza dei musulmani, non ha impedito altre interpretazioni che rinviano ad un'esegesi radicale, che basa la propria legittimità nell'individualizzazione dello sforzo interpretativo unito ad un contesto politico caratterizzato dalla repressione. Sulla scia di S. Quṭb², si sono susseguite altre posizioni minoritarie ma politicamente significative.

Tutti questi cambiamenti richiedono nuovi riferimenti per identificare l'islam, e per renderne conto in una prospettiva dinamica, in rottura con i pregiudizi essenzialisti.

Un movimento intellettuale che si posiziona a distanze variabili dalla *Salafiyya* dell'inizio del ventesimo secolo, ha portato ad aumentare la tensione con l'eredità culturale degli avi e a ridinamizzare l'*ijtihād* (l'impegno per l'interpretazione dei testi sacri). Non si può, a questo livello, non chiamare in causa intellettuali che hanno corso gravi rischi senza rinnegare la loro fede, come A. Abderraziq³, Naṣr Abū Zayd⁴ o il sudanese Maḥmūd Ṭāhā⁵.

L'attivismo islamico degli stati autoritari, desiderosi d'utilizzare la religione nel contesto delle strategie di legittimazione interna, e i progetti pan-islamici animati da alcuni intellettuali mostrano ulteriormente il carattere sia sentimentale, sia ideologico, del tentativo di costruire un mondo musulmano.

Questo progetto ha assunto un chiaro carattere politico alla caduta del califfato ottomano, alla fine della prima guerra mondiale, ma ha

² S. Quṭb è un intellettuale che ha influenzato il movimento islamista egiziano, condannato a morte dal presidente Nasser nel 1965. Sviluppa una teoria della *jāhiliyya* della società contemporanea che necessita una riconversione [alla vera fede] anche con l'uso della forza, se ce ne fosse bisogno. La sua opera principale è *Ma'ālim fī at-ṭarīq* [Pietre miliari], Dar al-Shuruq, Bayrūt (Beirut) - al-Qāhira (Il Cairo), 1978.

³ A. Abderraziq, *L'Islam et les fondaments du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994.

⁴ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *An-naṣṣ, as-sulṭa wa-l-ḥaqīqa*, [Il testo, il potere e la verità], Centre Culturel Arabe, Casablanca, Beirut, 1995.

⁵ Sul fenomeno dell'apostasia nell'islam contemporaneo, si veda: M. Kerrou, «Blasphème et apostasie en Islam» in *Monothéisme et modernités*, O.R.O.C., Freidrich-Nauman Stiftung, Carthage, 1995, pagg. 177-204.

sempre conservato il suo carattere mitico, essendo immerso in una visione che cerca di ricostituire gli splendori del passato.

I tentativi di creare un congresso islamico sono stati caratterizzati dal diletantismo. Il ventesimo secolo, dopo il trauma provocato dalla dissoluzione dell'impero ottomano e la sparizione del califfato, ha visto parecchi tentativi di resuscitare simbolicamente un'entità musulmana unica. Tutte le tappe del congresso islamico, dalla Mecca al Cairo (1926), a Gerusalemme (1931), nonostante l'appoggio britannico non hanno fatto altro che sancire la sepoltura del progetto di un mondo musulmano unificato.

La realizzazione del progetto di divisione del sub-continente indiano su base religiosa, e il predominio delle scelte sostenute dal nazionalismo arabo, hanno spinto questa dinamica unionista verso un vicolo cieco. Essa trova la propria concretizzazione attuale nell'Organizzazione della conferenza islamica creata alla fine degli anni 1960. Si tratta di un segretariato permanente, senza alcun potere al di fuori di quello degli stati. Queste istanze di rappresentazione di un islam unificato sono spesso bloccate dalla realtà delle politiche nazionali, determinate da considerazioni strategiche, i cui principi d'alleanza sono definiti all'esterno del contesto religioso.

3. Gli itinerari della secolarizzazione

I mutamenti socio-culturali in corso nei paesi musulmani, così come le politiche dei differenti regimi, contrastano con l'immagine di sé in cui il musulmano s'identifica come un'alterità assoluta, l'ultima alternativa a una crisi di fede. Questa valorizzazione del sé patisce fortemente la violenza insita nella posizione di "ritardo storico" delle società musulmane, suggerita dal discorso occidentale e dalla stessa realtà empirica del proprio mondo. Questa realtà, di cui alcuni aspetti mettono addirittura in discussione l'idea stessa dell'importanza delle civiltà come luogo identitario indenne da qualsiasi ibridazione, rafforza la convinzione di una singolarità irriducibile. Al contrario, gli avvenimenti dell'ultimo secolo offrono delle situazioni storiche in cui i riferimenti sono confusi, e che sono vissute come tradimenti di un'autenticità e di un ideale immacolato. In effetti, la globalizzazione sta confondendo i riferimenti: in Europa dei musulmani, alleati a dei cristiani, hanno dovuto combattere altri cristiani ortodossi, ed ancor prima, nel Golfo, le forze americane alleate agli stati musulmani, che sostavano in terra santa, hanno cercato di mettere in ginocchio un tiranno musulmano sunnita

che non cessa di brandire lo stendardo verde dell'islam e che ha mobilitato, come ultima risorsa, l'apparato ideologico del *jihād*. La situazione si complica quando appare il simbolo di un nuovo *jihād*, anche questo combattuto dai musulmani: i *mujāhidīn* agli ordini degli americani.

Finora, i credenti, come i politici e i ricercatori, hanno ragionato in termini di una interpretazione caratterizzata dalla dualità, dalla conflittualità, mentre attualmente ciò che ci chiama in causa nella prospettiva della globalizzazione, è principalmente la caducità dei riferimenti che non è, in ultima analisi, che una delle conseguenze istituzionali della modernità che rifugge totalmente dalle logiche dei suoi iniziatori.

La modernità non è la caratteristica d'un mondo disincantato, ma piuttosto, l'oggetto di una strategia d'appropriazione che si articola altrettanto bene per molteplici percorsi sia nei paesi poveri sia nei quartieri diseredati delle metropoli industriali. Le sue manifestazioni non risparmiano alcuna entità, etnia o religione. A. Guiddens⁶ propone tre indicatori che rendono conto di quest'omotetia, modernità/universalità. Il primo è la separazione del tempo e dello spazio, dissociazione che diventa la condizione per una distanza spazio-temporale a portata indefinita, e fornisce i mezzi per una nuova suddivisione che integri le due dimensioni. Il secondo è lo sviluppo di meccanismi di de-localizzazione/ri-localizzazione, per i quali l'attività sociale è ormai "staccata" dai contesti locali, essendo le reazioni sociali riorganizzate su nuove prospettive spazio-temporali. Il terzo è l'appropriazione riflessiva della conoscenza che implica la produzione di un sapere sistematico e si basa sulla vita sociale per diventare parte integrante della riproduzione del sistema, che a sua volta produce due conseguenze: l'affrancamento della vita sociale dall'immutabilità della tradizione, e il carattere ineluttabile della ri-appropriazione di questo sapere e la sua diffusione fuori dai luoghi di produzione.

I musulmani, non meno degli altri, non sono sfuggiti alle conseguenze della modernità, sebbene la modernità percorra spesso delle vie insolite, e compia il suo lavoro all'insaputa dei protagonisti. Paradossalmente, quest'ipotesi si verifica proprio presso coloro che difendono con accanimento il proprio attaccamento ad un passato puro ed autentico. Nel caso specifico dell'islamismo, come nel caso di stati fondamentalisti come l'Iran, il Sudan o l'Afghanistan, bisogna prestare attenzione alle astuzie della storia.

Per approfondire quest'ipotesi sulle manifestazioni inedite di certi

⁶ A. Guiddens, *Les conséquences de la modernité*, La Découverte, Paris, 1983.

traumi che accompagnano l'uscita dalla religione proprio attraverso un discorso e un comportamento religioso che si vogliono riferiti alla tradizione autentica, analizzeremo nell'ordine tre problematiche:

1. Il dilemma degli stati che hanno basato la propria legittimità politica su un'interpretazione particolare dell'islam, e che sono al contempo obbligati ad istituzionalizzare il pluralismo confessionale e a prevedere per principio la possibilità per i cittadini di abbandonare la comunità dei credenti senza esser privati dello statuto di cittadini.

2. I movimenti islamisti temuti come una delle manifestazioni spettacolari della rimessa in questione dell'ordine tradizionale simbolizzato dall'islam delle tribù, delle confraternite e degli antenati.

3. I musulmani medi, che ricostruiscono quotidianamente con modifiche inedite il loro rapporto con Dio, e il cui tempo è ormai governato da considerazioni profane.

3.1. *Gli stati laici e i limiti della strumentalizzazione dell'islam*

Non è nelle nostre intenzioni proporre un atlante delle procedure di manipolazione dell'islam da parte degli stati. È sufficiente far notare che la maggioranza degli stati musulmani, per non dire la totalità, se si eccettua la Turchia, non hanno voluto definire in maniera chiara il ruolo riservato all'islam nel loro edificio istituzionale. Tutti hanno avuto, in un momento o nell'altro, la tentazione di dichiarare l'islam religione di stato, a volte dello stato, e a riferirsi esplicitamente o implicitamente alla *šarī'a* come fonte legislativa.

Di conseguenza, sono pochi i paesi che sono sfuggiti a questo movimento d'intrusione degli uomini di religione nella gestione della cosa pubblica. Ogni volta, sono stati gli stati a sollecitare l'intervento degli *'ulamā'* per una funzione legittimatoria del potere in carica. La loro uscita alla ribalta degli anni ottanta non è stata una sorpresa. Gli *'ulamā'* hanno iniziato occupando la moschea, utilizzando la predica del venerdì per denunciare l'incuria dei poteri al governo e per arringare le folle, per poi trasformarsi nei leader del processo di cambiamento politico in Egitto prima, e di seguito in Algeria, Marocco e Tunisia.

Uno dei problemi su cui trova difficoltà lo sdoppiamento del discorso degli stati a proposito della religione, è quello della gerarchia delle regole; tale gerarchia è l'unica in grado di organizzare la dissociazione tra lo statuto del cittadino e lo statuto del credente.

Il ricorso dei regimi autoritari musulmani al sistema di riferimento islamico per consolidare il proprio potere, ha creato una confusione nella definizione dello stesso. Il fatto che l'esclusione degli oppositori si

basi assai sovente su criteri religiosi, aumenta questa confusione ed intrappola gli stati che non sono capaci di spiegare il divario tra il loro sistema di riferimento laico e le loro pratiche politiche. Per chiarire quest'osservazione generale, esploreremo delle situazioni relative al caso marocchino, che rende conto in maniera chiara di questo dilemma tra religione e politica.

Per quarant'anni, il regime politico marocchino si è caratterizzato per la ricerca ininterrotta del consolidamento di una legittimità religiosa riscritta, unendo con un certo *savoir-faire*, il tono agiografico, giuridico e teologico con le riforme controllate attuate nell'ultimo decennio, che miravano al consolidamento delle basi di una teocrazia (il califfato).

Il paradigma d'autorità che abbiamo analizzato in altri scritti⁷, è stato riconfermato nell'ultima *bay'a* (atto di vassallaggio) del 23 luglio 1999, in seguito alla morte di Hassan II⁸. Il rituale, come ha orgogliosamente affermato il primo ministro, è stato radicalmente trasformato, ma quest'episodio ha tuttavia eliminato qualsiasi ambiguità a proposito dello statuto teocratico della monarchia. Il mancato ricorso all'art. 20 della costituzione che organizza la successione, autorizza a pensare che non si tratti di un'improvvisazione dovuta all'urgenza, ma di un cerimoniale i cui elementi significativi sono stati saggiamente dosati. La costituzione è stata utilizzata solo come un annuario che ha permesso di concretizzare il concetto diffuso di *Ahl al-'aqd wa-l-ḥall* (le persone che legano e sciolgono la comunità dei credenti) e di specificare ciò che si intendeva cambiare (marginalizzazione degli *'ulamā'* indipendenti, a vantaggio delle istituzioni; l'introduzione del genere nella configurazione dei firmatari ecc.).

Quello che può apparire come il punto forte di questa strategia di legittimazione attraverso la religione è anche una fonte di vulnerabilità molto importante. Questa vulnerabilità è dovuta innanzitutto alle pos-

⁷ M. Tozy, *Monarchie et Islam politique*, Presse de Sciences Politiques, Casablanca, 1999.

⁸ Questo passaggio merita qualche spiegazione: il sistema politico marocchino è retto da una costituzione del 1962, che consacrava in principio la monarchia costituzionale. Ora, dal 1976, data del recupero del Sahara, il re Hassan II ha sviluppato un concetto extracostituzionale del suo potere, basandosi su una teoria islamica del califfato che mette in epigrafe un legame sacro con la comunità musulmana basato sul vassallaggio (*bay'a*) e sul proprio statuto religioso di Condottiero dei credenti. Questo concetto sostenuto dal Ministero degli affari religiosi e accettato senza troppo entusiasmo dalla classe politica, mette il re al di sopra della costituzione. La successione di Hassan II avrebbe potuto essere l'occasione per cambiare questo modo di vedere, ma il re attuale, malgrado una volontà manifesta di cambiare il tipo di legame politico che lo lega alla comunità, ha utilizzato delle procedure che fanno pensare che egli si iscriva nella continuità.

sibilità offerte al personale religioso di insistere sul rispetto della regola religiosa, sugli indicatori di pietà, e anche sullo scarto tra il riferimento religioso sottomesso alla logica implacabile del dogma e le pratiche politiche permanentemente soggette ai negoziati.

L'esempio più eclatante in Egitto è stato l'utilizzo da parte del regime dell'istituzione della *ḥisba* e il consenso implicito ad accettare la *šarī'a* come fonte del diritto, cosa che ha indotto dei giudici a emettere sentenze al di fuori del diritto positivo e a scomunicare scrittori come Naṣr Hāmīd Abū Zayd⁹.

In Marocco le ambiguità alimentate da una *šarī'a* implicita e da un diritto positivo molto laico, creano molte incoerenze. A titolo d'esempio, tratteremo il problema posto dalla riattivazione da parte degli '*ulamā'*' del loro ruolo nella città attraverso il dispositivo della produzione di normative religiose, e del trattamento della questione della libertà di coscienza da parte di un sistema bloccato tra il riferimento religioso islamico legittimante e gli imperativi della secolarizzazione del diritto.

3.1.1. *La fatwā*¹⁰

Si tratta di una manifestazione tragica di una crisi che mostra in maniera chiara le contraddizioni di un sistema che continua a mantenere una grande ambiguità sui propri fondamenti, nella misura in cui la *fatwā* pronunciata dagli '*ulamā'*' è non solamente antinomica con il primato del diritto e con la nozione di cittadinanza, ma mette in questione lo statuto della norma teologica nella gerarchia delle norme così come le definisce la costituzione.

Analizzato sulla lunga durata, la recrudescenza del fenomeno delle *fatāwā* [pl. di *fatwā*] emanate da piccoli gruppi, controllati da '*ulamā'*' indipendenti, denuncia l'indebolimento della classe organizzata degli '*ulamā'*', dovuto alla perdita della loro indipendenza e alla loro ripetuta strumentalizzazione da parte del potere. Quest'usura ha avuto come conseguenza l'esplosione di questa classe che non è più tenuta da quella solidarietà e disciplina di corpo, che nel passato contenevano le ambizioni personali e annullavano, o almeno rendevano poco credibili, tutti i

⁹ M. Kerrou, «Blasphème et apostasie en Islam» in *Monothéisme et modernités* cit., pag. 196.

¹⁰ Durante gli ultimi anni il Marocco, che era stato fino ad allora al riparo da questo fenomeno, si è trovato a confrontarsi con due *fatāwā*, di cui una condannava l'uso dei giochi giapponesi *Pokemon* e l'altra che si opponeva all'organizzazione, da parte del potere, d'una cerimonia religiosa, che raggruppava i rappresentanti delle tre religioni monoteiste, dopo gli avvenimenti dell' 11 settembre.

tentativi d'intraprendenza indipendente. La crisi del magistero religioso è dovuta anche al divario tra lo statuto simbolico degli *'ulamā'* all'interno del dispositivo di legittimazione del potere, e il loro ruolo effettivo nel funzionamento del sistema; tanto più che il posto del magistero religioso nella gerarchia delle élite politicamente attive è enormemente sceso.

Dal punto di vista delle scienze politiche, l'intervento della *fatwā* non sembra affatto costituire l'indicatore di un'evoluzione storica necessaria, ma sembra piuttosto un momento d'esacerbazione dei paradossi. La *fatwā* rivela le contraddizioni latenti che esistono nel cuore dello stato marocchino, tra la secolarizzazione dei testi di legge e il riferimento religioso del sistema. Evidentemente questo paradosso è concomitante con la doppia natura dello stato, ma quando questa logica è messa alla prova, rivela che la tendenza alla secolarizzazione è più forte. Certo, in alcuni casi, come quello della vendita dei liquori, o dell'apertura di un casinò, capita che i religiosi cerchino di agire direttamente sul piano politico, ma si tratta di casi marginali. Più sovente, le questioni di questo genere sono passate sotto silenzio, o con indifferenza. A volte, sono risolte in modo ufficioso e quasi clandestino come nell'interdizione da parte dei governatori della vendita di alcool nel mese di *ramadān* e in prossimità delle feste religiose.

La *fatwā*, più che il sintomo del rapporto conflittuale esistente tra gli *'ulamā'* politicizzati e la modernità – che si esprime nella complessità di un mondo che non risponde più ai loro registri di lettura –, appare come il grido di sconforto di un'istituzione religiosa in crisi, o addirittura un tentativo individuale di riclassificazione sociale.

3.1.2. *Il problema della libertà religiosa*

Giuridicamente, e attenendosi allo scritto legislativo, la questione della libertà in materia di religione non si pone, in quanto essa è affermata dalla costituzione (art. 6)¹¹. Questa disposizione non specifica i culti in questione, cosa che lascia supporre che lo stato tuteli tutti i culti. Tuttavia il testo si trova in contraddizione con il codice dello statuto personale, largamente ispirato alla scuola giuridica malikita; quest'ultima d'altronde copre tutti gli aspetti non specificati esplicitamente dal testo di legge, il che dà una certa libertà al giudice di esaminare e applicare la *šarī'a* secondo il rito malikita. In effetti, a questo livello, la libertà di culto comporta una segregazione su base religiosa; gli ebrei si

¹¹ L'islam è la religione di stato che garantisce a tutti la libertà di culto.

vedono applicare il diritto ebraico e i non musulmani e non ebrei si vedono applicare un diritto particolare. A proposito della libertà di coscienza, in particolare per la possibilità di scegliere la propria confessione o di lasciare la religione musulmana, le disposizioni del codice penale passano sotto silenzio questa possibilità. Il legislatore assimila sia la rottura pubblica del digiuno nel mese di *ramadān* sia il proselitismo a favore di un'altra religione ad atti contro l'ordine pubblico. Il proselitismo rimane la sola infrazione di carattere religioso. In effetti, quando il giudice marocchino si è trovato di fronte a casi d'apostasia, in occasione di due processi contro due convertiti al bahaismo nel 1961 e nel 1987, s'è trovato molto in imbarazzo nella qualificazione dei fatti. Nel primo processo, che aveva dato origine a un ampio dibattito tra i sostenitori dell'applicazione della *šari'a* e coloro che difendevano il principio di libertà di coscienza, il giudice della corte suprema si è sottratto al problema definendo i fatti al di fuori della religione. Ha ritenuto che il semplice fatto che alcune persone si fossero convertite al bahaismo, o ne diffondessero le idee, o ne finanziassero i progetti, non poteva che costituire un'infrazione caratterizzata come "costituzione di associazione illecita", o di "minaccia contro la sicurezza dello stato". Durante il processo del 1987, il giudice tenne in considerazione il fatto che il Marocco fosse impegnato nella ratificazione del patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, e che quindi le persone non potevano essere perseguite per aver cambiato religione, ma ritenne anche che quest'impegno non ponesse alcun ostacolo alla condanna dei bahai per proselitismo e costituzione d'associazioni illecite.

Questo compromesso claudicante fa sì che ci si trovi davanti a una situazione giuridica paradossale per cui colui che non può prescrivere il reato minore (la rottura pubblica del digiuno), può condannare per il reato più grave (l'apostasia)¹². La libertà di non credere è trattata sociologicamente come un'impossibilità epistemologica e giuridica: da un lato vi è l'incriminazione da parte della legge penale per professione d'ateismo, e dall'altro vi è la ratifica marocchina del patto internazionale relativo ai diritti civili e politici.

¹² M. Mouaquit, *Liberté et libertés publiques*, Eddif, Casablanca, 1996, pag. 112.

3.2. *L'islamismo: la riproposizione politica della religione individualista*

Bisogna precisare subito che l'islamizzazione è stata all'inizio una questione degli stati. Gli stati infatti hanno iniziato molto presto ad utilizzare tutte le opportunità offerte dalla religione per affermare una pratica politica autoritaria.

La politica religiosa pubblica dei paesi basati a priori su tecniche secolarizzate d'amministrazione del culto, come l'Egitto, il Pakistan, l'Algeria, l'Arabia, la Turchia e il Marocco, presentano profonde analogie: monopolio della produzione religiosa, controllo della formazione del personale religioso e islamizzazione del riferimento politico. Quest'ultimo processo ha comportato diverse variazioni: dalla ricostruzione di un socialismo con i colori dell'islam, all'invenzione pressoché *ex nihilo* dello statuto di Condottiero dei credenti per il monarca (Marocco), passando per l'istituzionalizzazione di una scuola giuridica fondamentalista da parte dello stato (Arabia Saudita). L'islamismo che mobilita altri modelli esplicativi non viene dal nulla: è figlio delle politiche pubbliche e dei processi di modernizzazione.

Precisiamo subito che l'aumento dei movimenti e delle modalità di espressioni religiose nuove rende conto, più che tutto il resto, della presenza massiccia e significativa della richiesta di una ridefinizione dei limiti del nuovo campo politico moderno. Una ridefinizione che sia in grado di farsi carico e dare senso alle strategie di sopravvivenza dei nuovi gruppi sociali sciolti, sovente, dai loro vincoli comunitari, e mossi dalle esigenze di mobilità sociale, spaziale ed economica.

Il sottosviluppo non giustifica che debolmente la tesi di un mondo musulmano rurale e arcaico: esso non ha impedito alla società di fare un'irruzione folgorante nella modernità. Gli anni 1970 hanno segnato il passaggio dal sistema agrario a una società industriale. Il primo, per riprendere E. Gellner¹³, era basato sul monopolio della scrittura da parte di una minoranza, consolidato dalla distinzione della grande e piccola tradizione, su una stratificazione rigida, sulla predominanza della ruralità come modo di vita; la società industriale è caratterizzata invece dalla scolarizzazione di massa, dalla rimessa in discussione delle stratificazioni tradizionali, dalla mobilità sociale e spaziale.

La modernità non è di per sé in contraddizione con la religione. Quando si sceglie questa possibile analisi di opporre immediatamente una modernizzazione disincantata all'arcaismo religioso o, altrimenti

¹³ E. Gellner, *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1983.

detto, di fare l'amalgama tra gli ideali della modernità e il lavoro di questa all'interno delle strutture sociali, allora i fatti analizzati in modo sociografico, si trovano automaticamente disconnessi dagli strumenti interpretativi. La maggioranza degli analisti del risveglio religioso si trovano ad affrontare questo problema: tutti constatano che i protagonisti di tale risveglio, sia i protagonisti sia le popolazioni – destinatarie del rinnovamento religioso – sono irrimediabilmente installati nella modernità, pur indicandola come il nemico principale. Ci si rende conto che la loro lotta ha come obiettivo più i segni manifesti della modernità, che non il suo reale contenuto, e che ne cercano piuttosto una riformulazione.

Nel caso particolare dell'islamismo, ci si accorge anche di uno stato d'animo di cui è portatrice una popolazione spesso giovane, recentemente urbanizzata e scolarizzata in scuole moderne. La stessa cosa la si nota anche a livello statale, così come a livello internazionale. Da tempo alcuni studiosi contemporanei sostengono che la nascita dell'islamismo sia da mettere in relazione a una crisi identitaria circoscritta a livello di ciascun stato/nazione. Tuttavia, una simile spiegazione risulta troppo allettante per non apparire sospetta. L'idea di un terzo stadio della decolonizzazione, secondo cui l'islamismo sarebbe una sorta di rivoluzione culturale, legata ai nazionalismi e iscritta nel contesto dell'indipendenza, sottolinea troppo una certa continuità per rischiare di tenere conto della frattura generazionale. Inoltre l'islamismo, secondo questa tesi, diventerebbe una macchina da guerra, in vista della conquista di un'identità perduta, o almeno tradita da una classe politica troppo compromessa con l'Occidente. Ora, se è difficile rinnegare l'esistenza di un progetto di ricostruzione identitaria, lo è meno disconoscere l'esistenza di un'opposizione sistematica all'Occidente, che potrebbe suggerire un ritorno della cultura localista, e un progetto di ripiegamento su di sé totalmente separato dalla modernità. Questa tesi è, almeno in parte, invalidata dai fatti.

L'islamismo è un sistema di riferimento in costruzione, la sua trama dottrinale è lungi dall'esser portata a termine. Da una ventina d'anni, diversi cambiamenti sono stati operati nel *corpus* di riferimento. Gli ideologi attingono a vari registri per offrire ai militanti un archetipo coerente che abbracci tutti i settori della vita. Dietro l'uniformità del lessico in uso, si dispiega un'infinità di configurazioni pratiche, in funzione delle situazioni e dell'abilità dei protagonisti. Questo "fai da te" è in grado di offrire una struttura che si faccia carico della ricostruzione identitaria nel contesto di una modernità che permetta l'accesso all'universale.

La spiegazione di questo fenomeno come espressione del tradizio-

nalismo per eccesso di modernità, potrebbe soddisfarci se non si chiudesse in una valutazione negativa dell'esegesi islamista. Il concetto di tradizionalizzazione soffre di alcuni limiti nella misura in cui il lavoro politico ed ideologico di questi nuovi gruppi, partecipa d'una ricreazione/reinterpretazione della tradizione, nella prospettiva di appropriarsi della modernità e di legittimare l'assalto di una generazione di cadetti, che bramano un potere politico troppo a lungo conservato dalla generazione che ha combattuto per l'indipendenza dei vari stati.

Il discorso dei protagonisti, che si traduce in una ricerca sfrenata della tradizione originaria, può impedire di vedere gli aspetti molto moderni di questa ricostruzione identitaria, così da fare dimenticare il carattere diversificato delle esegesi attuate e la loro molteplicità, così come lo stretto legame che esse hanno con le contingenze storiche e politiche di ciascun paese.

In vent'anni, vari movimenti islamisti hanno preso le distanze dal sistema di riferimento tradizionale. Quṭb, Mawḍūḍī, Ġazālī e Ibn Taymiyya non sono citati che per la loro pratica esemplare. L'islamista presenta ormai i suoi propri ideologi, che cercano assiduamente di inserirlo nella modernità: Turābī, Ġannūṣī, Yā'sīn.

Se l'islamismo è concepito come una delle risposte possibili ad una crisi d'identità, è in relazione alla modernità che questa crisi è diagnosticata e non in rapporto all'Occidente, a meno che non si voglia accettare l'amalgama mantenuto dagli islamisti stessi, e sostenere che le difficoltà d'adattamento alle conseguenze della modernità non riguardano gli occidentali. O. Roy ricorda giustamente che gli islamisti sono una tappa verso «il disincanto del mondo, nel momento in cui attribuiscono alla modernità il rifiuto della tradizione reale, in nome di una tradizione immaginaria: rifiutano la religiosità popolare, il villaggio, il sufismo...»¹⁴.

Un'inchiesta effettuata negli anni 1980, mostra chiaramente che la linea di demarcazione tra gli islamisti e gli altri giovani passa unicamente attraverso l'impegno militante. Le due categorie condividono gli stessi riferimenti ed appartengono allo stesso universo mentale. Su una popolazione studentesca di quattrocento individui, il settantacinque per cento non sono ostili a priori a un discorso di sensibilità islamista e pensano che la *ṣarī'a* sia la sola soluzione possibile ai problemi attuali. Queste stesse persone sono favorevoli alla mescolanza tra i sessi, bevono vino, rifiutano di fare sesso fuori dal matrimonio e pensano che la

¹⁴ O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992, pag. 38.

valorizzazione della religione non passi necessariamente attraverso il rifiuto del progresso tecnico.

L'idea che l'islamismo sia una conseguenza diretta dei progressi della modernizzazione merita una riflessione critica. L'islamismo può essere considerato come una risposta puntuale ai bisogni di mobilità sociale e di "re-localizzazione" in un contesto dalle dimensioni universali.

L'islamismo è caratterizzato dal paradosso di un bisogno di mobilità spaziale e sociale estrema, e di un punto di riferimento in apparenza fisso. I *tablīg* – movimento pan-islamico presente in oltre un centinaio di paesi – hanno in qualche modo inaugurato questo ciclo migratorio. Ma è l'islamismo europeo che prefigura ciò che sarebbe potuto essere l'islamismo nel mondo musulmano senza le divisioni imposte dagli stati nazione e la difficoltà nel superare frontiere a compartimento stagno. La facilità di spostamento degli islamisti nello spazio europeo e la loro grande mobilità fanno capire del bisogno lancinante che hanno di sottrarsi ad un ambiente statico. L'islamismo offre, in qualche modo, una possibilità di liberarsi dalla cultura agraria, e svolge la funzione di ciò che i sociologi moderni chiamano un sistema di riferimento astratto capace di universalizzare i segni di riferimento in una prospettiva di mobilità estrema, dotandoli di un contenuto fortemente localizzato.

3.3. Gli itinerari tortuosi della secolarizzazione nella quotidianità del credente medio

La configurazione moderna delle società, che siano musulmane o meno, non è senza conseguenze traumatiche sugli individui, nel momento in cui la modernità implica "l'istituzionalizzazione del dubbio". L'impegno radicale che sfocerebbe in un atteggiamento di contestazione pratica verso ciò che è concepito come una fonte di pericolo, costituisce una delle quattro forme d'adattamento possibile a questa situazione. Le altre tre sono: l'accettazione pragmatica, l'ottimismo ostinato, il pessimismo cinico.

A dispetto del nostro scetticismo, non si può escludere né l'ipotesi pragmatica, né quella di un'adesione negoziata che al limite si farebbe carico del riaffiorare della religione e della riorganizzazione degli etnicismi. In questa fase della globalizzazione, dove la costruzione dell'alterità ha una portata strategica per definire il senso del mondo, certi aspetti della vita corrente (l'abbigliamento, il cibo, ecc.) sono chiamati a ritrovare una nuova fermezza che, per certi versi, non potrebbe esistere senza rifarsi alla tradizione. Questa fermezza ritrovata costituirebbe il fondamento di un sentimento di sicurezza ontologica sotto il control-

lo umano. A questo livello, il bisogno di riorganizzazione identitaria implicherebbe “il locale e il mondiale in modo complesso”.

La centralità della religione, rivendicata sia dagli uomini politici, sia dai “comuni mortali” è il sintomo più avanzato di questa nuova configurazione. Tuttavia, questa pone un problema di natura teorica, relativo alla differenza tra il discorso dei protagonisti, le rappresentazioni che danno del loro vissuto, e il loro comportamento quotidiano. In effetti, quando si analizzano le forme della religiosità e i suoi indicatori in una prospettiva di lunga durata, si è colpiti dai cambiamenti profondi che si sono prodotti dopo l'indipendenza degli stati musulmani. Si ha l'impressione di essere incastrati tra due tendenze forti, apparentemente contraddittorie. Da un lato, la religione si afferma come il costituente identitario principale. Essa è ormai il sistema di riferimento di base, a partire da cui si tessono tutte le strategie di conquista del potere. Dall'altro lato, si constata che tanto gli stati e gli individui quanto le comunità perdono sempre di più l'iniziativa di questa costruzione identitaria. La religione, che è passata dall'ordine dell'innato e del triviale a quello del costruito, dell'opinione e dell'enunciato nel discorso, dà l'impressione, affermandosi a voce alta e forte, di rifluire in spazi circoscritti. Essa patisce del movimento generale di disincanto del mondo e del nuovo impiego del sacro. La religione musulmana nella sua versione ortodossa, se si vuole arrischiare un'ipotesi, è spinta verso la sfera pubblica/politica. Essa diventa la posta in gioco tra i protagonisti pubblici, mentre a livello degli individui e delle piccole comunità, le strategie del vissuto rilevano del “fai da te” e degli equilibri instabili tra diversi registri di religiosità. Anche l'islamismo, che è la forma più contemporanea del tentativo da parte dei protagonisti di riprendere in mano il loro destino religioso, non sfugge a quest'analisi generale. Quando la sensibilità islamista entra nella quotidianità del popolino, essa è obbligata a scendere a patti con pratiche considerate come eterodosse dai chierici del movimento. Il *ḥijāb*, il rosario, la preghiera collettiva, la lettura dei giornali e l'islamizzazione del discorso convivono con la venerazione del santo del quartiere e la frequentazione assidua della veggente.

Non si può negare, sull'esempio di J. P. Charnay e della sua opera *Sociologie religieuse de l'Islam*, l'estrema pluralità delle espressioni di religiosità. Un caso è dato dai diversi modi in cui le comunità rurali sia arabe che berbere regolano il sacro. In Marocco, per esempio, la monarchia ha consolidato questo pluralismo che le serve da leva politica, e si è rifiutata di allinearsi alle scelte riduttive del nazionalismo salafita, rappresentato dal partito dell'*Istiqbāl*. Il paese ha continuato a venerare i suoi santi e a produrne una quantità non trascurabile. Ha anche man-

tenuto la diffusione delle sue confraternite. Quelle che sono andate in rovina, lo devono non tanto al potere politico, quanto piuttosto ai loro amministratori e eredi, entrati in competizione per il controllo delle ricchezze di queste case sante.

Per ricapitolare, direi che si può avere un'impressione molto forte di una realtà che ci rinvia ad una religione onnipresente e plurale, e allo stesso tempo di una realtà, quando si osserva meglio, che lascia pensare che la religione sia sempre più relegata in spazi ben determinati, le cui forme d'espressione obbediscono ormai ad una logica di standardizzazione. Certe tendenze anticipano la trasformazione delle pratiche culturali in manifestazioni folkloristiche, come le feste religiose, che si trasformano in settimane culturali o sfilate di sufi stipendiati dalle casse municipali, dove il fervore religioso si professionalizza, come era successo alle funzioni degli *'ulamā'* analizzate precedentemente.

La constatazione della nascita di movimenti religiosi politicamente influenti, non deve nascondere il regresso della religione dai vari settori della vita. È sufficiente osservare attentamente la scena religiosa, da una ventina d'anni, per esser colpiti da un movimento apparentemente contraddittorio. Da un lato, la religione sembra investire massicciamente in campo politico. Essa è l'oggetto di una lotta accanita tra vari protagonisti religiosi, leader dei partiti politici, vecchi e nuovi, chierici delle città e delle campagne, nuovi intellettuali islamici. La religiosità dà l'impressione d'essere più fervente, meglio articolata agli argomenti di un'ortodossia decolonizzata, ancorata sugli standard egiziani, sauditi, e addirittura pakistani. La parabola che aiuta a creare il profilo ideale del credente, così come il discorso ideale da tenere con il credente, sono suggeriti dai network del Medio Oriente: MBC, ART, Dubai e Al-jazira.

Dall'altro lato, quando si osserva il vissuto religioso, lontano dal rumore dei media, ci si rende conto che la religiosità ha certamente guadagnato in fervore, in intensità, ma è sempre più circoscritta in uno spazio e un tempo ben delineati. Il fatto più significativo di questi ultimi anni è la dissociazione del tempo sociale e del tempo religioso, dello spazio sacro e profano. A livello dello spazio, la moschea non rappresenta più né in città né in campagna il luogo di centralità esclusivo. Quando si analizzano le curve di frequentazione delle moschee, l'effetto della folla che ha tanto intimorito i "giornalisti", non si osserva che il venerdì e nei giorni di festa. L'ambivalenza del vissuto, rafforza il cammino tanto implacabile quanto discreto della secolarizzazione. Quando i credenti s'accaniscono a caricare gli intervalli di tempo e spazio del massimo di sacralità, e a prendersi cura del proprio corpo e dei propri vestiti, è per separare meglio il sacro nelle sue espressioni religiose dal

resto. La vita quotidiana non è più ritmata dal *mu'addin*, se non nel mese di *ramadān*.

L'accesso al tempo religioso è sempre più ritualizzato, per meglio sottolineare la discontinuità dello spazio/tempo religioso dal profano. L'adozione di costumi e di lingue appropriate permette di decuplicare l'intensità religiosa e di separare le sequenze della vita. Il sacro ha ormai i suoi negozi, i suoi mercati, i suoi oggetti, e gli è proibito stare altrove. Anche nei momenti più critici in cui la confusione è desiderata, essendo la sola via di salvezza personale, il ritorno al tempo profetico è impedito dai fattori di costo, o addirittura dalle impossibilità materiali. Poiché l'iniziativa dell'organizzazione del tempo e dello spazio non appartiene più ai credenti, questi si inventano dei compromessi.

Religioni orientali

L'uomo e la sua dignità nella tradizione induista

Swami Dayatmananda

1. *L'epoca presente*

L'umanità, oggi, sembra passare attraverso uno dei suoi periodi di crisi. Nuove forze stanno sorgendo, per rimpiazzare vecchi modelli, credenze, costumi, scopi ed istituzioni. Le persone, ovunque, stanno diventando coscienti di una certa inquietudine e incertezza. L'uomo moderno sembra essere sospettoso verso ogni tipo d'autorità, e non la tollera facilmente, sia giusto oppure no. Libertà sembra essere la parola d'ordine, benché l'uomo non sappia definire chiaramente che cosa stia cercando, a che cosa miri realmente.

Uno dei fattori importanti di questo mutamento è l'ascesa della scienza moderna e della tecnologia. Il ritmo del progresso in queste aree è troppo veloce e la sua portata troppo profonda per un nostro rapido adattamento.

A causa dei progressi nella scienza e nella tecnologia, nei trasporti e nelle telecomunicazioni, il mondo sta diventando più piccolo. Un nuovo ordine di mondo globale sta emergendo, portando nella sua scia un'apparente uniformità che, in ogni caso, non ha portato ad un'unità intima di mente e spirito. Non ha portato la felicità e la cooperazione attese, né ha diminuito gli antagonismi e i conflitti.

M. Gorky riferisce come, dopo essersi rivolto ad un pubblico di contadini parlando della scienza e delle meraviglie delle invenzioni tecniche, fu criticato da un portavoce dei contadini nei seguenti termini: «Sì, abbiamo pensato di volare in aria come gli uccelli, e di nuotare nell'acqua come pesci, ma non sappiamo come vivere sulla terra»¹.

Ovunque nel mondo le persone che riflettono, credono che il bisogno fondamentale del mondo d'oggi, molto più d'ogni profondo e de-

¹ Cit. in S. Radhakrishnan, *Kalki*, Hind Kitab Ltd, Mumbai, 1956⁴, pag. 6.

finitivo cambiamento sociale, politico o economico, sia il risveglio spirituale.

Un eminente psicologo sociale, E. Fromm, osserva che la grande promessa del progresso illimitato, la promessa della dominazione sulla natura, dell'abbondanza materiale, della più grande felicità per il più grande numero di persone, e della libertà personale non impedita – che ha sostenuto le speranze e la fede delle generazioni sin dall'inizio dell'epoca industriale.... – ha fallito²:

Anche il poeta, con la sua intuitività, lo sa meglio:
 «Dov'è la vita che abbiamo perso, vivendo?
 Dov'è la saggezza che abbiamo perso nella conoscenza?
 Dov'è la conoscenza che abbiamo perso nell'informazione?
 I cicli del paradiso in venti secoli
 ci hanno portato lontano da Dio e più vicini alla polvere»³.

Secoli fa, i veggenti indù dissero: «Anche se gli uomini potessero arrotolare il cielo come se fosse un pezzo di cuoio, non ci sarà fine alla sofferenza senza la comprensione di Dio»⁴.

Posto che la morte, le infermità, il dolore e la sofferenza esistono, la nostra ricerca di una soluzione definitiva non avrà fine. Questa ricerca di una soluzione ai problemi esistenziali della vita è chiamata religione. La religione può contribuire a risolvere tutti i problemi, solo essa può condurre alla conquista della pace e della felicità permanente.

2. Introduzione all'induismo

Oggi, l'induismo, è praticato da più di ottocento milioni di persone ovunque nel mondo. La parola *indù* è di origine persiana e fu usata per descrivere la gente che vive ad est del fiume Sindhu, il moderno Indo, che scorre nel Punjab e Sind. Più tardi fu adottata dagli europei nel significato attuale. L'antica fede dell'India era anche chiamata il *dharmā vedico* (la religione derivata dai *Veda*, le scritture degli indù), o, il *sanatana dharmā*, (la religione fondata sugli eterni principi enunciati dai *Veda*).

A differenza delle altre religioni, l'induismo non ha un singolo fondatore. È fondato sulla conoscenza intuitiva della folla dei mistici chia-

² E. Fromm, *To Have or To Be*, Abacus, London, 1990², pagg. 11-2.

³ T. S. Eliot, *The Rock*, Faber & Faber, London, 1934.

⁴ *Svetasvara Upanishad*, 6.20.

mati *rishis*. I *Veda* sono l'espressione della visione olistica della vita e della realtà raggiunta dai *rishis*. Questa visione è alla base della cultura indiana. Tutti gli sviluppi successivi negli ambiti dei valori, delle credenze, dei concetti filosofici, dei principi morali e della vita sociale sono state un'estensione e un'applicazione pratica dell'esperienza originale dei *rishis* vedici. Eppure molto di questa esperienza rimane ancora da capire e da realizzare. Nessun libro, nessun insegnante, nessun commentatore, nessun *avatar* ha mai esaurito tutto il potere, il significato e le possibilità della visione primordiale dei *Veda*.

Le *Upanishad* occupano un posto unico nella storia della filosofia indiana, costituendo la parte conclusiva della letteratura vedica e sono dunque chiamate *Vedanta*. In un senso più profondo, contengono l'essenza più intima dei *Veda*.

Swami Vivekananda dice: «Per *Veda* non si intendono dei libri. Per *Veda* si intende la ricchezza accumulata di leggi spirituali da persone differenti in epoche diverse. Così come la legge di gravità esisteva prima della sua scoperta ed esisterebbe anche se tutta l'umanità la dimenticasse, così è per le leggi che governano il mondo spirituale. Le relazioni morali, etiche e spirituali tra anima e anima, e tra i singoli spiriti ed il padre di tutti gli spiriti, esistevano ancor prima che fossero scoperte, e rimarrebbero anche se ce ne dimenticassimo. Gli scopritori di queste leggi sono chiamati *rishis*, e noi li onoriamo come esseri perfetti. Sono contento di poter dire che alcuni dei più eminenti fra loro erano donne»⁵.

3. *Gli insegnamenti fondamentali del Vedanta*

Swami Vivekananda riassume succintamente i dogmi principali del *Vedanta*:

Ogni anima è potenzialmente divina. Lo scopo è manifestare questa divinità interiore, controllando la natura, esterna ed interna. Fai questo con il lavoro, con la venerazione, con il controllo psichico, o con la filosofia – con uno o più di essi, o con tutti – e sii libero. Questo è il significato della religione. Dottrine, dogmi, rituali, libri, templi, strutture, esistono, ma sono dettagli secondari⁶.

⁵ Swami Vivekananda, *The Complete Works*, vol. I, Advaita Ashrama, Mayavati, 1970, pagg. 2-4.

⁶ *Ibidem*, pag. 124.

Nella visione indù, la filosofia e la religione non sono contraddittorie, ma complementari. La filosofia è la corretta comprensione dei principi ultimi, e la religione è l'aspetto pratico della filosofia.

Il *Brahman*: esiste un'unica realtà suprema, che è l'unico appoggio e sostanza del molteplice. Questa realtà è chiamata il *Brahman*, dal quale il mondo ebbe origine. L'universo è sostenuto dal *Brahman* e, in definitiva, vi si dissolve. Quindi il *Vedanta* non accetta la teoria secondo cui l'universo oggettivo sarebbe apparso dalla materia ottusa ed insensibile, e che la vita e la consapevolezza siano state generate dalla materia priva di consapevolezza. Il *Brahman* è la vera essenza dell'esistenza, della consapevolezza e della beatitudine. È alla luce della consapevolezza del *Brahman* che noi diventiamo consci di tutto. L'esistenza fenomenica è un'apparenza, sparisce quando la conoscenza della realtà è raggiunta. Eppure, il *Vedanta* non denuncia il mondo. Dobbiamo vedere Dio in tutto. Questa è la deificazione del mondo: «Tutto il mondo è pieno del Signore».

Il *Brahman* permea tutto, e nulla può esistere indipendentemente da esso, poiché il *Brahman* è immanente, e trascendente al tempo stesso. Quando è visto attraverso il tempo, lo spazio e la causalità, il *Brahman* è immanente. Il *Brahman* è il tutto indivisibile. Il *Brahman* non è limitato a quest'universo, ma è sopra ed oltre. Questo *Brahman* trascendente può essere provato solo nel profondo *samadhi*.

4. Il Dio personale

Il *Brahman* è la causa materiale, così come la causa efficiente dell'universo. Non è solo il creatore, ma anche il creato. Nella visione vedica non può esserci creazione dal nulla, e l'esistenza non può venir fuori dalla non-esistenza. Non ci può essere nulla fuori di Dio. Secondo il *Vedanta*, un Dio fuori dal cosmo è una concezione ingenua di Dio. Il *Brahman* associato a *maya* (il potere ingannatore di Dio) è l'origine, il sostegno e lo scopo dell'universo. Questo è chiamato *saguna Brahman* (*Brahman* con attributi): è immanente nell'universo, come il Sé supremo e agisce come Dio, l'onnipotente Signore dell'universo. Egli controlla l'universo dall'interno. Dio è al tempo stesso personale ed impersonale.

Dio è trascendente, così come immanente. Noi viviamo, ci muoviamo ed abbiamo la nostra esistenza in Lui, e ancora non lo conosciamo. Dio ha polarizzato se stesso nel *paramatman* (l'anima suprema), e nel *jivatman* (l'anima individuale), l'Uno e i molti, la sostanza e l'immagine. Un bel passaggio nel *Mundaka Upanishad* dice così:

Ci sono due uccelli dal piumaggio dorato sullo stesso albero: l'uccello più in alto è sereno, maestoso, immerso nella sua gloria, l'uccello più in basso è irrequieto e sta mangiando i frutti dell'albero, ora dolci, ora amari. Quando l'uccello più basso mangia un frutto eccezionalmente amaro, si ferma, guarda in su dove c'è l'uccello più in alto, e si perde in lui. Nello stesso momento, scopre che non sono mai stati due uccelli, ma che lui era sempre stato l'uccello più in alto, sereno, maestoso ed immerso nella sua gloria⁷.

5. Atman o la divinità dell'uomo

Secondo il *Vedanta*, l'uomo è divino. Il Sé, l'*atman* del *Vedanta*, è luminoso per se stesso, eternamente puro e beato. Siccome il Sé è un'entità non creata, è immutabile ed eterna. Alcune religioni enfatizzano la debolezza dell'uomo e la richiesta d'aiuto a Dio, che è il solo che possa redimerlo. Il *Vedanta* esalta enfaticamente la divinità dell'uomo. Il *Vedanta* riconosce l'unicità dell'uomo e di Dio, e con ciò rimuove il malinteso profondamente diffuso della sua debolezza.

Swami Vivekananda predicava instancabilmente questa verità religiosa dell'*atman*, e voleva scuotere le persone dal loro torpore spirituale per attuare il loro enorme potenziale tramite tale risveglio: «Insegna a te stesso, spiega a chiunque la sua vera natura, invita l'anima dormiente e guarda come si risveglia. Il potere verrà, verrà la gloria, il benessere, la purezza, e tutto ciò che è eccellente verrà quando quest'anima addormentata sarà destata all'attività dell'autocoscienza»⁸.

La vera personalità dell'uomo è increata, luminosa di luce propria, ed è della stessa natura di Dio o del *Brahman* di cui è una parte inseparabile. Dunque, il sé individuale è divino per sua natura. In stato di schiavitù, questa divinità rimane in potenza. Lo scopo delle pratiche religiose come la meditazione, il lavoro altruistico e la devozione, è di ottenere la liberazione dalla schiavitù. Non appena le catene sono spezzate, il sé manifesta sempre di più la sua divinità e, quando la liberazione completa è raggiunta, diventa un tutt'uno con il *Brahman*. Così la religione è lo spiegamento della divinità già presente nell'anima.

Il *Vedanta* è dominato da una concezione suprema che sostiene l'identità tra l'anima individuale (*atman*) e Dio nella loro natura essen-

⁷ *Mundaka Upanishad*, 3.1.1-2.

⁸ Swami Vivekananda, *The Complete Works* cit., vol. III, pag. 193.

le come pura coscienza. Finché l'individuo è sotto l'incantesimo dell'ignoranza a proposito della sua divinità, egli è schiavo in tutti gli aspetti. Come l'oceano e le sue onde, così vi è una differenza tra l'uomo e Dio. L'unità dell'individuo e di Dio è il messaggio più profondo del *Vedanta*. L'*atman* (il sé) e il *Brahman* (il Sé universale) sono un tutt'uno. L'uomo è divino, e la divina scintilla al suo interno è il suo sé, la sua vera anima. L'uomo non è peccatore, ed è blasfemo chiamarlo così.

La caratteristica dominante dell'induismo è la sua enfasi sullo sviluppo della vita spirituale, che trova il suo compimento nella ricerca di Dio dentro e fuori di sé. L'induismo come religione è dunque sia un modo per capire, sia una norma per vivere. Lo scopo della religione è l'unione con la divinità, che è: «l'anima della verità, la delizia della vita, la beatitudine della mente, e la pienezza della pace ed eternità»⁹. Questa passione per la vita divina, questa ricerca della vita eterna, tra le evanescenti gioie della vita, che scaturisce dai più profondi recessi della cultura indù, trovò la sua espressione eloquente e sincera in una delle loro più comuni preghiere: «Guidami dall'irreale al reale, dall'oscurità alla luce, dalla morte all'immortalità»¹⁰.

Le verità del *Vedanta* sono frutto di scoperte nei laboratori della nostra anima. Quindi, il *Vedanta* tiene aperta la mente per accogliere le rivelazioni della verità dagli altri paesi, anch'esse espressioni genuine della più alta esperienza spirituale dell'uomo. Il *Vedanta* esige di essere una rivelazione allo stesso grado delle altre religioni del mondo. Va anche oltre affermando di essere una rivelazione continua: non crede in una verità che è stata rivelata una volta per tutte.

Il *Vedanta* ha sempre incoraggiato la libertà di pensiero. La verità infinita deve esprimersi in infiniti modi, ed infinite volte. Non può essere un libro sigillato. Questa visione universale e il carattere scientifico, sommato alla sincera passione per le varie sfaccettature della verità, li hanno resi una filosofia vivente per la vita.

Quest'atteggiamento di lotta spirituale per compiere l'esperienza della verità, considerato come opposto all'adozione di alcune forme esterne di religione, ha salvato l'induismo dal vizio dell'elitarismo: «L'enfasi sullo scopo della vita spirituale vincolò insieme gli adoratori di molte tipologie diverse e salvò gli indù dallo snobismo spirituale»¹¹.

⁹ *Taittiriya Upanishad*, 1.6.

¹⁰ *Brihadaranyaka Upanishad*, 1-3.27.

¹¹ S. Radhakrishnan, *Eastern religion and Western Thought*, Oxford University Press, London, 1951², pag. 322.

Un'altra importante caratteristica del *Vedanta*, esercitata durante la sua lunga influenza sugli uomini, è la tolleranza. Non è un atteggiamento politico, ma un articolo di fede. L'armonia e una positiva socievolezza basata sulla comprensione, sensibilità, e rispetto per il punto di vista degli altri è quindi prevalente tra gli indù:

Se un uomo può realizzare la sua natura divina con l'aiuto di un'immagine, sarebbe giusto chiamarlo peccato? Ed anche quando avesse passato questa fase, dovrebbe esser chiamato errore? Per gli indù, l'uomo non è in viaggio dall'errore verso la verità, ma dalla verità alla verità, dalla verità più bassa alla più elevata. Per gli indù, tutte le religioni, dal più basso feticismo al più elevato assolutismo, rappresentano tanti sforzi dell'anima umana per capire e realizzare l'assoluto, ciascuno determinato dalle sue condizioni di nascita e sociali, e ciascuno di essi segna una fase di progresso. Ogni anima è una giovane aquila che vola sempre più in alto, radunando sempre più energia, finché non raggiunge il sole glorioso¹².

Così, razionali nelle loro prospettive, accomodanti in spirito, scientifici nel temperamento, enfatizzando l'esperienza intuitiva, praticando la coesistenza pacifica attraverso le epoche, i *Vedantin* hanno attratto l'attenzione amorevole delle menti pensanti del mondo. Non si aspettano che le persone si sottomettano all'autorità di nessuno, profeta o professore.

Gli indù non adorano molti dei. Benché il pantheon induista sia composto da milioni di divinità, in realtà adorano un solo Dio. Il Dio informe assume varie forme, nell'interesse dei suoi fedeli. Poiché Dio e la sua gloria sono infiniti, gli avvicinamenti a lui possono essere innumerevoli. Tutte queste forme sono di un solo Dio. Egli è informe e formato, oltre la forma e l'informità.

Il *Vedanta* è una religione dell'ottimismo. Assicura costantemente tutti sulla loro redenzione finale attraverso successive rinascite. Essendo la divinità la nostra vera natura, nessuno è condannato per sempre. Da ciò, abbiamo l'idea che lo scopo della vita sia di raggiungere la perfezione attraverso la più ampia manifestazione della nostra innata divinità, che è profondamente radicata dentro di noi, nello sviluppo del carattere, nella metamorfosi spirituale della vita, e nella maturazione della nostra coscienza divina.

Il *Vedanta* accetta la vita come una totalità. A tutti gli aspetti della

¹² Swami Vivekananda, *The Complete Works* cit., vol. I, pag. 15.

vita è data piena possibilità per il loro sviluppo. Ma il *Vedanta* afferma che il più alto scopo della vita può essere soddisfatto solo nel raggiungimento della perfezione spirituale.

L'unicità della vita e di tutta l'esistenza è il messaggio del *Vedanta*. La sua promessa di gioia, forza, fede, la sua visione di vita, il suo appello alla devozione, alla comprensione vicendevole, sono di grande importanza oggi. La discriminazione tra le persone ha origine dalla nostra "ignoranza dura a morire". La nostra maturità spirituale ci rende amici dell'umanità. Questo è il nostro vero impulso spirituale che, se adeguatamente coltivato, ci aiuta a conformarci ai principi etici. «Ama il tuo prossimo come te stesso», disse Gesù Cristo.

6. Liberazione

Lo scopo del *Vedanta* è di raggiungere la libertà spirituale. Quest'atteggiamento spirituale, modellato dal *Vedanta*, ha salvato l'India dalla distruzione. La filosofia, in India, ha le sue origini non nello stupore o nella curiosità, ma nel bisogno pratico di ottenere la vita eterna nella beatitudine divina, e con questo risolvere i problemi della vita. Il *Vedanta* non considera gli studi di filosofia come un puro passatempo intellettuale. Il *Vedanta* ritiene che i valori salvifici della vita – l'essere consci della nostra divinità e la costante meditazione sull'*atman* (il sé) – debbano essere perseguiti seriamente. Una costante meditazione con profonda convinzione trasformerà completamente la nostra personalità: «I pensatori erano seri nella loro ricerca della verità, e prontamente abbandonarono le conclusioni... che...si dimostrarono inadeguate»¹³.

6.1. Esperienza diretta

Solo l'esperienza diretta, immediata ed intuitiva dell'*atman* ci può guidare alla liberazione. Quest'esperienza è, quindi, il più grande valore nella vita. Questo concetto dell'*atman*, del Sé, e dell'immortalità dell'anima, è uno dei più grandi contributi del *Vedanta* all'umanità. Vivekananda disse: «Nessun libro, nessuna sacra scrittura, nessuna scienza, potrà mai immaginare la gloria del Sé che si mostra come uomo, il

¹³ R. E. Hume, *The Thirteen Principle Upanishads*, Oxford University Press, London, 1921, pag. 69.

Dio più glorioso che ci fu mai, l'unico Dio che sia mai esistito, esiste e sempre esisterà»¹⁴.

La loro sintetica visione dell'unità nella varietà, dell'armonia delle religioni, la loro cosmologia e, soprattutto, il loro approccio pacifico verso gli scopi della vita, sono i temi immortali del *Vedanta*. Essi espongono l'unità essenziale di tutte le fedi tradizionali, riconoscendo che ci sono molti cammini verso il tempio della verità.

La ricerca che l'induismo opera sui più alti valori della vita, la sua enfasi sulla non violenza, il suo amore per lo spirituale più che per il materiale, la sua affermazione e realizzazione della divinità immanente nell'uomo, e la sua filosofia globale e sintetica dell'armonia religiosa, è universale, positiva e umana. Questo spirito dà origine a quei valori di pace, tolleranza e non aggressività che aiuteranno ad introdurre un nuovo clima d'amicizia e unità per l'umanità.

Adesso, per ricapitolare, i tre cardini principali del *Vedanta* secondo Swami Vivekananda sono:

1. La divinità potenziale dell'uomo.
2. Il principio dell'esperienza diretta.
3. Il principio dell'armonia.

7. *Universalismo indù e futuro del genere umano*

Basandoci sui principi vedici sopra esposti, adesso, possiamo discutere sul futuro della scelta religiosa dell'uomo.

La tolleranza è un'idea propria dell'India che ha trovato espressione anche in quelle epoche lontane di cui la storia non ha un corretto ricordo. È intessuta nell'autentico contesto del pensiero dell'India e ha generato nei suoi figli un atteggiamento di libertà e generosità verso le altre fedi, che ha reso la mente indù insolitamente aperta e plastica. Nel passato ogni verità nuova e valida è stata accolta e resa parte del suo grande corpo di saggezza spirituale e filosofica.

Nel presente, ha evitato l'attrito tra ragione e fede, di cui l'Occidente è stato così dolorosamente cosciente fin dall'inizio dell'era scientifica. In ragione di questa larghezza di spirito, l'induismo è stato definito: «come un metodo, e non un risultato, una tradizione in continua crescita, e non una rivelazione stabilita».

Il pensiero indiano ha mostrato un metodo di crescita unico. Man-

¹⁴ Swami Vivekananda, *The Complete Works* cit., vol. II, pag. 250.

tiene gli antichi ideali, assimilando i nuovi elementi presenti nel suo ambiente, e cresce meglio ed in modo più complesso con la crescita della conoscenza intellettuale e l'esperienza sociale.

A proposito di questa ricostruzione spirituale, Vivekananda è stato l'esponente più energico in epoche recenti, ed il mondo sentì per la prima volta questa sua nuova forma di pensiero al Parlamento delle Religioni di Chicago nel 1893, quando disse: «Sono orgoglioso di appartenere ad una religione che ha insegnato al mondo sia la tolleranza sia l'accoglienza universale. Noi non crediamo solo nella tolleranza universale, ma accettiamo tutte le religioni come vere. Sono orgoglioso di appartenere ad una nazione che ha dato asilo ai perseguitati e ai rifugiati di tutte le religioni e di tutte le nazioni della terra. Sono orgoglioso di dirvi che abbiamo raccolto nel nostro cuore quei pochi israeliti sopravvissuti, che vennero nel sud dell'India, e si rifugiarono con noi, nell'anno in cui il loro tempio sacro fu frantumato in pezzi dalla tirannia romana. Sono orgoglioso di appartenere alla religione che ha dato asilo, e che tutt'ora ospita il resto della grande religione zoroastriana»¹⁵.

Due sponde di pensiero filosofico diedero l'idea dell'universalismo pratico e vivente.

7.1. *L'unità fondamentale della vita*

Una era l'unità fondamentale della vita che ora è l'acquisizione intellettuale del moderno pensiero scientifico, ma in India era la più intima comprensione dei suoi saggi. Dipende dal background, dato dalla visione vedica della vita, il fatto che in India nessun uomo fosse mai perseguitato per le sue credenze religiose. Anche il Buddha, benché tacesse a proposito di Dio e del *Brahman*, raccolse la vera anima e la verità centrale dell'induismo, quando incluse nel suo amore per l'umanità tutti quelli che vivono e respirano, e così costruì il suo eccellente sistema etico sulla base della filosofia del *Vedanta*.

Il più grande bisogno del mondo di oggi è di coltivare il senso d'umanità: se civiltà significa avere un senso, e se gli uomini non devono essere ridotti allo stato di bestie, allora l'unicità della vita umana, più che le sue differenze e disgiunzioni, deve formare una caratteristica essenziale dell'educazione moderna. Quelli che sperano d'imparare l'efficienza scientifica possono andare in Occidente, ma l'umanità in generale può imparare dall'India questo dono di una visione della vita più glo-

¹⁵ *Ibidem*, vol. II, pag. 4.

bale e universale. Nessuno può negare che la mente indiana sia sempre stata decisa a cercare l'unità delle cose, e che quest'unità che può essere raggiunta qui sulla terra è sempre stata rivendicata dal *Vedanta*. Coloro che vorrebbero distruggere le tradizioni, i costumi e le credenze degli altri individui o nazioni e gli impongono le loro forme di pensiero, devono essere considerati come barbari, anche in quest'epoca che si considera illuminata e colta.

È una cattiva azione della fede che, quando sembra che il mondo si stia riunendo più intimamente, l'odio e la conflittualità debbano dividere l'umanità, e che l'unità del mondo che sembra così a portata di mano, debba di fatto diventare motivo d'ironia, e debba essere relegata ai sogni dell'idealista non pragmatico. Noi che crediamo nel futuro, non possiamo perdere la speranza, perché sappiamo che il potere del pensiero è grande e che, se l'uomo sa distruggere, sa anche costruire. È solo una questione di differenti punti di vista, differenti scopi della vita, voler fermare la mano che distrugge ed incitare l'uomo in avanti, nella sua incessante attività per spendere le proprie energie sui percorsi di pace e ricostruzione.

7.2. La religione è realizzazione

La seconda idea che fece dell'India una nazione così tollerante, probabilmente dipende dalla prima. La religione fu mantenuta per essere una realizzazione personale e non una mera fede o credo o dogma. In Occidente, il divorzio della filosofia dalla religione, e della ragione dalla fede, si concluse in una grande quantità di pensiero sterile. Ma in India, filosofia e religione camminarono mano nella mano, e così furono in grado di soddisfare le richieste della testa e del cuore. Sebbene una certa austerità di vita rendesse, a volte, le leggi sociali insensibili e rigide, ciononostante fu concessa all'individuo la più ampia libertà di pensiero e di culto.

8. L'armonia delle religioni del mondo

Swami Vivekananda fu il più grande difensore dell'armonia religiosa. Le sue idee a proposito dell'armonia delle religioni possono essere riassunte come segue:

a) Swami Vivekananda sognò una religione universale. Tuttavia, la sua concezione della religione universale non significava estendere il *Vedanta* a tutte le parti del mondo, convertendo la gente alla sua comunità

religiosa. La sua idea di religione universale era la coesistenza di tutte le religioni, ognuna accettando gli elementi migliori presenti nelle altre. Non c'è bisogno di creare una nuova religione. Egli disse:

A proposito di quella religione universale, che i filosofi e gli altri sognano in tutti i paesi, esiste già. È qui. ...se i preti e le altre persone, che sono impegnati nel sostenere religioni differenti, semplicemente smettessero per un momento di sostenerle, la vedremmo qui. Costoro la stanno continuamente disturbando, perché è nel loro interesse¹⁶.

Successivamente aggiunse:

Che cosa, quindi, intendo con l'ideale della religione universale? Non intendo nessuna filosofia universale, o nessuna mitologia universale, o nessun rituale universale, ritenuto simile da tutti, perché io so che questo mondo deve andare avanti a lavorare, ingranaggio con ingranaggio, quest'intricata massa di macchinari così complessi, così meravigliosi. Cosa possiamo fare, allora? Possiamo farla andare agevolmente, possiamo ridurre l'attrito, possiamo ungere i meccanismi. Come? Riconoscendo le reciproche necessità di cambiamento. Proprio come abbiamo riconosciuto l'unità come nostra vera natura, così dobbiamo anche riconoscere il cambiamento. Dobbiamo imparare che la verità può essere espressa in centinaia di modi, e che ciascuno di questi modi è vero, allo stesso modo degli altri¹⁷.

b) Secondo Swami Vivekananda ogni religione ha un contributo speciale da offrire alla cultura mondiale. Ogni religione sottolinea un particolare aspetto ed è venuto il momento per la gente di accettare tutti questi temi dominanti delle religioni. Ecco come lo ha espresso Swami Vivekananda: «La mia idea, quindi, è che tutte queste religioni siano energie differenti nell'economia di Dio, lavorando per il bene dell'umanità, e che nessuna possa morire, o essere uccisa»¹⁸.

Secondo Swami Vivekananda, la rinuncia e la spiritualità sono le idee centrali, il motivo dominante dell'induismo. Il punto focale dell'islam è una "fratellanza pratica". Swami Vivekananda provava molta ammirazione per l'islam, anche se conosceva le sue debolezze. Era profondamente impressionato dallo spirito d'uguaglianza e fratellanza, comune tra i suoi seguaci.

¹⁶ *Ibidem*, vol. II, pag. 367.

¹⁷ *Ibidem*, vol. II, pagg. 382-3.

¹⁸ *Ibidem*, vol. II, pag. 366.

Se il motivo dominante dell'induismo è la rinuncia e la spiritualità, e quello dell'islam è la "fratellanza pratica", il tema centrale del cristianesimo è la preghiera e il sacrificio. Il cristiano vuole emulare l'amore e il martirio di Cristo, nella sua vita quotidiana. Da qui, l'assistenza sociale, la gestione di scuole ed ospedali, ecc. sono stati l'obiettivo principale della religione cristiana. Il motivo dominante del buddismo è la razionalità e la compassione.

c) Non c'è bisogno che nessun uomo cambi la sua religione e ne abbracci un'altra. Ciò di cui c'è bisogno è capire gli aspetti validi delle altre religioni, e cercare di praticarli all'interno della struttura della propria religione. Nel suo famoso discorso alla sessione finale del Parlamento delle Religioni di Chicago, Swami Vivekananda disse:

Devo sperare che il cristiano diventi indù? Dio ce ne guardi! Devo sperare che l'induista o il buddista diventino cristiani? Dio ce ne guardi!...Il cristiano non deve diventare induista o buddista, né gli induisti o i buddisti devono diventare cristiani. Ma ciascuno deve assimilare lo spirito degli altri, e deve mantenere la sua individualità e crescere secondo la sua legge di crescita¹⁹.

In un discorso memorabile che non ha rivali per la sua bellezza poetica e ricchezza d'emozioni, Swami Vivekananda espresse il suo sogno di una religione universale come segue:

Io accetto tutte le religioni che c'erano in passato, e con esse tutti i culti: io adoro ognuna di esse, in qualsiasi forma adorino Lui. Andrò alla moschea dei musulmani, entrerà nella chiesa dei cristiani e m'inginocchierò di fronte al crocifisso; entrerà nel tempio buddista dove cercherò rifugio in Budda e nella sua legge. Andrò nella foresta, e mi siederò in meditazione con l'indù che sta cercando di vedere la luce che illumina il cuore di ognuno.

Non solo farò tutto questo, ma manterrò il mio cuore aperto a tutto ciò che potrà venire in futuro. Il libro di Dio è finito? O c'è ancora una rivelazione continua che sta andando avanti? Queste rivelazioni spirituali del mondo sono un libro meraviglioso. La Bibbia, i Veda, il Corano, e tutti gli altri testi sacri, hanno così tante pagine, e un numero infinito di pagine deve ancora rivelarsi. Vorrei lasciare uno spazio aperto per ognuna di esse. Noi siamo nel presente, ma rimaniamo aperti all'infinito futuro. Prendiamo tutto ciò che è stato in passato, godiamo le luci del presente, e apriamo ogni finestra del cuore per tutto ciò che avverrà in futuro. Un saluto a tutti

¹⁹ *Ibidem*, vol. I, pag. 24.

i profeti del passato, a tutti i grandi del presente, e a tutti quelli che verranno in futuro²⁰.

Innumerevoli strade sono state aperte all'uomo per continuare nella sua ricerca del divino, ed è stato lasciato dello spazio per lo sviluppo futuro di vie nuove e ignote. Come una madre affettuosa, l'induismo includeva al suo interno le più primitive forme di adorazione, come pure la più elevata meditazione sull'Invisibile e l'Illimitato, sapendo che era la spiritualità del culto che importava, e non la sua forma esteriore. Non ha mai creduto nella distruzione, perché sapeva che gli uomini erano diversi l'uno dall'altro, e che potevano solo sforzarsi di partire dal livello di vita in cui essi si trovavano. Oltretutto, sapeva che cose come il bruciare eternamente tra le fiamme dell'inferno non esistevano. La liberazione finale è assicurata a tutti, sebbene i passi dell'evoluzione possano essere infiniti. Questo processo fu portato avanti nascita dopo nascita, poiché l'ultima parola della vita spirituale era difficile da raggiungere.

Per tutto questo, l'induismo è stato essenzialmente veritiero. Nel suo cuore si è versato il sangue di molte razze, spesso selvagge ed incolte, ma a tutte queste è stata assegnata una posizione nella sua gerarchia, e nel corso dei secoli, sotto la sua influenza innalzatrice, sono state tutte assorbite nel grande corpo della gente indiana. La smodata libertà che l'induismo ha dato ai suoi discepoli e l'estrema tolleranza che mostra nei confronti delle altre fedi, sono stati presi, alle volte, per dei segni di debolezza, ma il suo pensiero sottile ha valutato attentamente e lungamente i problemi della vita, ed è giunto alla conclusione che la libertà è una condizione essenziale per lo sviluppo. Questa libertà di pensiero non è negata a nessuno.

Ora, spera di andare un passo oltre. Non solo con gli esempi ma anche con i precetti ed una gentile forma di persuasione, vorrebbe aiutare il mondo a superare i suoi limiti di prospettiva e la sua arida durezza di cuore che pensa alle altre fedi come straniere, e guarda ai loro membri con sfiducia e sospetto. In realtà, ogni religione racchiude in sé una parte dell'enorme verità universale, ed è, perciò, supplementare rispetto alle altre, piuttosto che contraddittoria. Come sono pazzi coloro che sperano di limitare l'Essere infinito all'interno della sfera del finito, e chi vorrebbe uccidere la più elevata energia creativa della mente, standardizzando l'anima umana. È nello scontro tra i pensieri che i pensieri

²⁰ *Ibidem*, vol. II, pag. 374

si risvegliano e la verità prende al meglio il suo colorito dal cuore e dalla comprensione dell'individuo.

Molti sconti devono essere fatti per le differenze di nascita, d'educazione, e d'ambiente, ed inoltre dobbiamo ricordarci che un'anima incarnata porta con sé nel mondo il segno della sua parte infinita. Se le religioni perdessero la loro arroganza, e iniziassero a cercare la verità, piuttosto che predicarla, allora anche i loro seguaci, uniti da questo legame, si considererebbero come appartenenti alla comune famiglia dei devoti del mondo. E se un ordine mondiale più umano dovesse sorgere, dovrebbe misurare il progresso futuro dell'umanità in termini di cooperazione più che di competizione o distruzione, e di assimilazione d'idee fresche e di ideali, piuttosto che di esclusione ed intolleranza tra le fedi e i popoli del mondo.

Ora, come realizzare quest'unità e tolleranza? La risposta è nell'educazione. Per educazione non s'intende l'insegnamento accademico, ma piuttosto un processo con cui l'uomo impara a risvegliare l'attitudine alla religione, a controllare la propria mente, e a realizzare la sua vera natura.

Ecco perché Swami Vivekananda definì l'educazione come lo sviluppo di un'attitudine. Disse: «La vera educazione non è ancora stata concepita tra noi. Io non definisco mai nulla, tuttavia la si può descrivere come lo sviluppo di un'attitudine, e non come l'accumulo di parole, oppure come un addestramento degli individui a volere correttamente ed efficacemente»²¹.

Così, l'educazione è un processo di risveglio. Ci sono certi poteri o attitudini in tutti gli esseri umani, ma rimangono assopiti. Attraverso l'educazione, questi poteri si risvegliano. Un insegnante è in verità colui che risveglia: un maestro spirituale o un guru risveglia le attitudini spirituali mentre un comune pedagogo risveglia le facoltà razionali.

Le attitudini risvegliate devono essere tenute sotto un controllo completo. Questo secondo aspetto dell'educazione è stato espresso da Swami Vivekananda in un'altra definizione: «L'addestramento con cui il corso e l'espressione della volontà sono tenuti sotto controllo, e diventano fecondi, è chiamato educazione»²². Swami Vivekananda ha usato la parola "addestramento" nel senso di disciplina interiore.

Questa filosofia di vita può adattarsi ad ogni cambiamento sociale, politico ed economico. Non solo questo: questa filosofia, che è nient'al-

²¹ *Ibidem*, vol. V, pag. 231.

²² *Ibidem*, vol. IV, pag. 490.

tro che la *philosophia perennis* degli antichi, il *sanatana dharma*, è essenziale per l'integrità e la forza non solo dell'India, ma di tutte le nazioni, come ha fatto notare il grande orientalista e critico d'arte Ananda K. Coomaraswamy: «Il più grande pericolo per l'India – egli ammonì – è la perdita della sua integrità spirituale. Sforzarsi di avere un'integrità politica senza dare importanza all'integrità spirituale è un tentativo patetico»²³.

9. Prospettive

L'induismo crede che tutti noi siamo potenzialmente divini. Se ciò è vero, allora, la manifestazione di questa divinità interna, deve essere il solo scopo della vita. Siccome inoltre ignoriamo la nostra divinità, dobbiamo passare attraverso varie vite finché non realizziamo la nostra vera natura e diventiamo liberi. Fino ad allora, dobbiamo passare attraverso tutte le fasi della vita, cercando di manifestare la nostra divinità intrinseca attraverso il pieno sviluppo di tutte le nostre facoltà. Ciò significa che ovunque vediamo il male, l'oppressione, e l'ingiustizia in qualsiasi forma, dobbiamo lottare per dominare tutto ciò. Questo è il nostro sacro dovere.

Le differenze tra le religioni sembrano profonde soltanto perché sembra che noi ignoriamo la verità fondamentale delle nostre religioni. C'è un elemento comune in tutte le esperienze religiose. Quest'unità delle differenti religioni non può compiersi ad un livello esterno e superficiale, ma deve essere realizzata spiritualmente e interiormente.

Nello spirito della preghiera, W. Law ritiene che le differenze religiose siano presenti in superficie:

L'uomo ha un solo modo possibile per raggiungere questa salvezza della vita, di Dio, ed è nell'anima. Non ne esiste una per l'ebreo, un'altra per il cristiano e una terza per il pagano. No: Dio è uno, la natura umana è una, la salvezza è una, e il modo per raggiungerla è uno solo, ossia il desiderio dell'anima rivolta a Dio... Così questo desiderio compie tutto, porta l'anima a Dio, ed è la vita con Dio. Immagina che questo desiderio non sia vivo e non sia in moto, né in un ebreo, né in un cristiano. Allora, tutti i sacrifici, il servizio, l'adorazione della legge divina o del vangelo, sono lettera morta, che non porta vita all'anima, né genera alcuna unione tra Dio e l'anima. Immagina che questo desiderio si risvegli e si fissi su Dio, anche in quelle

²³ Cit. in *Prabuddha Bharata*, Advaita Ashrama, Mayavati, India, 1977, pag. 213 (è un mensile del Ramakrishna Order).

anime che non hanno mai udito le leggi o il vangelo. Allora la vita divina, o l'azione di Dio, li pervaderebbe, e la nuova nascita in Cristo prenderebbe forma in coloro che non hanno mai sentito il suo nome²⁴.

Tempo addietro, il grande imperatore buddista Asoka, nel suo dodicesimo editto, proclamò:

Sua Sacra Maestà, il re, onora gli uomini di tutte le sette, sia asceti che capi famiglia, con doni e varie forme di rispetto. Sua Sacra Maestà, tuttavia, non si preoccupa tanto per i doni o per il rispetto esteriore, quanto piuttosto che ci sia una crescita nell'essenza della materia di tutte le sette... Colui che rispetta la sua setta, mentre svilisce le sette degli altri, completamente preso dalla devozione alla sua setta, con l'intenzione di accrescere la gloria della sua setta, in realtà, con questo modo di fare, infligge la più severa offesa alla sua setta. L'armonia, dunque, è meritevole, vale a dire, occorre ascoltare sempre più volentieri la Legge della Pietà, com'è accettata dagli altri popoli²⁵.

L'indifferenza, se non il disprezzo, che molti di noi provano per le religioni diverse dalla propria, è dovuta all'ignoranza e all'incomprensione. A. Schweitzer disse: «La filosofia occidentale e quella indiana non devono affrontarsi con lo spirito che spinge l'una a mostrarsi come giusta rispetto all'altra. Entrambe devono muoversi verso un modo di pensare che potrà... essere eventualmente condiviso da tutta l'umanità»²⁶.

Per religione non s'intendono le emozioni o i sentimenti personali, né un insieme di pratiche. La religione è la manifestazione della divinità potenziale che giace inattiva in ognuno di noi, è spiritualità. C'è uno stimolo teleologico in ogni persona, che non sarà soddisfatto finché non si sarà raggiunta la perfezione.

Un breve studio della storia delle religioni del mondo mostrerà come, in questo senso, la spiritualità è stata il tema dominante di ogni religione.

La religione non è qualcosa che è imposto alla gente. È la risposta naturale dell'anima umana quando si confronta con il tremendo mistero dell'universo e i problemi della vita. L'anima umana tenta di trascen-

²⁴ *Works of William Law* cit. in S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, George Allen & Unwin, London, vol. VII, 1957¹⁰, pag. 46.

²⁵ Dodicesimo editto dell'imperatore Ashoka cit. in S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith*, George Allen & Unwin, London, 1956, pag. 198.

²⁶ G. Seaver, *Albert Schweitzer*, Harper & Brothers, New York, 1947, pag. 276.

dere i limiti della mente e dei sensi, che sono inadeguati a comprendere la realtà completamente. Un tentativo simile è stato fatto in tutte le società e culture, da tempo immemorabile.

Qui sorge un'altra questione. Che ruolo ha giocato la religione nella crescita delle civiltà? A. J. Toynbee iniziò molto presto a pensare profondamente sulla causa dell'ascesa e rovina delle civiltà. Dopo molti anni d'intensa ricerca nelle dinamiche delle civiltà, giunse alla seguente conclusione: l'uomo raggiunge la civiltà come risposta ad una sfida in una situazione di particolare difficoltà che lo stimola a fare uno sforzo fino ad allora senza precedenti. Gli ostacoli materiali sono superati da un processo che lui definì "eterizzazione" [rendere etero], che libera le energie spirituali di una società. Da qui, secondo Toynbee, la sopravvivenza di una cultura è dovuta a cause interne e spirituali piuttosto che esterne e materiali. La religione per lui non è solo un mezzo di salvezza personale, ma una grande forza creativa nel plasmare la storia.

Toynbee non è il solo a sostenere quest'idea. P. Sorokin, un sociologo russo nato negli Stati Uniti, ha mostrato come gli individui, la società, e la cultura formino una trinità indivisibile, e come un addestramento spirituale sia un bisogno essenziale per la loro integrazione e crescita spirituale. Secondo C. Dawson:

La religione non è una questione di parere personale che non ha niente a che fare con le realtà oggettive della società, ma è, al contrario, il cuore della vita sociale e l'origine di ogni cultura vivente. Stiamo solo iniziando a capire quanto intimamente e profondamente la vitalità d'ogni società sia legata alla sua religione. È lo stimolo religioso che fornisce la forza coesiva che unisce la società e la cultura. Le grandi civiltà del mondo non producono le grandi religioni come una sorta di sottoprodotto culturale; le religioni sono nel vero senso della parola le fondamenta su cui si appoggiano le grandi civiltà. Una società che ha perso la sua religione diventa, prima o poi, una società che ha perso la propria cultura²⁷.

Quando questo spirito interiore della religione è trascurato, il risultato è una perdita di coesione, di potere e d'intenzionalità. Come fa notare V. von Ogden:

Quando la religione viene meno alla sua funzione sociale, allora gli uomini non possono godere delle singole parti di una grande società, e la cultura è persa...qualsiasi sia la vera religione di una tribù o nazione, la reli-

²⁷ C. Dawson, *Enquiries into Religion and Culture*, Sheed and Ward, New York, 1933, pag. 295.

gione è la forza ordinatrice principale di quella società. Quando questa coincide con una religione concreta, allora gli uomini possono godere della buona sorte di una cultura bellissima. Dove ci sono delle profonde spaccature nel culto dei cuori degli uomini, ci saranno disordini in quello stato²⁸.

Il vero religioso, i santi e i profeti del mondo, i cui cuori sono diventati ampi come il cielo, i cui sentimenti sono diventati profondi come gli oceani, sono coloro che hanno reso il più grande servizio al mondo. Sono Cristo, Budda, Vivekananda che hanno offerto con piacere le loro vite sull'altare dell'umanità. Molto tempo prima che nascesse la teologia della liberazione, Swami Vivekananda disse:

Ascoltami, amico mio, ho scoperto il segreto, attraverso la grazia del Signore. La religione non è colpevole. D'altro canto, la tua religione t'insegna che ogni essere non è altro che il tuo io moltiplicato. Ma era la mancanza d'applicazione pratica, la mancanza di comprensione, la mancanza di cuore²⁹.

Nessuna religione sulla terra predica la dignità dell'umanità con uno sforzo così elevato come l'induismo, e nessuna religione sulla terra schiaccia i colli dei poveri e dei deboli nel modo in cui lo fa l'induismo. Il Signore mi ha mostrato che la religione non è colpevole, ma ci sono dei farisei e dei sadducei nell'induismo, e degli ipocriti che inventano ogni sorta di strumento di tirannia...³⁰.

Qual è il bene di quella pratica spirituale, o realizzazione, che non giova agli altri, che non contribuisce al benessere della gente che è caduta nell'ignoranza e nella delusione, e che non l'aiuta a liberarsi dalle grinfie della lussuria e della ricchezza? Ritieni che finché un *jiva* (anima individuale) sopporta la schiavitù, tu potrai godere della liberazione? Finché non sarà libero – potrebbe aver bisogno di molte vite – tu dovrai essere nato per aiutarlo, per fargli comprendere il *Brahman*. Ogni *jiva* è parte di te stesso, è la base di ogni lavoro per gli altri. Poiché tu desideri di tutto cuore il bene di tua moglie e dei tuoi figli, sapendo che loro sono te, così quando una simile quantità di amore e attrazione per ogni *jiva* si risveglierà in te, solo allora saprò che il *Brahman* si sta risvegliando in te, e non un momento prima³¹.

Se la religione può aiutare l'uomo ad ottenere la liberazione suprema, non potrebbe aiutarlo a risolvere i suoi problemi di tutti i giorni? Questo ci giunge con un'urgenza sensazionale, come la famosa dichiara-

²⁸ V. von Ogden, *Cult and Culture*, MacMillan & Co., New York, 1951, pag. 36.

²⁹ Swami Vivekananda, *The Complete Works* cit., vol. V, pag. 14.

³⁰ *Ibidem*, vol. V, pag. 15.

³¹ *Ibidem*, vol. VII, pagg. 235-6.

razione di K. Marx: «I filosofi hanno finora solo cercato di spiegare il mondo. Il problema vero è come cambiarlo». Per secoli in India, la maggior parte dei filosofi aveva usato la religione soprattutto per giustificare il mondo, o come mezzo per scappare dalla sua schiavitù. Swami Vivekananda invece si rivolse alla religione anche per risolvere i problemi quotidiani dell'uomo: «Finché ci sono milioni di persone che vivono nella fame e nell'ignoranza, considero un traditore ogni uomo che, essendo stato educato a loro spese, non presta loro la minima attenzione»³².

Molti sanno come mostrarsi indifferenti e apatici verso gli altri, in nome della religione. La vera religione, ad ogni modo, è il distacco da se stessi, dalle proprie passioni, capricci e voglie, e da tutte le forme d'egoismo. Questo è ciò che ci manca e di cui abbiamo oggi urgentemente bisogno.

L'amore disinteressato per la conoscenza, e la prontezza nell'aiutare i nostri simili, che troviamo nei più grandi scienziati e operatori sociali dell'Occidente, sono un riflesso dello spirito del vero distacco e del servizio che sono conservati in tutte le sacre scritture. Ora, noi dobbiamo risvegliare e coltivare in noi stessi questo antico spirito e infonderlo nella ricerca scientifica, nella tecnologia, negli affari, nell'insegnamento, nell'assistenza, nel miglioramento del paese, nell'elevazione sociale e in tutti i settori della vita. Senza questo spirito di altruismo e servizio, nessuna nazione, qualsiasi sia la religione che professa, potrà elevarsi o raggiungere la grandezza in nessun campo.

Conclusion

S. Radhakrishnan dice:

Sebbene la nostra epoca abbia in gran parte smesso di comprendere il significato della religione, c'è ancora un disperato bisogno di ciò che solo la religione può dare. Il riconoscimento di un'entità trascendente suprema, la libertà dell'essere umano intesa come manifestazione del Supremo e l'unità del genere umano quale scopo della storia, sono le fondamenta delle principali religioni. La religione dello spirito riafferma queste verità fondamentali. Non considera i dogmi e i riti come niente di più che un simbolismo necessariamente inadeguato. Invita i leader delle religioni a mettere in mo-

³² *Ibidem*, vol. V, pag. 58.

to un processo di fermento che salvaguardi le fedi dall'indurirsi in forme di ortodossia religiosa e sociale.

Viviamo in un'epoca di tensione, pericolo e opportunità. Siamo consapevoli delle nostre insufficienze, e possiamo rimuoverle se abbiamo l'intuito di vedere il fine, e il coraggio di lavorare per esso³³.

³³ S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith* cit., pagg. 204-5.

Induismo, diritti dell'uomo e libertà religiosa

Shubhangana Atre

Introduzione

L'induismo tradizionalmente è considerato una religione tollerante, nel senso che gli indù dovrebbero coltivare un atteggiamento rispettoso e di non interferenza verso le fedi diverse dalla propria. Questa tolleranza è fondata sul principio per cui esiste una ed una sola verità ultima, accessibile attraverso molti percorsi; le diverse religioni vengono considerate come uno dei possibili percorsi. Dobbiamo tuttavia constatare come la libertà religiosa individuale nella "tradizione induista" e nell'India contemporanea, dove gli indù costituiscono la maggioranza religiosa, non sia completamente esente da tensioni che sorgono tra le varie comunità religiose. In quest'ottica, le osservazioni di D. R. Gadgil sono molto significative:

... la società induista ha un buon livello di tolleranza nella questione del culto. Questo non ha, comunque, niente a che vedere con la qualità del singolo indù, ma dipende dallo sviluppo storico dell'approccio induista verso gli altri culti e fedi.

In un mondo di varie divinità locali e spiriti naturali, la fede nel monoteismo o in una presenza immanente può sorgere da due percorsi alternativi: o attraverso la progressiva accettazione della miriade di forme come diverse manifestazioni dell'Uno, oppure innalzando la propria divinità locale alla posizione suprema e designando le altre come forze del male. In tal modo, gli atteggiamenti che scaturiscono alla fine dei due percorsi sono profondamente diversi. Tale atteggiamento nutrirebbe in un caso la tolleranza, e nell'altra il fanatismo¹.

Tenendo presente quanto detto, diventa necessario compiere un'analisi sintetica delle correnti storiche e politiche che hanno determinato

¹ D. R. Gadgil, *Human rights in a multi-national society*, Asia Publishing House, Mumbai, 1968, pag. 27.

il giudizio socio-religioso e i sentimenti della gente comune, per una valutazione imparziale sia della libertà religiosa sia dell'autoaffermazione della tradizione e della coscienza induista.

1. *Il secolarismo nel contesto moderno dell'India*

Rivolgendosi alla nazione che stava affrontando il pericolo di una divisione su basi religiose, R. Tagore, il più grande poeta e filosofo indiano, scrisse:

Come un uomo che stia affrontando una tigre sulla terra, e un cocodrillo nell'acqua, noi oggi stiamo vivendo in giorni difficili, giorni di discordia interna e pericolo esterno... La divisione portataci da un nemico esterno, causa offesa, ma una divisione auto imposta è un peccato. Il male prodotto da tale peccato entra nel più profondo dei nostri cuori, e può essere espiato solo attraverso la sofferenza².

L'India divenne indipendente il 15 agosto 1947, ma la separazione non poté essere evitata. La divisione, forse, ci fu imposta, e fu dannosa, ma non impedì la successiva creazione di ulteriori spaccature. Il risultato è che la nostra nazione soffre ancora del male cronico del dissenso interno causato dal conflitto tra le comunità, e dal pericolo esterno delle sette, che vorrebbero sfruttare questo conflitto a loro vantaggio.

In quanto nazione formatasi di recente, con popolazioni eterogenee, che cerca di realizzare l'obiettivo di sviluppare una società aperta, integrata, giusta e pacifica, il moderno stato indiano ha adottato una politica laica. Mentre non c'è un forte rilievo sulla parola "secolare" e "secolarismo" nella costituzione dell'India, il suo preambolo proclama come segue:

Noi, il popolo dell'India, abbiamo solennemente deciso di costituire l'India in una Repubblica democratica sovrana e di assicurare a tutti i cittadini:

- Giustizia sociale, economica e politica.
 - Libertà di pensiero, d'espressione, di convinzione, di culto e di fede.
 - Uguaglianza di statuto e di opportunità.
- E di promuovere fra tutte queste la
- Fraternità, sostenendo la dignità dell'individuo e l'unità della nazione.

² R. Tagore, *Towards universal man*, Asia Publishing House, Delhi, 1961, pagg. 101-04.

La costituzione riconosce ai cittadini il diritto di praticare la religione della propria eredità culturale o di propria scelta, ma mantiene l'autorità di «regolare o restringere qualsiasi attività economica, finanziaria, politica o qualsiasi altra attività laica che possa essere associata alle pratiche religiose»³.

Il corso della storia indiana e lo sviluppo di una leadership indigena durante il movimento d'indipendenza aveva già gettato le basi per lo sviluppo di una concezione laica delle istituzioni statali. Si è pensato spesso che Mahatma Gandhi non dissociasse religione e politica. È indubbio che in uno dei suoi discorsi disse: «La politica non può essere separata dalla religione. La politica separata dalla religione rimane svilita»⁴. Eppure, la sua visione della religione non era vincolata all'induismo ortodosso. «La sua visione – come spesso è stato notato – era di natura olistica, in cui la religione svolgeva il ruolo di principio costitutivo, di parametro di valutazione per giudicare il valore di tutte le azioni e gli scopi mondani. Religione qui significa, soprattutto, altruismo (*sevadharma*), sicurezza in se stessi derivante dall'intima convinzione (*atmatushti*) e dal rimettere la propria fiducia nella grazia salvatrice di Dio (*Rama nama*)»⁵.

Ghandi dichiarò chiaramente in una delle sue lettere: «Giuro sulla mia religione. Morirò per essa. Ma è una mia questione personale. Lo stato non ha niente a che vedere con questo. Lo stato deve occuparsi del benessere sociale, della salute, delle comunicazioni, delle relazioni con l'estero, delle valute, ma non della vostra o mia religione»⁶. Anche J. Nehru coltivò il sogno di un'India laica, tuttavia le sue idee di secolarismo e secolarizzazione erano connesse più alla modernità e a un atteggiamento razionalista. Egli fu colui che, nel 1931, «convinse il Comitato per il Congresso pan-indiano (nella sua sessione di Karachi) ad inserire nella risoluzione sui diritti fondamentali la libertà di coscienza e di professione e pratica di qualsiasi religione»⁷.

Il termine “secolare”, nella mentalità indiana comune, indica quello che non è strettamente associato alla sfera “religiosa”. Molti politici possono usarlo anche come termine direttamente opposto a “comuni-

³ *The constitution of India*, Government of India Press, Delhi, 1949, art. 25, clausola 2a.

⁴ R. Iyer, *Moral and political writings of Mahatma Gandhi*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1986, pag. 374.

⁵ T. N. Madan, *Modern myths, locked minds*, Oxford University Press, Delhi, 1997, pag. 235.

⁶ R. Iyer, *Moral and political writings of Mahatma Gandhi* cit., pag. 395.

⁷ T. N. Madan, *Modern myths, locked minds* cit., pag. 242.

tario”. Ad ogni modo, il termine “secolare” originariamente deriva da *saeculum*, che significa “età”, e la sua origine è strettamente associata con il conflitto tra le forze religiose e civili dell’Europa medievale⁸. «Il conflitto tra fede religiosa e ragione umana, che forma parte dello sfondo da cui è emersa la moderna ideologia del secolarismo, affiora nell’ultimo Medioevo... probabilmente, condusse nel diciassettesimo secolo al fiorire di ciò che è definita la “moderna” filosofia in Occidente...un serio tentativo di fornire una spiegazione razionale dell’universo, sulle basi della conoscenza scientifica o sperimentale»⁹.

Nel contesto indiano la parola “secolare” e “secolarismo” sembrano avere perso la loro specificità, grazie ai nostri politici e all’utilizzo che ne fanno i media. Anche il campo di significati proprio di questa parola ha avuto i suoi sviluppi, e ha provocato cambiamenti e mutamenti nella sua comprensione. Come T. N. Madan ha mostrato:

Dopo la divisione e l’indipendenza, l’India optò per uno stato laico. Tutti i politici fautori del nuovo stato e membri del governo – compreso Sarvepalli Radhakrishnan, Jawaharlal Nehru, e Abul Kalam Azad – chiarirono che nella concezione indiana lo stato laico non era contro la religione (nel senso in cui lo era lo stato sovietico), ma solo neutrale. La costituzione include tra i diritti fondamentali, il diritto di ogni cittadino di professare, praticare e diffondere la religione della propria eredità culturale, o di propria scelta (art. 25). I musulmani indiani in genere accolsero cordialmente questo concetto di stato laico. Persino il Jama’at al-Islami (movimento islamico conservatore fondato da Maududi) accettò lo stato laico, in quanto si era compreso che l’alternativa sarebbe stata uno stato induista¹⁰.

Scrivendo ulteriormente sulla crisi della laicità indiana, lo stesso autore in un elaborato discorso mostra che sin dall’inizio, comunque, «la nozione di stato laico, e di laicità, erano avvolte nell’ambiguità, significando ciò che ciascuno desiderava significassero»¹¹. La parola “laico”, generalmente viene tradotta nelle lingue indiane, specialmente in hindi, come *pantha-nirapeksh*, che letteralmente significa “senza deviazione dal culto religioso o dal credo”. Viene anche spesso tradotto come *sarva-dharma-samabhava*, che significa “equanimità di disposizione nei confronti di tutte le religioni”. Come già detto, molti lo usano anche

⁸ *Ibidem*, pagg. 6-10.

⁹ *Ibidem*, pag. 10.

¹⁰ *Ibidem*, pag. 174.

¹¹ *Ibidem*, pag. 244.

come termine direttamente opposto a “comunitario”. In questo modo, la parola “comunitario” acquista una serie di significati stereotipati e negativi, specialmente nelle dichiarazioni politiche e nei discorsi giornalistici. Talora la parola “comunitario” può essere usata per suggerire un legame con il fondamentalismo religioso o il fanatismo.

2. *Secolarismo e fondamentalismo*

“Fondamentalismo” è un altro termine del vocabolario politico e culturale indiano che istantaneamente provoca apprensione. Normalmente si dimentica che la ricerca dei fondamenti può avere origine nel desiderio intellettuale di riappropriarsi del *dictum* canonico non distorto, specialmente quando il “Libro della Legge” che si è ricevuto, è considerato come perfetto, e quindi preclude le interpretazioni umane. In queste circostanze, un movimento fondamentalista ha tutte le possibilità di trasformarsi in un viaggio a ritroso verso un dogma religioso restrittivo, con particolare enfasi sull'esclusività. Il bisogno di criteri standard per definire l'identità esclusiva di un gruppo, aumenta l'enfasi sull'estraneo – sulle insegne religiose esteriori e sulle pratiche. Questo può originare una propensione al fanatismo. Tali propensioni da parte loro costituiscono il terreno di coltura propizio per l'emergere di movimenti militanti, specialmente in un paese come l'India, dove la questione delle minoranze religiose assume una chiara dimensione politica.

In base a quanto afferma A. M. Rajasekhariah:

Il problema degli atteggiamenti della minoranza è diventato più articolato con l'adozione dei metodi democratici di governo... le minoranze inizieranno a chiedere a gran voce delle speciali protezioni, difese, per cercare di salvare la loro individualità... il loro diritto all'auto-conservazione dovrà essere riconosciuto come un diritto fondamentale, com'è, per esempio, previsto nella costituzione indiana per le minoranze religiose o linguistiche¹².

Nonostante l'assicurazione della costituzione laica, l'ansietà per l'auto-conservazione e i fattori politici che hanno aumentato anziché soffocare quest'ansietà, hanno causato il perdurare di un'atmosfera di autoconvincimento di minaccia per le minoranze religiose nel paese.

¹² A. M. Rajasekhariah, B. R. Ambedkar: *the quest for social justice*, Uppal Publishing House, Delhi, 1989, pag. 84.

Inoltre, sia i sikh sia i musulmani hanno conosciuto sin dall'antichità movimenti fondamentalisti, che hanno contribuito alla composizione psicologica dei rispettivi gruppi. Come illustrato da Madan nel suo libro, i movimenti fondamentalisti sikh e musulmani hanno sempre visto la "sfera della laicità" o "l'insieme dell'ambiente mondano" come parte indivisibile del "campo religioso". Gli indù, in quanto non credenti nell'islam, sono stati denominati *kafir*, un termine usato dalla tradizione musulmana per indicare gli infedeli pagani. Il potere secolare controllato da una maggioranza che includa gli infedeli e i non credenti, appare ai fondamentalisti musulmani o sikh allo stesso modo, come un'idea profondamente ripugnante, e può essere accettato solo in circostanze ineluttabili, al massimo come compromesso provvisorio e condizionato.

3. Induismo e pluralismo religioso

D'altro lato, il fondamentalismo induista, propenso ad atteggiamenti militanti, sorse solo come reazione al processo di politicizzazione della coscienza religiosa delle minoranze, occasionalmente elevato allo stadio di psicosi, e non fu originato essenzialmente dalla volontà di conseguire il potere secolare. Gli indù, per tradizione, sono indifferenti sia all'origine, sia alla natura del potere "secolare" o "mondano". Il "secolare" e il "religioso" per la mentalità induista sono due aspetti della stessa "realtà", il che significa anche che le loro manifestazioni devono essere riconosciute come due sfere distinte. La necessità dell'una, non riguarda sempre l'altra. La dimensione "religiosa" per gli indù è *sui generis* e come tale potrebbe reggersi da sola, anche senza nessun rapporto diretto con il potere dello stato. Questa concezione della "dimensione religiosa" è arricchita dalla convinzione induista che ci possano essere molti percorsi/sette religiose denominate *phanths/sampradayas*, e che, in definitiva, siano tutte valide finché conducono all'adempimento della ricerca spirituale degli uomini e contribuiscono a costruire una società giusta.

C. F. Andrews spiega così il concetto ghandiano di induismo ai lettori occidentali:

Ogni indù ortodosso ed istruito crede in un Dio Supremo. La parola "Dio" – senza nessun'ulteriore connotazione – è conosciuta in ogni lingua indiana ed è costantemente sulle labbra di ogni indù. Il nome di Dio è iscritto in ogni cuore induista, e quando pensa a Dio, egli pensa a Dio come

Unico e Supremo. In tutte le mie numerose ed intime conversazioni sulla religione con Ghandi, tra molte divergenze e contrasti, non ho mai percepito nessuna reale differenza rispetto a noi (*cristiani*)¹³, riguardo a questa convinzione ultima¹⁴.

Inoltre, il fatto che Dio possa avere più di un nome distinto, non turba la convinzione religiosa induista. Questa può accettare la coesistenza di più di una religione senza un sentimento di violazione del fondamento dottrinale della propria fede. L'induismo, così, assicura per principio il rispetto verso tutte le religioni. Per gli indù, laicità spesso significa pluralismo religioso.

Il graduale rafforzamento della consapevolezza dell'esclusività religiosa tra gli indù è un fenomeno recente, connesso con l'autopercezione di costituire numericamente una maggioranza religiosa. Tale coscienza mette anche in orgogliosa evidenza il fatto che, insieme, essi costituiscono la più importante forza comunitaria, e questo di recente ha prodotto anche una nuova consapevolezza della propria identità, che può anche temporaneamente far dimenticare i molti confini – sociali, economici, culturali – da cui sono internamente divisi in innumerevoli gruppi sociali indifesi. L'induismo, così com'è inteso e praticato oggi, è un'entità composita, che comprende l'identificazione, sul piano emotivo, con la supposta gloria della religione vedica, e comprende i precetti dei testi sacri, le procedure rituali gestite da sacerdoti bramini professionisti, norme e tabù, ricordati dai più anziani nelle famiglie e nei ceti sociali di riferimento. Molti elementi nelle pratiche culturali mostrano i residui di religiosità popolare interessata a garantirsi il benessere nella vita individuale, come è evidente anche nella maggior parte delle molte feste induiste.

L'induismo, così spiega R. Thapar:

non riconosce come suo fondatore un personaggio storico specifico destinatario di una rivelazione: non è dunque una religione rivelata, ma crebbe e si sviluppò a partire da una varietà di culti e credenze, di cui alcuni hanno il loro fondamento nella religione vedica, mentre altri erano culti popolari che vennero associati alla dimensione più sofisticata della religione, come concessione che i sacerdoti dovettero fare alla devozione popolare¹⁵.

¹³ Corsivo aggiunto.

¹⁴ C. F. Andrews, *Mahatma Gandhi's ideas. Including selections from his writings*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1929, pag. 34.

¹⁵ R. Thapar, *A history of India: from the discovery of India to 1526*, Penguin Books, London, 1966, pag. 132.

Possiamo quindi osservare come l'induismo operi su due livelli ugualmente validi, l'uno ufficiale, l'altro popolare. L'induismo ufficiale è più interessato al meccanismo religioso del sistema sociale ed eventualmente politico, mentre l'induismo popolare si focalizza maggiormente sull'aspetto gioioso e pratico della vita quotidiana dei singoli fedeli e della comunità. Così l'induismo convenzionale, che trova espressione nella raccolta di leggi socio-religiose, coinvolge principalmente uomini adulti delle caste più elevate. Allo stesso tempo, l'induismo popolare che si esprime in tradizioni viventi, ha i suoi aderenti soprattutto tra coloro che si trovano in una posizione di inferiorità, che include donne di tutte le caste e condizioni sociali, gli uomini delle caste più basse e fanciulli. Sia la religione ufficiale sia quella popolare, sono comunque riconosciute come parti integranti dell'induismo, così com'è praticato all'interno della famiglia e della società. Così i giovani, per quanto è possibile, ricevono un'istruzione religiosa che cerca di integrare i due aspetti.

L'induismo possiede un'abbondante letteratura canonica, mentre manca di un dogma formulato e articolato in modo che possa implicare esclusività. La religione indù non è stata mai organizzata come altre religioni del mondo, che possiedono un codice religioso definito che traccia una linea di distinzione tra il fedele e l'infedele. Come afferma L. Lipner:

Il termine induismo è “un'abbreviazione” accettabile che include una “famiglia” di tradizioni culturali simili. È un termine familiare. Come in una famiglia estesa vi è un certo numero di caratteristiche distribuite tra i suoi membri, non in modo uniforme ma con distinzioni, sì che due o più dei suoi membri (anche lontani cugini), possono essere identificati come appartenenti alla stessa famiglia, così anche nell'induismo vi sono molte tradizioni le cui caratteristiche specifiche sono distribuite in modo da sovrapporsi, con la conseguenza che identifichiamo ciascuna di queste tradizioni come appartenente alla stessa famiglia culturale. Alcune di queste tradizioni possono avere un maggior numero di caratteristiche in comune, e si presentano con lineamenti nettamente induisti. Altre possono condividere un numero minore di caratteristiche, ma se queste hanno un ruolo dominante, ci permettono ancora di identificare le tradizioni a cui appartengono come induiste¹⁶.

L'induismo può essere paragonato ad un organismo amorfo, che batte per il pulsare del *hic et nunc*, adattandosi ed evolvendo continua-

¹⁶ J. Lipner, *Hindus: their religious beliefs and practices*, Routledge, London, 1994, pag. 6.

mente, a guisa di uno spirito che svolge per gli uomini la funzione di guida e che si esprime in tradizioni, norme e convenzioni etico-sociali. Per questo Gandhi scrisse a proposito dell'induismo: «L'induismo è un organismo vivente esposto alla crescita e alla decadenza, soggetto alle leggi della natura... la sua autorità non deriva da un libro... prende forma locale in ogni provincia, ma la sostanza più intima è mantenuta ovunque... la purezza dell'induismo dipende dall'autocontrollo dei suoi fedeli...l'induismo aborre la staticità. La conoscenza è senza limiti e così anche il bisogno di verità...»¹⁷. Inoltre aggiunse: «L'induismo è sempre in evoluzione. Non ha alcun testo scritto fissato come il Corano, o la Bibbia. Anche le sue sacre scritture stanno evolvendo e aumentando»¹⁸. Da queste caratteristiche dell'induismo risulta un comportamento religioso che si caratterizza più come un fenomeno individuale interiorizzato, che come un modo d'attribuzione istituito. Le influenze esterne possono tuttavia influire sull'espressione pubblica dell'induismo in diverso grado. Perciò, la consapevolezza costantemente rinforzata tra gli indù di costituire una maggioranza religiosa ha un'origine politica e, di conseguenza, sarebbe incoerente attribuirlo all'atteggiamento spirituale induista.

4. *Conflitti comunitari, laicità e minoranze religiose*

La visione di società laica è stata sottoposta a critica da molti in India, una critica formulata sinteticamente in questa domanda: «Non possiamo forse supporre che la nostra preferenza per un modello socialista della società e per la laicità non sia stato più un tentativo di tenere lontano il male del comunismo, che un desiderio innato di costruire una “società giusta”?»¹⁹. Questi dubbi furono espressi alla luce dell'approccio scelto da Gandhi e da altri leader del Congresso, che erano riluttanti ad assegnare uno statuto separato, in quanto minoranza politica, agli intoccabili. Oggi è evidente come il concetto indiano di laicità sia assediato dalle problematiche inerenti alla coesistenza di varie comunità religiose e soprattutto dagli sforzi per superare le inquietudini delle minoranze religiose. Possiamo dire che si è arrivati a considerarla, nel contesto sociale e politico, come la base ideologica fondamentale

¹⁷ R. Iyer, *Moral and political writings of Mahatma Gandhi* cit., pagg. 487-89.

¹⁸ *Ibidem*, pag. 514.

¹⁹ A. M. Rajasekhariah, *B. R. Ambedkar: the quest for social justice* cit., pag. 30.

per risolvere il conflitto tra i diversi gruppi religiosi. A questo proposito S. Tare afferma quanto segue:

In effetti la laicità si occupa principalmente del trattamento delle minoranze come anche della risoluzione dei conflitti... la laicità in India è essenzialmente il legame del moderno stato-nazione indiano con queste minoranze. L'importanza della laicità deve essere valutata a partire dal suo potenziale di utilità a rafforzare la lealtà di queste minoranze verso lo stato-nazione indiano»²⁰.

Sembra che i concetti di laicità e secolarizzazione abbiano ottenuto un particolare quadro di risonanza nel contesto indiano.

La coesistenza di differenti comunità religiose è un tratto secolare dello scenario indiano, ma la spinta a renderlo più congruente sembra essere stata tradotta in espressioni pubbliche attentamente articolate solo durante la lotta indipendentista. Il fenomeno emerse successivamente alla risoluzione della causa più importante, ovvero la cacciata degli inglesi, considerati stranieri da tutti. Dalla cosiddetta ribellione del 1857, si diffuse tra gli indiani il timore che le loro rispettive religioni fossero in pericolo e che, per opporsi a tale esito, avrebbero dovuto riunirsi. Il sentimento era così forte, che in un'occasione Gandhi dovette avvisare il popolo del pericolo che un'azione repentina ed emotiva, basata sull'agitazione del momento, comportava. Egli si rivolse con tono allarmato in occasione di un comizio, dicendo:

Nell'immensa riunione di indù e musulmani²¹ tenutasi presso la Sonapur Masjid, il 6 aprile [1919]...fu proposto di votare sull'unità di indù e musulmani...a volte, in un giusto momento di gioiosa passione siamo spinti a certi tipi di azione, di cui in seguito ci pentiamo...se le comunità induiste e musulmane potessero unirsi in un legame di reciproca amicizia, e se ciascuno potesse agire nei confronti dell'altro, come figli di una stessa madre, si compirebbe un'attesa che dobbiamo tutti devotamente sperare. Ma prima che l'unità diventi realtà, entrambe le comunità dovranno fare molte rinunce, e dovranno affrontare cambiamenti radicali nelle idee sostenute finora... ciascuno deve rispettare la religione dell'altro, deve astenersi anche dal pensare male segretamente dell'altro...solo un serio sforzo in questa direzione può rimuovere l'estraneità tra noi. Il nostro voto avrà valore solo quando le masse di indù e musulmani si uniranno nello sforzo...²².

²⁰ S. Tare, *Secular India: a historical quest*, Amol Publications, Delhi, 1997, prefazione.

²¹ Maomettani, musulmani, ecc.: tutti termini che denotano i seguaci dell'islam.

²² R. Iyer, *Moral and political writings of Mahatma Gandhi* cit., pagg. 525-27.

Sfortunatamente, non si tenne conto di questo monito, e il desiderio d'unità indo-musulmana ebbe vita breve.

L'esperienza del 1857, etichettata come “ribellione” dagli inglesi, li lasciò con una gran paura dell'unità indo-musulmana. La politica inglese adottò allora la regola del *divide et impera* allo scopo di mantenere il proprio dominio in India. Si dice che Elphinston, il governatore di Bombay nel 1858, abbia detto: «*Divide et impera* era l'antico motto latino, e dovrebbe essere il nostro». Inoltre, è stato notato che il dividere le due comunità fu considerato un problema amministrativo, mentre la loro unificazione poneva un problema politico, che fu risolto dagli inglesi introducendo corpi rappresentativi scelti in base all'appartenenza comunitaria e mantenendo sempre il controllo²³. Lo slancio del sentimento dell'unità indo-musulmana, nello spazio temporale di poche decadi, lasciò spazio a tendenze discordanti e il resto è storia nota, con la suddivisione della terra come principale conseguenza sul piano politico e sociale.

La rivendicazione di una comunità di essere veramente autoctona dell'India è essa pure di natura emotiva. Si ritiene che il popolo vedico giunga da fuori, ma non si può provare che i loro predecessori, gli Harappan, fossero gli abitanti autoctoni. Ogni nuova ondata di popolazioni che arrivava in India, sviluppò una sensazione di appartenenza a questa terra dopo poche generazioni. *Yavari* o *mlechchha* sono i termini tradizionalmente usati per indicare uno straniero, includendo i primi invasori musulmani. L'India è stata ripetutamente sottoposta all'ingresso di popolazioni straniere. La maggior parte di esse fu assorbita dal gruppo principale della società, con la conseguente cancellazione della loro identità. I musulmani, invece, non lasciarono mai venir meno la memoria della loro diversa identità religiosa e culturale, ed in effetti i loro antenati sono stati i dominatori della terra indiana. Ironicamente, essi non hanno mai dimenticato che questa terra che essi dominarono era la terra dei *kafir*, degli infedeli, popolazioni votate all'idolatria. La coscienza di essere stati per secoli la classe dominante ha instillato nei musulmani, anche tra i convertiti, un forte senso di appartenenza alla terra, di esserne gli indigeni.

Il paradosso inerente alla situazione in cui una comunità considera la terra come la propria, ma il suo antico patrimonio culturale e religioso come straniero, ha fatto nascere un sentimento ambivalente tra i mu-

²³ P. L. Malhotra, *India's struggle for independence: visuals & documents*, National Council of Educational Research and Training, Delhi, 1985, pag. V.

sulmani. Anche gli indù, trovano difficile apprezzare l'eredità culturale di derivazione islamica. La situazione ha creato un atteggiamento ambiguo tra i membri di entrambe le comunità. A livello individuale, molti non vorrebbero affrontare i problemi di considerevole ampiezza per mantenere relazioni positive con i membri delle altre comunità, mentre a livello comunitario rimane una silenziosa tensione, che in situazioni straordinarie può assumere dimensioni inaspettate. La divisione della terra e le conseguenti sofferenze delle masse, da ambo le parti, ha contribuito ovviamente ad aumentare i sospetti e gli atteggiamenti ambivalenti tra le due comunità.

5. Gerarchia delle caste e gli intoccabili

Il tema delle minoranze non si esaurisce nel problema della crisi evidente dei rapporti tra indù e musulmani. Anche le altre minoranze religiose sono preoccupate per la loro posizione politica e sociale nella più ampia società indiana. Tra di esse sono inclusi i sikh, i cristiani, gli zoroastriani, i buddisti, i jain e altri gruppi minori. Sebbene non tutte esprimano sempre e apertamente il sentimento di sentirsi minacciate – in quanto queste comunità sono bene organizzate – i loro leader hanno delle rivendicazioni da avanzare rispetto al loro status di minoranza, specialmente quando le circostanze possono farli sentire insicuri, nonostante le misure di sicurezza fornite dalla costituzione e dalla struttura legislativa. Questa situazione è tipica dell'India, e richiede la conoscenza della struttura sociale indiana per avere una corretta prospettiva delle sue peculiarità.

La gerarchia delle caste con i bramini al suo vertice è rimasta la spina dorsale della struttura sociale induista. Si ritiene che si sia cristallizzata durante il periodo Gupta (quarto - sesto secolo d. C.). Si ritiene che i dogmi dell'induismo siano stati fissati in questo periodo. Molti testi furono riscritti e, come sostiene R. Thapar, furono riscritti «sottolineando il punto di vista bramifico... I bramini mantennero questa posizione... monopolizzando la conoscenza attraverso il loro sistema educativo, e usando questo monopolio come una fonte addizionale di potere»²⁴. Il concetto di status di casta fu inciso permanentemente nella psiche induista. Comunque il processo di supremazia della casta dei bramini è iniziato molto presto, almeno dal terzo secolo d. C., quando il

²⁴ R. Thapar, *A history of India: from the discovery of India to 1526* cit., pag. 166.

buddismo stava gradualmente decadendo e la religione vedica stava guadagnando terreno.

Un indù generalmente identifica se stesso dapprima con la casta/ sotto casta in cui è nato, e solo dopo con la più ampia società. Benché il costume discriminatorio basato sulla gerarchia delle caste sia stato abolito dalla legge, i pregiudizi di casta e il ricordo della posizione della casta del singolo nella gerarchia sociale è profondamente radicato nella psiche indiana e neanche i membri di altre minoranze religiose ne sono immuni. Secondo Rajasekhariah: «La casta non è svanita. A dispetto delle misure prese... uno scopre che la casta gioca un ruolo importante in molti ambiti, politica inclusa. Essa ha assunto nuove dimensioni in mutate circostanze»²⁵. Quest'aspetto è più pronunciato nell'ambiente rurale, sebbene i residenti delle aree urbane, con la loro aperta franchezza nell'interazione sociale, non siano del tutto indifferenti alle distinzioni di casta.

È vero che «le vecchie abitudini sono dure a morire», specialmente quando riguardano la dimensione privata e intima della vita socio-religiosa. A questo proposito abitare in una città è una mera ricollocazione geografica per molti indiani, accettata solo per soddisfare esigenze di ordine mondano. Ma molti di loro serbano coscientemente memoria dell'orientamento socio-religioso del villaggio di origine, e «dell'organizzazione gerarchica delle caste all'interno della comunità; quest'ultima è così costante nella struttura sociale dell'India rurale, che anche i gruppi tribali e le comunità non-indù (come musulmani o cristiani), ne vengono interessati, e vengono considerati come altre caste presenti nel villaggio»²⁶.

La condizione sociale nella gerarchia delle caste attribuita ai vari gruppi minoritari può variare da villaggio a villaggio, con l'eccezione delle caste degli intoccabili, che sono invariabilmente assegnati allo status più basso. Gli intoccabili come minoranza non sono necessariamente una minoranza religiosa, tuttavia rimane il fatto che essi non sono stati neppure considerati dagli indù delle caste alte come veri membri della congregazione religiosa più grande. La consapevolezza che il problema degli intoccabili costituisce una vergogna per l'induismo, è un fenomeno emerso a cominciare dalla fine del diciannovesimo secolo e gli inizi del ventesimo. Esso inizia con il movimento riformista di J. Phule, il fondatore di Satyashodhak Mandal (1873) in Maharashtra, e

²⁵ A. M. Rajasekhariah, B. R. Ambedkar: *the quest for social justice* cit., pag. 7.

²⁶ S. C. Dube, *Indian village*, Allied Publishers Pt. Ltd., Mumbai, 1967, pag. 7.

con gli attacchi all'induismo avanzati dai missionari²⁷. J. Phule è stato il primo leader ad aprire i suoi beni privati all'uso degli intoccabili. Malgrado il lavoro di una vita in favore dei non-privilegiati, appartenenti alle caste non bramyniche, si è osservato che «le implicazioni del suo lavoro per gli intoccabili rimasero oscure, dal momento che egli suggeriva che essi... dovessero generare una propria leadership, prima che il loro movimento potesse assumere una propria fisionomia. Ma per le caste più basse del Maharashtra l'era moderna era iniziata. Esse erano convinte del loro cammino verso il rifiuto del paternalismo bramynico anche nelle sue forme più benevole»²⁸.

6. *Gli intoccabili come un gruppo minoritario e la conversione al buddismo*

Il paternalismo dei bramini era ovviamente detestato da B. R. Ambedkar, il capo che emerse tra le file degli stessi intoccabili. Il suo sentimento d'avversione fu evidente nell'argomentazione che portò contro la convinzione di Gandhi, secondo cui una purificazione interna del sistema sociale induista avrebbe messo fine alle ingiustizie interne. Con uno sforzo fiducioso Gandhi si appellò agli indù delle caste alte:

La pratica dell'intoccabilità è una vergogna per l'induismo; essa fu introdotta probabilmente come un espediente temporaneo, durante un periodo di declino. Non è basata su nessun principio d'applicazione universale e non ha nessun appoggio nei *shastras*²⁹. I versi citati a sua giustificazione sono interpolazioni, o, in ogni caso, ci sono differenze d'opinione circa il loro significato. Non ci sono asserzioni da parte dei *vaisnavas*³⁰ che descrivono la pratica dell'intoccabilità come una parte del *dharmā*. Essa sta anzi scomparendo giorno dopo giorno. Non è rispettata sui treni, nelle scuole statali, nei centri di pellegrinaggio e nei tribunali. Nelle fabbriche e negli altri grossi stabilimenti, la gente tocca gli *antyajas*³¹ con la massima libertà.

²⁷ R. Tucker, «The early setting of the non-Brahmin movement in Maharashtra» in *Indian Historical Review*, vol. II, 1-2, 1981, pagg. 134-59.

²⁸ *Ibidem*, pag. 159.

²⁹ *Shastras* sono i canoni.

³⁰ *Vaisnavas* sono i devoti di Vishnu, gente che considera il mondo con la massima compassione, un termine generale usato da Gandhi per indicare gli indù illuminati.

³¹ *Antyaja* è il termine dal sanscrito per indicare gli intoccabili, ossia coloro che sono nati alla fine della scala sociale.

La richiesta che rivolgo ai *vaishnavas* è che essi accettino deliberatamente e come atto di virtù questo contatto con gli *antyajas* che, in ogni caso, essi tollerano, sebbene sia considerato peccaminoso³².

Inizialmente Ambedkar valutava il bisogno urgente di una “rigenerazione morale” tra gli indù, sebbene dubitasse della sua possibilità. Egli chiese: «Chi può stabilire e controllare questa rigenerazione morale?». Rispondendosi da solo, disse: «Ovviamente solo coloro che hanno subito una rigenerazione intellettuale e che sono abbastanza onesti da avere il coraggio delle proprie convinzioni nate dall'emancipazione intellettuale»³³. Egli esortò persino alcuni dei suoi seguaci ad attendere un cambiamento della mentalità induista e a non convertirsi all'islam³⁴. Comunque Ambedkar si disilluse, poiché percepì sempre più che il tipo di emancipazione intellettuale degli indù che egli si aspettava, era una possibilità remota. Egli si domandò se i bramini in quanto casta e classe sociale potessero mai identificarsi completamente con le sofferenze della casta dei *shudra*. E concluse:

In primo luogo, per antica abitudine e consuetudine il suo (*di un bramino*)³⁵ senso morale è diventato così intorpidito che ha smesso di preoccuparsi dei “come” e dei “perché” della discriminazione dei *shudra*. In secondo luogo, quelli di loro che ne sono consapevoli, ritengono che simili discriminazioni siano state imposte a certe classi anche in altri paesi, e che quindi non ci sia niente di straordinario né di vergognoso in tali discriminazioni³⁶.

Anche il Congresso, come ha sottolineato Rajasekhariah: «non ha riflettuto seriamente su questo problema (l'intoccabilità), e ha ritenuto, d'altro canto, che alcune concessioni offerte agli intoccabili potessero rimuovere il margine dell'offesa»³⁷. Ambedkar era convinto che l'ingiustizia insita nel sistema delle caste indù fosse incurabile, e affermò: «È il principio delle caste della società induista che esige che la sua struttura politica debba essere diversa e adatta alla sua struttura sociale»³⁸.

³² R. Iyer, *Moral and political writings of Mahatma Gandhi* cit., pag. 71.

³³ B. R. Ambedkar, *Annihilation of caste*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1937, pag. 27. Con una replica a Mahatma Gandhi in *Tracts for the Times*, n. 2.

³⁴ Y. D. Phadake, *Ambedkari Chalaval* [Il movimento di Ambedkar], Shri Vidya Prakashan, Pune, 1990, pag. 60.

³⁵ Corsivo aggiunto.

³⁶ B. R. Ambedkar, *Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society?*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1946, pagg. 45-6.

³⁷ A. M. Rajasekhariah, *B. R. Ambedkar: the quest for social justice* cit., pag. 23.

³⁸ B. R. Ambedkar, *Mr. Gandhi and the emancipation of the Untouchables*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1943, pag. 54.

Ambedkar rimase addolorato dal fatto che il Congresso – che si trovava sotto la guida di Gandhi – non concedesse un elettorato separato agli intoccabili. Mise in evidenza la difficile condizione degli intoccabili, affermando che «la maggioranza ha sempre, e senza alcuna eccezione, usurpato i diritti della minoranza»³⁹. La sua maggior preoccupazione si focalizzò nell'assicurare i diritti politici a queste persone, e rivolgendosi alla tavola rotonda del Convegno del 20 novembre 1930, insistette che il problema della classe discriminata era più politico che sociale. Inoltre aggiunse:

Gli intoccabili non sono le uniche persone in India che stanno chiedendo protezione politica. Come gli intoccabili, anche i musulmani e i sikh... hanno presentato le loro rivendicazioni politiche agli indù. Sia i musulmani che i sikh non possono essere in nessun modo definiti minoranze indifese. Al contrario, sono le due comunità più potenti in India... per la loro posizione sono allo stesso livello degli indù... mentre, gli intoccabili sono una minoranza debole, indifesa e disprezzata. Sono alla mercé di tutti e non sono poche le occasioni in cui gli indù, i musulmani ed i sikh si mettono insieme per opprimerli. Tra tutte le minoranze, hanno bisogno della più grande protezione e della più forte tutela⁴⁰.

È risaputo che questa situazione senza paragoni spinse costantemente Ambedkar a pensare a una conversione di massa degli intoccabili. Nei villaggi indiani era comune che i non indù – anche convertiti – ottenessero un trattamento migliore degli intoccabili. Questo costituiva per lui il livello più elevato d'ipocrisia e disumanità del sistema di casta, e si convinse che agli intoccabili non sarebbero mai stati riconosciuti i diritti fondamentali finché avessero continuato ad essere indù. Scrisse: «Sento che non dovrei accettare di vivere in una società che predilige idee sbagliate o che, pur avendo dei giusti ideali, non permetterà di ordinare la sua vita sociale in conformità a questi ideali»⁴¹. Tuttavia egli non si affrettò ad agire attivamente per fare dell'idea della conversione una realtà. Alla fine, nel discorso pubblico del 2 maggio 1950 a Delhi, egli proclamò la necessità per gli intoccabili di convertirsi ad altre religioni⁴². Subito dopo dichiarò anche che era definitivamente propenso a

³⁹ *Ibidem*, pag. 73.

⁴⁰ *Ibidem*, pagg. 59-60.

⁴¹ B. R. Ambedkar, *Annihilation of caste* cit., pagg. 26-7.

⁴² S. R. Kharat, *Dr. Babasabeh Ambedkaranche Dharmantar* [La conversione del Dr. Babasabeh Dharmantar], Indrayani Sahitya, Pune, 1990, pag. 161.

convertirsi al buddismo. Così scrive Rajasekhariah: «Considerò il buddismo come una religione d'uguaglianza. L'uguaglianza, la tolleranza e la razionalità insite nel buddismo lo entusiasmarono particolarmente, ed egli divenne buddista insieme a suoi 75 mila seguaci, nel corso di una speciale cerimonia a Nagpur, il 14 ottobre 1956»⁴³.

7. Conversioni religiose come un bisogno psicologico

Le conversioni religiose ottenute con la lusinga, la forza o la libera scelta non sono state insolite in India. Le conversioni all'islam e al cristianesimo si sono verificate in tutti e tre i modi tra le differenti classi della società indiana, e soprattutto tra le classi oppresse e le tribù indigene. Ma anche l'esempio dei bramini che si convertono ad altre fedi non è del tutto sconosciuto. Lo scopo e la posizione ideologica che motiva la decisione di convertirsi ad un'altra fede variano da individuo a individuo, e da comunità a comunità.

La conversione per libera scelta dovrebbe, ovviamente, essere considerata una questione di esercizio del diritto del singolo alla scelta religiosa. Ogni qualvolta venga presa una decisione consapevole di conversione di massa, come ad esempio quella condotta da Ambedkar, si tratta certamente di un bisogno psicologico e sociale della comunità a rompere con le vecchie restrizioni. Si dice che N. Dhasal, uno dei luminari della moderna letteratura *dalit*, abbia detto:

La conversione al buddismo... liberò le caste dalla schiavitù mentale e psicologica... (i buddisti hanno) liberato se stessi dalle vecchie idee del *karma*, del destino, e dall'adorazione delle divinità induiste. Questo li facilitò nell'adottare degli atteggiamenti razionali rispetto alla loro condizione sociale, e diede loro maggiori possibilità di lottare attivamente per cambiare le loro condizioni⁴⁴.

Z. Zelliott è d'accordo sul bisogno psicologico di libertà dalle inibizioni sociali imposte dalla religione ereditata dagli intoccabili di un tempo. Inoltre, a suo avviso: «La conversione al buddismo ha dato ai buddisti devoti un campo di ricerca religiosa che è sia altamente rispettato per la sua saggezza e discernimento sia totalmente libero dal pregiudizio di

⁴³ A. M. Rajasekhariah, *B. R. Ambedkar: the quest for social justice* cit., pag. 262.

⁴⁴ E. Zelliott, *From Untouchable to Dalit: essays on the Ambedkar movement*, Manohar, Delhi, 1996², pag. 219.

casta. Essa ha dato alle forti comunità buddiste un nuovo insieme di idee religiose e una serie di occasioni attorno alle quali riunirsi, che non hanno nessuna implicazione storica di gerarchia di casta»⁴⁵.

La stessa autrice, ha tuttavia invitato alla prudenza:

Il fondamento logico per la conversione era psicologico e i benefici sono stati psicologici, ma è chiaro che ciò non è abbastanza. La conversione ha una gamma di sforzo su più livelli. Ma il miglioramento economico delle masse, la libertà dalle vessazioni nei villaggi e dal pregiudizio nelle città, il massimo delle occasioni per le persone ambiziose e abili, tutto ciò deve arrivare da qualche altra via. La conversione sembra che abbia aiutato a creare la volontà di sondare ogni possibile mezzo, e ha dato i mezzi per conservare l'unità di gruppo. Ogni sorta di separatismo risulterebbe controproducente per i buddisti, in quanto il loro futuro sta nell'integrazione con l'intera comunità indiana. Il separatismo sembra essere un'arma psicologica essenziale per il mantenimento dell'unità di gruppo, necessaria per lo sforzo organizzato⁴⁶.

Questo invito alla prudenza dev'essere tenuto in conto da tutte le comunità indiane, poiché i gruppi religiosi, ulteriormente suddivisi sulla base delle caste, così come i gruppi articolati su divisioni regionali, rendono ogni comunità una minoranza ermeticamente chiusa, con tutte le potenzialità del separatismo.

8. Conversioni religiose e la psicosi della paura

Quando Ambedkar abbandonò l'idea di un cambiamento nell'atteggiamento degli indù appartenenti alle caste alte, aveva valide ragioni. La sua decisione di convertirsi al buddismo insieme ai suoi seguaci fu più il frutto dell'exasperazione causata dalla rigidità del sistema delle caste e dalla sua ingiustizia, che la sensazione di essere minacciato. Tuttavia la conversione di massa e i provvedimenti costituzionali per salvaguardare gli interessi degli intoccabili comunicarono agli indù il messaggio che fosse giunto il tempo per un esame di coscienza e un cambiamento di atteggiamento. Gli indù considerarono quest'evento con notevole – sebbene momentaneo – senso di colpa e come qualcosa da affrontare senza problemi.

⁴⁵ *Ibidem*, pag. 220.

⁴⁶ *Ibidem*, pagg. 220-21.

Gli indù generalmente consideravano le conversioni religiose con apprensione e disapprovazione, come una minaccia alla propria forza numerica, nonostante le loro idee liberali nei confronti delle pratiche religiose di tutte le sette e fedi. Ogni accenno a tentativi di conversione individuale o di massa rendeva gli indù sospettosi. L'amministrazione britannica aveva percepito la delicatezza della questione, e adottò di conseguenza una politica generale di non interferenza nelle questioni religiose della popolazione locale, lasciando che se ne occupassero i missionari. Secondo Fuller:

A causa della situazione politica ci venne imposto un atteggiamento di neutralità religiosa, mentre l'India assisteva ad un contrasto: un gruppo d'inglesi, i missionari, si sforzavano seriamente di evangelizzare, mentre un altro gruppo, gli ufficiali, erano attenti a non manifestare agli indù nessuna concreta solidarietà. Era indiscutibile che gli indù si sarebbero risentiti di ogni tentativo fatto per convertirli. I loro figli frequentavano in gran numero le scuole e i college dei missionari ... ma il loro effettivo contatto con il cristianesimo era molto limitato.... Solo una percentuale insignificante di studenti era cristiana, e ogni conversione al cristianesimo provocava sentimenti molto amari⁴⁷.

C'è una lunga storia di persecuzioni religiose nei confronti degli indù, tali da generare un sentimento di risentimento e la sensazione di essere minacciati come comunità religiosa. Anche in questo caso, una razionalizzazione basata soltanto sul principio della mera psicosi da paura può non risultare adeguata per valutare la loro disapprovazione per le conversioni religiose. Casi di conversioni religiose possono saltuariamente dare adito a un sentimento opprimente di usurpazione dell'integrità religiosa della comunità, ma raramente si è trasformato in un'inquietudine radicata. L'induismo ha un suo dinamismo, basato su un complesso sistema di tradizioni eterogenee integrate, per passar sopra ad una tale angoscia momentanea. Inoltre, gli indù sono orgogliosi della propria antica eredità culturale e della loro visione religiosa del mondo non invasiva; infatti la diffusione sistematica della fede non è mai stata parte del loro progetto religioso.

Tradizionalmente gli indù non hanno mai mostrato alcun interesse nel convertire membri di altre religioni alla loro fede. Questo atteggiamento è rimasto immutato, nonostante gli sforzi, seppur sporadici, di

⁴⁷ B. Fuller, *Studies in Indian life and sentiment*, John Murray ed., London, 1910, pag. 309.

alcuni movimenti riformisti nati all'interno dell'induismo, di riportare i convertiti alla congregazione induista. Questo non deve essere visto come dovuto a una mera mancanza di entusiasmo verso il proselitismo da parte degli indù, o dovuto a uno status inferiore della loro visione religiosa del mondo. Nell'induismo le origini della noncuranza per il proselitismo si trovano nel concetto di realizzazione spirituale finale (*moksha*), che non prevede che un individuo sia membro di un qualsiasi gruppo religioso. Si suppone che l'individuo debba lottare, passando attraverso ripetute nascite, per raggiungere la meta del *moksha*, cioè l'ultima redenzione dal ciclo di nascite e morti. Questo accade solo quando si raggiunge lo stadio di realizzazione dell'unità dell'anima dell'individuo con l'Uno Supremo. È il corso delle azioni dell'individuo sul piano terreno e spirituale che può avvicinarlo o allontanarlo dalla meta. Questa particolare enfasi sulla maturità spirituale dell'individuo aveva reso, in teoria, l'induismo aperto alle innovazioni, in modo tale che non avrebbe lasciato spazio per nessuna psicosi da paura, creata dagli individui che avrebbero abbracciato un'altra fede.

Ci sono tuttavia alcune inevitabili contraddizioni tra gli ideali filosofici e gli aspetti pratici della vita sociale degli indù. I fondamenti religiosi mostrano una tendenza a idealizzare tutto sia sul piano terreno sia su quello metafisico. «Né l'intelligenza, né l'acume intellettuale, ma il sacrificio, un pizzico di santità, e un po' di idealismo sono necessari per guadagnare il rispetto degli indù... Persino il contadino indiano crede veramente che la vera vita sia la vita spirituale, che egli rispetta più di ogni altra cosa...»⁴⁸.

D'altro canto, si è a volte constatato come la struttura sociale induista, con la sua enfasi sulla nascita e l'eredità dello status socio-religioso così come è delineato dal sistema delle caste, sia in disaccordo con l'idealismo e immemore dei principi di uguaglianza e giustizia sociale. Si ritiene che la dottrina del *karma* sia all'origine dell'ingiustizia sociale inerente al sistema di caste. Infatti tale dottrina perpetua la convinzione tra gli indù che la posizione sociale di ciascun individuo sia il risultato delle buone e cattive azioni compiute nelle vite passate, e che nessuno possa raggiungere la salvezza senza che l'effetto di quelle azioni sia completamente annullato con il raggiungimento dello stato di assoluta equanimità. Questo stato può essere raggiunto solo attraverso una lotta continua, atta a raggiungere uno sviluppo spirituale tale da compiere i

⁴⁸ D. Narain, «Hindu character: a few glimpses» in *Sociology Series*, 8, University of Mumbai Publications, Mumbai, 1957, pagg. 56-7.

propri doveri senza pensare alla ricompensa. Questa filosofia, nel corso del tempo, si è trasformata in un semplice stratagemma adoperato dagli indù delle caste alte per intimidire le caste inferiori e fare loro accettare uno stato di marginalità.

Così, ironicamente, la rigidità della gerarchia delle caste è emersa nel corso dei secoli come il retro del processo di pensiero in cui ha trovato sviluppo l'immortale saggezza spirituale. Essa è ovviamente, la conseguenza della distanza esistente tra gli ideali religiosi relativamente immutabili, e le evenienze della vita terrena che è sempre esposta alle manipolazioni sociali, politiche e storiche. Come disse K. Young:

Un'altra questione importante per un'interpretazione delle relazioni esistenti tra le norme culturali e l'organizzazione della vita dell'individuo, è la disparità esistente tra le norme culturali da un lato e gli ideali e i fatti della vita di tutti i giorni dall'altro... Questi comportano non solo gli scopi, ma [anche] la maniera per conseguirli...in realtà, la maggior parte degli individui scende considerabilmente al di sotto di questi ideali, sia nel raggiungimento sia nella maniera con cui ottengono ciò che inseguono⁴⁹.

L'induismo si è evoluto ed è sopravvissuto attraverso la creazione di spazio per varie correnti filosofiche e la nascita di nuove sette. Alcune di queste scossero persino le fondamenta basilari dell'ortodossia vedica. Tra di esse, i movimenti di proselitismo buddista e jainista sorsero, più o meno nello stesso periodo storico, presentando insegnamenti etici in un linguaggio semplice e accessibile per l'uomo comune, allontanandosi completamente dai complicati rituali vedici. Entrambi i movimenti ebbero un profondo e durevole impatto sulla prospettiva religiosa indiana. Ma il buddismo lasciò un ineguagliabile segno nella psiche indiana. Il totale allontanamento dai rituali vedici, almeno agli inizi, aveva fatto cessare ogni bisogno di sacerdoti sia nel buddismo sia nel jainismo. Al contrario, nacque un ordine ben definito di monaci buddisti⁵⁰.

I monaci buddisti dovevano consacrare la loro vita alla ricerca della conoscenza, rimanendo nel *saṅgha*, l'ordine dei monaci, dipendendo dalla carità dei capifamiglia per il proprio sostentamento. La disposizione secondo cui i capifamiglia dovevano dare sostegno economico a

⁴⁹ K. Young, *Handbook of social psychology*, Paul Trench Trubner & Co. Ltd., London, 1946, pag. 68.

⁵⁰ Inizialmente, almeno, la divisione buddista dell'ordine monastico non aveva assunto il carattere e le funzioni dell'ordine sacerdotale.

coloro che erano dediti alla ricerca spirituale all'interno delle diverse sette, come gli *ajivakas*⁵¹, i *sramanas*⁵² e i *sanyasins*⁵³, era un'antica tradizione della società indiana. La formazione dei *sangha* fu tuttavia un fenomeno radicale che condusse ad un forte senso d'appartenenza religiosa, tra i monaci e i capifamiglia laici. Quest'esperienza fu al di là del *varna* e dell'affiliazione di casta, e certamente fu quella che sconcertò la società vedica ortodossa, e forse la fece anche sentire minacciata da un sentimento di disorientamento, specialmente nel periodo in cui il buddismo iniziò a declinare dall'orizzonte indiano.

Nel contesto dei successivi sviluppi che hanno portato all'indebolimento del buddismo sul terreno indiano, H. G. Keene, uno dei primi autori britannici, osservò:

Gli editti di Asoka esprimono l'essenza del buddismo in una delle sue forme più semplici: su quel centro di pratica si sovrapposero però molti altri elementi del dogma e della speculazione. In Birmania, a Ceylon⁵⁴, nel Siam⁵⁵, in Cina e in Tibet sorsero varie forme di buddismo. In India, le particolarità del carattere ariano costrinsero il buddismo in un sistema di filosofia esoterica, che portava verso un freddo agnosticismo. La popolazione indiana – saturata all'epoca da culti politeisti indigeni – non era pronta per questo. Quindi l'influenza del buddismo diminuì a partire dal sesto secolo dell'era cristiana⁵⁶.

R. Tagore, riflettendo sugli sviluppi sociali prodotti da questa situazione, affermò:

...i disordini e le agitazioni che caratterizzarono l'epoca buddista, lasciarono dietro di sé, nella società induista seguente, un residuo di paura. Cominciò a prevalere un atteggiamento di profondo sospetto verso l'innovazione e il cambiamento. In tali condizioni di panico costante, la società non può progredire, e non riesce a resistere alle sfide provenienti dall'esterno. Una comunità che esaurisce tutte le sue forze di autodifesa ha forti difficoltà a raggiungere una facile mobilità. Certe qualità dinamiche devono

⁵¹ *Ajivakas* sono gli asceti erranti.

⁵² *Sramanas* sono i monaci Jain.

⁵³ *Sanyasin*: secondo la tradizione vedica questo è il quarto stadio nella vita, quando si ritiene che qualcuno abbia abbandonato completamente la vita mondana, recidendo tutti i rapporti con la famiglia e il mondo, e abbia deciso di consacrare il resto della sua vita alla ricerca della verità ultima, il *Brahman*.

⁵⁴ *Ceylon*: Sri Lanka.

⁵⁵ *Siam*: Thailandia.

⁵⁶ H. G. Keene, *History of Hindustan*, W. H. Allen & Co., London, 1885, pag. 13.

essere mantenute insieme a quelle statiche, altrimenti la società rimane prigioniera del proprio conservatorismo e condannata ad una morte vivente⁵⁷.

Tagore sottolineò ulteriormente: «La società induista, dopo il buddismo, costruì una barriera di misure proibitive allo scopo di proteggersi dalle influenze esterne e preservare qualsiasi cosa di proprio fosse rimasta»⁵⁸. Alla luce delle affermazioni di Gandhi precedentemente citate, secondo cui «l'induismo aborre la stasi», la valutazione di Tagore potrebbe apparire paradossale, e si potrebbe essere tentati di applicare anche a questo proposito il *cliché* secondo cui «l'India è un paese di paradossi». In effetti entrambi hanno ragione nelle loro rispettive posizioni. L'induismo aborre la stasi sul piano della dottrina spirituale. Ma nella vita pratica l'incontro con nuove correnti e forme di pensiero è spesso permeato dal sospetto che siano tentativi nascosti di propaganda religiosa dei gruppi non induisti, suscettibili di portare al tradimento dell'eredità religiosa induista. Il ricordo delle aggressioni esterne avvenute in passato si riaccende e serve da griglia interpretativa per il presente. L'iter storico degli eventi ha così sospinto l'induismo verso una sorta di ghettizzazione auto-imposta.

La coscienza collettiva degli indù rimane in uno stato confusionale, espresso da una miscela di compiacimento e dalla sensazione di essere turbata sia dalla brillante semplicità delle religioni come il buddismo, sia – successivamente – dalla terribile aggressione degli invasori musulmani. La preferenza per l'isolamento arrivò a un livello tale che attraversare gli oceani fu oggetto di una proibizione religiosa. La violazione della proibizione provoca la scomunica del colpevole, cioè l'espulsione dalla casta d'appartenenza. E per un indù ortodosso questa è una punizione peggiore della morte. L'isolamento auto-imposto, adottato come misura per la salvaguardia dell'identità religiosa induista, fu ulteriormente rafforzato dai concetti di propizio/sfavorevole e di purezza rituale che, mantenuti con rigidità, penetrarono in tutti gli strati della società, e accentuarono i limiti delle restrizioni di casta a proposito dei matrimoni e dei contatti – soprattutto conviviali – tra caste.

La tendenza a rimanere all'interno del gruppo di casta a qualsiasi costo, può essere ritenuta una delle principali ragioni della scarsa propensione induista al proselitismo. Analogamente, la paura di essere espulso dalla casta, è per l'indù l'impedimento più forte a convertirsi a

⁵⁷ R. Tagore, *Towards universal man* cit., pag. 63.

⁵⁸ *Ibidem*.

qualsiasi altra fede, o a cambiare il proprio modo di vivere, il cibo, l'abbigliamento o le abitudini sociali. Un individuo assai raramente osa sfidare la norma sociale della propria casta e della società del villaggio. Come S. Kakkar ha giustamente evidenziato:

I valori, le convinzioni, i pregiudizi e i comandi della *jati*⁵⁹, così come le sue distorsioni rispetto alla realtà, diventano parte della psicologia dell'individuo, quanto il contenuto delle idee della sua coscienza. Sono le norme *jati* interiorizzate che determinano "le giuste azioni" o *dharma*⁶⁰ per l'individuo, facendolo sentire buono e amato quando vive secondo queste norme, e facendolo sentire ansioso e colpevole quando le trasgredisce⁶¹.

È questo il motivo per cui ogni qualvolta si sono avute conversioni religiose in India, esse sono state principalmente di massa. Nel processo di conversione religiosa sono stati coinvolti addirittura interi villaggi, o intere comunità. È vero che, generalmente, gli indù condannano tali conversioni, ma di solito ciò mostra solo la loro agitazione, conseguenza di una paura indefinita di essere in pericolo come gruppo religioso. Come già si è visto, la società induista è un compendio di gruppi di casta, disorganizzati e addirittura disorientati. Perciò tale angoscia momentanea non raggiunge l'obiettivo di provocare un serio discernimento sui motivi che portano alla conversione, né, di conseguenza, a realizzare quelle riforme per la promozione dell'uguaglianza sociale che potrebbero essere utili per dissuadere i potenziali convertiti. La consapevolezza del contrasto esistente tra la mancanza di spazi di riforma nell'organizzazione religiosa e sociale induista tradizionale, e l'appetibilità delle proposte spirituali e umane avanzate da altre religioni, può talvolta condurre a occasionali atrocità inflitte ai non indù. Certamente l'incidenza delle atrocità inflitte dagli abitanti dei villaggi, appartenenti alle caste alte, agli intoccabili (*dalit*)⁶², è di ampiezza ben superiore rispetto a queste. Ma in entrambi i casi, non possono essere perdonate.

Che questo debba accadere in un paese dove i membri della maggioranza religiosa dovrebbero essere essenzialmente passivi e amanti

⁵⁹ *Jati*: casta.

⁶⁰ *Dharma*: una parola che significa il dovere innato che ciascuno ha nella vita, che deve essere adempiuto al fine di mantenere l'ordine naturale. È usato in relazione all'idea di religione.

⁶¹ S. Kakkar, *The inner world: a psycho-analytic study of childhood and society in India*, Oxford University Press, Delhi, 1981², pag. 123.

⁶² *Dalit*: la classe sociale oppressa. Il termine è usato per indicare le prime classi degli intoccabili.

della pace, è certamente una contraddizione inspiegabile. Possiamo cercare una risposta nell'analisi della psiche induista di Kakkar, secondo cui:

I conflitti generati dalla *seconda nascita*⁶³, e la soluzione induista del complesso edipico⁶⁴, comportano anche una differenziazione e idealizzazione del super-ego indiano, relativamente debole ... Molti comportamenti individuali e adattamenti all'ambiente, che negli occidentali sono regolati o imposti dalle esigenze del super-ego, negli indiani sono controllati dalla *co-scienza comune*. Questa comprende sin dall'inizio, non soltanto gli ordini dei genitori, ma anche le norme della famiglia e del *jati*... Nonostante i divieti sociali di manifestare un'aperta ostilità siano piuttosto forti, non sono coadiuvati da ulteriori controlli del super-ego. Quando questi divieti vengono meno, o nei luoghi in cui non sono applicati, i controlli "morbidi" lasciano spazio ad un'aggressività latente che può avvampare velocemente, e altrettanto improvvisamente smorzarsi⁶⁵.

Tuttavia possono esserci delle pressioni politiche, o para-politiche, che impediscono che si smorzino in fretta. Si è regolarmente constatato che il rafforzamento del fervore religioso è sempre stato strumentalizzato in India sul piano politico.

9. *La libertà religiosa individuale nella tradizione indù*

L'induismo è spesso considerato dagli ignari come un curioso fenomeno, la cui valutazione oscilla tra due estremi: da un lato, l'ammirazione, dall'altro la condanna. Le sue apparenti anomalie sono condannate con estrema veemenza oppure giustificate con entusiasmo nostalgico. Qualsiasi posizione si possa prendere, bisogna ammettere che la situazione attuale per cui si afferma il diritto individuale di praticare la religione ereditata oppure una religione a scelta, non si può ritrovare rigorosamente nell'antico scenario indiano. Sappiamo che il concetto di diritti umani universali è essenzialmente il prodotto del mondo moderno, che ha sofferto due guerre mondiali e la conseguente distruzione di vite

⁶³ Seconda nascita: il sacramento d'iniziazione per i ragazzi indù delle classi alte.

⁶⁴ "Soluzione modale induista del complesso edipico": la frase implica semplicemente la cerimonia di *upanayana* (la seconda nascita), la soglia da cui il ragazzo viene allontanato dalla madre.

⁶⁵ S. Kakkar, *The inner world: a psycho-analytic study of childhood and society in India* cit., pagg. 135-36.

umane su scala prima mai vista. L'art. diciotto della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, sottolinea specificatamente il "diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione", e afferma: «Questo diritto comprende la libertà di cambiare la propria religione o credo, e la libertà – sia da solo o in comune con altri, in pubblico o in privato – di manifestare la propria religione o credo nell'insegnamento, nella pratica, nel culto e nell'osservanza»⁶⁶.

L'affermazione del "diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e religione" anticipa una premessa per la quale il pensiero religioso è esposto ad un esame minuzioso e all'accettazione o al rifiuto da parte della facoltà razionale della mente umana; ogni individuo dovrebbe essere quindi libero di esprimere la propria inclinazione e condurre la propria vita in conformità. Si presume che questa libertà debba riflettersi in tutti i campi della vita religiosa, personale e sociale dell'individuo, quali: l'insegnamento, la pratica, il culto e l'osservanza. Il problema è di valutare se i molteplici aspetti della vetusta ideologia induista, le sue usanze e la percezione che ne hanno i laici, ammettesse ugualmente la libertà di pensiero e della pratica religiosa.

Possiamo osservare che la libertà di pensiero religioso e la pratica associata con l'attuale organizzazione mentale induista è generalmente attribuita all'introduzione del sistema educativo europeo in India. Si ritiene altresì che la nuova educazione provocasse due tipi di reazione tra gli indù. La prima reazione fu rendersi conto della storicità della propria religione e questo generò l'orgoglio per la sua antichità. L'altra reazione fu di provocare un sentimento di scusa riguardo ai propri errori – come tali almeno venivano percepiti dagli europei – e tentare di rimuoverli. Ciò provocò il bisogno di operare un discernimento e di ristrutturare il sistema sociale induista, generando così i movimenti riformisti, come quello di Brahma Samaj nel Bengala, Arya Samaj nel Punjab, e Prathana Samaj nel Maharashtra, che enfatizzavano l'aspetto religioso, specialmente i principi vedici. Secondo N. C. Chaudhuri: «La religione cristiana diffuse l'idea, fino ad allora estranea all'induismo, che monoteismo e politeismo si escludono reciprocamente, e anche il suo corollario, che il politeismo fosse una corruzione della religione»⁶⁷. In ogni caso, ciò non spinse al fondamentalismo, nell'accezione moderna del termine. Inoltre Chaudhuri afferma:

⁶⁶ I. A. Dev et al., *Human rights: a source book*, National Council of Educational Research & Training, Delhi, 1996, pag. 32.

⁶⁷ N. C. Chaudhuri, *Hinduism: a religion to live by*, Oxford University Press, New York, 1979, pag. 28.

Detto semplicemente, il punto di vista riformatore sostiene che originariamente l'induismo fosse una religione puramente monoteista, le cui vere dottrine si trovavano nelle Upanishad. Quest'ultime furono ampliate dal buddismo, e riapparvero nel settimo o ottavo secolo d.C., in una forma rozza-mente politeista. Essi lo chiamano l'induismo puranico⁶⁸.

Le discriminazioni di casta e le relative ingiustizie devono esserci state anche nei tempi antichi. Come ha sottolineato S. C. Crawford: «Non si dovrebbe dare l'impressione che gli indù siano imbarazzati dal sistema delle caste solo venendo in contatto con gli ideali occidentali di libertà, fraternità ed uguaglianza. In realtà, è sempre esistito un movimento critico che metteva in dubbio e contrastava la rigidità e l'inviolabilità del principio d'eredità», che fonda il sistema delle caste. Egli enumera vari esempi per sostenere la sua osservazione: «Nell'Upanishad Chandogya vi è la famosa storia di Satyakama che, sebbene fosse nato al di fuori del matrimonio e ignorasse il lignaggio di suo padre, era considerato un bramino, poiché non si vergognava di dire la verità». Analogamente cita da Manu e dal Mahabharata per mostrare come fosse il carattere, e non il lignaggio, ad essere considerato il fattore importante per decidere almeno lo status spirituale (lo stato di bramino) di una persona, e non lo status sociale⁶⁹.

Ad ogni modo, di tutti i movimenti radicali che indussero a ridurre la severità dell'ortodossia induista, il più influente fu il movimento *bhakti* (devozione altruista) che sorse in varie regioni dell'India in epoca medioevale. Inizialmente, vari culti *bhakti* si svilupparono come via d'uscita dall'inflessibilità ortodossa, che non permetteva l'accesso al culto ufficiale alla casta dei *shudra* e alle donne. L'idolatria e i rituali associati furono ritenuti eccessivi da molti dei primi protagonisti dei movimenti *bhakti*. Si assistette tuttavia al progressivo ristabilimento dell'adorazione degli idoli, troppo radicata nell'induismo per scomparire. Ciononostante, il principio della *bhakti* diede la libertà ad ogni fedele, indipendentemente dalla casta o dal credo, di stabilire un rapporto personale con le sue divinità preferite, e di compiere la propria ricerca religiosa senza dover eseguire nessun rituale ortodosso. Le caste dei non-bramini furono così liberate dal controllo e dalla supremazia dei bramini, e anche l'osservanza religiosa del singolo ne fu coinvolta, non potendoci essere nessuna liberazione dal controllo bramino, fintanto che essi, i

⁶⁸ *Ibidem*, pag. 29.

⁶⁹ S. C. Crawford, *The evolution of Hindu ethical ideals*, The University Press of Hawaii, Hawaii, 1982², pagg. 141-42.

non-bramini, rimanevano sottoposti alla legge sociale. Ammettendo che, in pratica, non è sempre possibile a tutti assolvere tutti gli obblighi religiosi, e che si debba raggiungere l'equilibrio sociale facendo alcune concessioni, basate sulle pratiche regionali e comunitarie fissate con convenzioni, la situazione fu risolta. L'antica tradizione di accettare diverse scuole filosofiche, specialmente le sei scuole classiche di filosofia indiana, all'interno dello spazio dell'induismo, aiutò il processo.

La *bhakti* è un fenomeno non limitato a nessun singolo atto/rituale devozionale, o a una singola sfera di espressione della pietà. Esso permette al moderno praticante indù di essere flessibile nell'osservanza delle regole della propria fede, rendendo semplice la creazione del proprio sistema di supporto emozionale. La *bhakti* diventa palese nel modo di amare il proprio dio/dei personali. La forma più semplice è il *namaskara*, ovvero la sottomissione alla divinità, e il *namsmarana*, l'invocazione e la celebrazione costante del nome e delle qualità del dio. Si può anche visualizzare la forma divina e contemplarla continuamente: questo è *dhyana*. Qualcuno adorerebbe questa forma divina, o a livello di decisione mentale/psicologica (*manaspuja*), oppure facendo delle offerte ad un'immagine della divinità, e cantando le lodi del Signore. Un seguace della *bhakti* (*bhakta*) ha la libertà di seguire solo una o varie pratiche, in qualsiasi ordine decida di seguirle. Nessuna variazione o aggiunta a questa procedura devozionale sarebbe considerata né un sacrilegio, né una svalutazione della sua pietà. L'adorazione quotidiana può essere formale o informale. Soltanto l'adorazione cerimoniale richiede l'assistenza di un sacerdote officiante.

Un'incredibile miscela d'informalità e d'ordinaria routine religiosa del singolo, la convinzione che tradizioni ed esperienze religiose alternative abbiano la stessa veridicità, così come l'inevitabile razionalità della vita moderna, ha dotato le più giovani generazioni induiste di un atteggiamento naturalmente tollerante fintanto che si tratta della vita religiosa privata del singolo. Nella vita pubblica si nota in misura sempre crescente un rinnovato e frenetico gusto per l'aspetto cerimoniale (e non realmente religioso) dei festival tradizionali. A livello superficiale, questo fenomeno può essere sicuramente attribuito a un'ostentazione distorta e materialistica, ma più in profondità può nascondere gli sforzi coscienti o incoscienti di alcuni gruppi emergenti per affermare un'identità generale degli indù come forza comune.

La dimensione multireligiosa delle società – sia nei paesi, come l'India, in cui è un fattore tradizionale, sia negli stati in cui è un fenomeno dell'epoca attuale in cui si accentuano i processi di globalizzazione – costituisce dunque una sfida per superare le barriere delle differenze

originate dalle rispettive religioni e per affrontare l'emergenza di condividere un codice etico universale, condiviso da tutte le tradizioni religiose. È un dovere verso le generazioni future. Possiamo anche ricordare il filosofo-poeta M. Iqbāl, un musulmano devoto, che si dice si sia rivolto sia all'autorità induista, sia a quella musulmana, «lamentando il fatto che l'idolo dei bramini abbia insegnato agli indù il disprezzo per il compagno in umanità, e che i predicatori dell'islam abbiano insegnato la diffidenza e la lotta». Si dice anche che egli abbia invitato «il bramino ad aiutarlo a costruire un nuovo tempio basato su un fondamento d'amore, per eliminare i sospetti e le divisioni, e per spingere in modo nuovo il cuore della gente, all'amore, che è la fonte della salvezza umana»⁷⁰. È su questa prospettiva spirituale, condivisa da molti grandi leader del subcontinente indiano, che occorre procedere, contro ogni ripiegamento fondamentalista e conflittuale.

⁷⁰ R. W. Neufeldt, «A plea for a new shrine: the religious vision of Muhammad Iqbal» in R. D. Baird (a cura di), *Religion in modern India*, Manohar Publishers & Distributors, Delhi, 1998, pag. 558.

Diritti dell'uomo e libertà religiosa individuale nella tradizione buddista

Mettanando Bhikkhu

Introduzione

La questione dei diritti dell'uomo e del loro rapporto con le religioni è tipica della modernità. Il concetto di diritti umani è stato infatti elaborato dalle società moderne, mentre le credenze religiose appartengono alla società tradizionale. D'altra parte gli attivisti religiosi conservatori, con i loro valori dogmatici, spesso causano la violazione dei diritti umani fondamentali nella loro società, perché sono intolleranti rispetto al pluralismo religioso e culturale. Alcuni studiosi fanno inoltre notare come i fondatori delle antiche religioni e i loro seguaci non avessero il concetto dei diritti così come li conosciamo oggi. Essi avevano piuttosto un'etica dei doveri o delle responsabilità, di cui dovevano tener conto nei riguardi del loro rapporto con l'Assoluto e nei confronti dei loro simili. La cultura moderna ha invece posto al centro della sua riflessione l'uomo come valore fondamentale: i diritti esprimono questa centralità antropologica, affermando che ogni essere umano merita rispetto e dignità.

Questo saggio intende esplorare le complessità del concetto di diritti umani nel buddismo, con particolare riferimento alla scuola Theravāda, le cui posizioni sull'argomento sono però condivise dalla maggior parte delle scuole buddiste, e intende affrontare l'attuale conflitto sociale a proposito della libertà di scelta religiosa per uomini e donne che seguono le tradizioni buddiste.

Le relazioni tra la comunità religiosa e gli attivisti dei diritti dell'uomo sono sempre state conflittuali. Le religioni, buddismo compreso, si sentono autorizzate a sopraffare i diritti degli altri, in nome della propria sacralità.

Per poter intraprendere una missione religiosa, è comune per i missionari criticare, in qualche misura, la religione delle persone che intendono convertire. Le missioni religiose spesso sono iniziate con la pre-

messa che i missionari hanno il diritto di diffondere “l’unica vera religione”, mentre le credenze della gente cui i missionari si rivolgevano non erano degne di essere rispettate. Senza tale atteggiamento, molti movimenti religiosi non sarebbero esistiti. È chiaro che, se il missionario avesse creduto che le altre fedi erano credibili, non avrebbe potuto intraprendere una missione per ottenere nuove conversioni.

Molte religioni tradizionali hanno la tendenza a vedere “l’epoca d’oro” nel passato, e a pensare che l’autorità deputata a gestire il cambiamento sociale debba essere radicata nella letteratura canonica¹. La maggior parte degli attivisti dei diritti dell’uomo ritengono invece che il mondo preferibile sia nel futuro, ed il passato in qualche misura abbia bisogno di essere corretto dalla legalità, o da interventi sociali.

Alcuni credono che le religioni non siano così semplici come sembrano essere, specialmente le religioni ereditate dal passato. Molti buddisti colti sarebbero pronti ad affermare che il buddismo contiene un profondo concetto dei diritti umani spesso ignorato dall’Occidente. Tuttavia, molti attivisti dei diritti umani e antropologi sociali dissentirebbero, poiché percepiscono la distanza tra il precetto, così com’è prescritto nel canone buddista, e le pratiche in vigore nelle società di cultura buddista.

Le antiche religioni si sono evolute attraverso un lungo e complicato percorso. L’etica sociale nelle antiche religioni è sempre stata complessa. Miti, storie o racconti non erano sempre l’insegnamento originale dei fondatori e, in alcuni casi, furono all’origine di imposizioni sociali. Alcune dichiarazioni furono, ovviamente, inserite dalle autorità religiose in epoche posteriori per servire gli scopi delle generazioni successive. In molti casi, l’interpretazione convenzionale della letteratura canonica contraddice i principi fondamentali delle stesse religioni. Inoltre, quando una religione è considerata come un’istituzione stabile della società, assume talora una funzione di identificazione etnica o nazionale, in quanto è seguita dalla maggioranza della gente. Questa evoluzione causa però spesso delle trasformazioni interne, che rendono la stessa religione molto diversa dalla definizione originale data dal fondatore.

¹ Cfr. S. Tambiah, *Buddhism Betrayed*, Chicago University Press, Chicago, 1992, pagg. 102-28.

1. *Prospettiva sul buddismo*²

Nato in India, circa nel quinto secolo a.C., il buddismo è una delle grandi religioni mondiali. In sanscrito la parola *buddha* significa “il risvegliato”: non è un nome, ma un titolo dato a Siddhartha Gautama, un saggio che trovò la sapienza trascendentale che annientò l’annebbiamento della sua mente, e poté così mettere fine agli infiniti cicli della sua rinascita. La parola è anche tradotta in inglese come “l’illuminato”, che non rende esattamente il significato originario. Essere illuminato nel buddismo indica che la persona ha raggiunto uno stato di risveglio irreversibile, cioè che diviene consapevole di quella verità che risvegliò il Buddha, portandolo dall’irreale al reale.

Secondo il Buddha, la verità che egli trovò, chiamata *dharma*, era eterna e atemporale, diversamente dall’esistenza cosmica in continuo cambiamento. Il *dharma* può essere temporaneamente perduto e poi riscoperto da un’altra persona illuminata. Il messaggio del Buddha conduce i suoi ascoltatori al raggiungimento del *dharma*, quindi anche i suoi insegnamenti hanno ricevuto il nome *dharma*. Il Buddha ebbe successo nella sua missione, e attorno a lui si raccolse una comunità di discepoli ordinati, conosciuta come *saṅgha*, comprendente uomini e donne, che rinunciarono alle loro famiglie per seguire le pratiche del *dharma*. Il Buddha, il *dharma* e il *saṅgha* costituiscono insieme il nucleo fondamentale del buddismo, e sono conosciuti come la Tripla Gemma.

Durante i quarantacinque anni della sua missione, gli insegnamenti del Buddha si diffusero in tutto il nord dell’India con mezzi pacifici. Ma egli sfidò le credenze popolari coeve tra gli indiani a proposito della validità della teoria della creazione divina, e altre posizioni spirituali settarie, che promuovevano dottrine nichiliste e la predestinazione.

Il buddismo era una delle poche religioni che non proponesse ai propri discepoli dogmi o comandamenti da seguire³. Il Buddha non prescrisse alcun modello ideale né per le società, né per il mondo. I suoi insegnamenti sono basati sul pragmatismo e sulla causalità dipendente. Nella sua prima fase, gli insegnamenti del Buddha facevano appello agli ascoltatori che credevano nel diritto dell’essere umano di scegliere liberamente il proprio percorso di vita. Il Buddha si presentava ai suoi discepoli solo come un insegnante che mostrava loro il cammino; egli lasciò

² Cfr. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, Routledge, London, 1988, pagg. 1-31.

³ Cfr. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundation*, Routledge, London, 1998, pag. 1.

alla gente il compito di lavorare per il proprio destino. Era eccezionale il fatto che nel buddismo non ci fossero norme d'obbedienza: i discepoli del Buddha hanno sempre avuto la libertà di prendere le loro decisioni anche se non erano in accordo con gli insegnamenti del Signore⁴ (del Buddha).

Il buddismo quindi non è una religione, così come si intende nella tradizione occidentale, che spesso vede Dio come il perno della creazione e della virtù. In Occidente è pressoché impossibile parlare di una religione che insegni amore, virtù, perdono e spiritualità senza Dio. Tuttavia il Buddha insegnò un profondo messaggio di amore e perdono, non inferiore a quello del cristianesimo. Compassione e saggezza sono le caratteristiche più eminenti dell'insegnamento del Buddha. Di fatto, esiste un equilibrio tra lo sviluppo delle emozioni e dell'intelligenza, fra potere e moralità, diritti del singolo e responsabilità, così come il coltivare la meditazione buddista e la virtù. A causa dei profondi insegnamenti filosofici e psicologici del suo fondatore, coniugati però alla negazione dell'esistenza di Dio, molti studiosi occidentali sono stati tentati di definire il buddismo come una scuola di filosofia orientale piuttosto che una religione.

Nella più sintetica definizione del buddismo, il Buddha disse che la sua religione aveva a che fare con l'insoddisfazione (*dukkha*)⁵ nella vita e il modo per liberarsi da questo malessere. Vita, morte ed invecchiamento fanno parte del *dukkha*. Le stesse malattie hanno le proprie radici nel *dukkha*. La liberazione dalla morte, dall'invecchiamento e dalla malattia è l'obiettivo dell'insegnamento del Buddha. Solo attraverso gli insegnamenti del Buddha, si può raggiungere il Nirvana.

⁴ Quest'atteggiamento liberale è opposto a quello della tradizione indù, che richiede ai discepoli l'obbligo dell'obbedienza al guru. Ci sono varie testimonianze nel canone Pāli, per esempio: «Upakkilesasutta» in *Majjhima Nikāya Suttapīṭaka* [Raccolta delle esposizioni medie del Buddha, contenuta nel Canestro delle prediche], Pāli Text Society, MN III, 153: «Alcuni monaci di Ghositārāma stavano discutendo tra loro, e rifiutarono entrambi la proposta del Buddha di moderare le loro divergenze, al ché il Buddha decise di lasciare la città»; e «Quando il Buddha chiese a *Sāriputta*, il discepolo alla sua destra, se credesse in lui, la risposta fu negativa» in *Samyutta Nikāya Suttapīṭaka* [Raccolta delle esposizioni combinate del Buddha, contenuta nel Canestro delle prediche], Pāli Text Society, SN V, 221.

⁵ Etimologicamente, *dukkha* deriva da *du* (prefisso: cattivo, povero) più *kha* (dalla radice del sanscrito *stha*: stare o collegare). Il suo significato letterale dovrebbe essere: a disagio, scomodo, difficile, insoddisfazione. Tuttavia, è stato comunemente tradotto in inglese come "sofferenza", e questa traduzione è stata accettata dalla maggior parte delle scuole di buddismo. Il significato originale della parola era più meccanico, probabilmente preso in prestito dagli artigiani dell'India; il significato secondario è stato reso popolare in senso astratto. Una traduzione inglese più accurata dovrebbe essere "insoddisfazione": cfr. M. Monier e S. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1899, pag. 483.

Il Buddha paragonò il suo ruolo a quello del medico, e il suo insegnamento alla medicina. Il buddismo si occupa della guarigione della vita – la cui realizzazione è chiamata Nirvana – e della suprema beatitudine, il *summum bonum* cui tendono le pratiche buddiste.

Dall'epoca del Buddha storico, la religione buddista si sviluppò articolandosi in tre scuole principali: il buddismo Theravāda, che si diffuse nello Sri Lanka e nel sud-est asiatico, dà un'interpretazione conservatrice del canone buddista conservato in lingua Pāli; il buddismo Mahāyāna⁶, che dominò in Tibet, Cina, Giappone, Corea, Mongolia e Vietnam, si presenta come una scuola più liberale, che valorizza la dottrina buddista della compassione infinita; e il buddismo Vajrayāna, che è diffuso solo nelle regioni Mahāyāna, è una forma esoterica di pratica buddista, e la maggior parte degli studiosi lo considera come un ramo della seconda scuola.

Avendo tutte le caratteristiche proprie della religione, come i miti, i rituali e il culto, il buddismo non è soltanto una scuola di filosofia orientale. I canoni buddisti sono pieni di queste antiche decorazioni spirituali. Come Gesù o Maometto, il Buddha non ha scritto personalmente la letteratura canonica; questa fu redatta dalla comunità dei suoi seguaci. I miti e i miracoli non poterono essere separati dagli scritti dei padri fondatori delle religioni storiche. Tuttavia la grande quantità di insegnamenti del Buddha che sono stati trasmessi, è estremamente preziosa per la ricerca scientifica e lo sviluppo di nuove teorie.

2. La visione del mondo del buddismo

I buddisti credono che il cosmo sia uno spazio immenso, dinamico, ma increato. È composto da migliaia di sistemi-mondo, ognuno con i propri soli, lune, stelle, e con i mondi invisibili degli esseri angelici e demoni di numerosi tipi. La terra, quindi, non è l'unico pianeta abitato dal genere umano, da animali e piante. Ogni essere nasce e muore ripetutamente, negli infiniti cicli di trasmigrazione, chiamati *samsāra*. Quest'atteggiamento non geocentrico è comune alle diverse scuole di buddismo. Di tanto in tanto, un essere che accumula sufficienti virtù e saggezza è illuminato come il Buddha, poi imparte gli stessi insegnamen-

⁶ Molta della letteratura del buddismo Mahāyāna riguarda la supremazia del Buddha, il suo potere sovranaturale, e la promozione del cammino del "Budda che verrà". Cfr. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism* cit., pag. 32.

ti e forma gli stessi tipi di comunità come fece il Buddha storico, Siddhartha Gautama. In ogni momento, il cosmo ha sempre un certo numero di Buddha, che predicano in differenti parti del vasto universo. Alcune scuole buddiste non venerano il Buddha storico così tanto come il Buddha cosmico. Una scuola in particolare, conosciuta come il buddismo della Terra Pura, considera come centro della fede buddista la venerazione del Buddha della Vita Infinita (o Luce Infinita), che creò il paradiso sul lato occidentale della terra.

Tutte le scuole buddiste sono d'accordo con il Buddha storico, nell'ammettere che un individuo possa eventualmente essere illuminato come il Buddha. La persona decisa a conquistare quest'altissimo stato d'illuminazione durante la sua ultima esistenza, è chiamato *bodhisatva*. La tradizione Mahāyāna, in particolare, rende obbligatorio che ognuno punti a quest'ambiziosa meta spirituale, mentre il buddismo conservatore Theravāda sostiene che le persone possono essere differenti, e hanno il diritto di determinare la propria liberazione finale in modo autonomo.

Secondo il Buddha non esiste dannazione eterna, a prescindere dalla gravità del crimine commesso. Un individuo può però subire un castigo estremamente lungo nella vita ultraterrena per gli atti malvagi commessi, in purgatori che possono anche condurre ad una serie di rinascite in condizioni terribili. Ciononostante, dopo aver espiato le colpe delle cattive azioni, la persona è destinata a nascere nuovamente in condizioni umane. Il Nirvana è l'unico luogo di riposo eterno, che diventa realtà quando tutti i debiti karmici sono stati completamente espiati.

Il Buddha rifiuta di discutere sulla Causa Prima, il Giorno Finale e l'esistenza del "sé" dopo il Nirvana, semplicemente perché questi temi sono oltre i limiti dell'umana comprensione e dunque impossibili da provare. Tuttavia, egli affermò che il *dharma*, trovato dal Buddha, è sperimentabile da chiunque. Una volta che la liberazione è raggiunta, la mente è libera di esplorare il mistero dell'universo. L'illuminazione del Buddha su come raggiungere il *dharma* può essere insegnata e imparata dagli altri. Inoltre la religione, secondo il Buddha, non è qualcosa in cui credere, ma una dimensione da sperimentare attraverso l'impegno personale.

3. Conoscenza attraverso l'illuminazione personale

L'insegnamento del Buddha non è tutta la verità. Tuttavia, il suo insegnamento contiene quella parte essenziale di verità che rivela il cammi-

no che porta a trascendere il mondo fenomenico. Un buon esempio si può cogliere in un sutra che racconta di quando il Buddha, dopo aver raccolto dal suolo alcune foglie⁷ cadute nei boschi, chiese ai suoi seguaci: «Monaci, sono più numerose le foglie della foresta o queste nella mia mano?». Tutti i discepoli risposero che le foglie della foresta superavano in numero quelle nella mano del Signore. «Allo stesso modo», il Buddha concluse, «la conoscenza che esiste in tutta la realtà è analoga alla quantità di foglie presenti nella foresta, ma ciò che io vi ho insegnato può essere paragonato a ciò che ho nella mano».

Gli insegnamenti del Buddha furono identificati come buddismo, ma ciò che ancora rimane escluso dai suoi insegnamenti è la conoscenza della natura⁸.

Il Buddha enfatizzò il fatto che il suo insegnamento fosse importante in quanto guidava coloro che lo avessero praticato verso la fine della loro sofferenza e l'ingresso alla vera conoscenza. In un altro esempio, il Buddha paragona i suoi insegnamenti ad un albero vivente⁹.

Egli insegnò che il cuore dell'albero è la pratica della liberazione da tutte le insoddisfazioni della vita, la concentrazione mentale e la moralità; il resto è corteccia, rami e foglie dell'albero. Il centro del suo insegnamento consisteva nell'illuminazione individuale piuttosto che nello stabilire una nuova legge o un nuovo ordine per la società. Principalmente il buddismo porta a liberare la mente del singolo dall'attaccamento al mondo effimero.

«La nostra vita è modellata dalla nostra mente, noi diventiamo ciò che pensiamo»¹⁰. Questo famoso detto del Buddha è il versetto d'apertura del Libro di Dhammapada, e afferma la posizione buddista sul significato della mente come origine e madre di tutta la creatività. Ma questo non significa che il buddismo neghi il significato del mondo materiale. Piuttosto, il buddismo incoraggia l'equilibrio come percorso verso la felicità. Uno tra i detti più frequenti, rivolti ai suoi discepoli, recita: «Sii una lampada per te stesso. Fai di te stesso il tuo rifugio, nient'altro è il tuo rifugio»¹¹.

⁷ Il legno degli alberi *Siṃsapa*, *Dalbergia Sisso*, alberi alti e grossi, che si trovano vicino la città di Kosambī.

⁸ «Siṃsapavanasutta» in *Samyutta Nikāya Suttapiṭaka*, Pāli Text Society, SN V, 438.

⁹ «Cūlasāropamasutta» in *Majjhima Nikāya Suttapiṭaka*, Pāli Text Society, MN I, 198-205.

¹⁰ Questa è una traduzione italiana del famoso versetto d'apertura del *Dhammapada*: «manopubbam gamadhammā manoseṭṭhā, manomayā».

¹¹ «attadīpaṃ viharatha, attasaraṇā anaññasaraṇā». La parola *dīpa* è ambigua, può derivare dal sanscrito *dvīpa* (un'isola), o da *dīpa* (una lampada). Il detto è ripetuto varie volte in

4. *La dottrina della ricerca indipendente*

La dottrina buddista dell'analisi e del pensiero critico potrebbe essere di grande utilità per la cultura moderna, poiché lo sviluppo dell'analisi critica serve come strumento efficace per lo sviluppo del pensiero libero.

Secondo il Buddha, nessuno può essere illuminato da altri. L'esperienza dell'illuminazione è soggettiva e indipendente. Egli non ha mai incoraggiato nessuno a credere in lui o nei suoi insegnamenti. Egli sfidò i suoi ascoltatori affinché lo dimostrassero a se stessi. Il famoso *Kālāmasutta*, o *Kesaputtasutta*¹² costituisce una solida base per il pensiero critico e indipendente nel buddismo. Un sutra racconta la storia in cui il Buddha, mentre stava visitando un villaggio chiamato Kesaputta, fu interrogato dagli abitanti a proposito della scelta tra i diversi insegnamenti proposti dai molti guru, che risultavano tra loro contraddittori. La risposta del Buddha fu la seguente:

1. Non bisogna credere nelle dicerie.
2. Non bisogna credere in base alla tradizione.
3. Non bisogna credere nei pettegolezzi.
4. Non bisogna credere nell'autorità del testo.
5. Non bisogna credere in base alla logica.
6. Non bisogna credere perché è conforme al sistema, o all'istruzione.
7. Non bisogna credere in base a supposizioni.
8. Non bisogna credere perché è conforme alle proprie premesse.
9. Non bisogna credere solo perché è altamente probabile.
10. Non bisogna credere perché quest'asceta è il nostro maestro.

Alla fine egli concluse: «Dovresti capire da te che cosa è utile di un insegnamento e che cosa inutile, che cosa è incompleto e che cosa biasimevole».

È un fatto che le dicerie, la tradizione, i pettegolezzi, il testo (chiamati i Dieci Campi delle False Credenze) sono i riferimenti più comunemente usati nella nostra vita quotidiana. Seguirli rende la gente incli-

alcuni importanti aforismi del *Dīgha Nikāya Suttapīṭaka* [Raccolta dei discorsi lunghi del Buddha, contenuta nel Canestro delle prediche], come il «Mahāparinibbānasutta», un resoconto sugli ultimi giorni del Buddha, e l'«*Aggaññasutta*», il libro della Genesi del buddismo.

¹² I due discorsi del Buddha si trovano in *Āṅguttara Nikāya Suttapīṭaka* [Raccolta delle esposizioni del Buddha secondo il numero crescente, contenuta nel Canestro delle prediche], Pāli Text Society, AN I, 189.

ne a gravi errori. La storia del mondo prova che le guerre e le atrocità commesse dall'alba della civiltà umana furono causate dalle credenze e supposizioni, originate da questi Dieci Campi delle False Credenze.

Nella storia, i popoli hanno intrapreso guerre contro altri, perché il loro testo religioso aveva dato loro l'ispirazione e lo stimolo alla violenza, e su questa base le autorità preposte condussero il popolo alla guerra: le persone, credendo nello stesso Dio, si uccisero a vicenda nel nome del loro Onnipotente Dio, nominato nello stesso libro! Secondo quest'aforisma, gli insegnamenti religiosi, in particolare, dovrebbero essere esaminati attentamente, e dovrebbe dipendere dalle persone fare la propria scelta basata sulle proprie esperienze. Seguendo questa regola di Kālāmasutta, non si dovrebbe adottare nessuna credenza basata su una qualsiasi delle Dieci Basi, ma si dovrebbe rivedere la propria filosofia e fede religiosa, per sviluppare la propria analisi della realtà del mondo attraverso le proprie capacità di comprensione.

Il messaggio di Kālāmasutta riguarda l'analisi conoscitiva personale, così come il diritto individuale alla ricerca della liberazione spirituale. Il Buddha esortò i suoi ascoltatori a chiedersi: Credo a questa dottrina perché l'ho sentita da qualcuno? Credo a questo perché è nella mia tradizione? Credo a questo perché è in questo libro? Credo a questo perché il monaco che me l'ha detto è il mio insegnante, o perché il Buddha mi ha detto così? Se avessero fatto così, la loro credenza potrebbe essere sbagliata! Quindi sarebbe ragionevole iniziare nuovamente dalle fondamenta. Se non sai il motivo per cui ritieni vera una cosa, è saggio e onesto accettare il fatto che tu non lo sappia. Ma accettare qualsiasi teoria o concetto, prima che siano verificati è pericoloso e imprudente.

5. La dottrina della causalità

Secondo la Dottrina della causalità, la religione non è un sistema di credenze e culti, bensì riguarda la verità e le modalità con cui raggiungerla. Gli insegnamenti del Buddha nel Kālāmasutta difendono il realismo e la libertà di ricerca: questi sono il fondamento per la pratica spirituale nel buddismo.

Il Buddha disse che la causalità è il fondamento di tutti i fenomeni nell'universo: lo spiegò nel primo sermone¹³, il cui contenuto divenne successivamente il messaggio principale della lunga missione della sua

¹³ «Dhammacakkapavattanasutta» in *Vinaya Pitaka* [Canestro della disciplina monastica], Pāli Text Society, Vin I, 9.

vita. La verità che trovò nell'illuminazione fu chiamata "le quattro nobili verità": la nobile verità dell'insoddisfazione (*dukkha*), la nobile verità dell'aumento dell'insoddisfazione (*samudaya*)¹⁴, la nobile verità della cessazione dell'insoddisfazione (*nirodha*)¹⁵, ed infine, la nobile verità del cammino che conduce alla cessazione dell'insoddisfazione (*magga*)¹⁶.

È chiaro che la logica di causalità evidenziata alla dottrina delle quattro nobili verità, può essere applicata non soltanto alla ricerca della liberazione spirituale, ma anche alla ricerca conoscitiva. È simile ai principi dell'indagine diagnostica usati dai medici moderni: dapprima, identificare la malattia (*dukkha*); quindi cercarne le cause (*samudaya*); successivamente stabilire gli scopi del trattamento (*nirodha*); infine prescrivere la cura (*magga*). Probabilmente a causa di questa somiglianza nell'approccio sistematico con la sofferenza umana, il Buddha fu visto come un medico e un guaritore che prescriveva i suoi insegnamenti come medicina per la gente.

In una prospettiva più ampia, la dottrina dell'indagine sistematica basata sul modello delle quattro nobili verità è anche applicata dai medici moderni nel protocollo per la diagnosi e la cura: identificare la malattia, cercarne le cause, fare la diagnosi e prescrivere la cura.

Inoltre, il Buddha parlò ai suoi discepoli a proposito delle due direzioni d'indagine¹⁷: la prima, che percorre la catena delle causalità, dalle cause ai loro effetti (*anuloma*)¹⁸, la seconda che risale dagli effetti alle cause (*paṭiloma*)¹⁹. Inoltre, può esistere più di una causa che origini il fenomeno osservato, e un fenomeno, una volta che è apparso, può servire sia come causa che come effetto, in relazione ad un altro fenomeno. At-

¹⁴ *Samudaya* non è un nome proprio, ma è comunemente usato tra i buddisti di tradizione Theravāda quasi come un nome specifico. La parola è una forma abbreviata di *dukkha-samudaya*, una parola composta che sta per "la crescita dell'insoddisfazione".

¹⁵ Anche *nirodha* non è un nome proprio, ma è comunemente usato tra i buddisti di tradizione Theravāda quasi come un nome specifico. La parola è una forma abbreviata di *dukkha-nirodha*, una parola composta che sta per "la cessazione dell'insoddisfazione".

¹⁶ Anche *magga* non è un nome proprio, ma è comunemente usato tra i buddisti di tradizione Theravāda quasi come un nome specifico. La parola è una forma abbreviata di *dukkha-nirodha-gamini-paṭipadā*, una lunga parola composta che sta per "il cammino che porta verso la cessazione dell'insoddisfazione".

¹⁷ Nell'insegnamento del Buddha della dottrina dell'Origine Dipendente, per esempio: *paṭicasamuppāda* o *idappaccayatā*.

¹⁸ Letteralmente, *anuloma* significa "seguendo la direzione dei capelli", da *anu* (prefisso: seguendo, conformemente a, dopo) e *loma* (sostantivo: capelli).

¹⁹ Letteralmente, *paṭiloma* significa "contro la direzione dei capelli", da *paṭi* (prefisso: contro), e *loma* (sostantivo: capelli).

traverso quest'attenta indagine, la persona si rende conto della realtà come essa è, e non come dovrebbe essere o come vorremmo vederla.

L'unica differenza tra l'applicazione delle quattro nobili verità e la scienza moderna, è che il Buddha usò tale dottrina per scopi meditativi, mentre lo scopo dei ricercatori scientifici sono le scoperte scientifiche. Per il primo, lo scopo è spirituale, soggettivo ed interno; per i secondi è materiale, oggettivo ed esterno.

In entrambe le direzioni di ricerca, sia interna che esterna, il ricercatore deve essere libero sotto ogni aspetto da pregiudizi e condizionamenti, che sono il maggior ostacolo per il raggiungimento dello scopo. A questo proposito, il Buddha spiegò le cause degli errori e dei condizionamenti comuni, fatto che può essere utile per entrambi i tipi d'indagine.

6. *L'etica sociale buddista sostiene i diritti umani*

La moralità è anche una parte essenziale della pratica buddista verso la liberazione spirituale. Come nella Bibbia cristiana, il codice morale buddista è suddiviso in dieci principi: i dieci principi di educazione morale sono i più citati nel canone buddista, e vengono anche chiamati in molti altri modi, quali la retta condotta, le virtù di una persona nobile e civile, o le qualità del buon uomo (*kusala-kamma-patha*)²⁰:

1. Evitare di distruggere la vita, ed essere interessato al benessere altrui²¹.
2. Evitare il furto, non violare il diritto alla proprietà privata altrui.
3. Evitare la cattiva condotta sessuale, non trasgredendo la morale del sesso.
4. Evitare la menzogna, non dicendo consapevolmente una bugia, per ottenere un vantaggio qualsiasi.
5. Evitare di parlare malevolmente, e sostenere invece dei discorsi che creino armonia.
6. Evitare un linguaggio duro, ed usare solo parole gentili, amabili, cortesi, care e gradevoli.

²⁰ Letteralmente, "il cammino delle buone azioni". Cfr. *Majjhima Nikāya Suttapīṭaka*, Pāli Text Society, MN I, 287; *Āṅguttara Nikāya Suttapīṭaka*, Pāli Text Society, AN V, 266, 275-78.

²¹ Nel buddismo Mahāyāna, tuttavia, un omicidio motivato dalla compassione, può essere giustificato. Cfr. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundation* cit., pag. 145.

7. Evitare di parlare in modo frivolo e parlare al momento giusto, in conformità coi fatti, con pensieri utili, moderati e pieni di senso.

8. Evitare l'avarizia, e provare piacere nel donare.

9. Essere libero dalla cattiva volontà, pensando: «Lascia tutti gli esseri liberi dall'odio e dalla cattiva volontà, e che ognuno possa condurre una vita felice, libera da problemi».

10. Adottare la giusta visione, che si traduce sul piano dell'azione nel dare e nell'offrire, atti che non sono infruttuosi; le azioni buone e cattive avranno la loro retribuzione.

Anche qui vediamo come le regole del Buddha sono fondate sul rispetto di diritti fondamentali, quale il diritto alla vita o il diritto alla proprietà privata. In pratica, sembra che, una volta che questi principi sono seguiti, i diritti dell'individuo nella società sono garantiti sotto ogni aspetto. La principale preoccupazione dei buddisti è che il rispetto del diritto alla vita sia esteso a tutto il regno animale, e non sia limitato soltanto al genere umano. Inoltre, il linguaggio usato dal Buddha era persuasivo e non autoritario. I dieci principi morali erano proposti come suggerimento, non come comandamenti a cui i seguaci dovevano obbedire.

7. Il buddismo non è per tutti: i fondamenti della missione del Buddha

Agli inizi non era nelle intenzioni del Buddha diffondere il buddismo. La leggenda ci racconta che il Buddha esitava ad intraprendere la sua missione, temendo che la conoscenza dell'Illuminazione sarebbe stata "troppo difficile per la gente"; ma un dio eccelso, il dio Sahampati Brahma, scese sulla terra e lo implorò di insegnare, per il bene di molti²².

Sentendo questo, il Buddha meditò sull'invito e si rese conto che la gente dava risposte differenti al suo insegnamento. Un gruppo avrebbe capito il suo insegnamento e lo avrebbe seguito immediatamente, mentre un altro gruppo avrebbe avuto bisogno di più tempo per studiarlo, un altro avrebbe richiesto più esercizio, ed infine un gruppo non lo avrebbe apprezzato. Consco di questa diversità di risposte, il Buddha iniziò la sua missione che durò per tutti i quarantacinque anni della sua vita. La leggenda ha influenze significative anche sui buddisti d'epoca moderna: un monaco buddista non inizia mai il suo insegnamento finché

²² *Vinaya Pitaka*, Pāli Text Society, Vin I, 5-7.

non è invitato a farlo. Quest'atteggiamento piuttosto "riservato" si riscontrava probabilmente nelle prime comunità buddiste in India, e aveva un chiaro significato: il messaggio buddista non è destinato a tutti.

La credenza che un individuo sia destinato ad un numero infinito di rinascite nel *samsāra* certamente rese i praticanti buddisti molto meno entusiasti nel cimentarsi in missioni, rispetto ai missionari nel cristianesimo e nell'islam, in cui si crede in una sola vita dell'individuo, durante la quale bisogna raggiungere la salvezza. Per i buddisti vi sono sempre molte opportunità che aspettano ogni individuo nelle vite future, quindi perché affrettarsi?

Lo stesso atteggiamento si notò quando il Buddha inviò il suo primo gruppo di discepoli in missione nel nord dell'India: «Due di voi non dovrebbero condividere lo stesso cammino. Rivelate il *dharmā*, bellissimo all'inizio, nel mezzo e alla fine nell'interesse del bene di molti. Vi sono quelli che hanno meno polvere nei loro occhi. Senza ascoltare ciò, soffrirebbero...»²³.

Fu chiaro che la dottrina del buddismo non era destinata a tutti. La missione buddista ebbe un umile inizio, con la speranza che alcuni avrebbero apprezzato il difficile messaggio del Signore Buddha.

In un'altra occasione, il Buddha espose i principi per la diffusione del buddismo ai suoi discepoli: «Non criticando, non con la violenza, ma attraverso il rispetto dell'armonia della comunità»²⁴.

Per tutta la storia, queste regole sono state incessantemente ripetute tra le comunità buddiste in tutto il mondo, e costituiscono ancora il cardine dell'insegnamento buddista. Tramite la loro applicazione la religione del Buddha si diffuse ovunque in Asia ed altrove, senza spargimento di sangue o violenza. Dall'inizio del buddismo, non ci fu una singola guerra dichiarata in nome del Buddha. Dal dodicesimo secolo d.C., il buddismo è pienamente integrato nella civiltà dei paesi asiatici in pace. Il Buddha dimostrò al mondo come una missione religiosa possa riuscire nel pieno rispetto del diritto individuale di scelta.

²³ *Ibidem*, Vin I, 20.

²⁴ *Ibidem*, Vin I, 20. In Thailandia il messaggio fu preso come una parte dell'*Ovādapātimokka*, in quanto si credeva che fosse stato trasmesso dal Buddha il giorno della fondazione del buddismo, "Māghapūjā Day", nel giorno del plenilunio di febbraio, quando il Buddha dichiarò i tre principi fondamentali della sua religione: evitare il male, perseguire il bene, e purificare la mente.

8. *Accedere al Nirvana attraverso l'amore*

La maggior parte della gente conosce il buddismo come una religione di saggezza e pace. Ma nel buddismo la persona può raggiungere il Nirvana anche attraverso l'amore. Esistono vari termini nel buddismo, alcuni positivi, altri negativi, che possono esser tradotti come "amore". Normalmente, la parola "amore" nel buddismo è collegata all'attaccamento e alla sofferenza, eccetto per alcune forme d'amore ispirato, chiamate *chanda*: in questo caso l'amore è la fonte dell'energia necessaria per raggiungere il proprio obiettivo spirituale. Sono la gioia e il diletto d'imparare a far sopportare tutte le difficoltà durante il cammino verso il risultato finale. In pratica, la crescita del *chanda* può essere favorita, e consapevolmente sviluppata. Il *chanda* è, quindi, il primo fattore per qualsiasi riuscita, e può essere coltivato, nonché trasformato in energia (*virīya*) per il conseguimento del risultato, della concentrazione (*citta*) e dell'analisi creativa (*vimaṅsā*) che, di rimando, alimenta ulteriormente la fiamma del *chanda*.

Anche lo sviluppo interiore dell'amore infinito (*mettābhāvanā*), per far crescere coscientemente l'amore altruista che si diffonde in tutte le direzioni, è descritto dal Buddha come un buon allenamento per la mente, e potrebbe contribuire ad enormi benefici mentali, sociali e spirituali per coloro che si dedicano alla meditazione. Si tratta di un cammino pratico verso la salvezza²⁵, e può essere attuato nella vita moderna, per promuovere la consapevolezza sociale, così come i diritti e la dignità umana.

Il cammino verso il Nirvana, secondo il buddismo, non dipende solo dal successo di una disciplina intellettuale e impersonale, ma richiede coinvolgimento spirituale ed emotivo. L'ambito di impegno per tale cammino può essere ampliato fino a includere tutta la dimensione sociale e ambientale. Il Nirvana può essere considerato come non separato dalla società. Di conseguenza, i quattro principi, *chanda*, *virīya*, *citta*, e *vimaṅsā*, dovrebbero essere impiegati in modo interdipendente in ordine ciclico all'interno del processo cognitivo della mente. Questo è l'equilibrio della "via di mezzo", che mantiene lo stato di benessere del corpo e della mente, dell'individuo e del mondo.

²⁵ È chiamato *cetovimutti* ossia: conquistare la liberazione, sviluppando la concentrazione mentale.

9. *Il rispetto dei diritti individuali: la missione del Buddha*

Nel buddismo, la liberazione spirituale non ha nulla a che vedere con l'identità sociale o con gli aspetti rituali²⁶. Nel canone buddista non c'è nessuna testimonianza del fatto che il Buddha cercasse la conversione di chicchessia, o che cercasse di avere un maggior numero di seguaci. Un sutra della raccolta delle esposizioni medie, racconta che il Buddha convinse un nuovo convertito a non lasciare la sua religione originaria, poiché avrebbe causato problemi al precedente maestro²⁷.

Durante tutta la sua missione, il Buddha non affermò mai di essere un dio o un'incarnazione di un potente essere soprannaturale. Il suo atteggiamento aperto alle reazioni dell'uditorio mette in mostra la sua magnanimità, e un profondo rispetto per i diritti umani fondamentali, in particolare per il diritto alla libera scelta di fede religiosa e per il diritto alla libertà di culto. Il Buddha descrisse il suo ruolo come quello di un maestro che mostra il cammino verso la liberazione; se si rifiutano lui o i suoi insegnamenti non vi sarà dannazione o punizione nella vita ultraterrena. Descrisse il suo ruolo come quello di un buon amico per i suoi simili.

L'autorevolezza della sua missione era basata semplicemente sulla sua esperienza spirituale, aperta a prove e a sfide. L'importanza della dimensione esperienziale spiega perché uno degli attributi del *dharmā* sia «vieni e vedi»²⁸. Il Buddha non disse mai che l'esperienza dell'illuminazione o del risveglio spirituale fosse limitata ai soli buddisti. Per lui, uomini e donne avevano gli stessi diritti di raggiungerla, se ne praticavano correttamente il cammino. Il Buddha sosteneva che ogni essere umano poteva essere illuminato e poteva diventare una persona migliore.

10. *L'ostacolo all'illuminazione: il pregiudizio*

Saggezza e conoscenza hanno sempre un significato positivo nel buddismo, ma questo non significa trasmettere una visione negativa delle emozioni. Infatti, le emozioni sono viste dal buddismo come fonti

²⁶ L'atteggiamento è accettato tra i buddisti liberali, che ritengono che non ci si debba necessariamente definire buddisti per seguire la via del Buddha. Cfr. R. F. Gombrich, *The-ravāda Buddhism* cit., pag. 199.

²⁷ «Upālivādasutta» in *Majjhima Nikāya Suttapitaka*, Pāli Text Society, MN I, 379.

²⁸ In Pāli, *ebi-pass-i-ko*, un famoso attributo del *dharmā*, composto dagli imperativi dei due verbi *ebi*, (vieni!), e *passa* (guarda!), e dal suffisso *i-ka* (avere la qualità che fa dire alla gente: «vieni e guarda»).

d'energia e creatività. Certamente però un'emozione provata senza equilibrio ed intelligenza è, nella prospettiva buddista, dannosa. È interessante che il Buddha abbia sempre detto ai suoi seguaci di superare il piacere e la gioia quando sentono qualcuno che lo sta lodando, e di non essere arrabbiati o dispiaciuti con chiunque lo critichi²⁹. Sugeriva invece di cercare la verità di quanto avevano sentito, e di stabilire se fosse vero o no. Il loro scopo doveva consistere nel liberare le menti da tutti i condizionamenti e pregiudizi (*agati*)³⁰ che sono riconducibili a quattro forme principali:

chanda-agati: il pregiudizio causato dall'amore.

dosa-agati: il pregiudizio causato dall'odio.

moha-agati: il pregiudizio causato dalla delusione.

bhaya-agati: il pregiudizio causato dalla paura.

Ciascuna categoria di condizionamenti può esistere come un'abitudine soggettiva, o come un valore condiviso all'interno di una comunità, istituzione o persino nazione. Si manifesta con l'annebbiamento del giudizio nelle varie tappe di un processo decisionale. Il *Kālāmasutta* elenca i dieci possibili modi in cui il giudizio del singolo può essere sviato, e che quindi dovrebbero essere evitati.

L'egoismo è, ovviamente, la radice di tutti i condizionamenti. Secondo il Buddha, l'amore di sé, corpo e mente, è la radice d'ogni motivazione, pensiero e comportamento: «Derivata dall'amore, è la pena. Insufflata dall'amore, è la paura»³¹. L'attaccamento al sé distorce la percezione della realtà del singolo, e gli impedisce di scoprire la verità. La storia ci mostra come i condizionamenti possono essere meramente soggettivi, ma possono anche essere condivisi da tutta una comunità e una cultura, o da una nazione, o a livello globale. I buddisti ritengono che il singolo sarà totalmente libero dal condizionamento e dal pregiudizio appena saprà purificare la sua mente in modo completo. Vedrà allora le cose nel mondo così come esse sono realmente, invece di esser dipinte coi colori dell'avidità, dell'odio e della delusione. Senza saggezza, ciascuno può perdersi ed esser vittima del proprio pregiudizio.

²⁹ «Brahmajālasutta» in *Dīgha Nikāya Suttapiṭaka*, Pāli Text Society, DN I, 1-46.

³⁰ *Dīgha Nikāya Suttapiṭaka*, Pāli Text Society, DN III, 182, 228; *Āṅguttara Nikāya Suttapiṭaka*, Pāli Text Society, AN II, 18.

³¹ *Dhammapada*, 213.

11. *L'atteggiamento buddista nei confronti del diritto alla riproduzione*

I monaci buddisti della tradizione Theravāda sono energicamente a favore della vita, condizionati in questo dal codice del monachesimo. I monaci del Theravāda devono sempre sostenere il diritto alla vita e non sono autorizzati a consigliare o prescrivere la fine della vita umana di un bambino non ancora nato, e neanche di un criminale. Un monaco del Theravāda, secondo le regole monastiche, non può favorire l'interruzione della gravidanza, persino nei casi di stupro o di seri problemi del feto. L'intenzione delle regole monastiche buddiste è di sostenere il più elevato standard di moralità nella società. Non sorprende che le leggi sull'aborto siano, nella maggior parte dei paesi buddisti, come in Thailandia, assai restrittive e assolutamente a favore della vita, influenzate in questo dalle regole monastiche buddiste.

A proposito del problema del controllo delle nascite, uomini e donne buddisti godono però della libertà di usare vari tipi di contraccettivi, incluse le operazioni chirurgiche finalizzate all'impedimento della fertilità, come la vasectomia maschile o la chiusura delle tube di Fallopio, cioè la sterilizzazione femminile. Quest'atteggiamento liberale nei riguardi del controllo delle nascite e della pianificazione familiare permette ai paesi buddisti, come la Thailandia, di controllare efficacemente la popolazione, nonché di ottenere la drastica riduzione del tasso di trasmissione dell'HIV, il virus che causa l'AIDS.

D'altro canto, gli interventi medici per la cura della sterilità, non sono disapprovati nei paesi buddisti. Coppie che hanno difficoltà ad avere figli non ricevono mai obiezioni dal clero buddista.

12. *L'approccio antropologico: buddismo nibbānico contro buddismo kammatico, e l'atteggiamento a proposito dei diritti dell'uomo*³²

Il buddismo non è mai stato una religione monolitica. All'interno della stessa scuola di buddismo Theravāda sono state elaborate varie posizioni ideologico-spirituali, che possono aiutare a comprendere meglio l'atteggiamento dei buddisti del sud-est asiatico riguardo ai moderni movimenti in favore dei diritti dell'uomo. È possibile capire questo atteggiamento attraverso il lavoro degli antropologi sociali.

³² Cfr. M. E. Spiro, *Buddhism and Society*, California University Press, Berkeley, 1982, pagg. 31-139, 425-36.

Nel suo libro sul buddismo e la società, M. E. Spiro, che trascorse quattordici mesi in Birmania nel 1961-62 conducendo una ricerca antropologica sistematica sul buddismo e la società, identificò due posizioni principali nel buddismo Theravāda, chiamate buddismo nibbānico e buddismo kammatico. Il primo è il buddismo della salvezza radicale, che ritiene che la vera natura della vita sia la sofferenza, e che il mondo sia un'esistenza effimera e fugace. Quindi, lo scopo della vita è raggiungere il Nirvana attraverso il totale distacco da tutto. Il buddismo kammatico è invece chiamato il buddismo della salvezza "progressiva (approssimata)", i cui seguaci ritengono che la Legge del *karma* determini tutto. Lo scopo della vita è di accumulare meriti, che porteranno alla felicità nella vita ultraterrena. I seguaci dei due modelli di buddismo ignorano il moderno movimento in favore dei diritti umani, ma basandosi su differenti linee di ragionamento.

Il buddismo nibbānico crede che i diritti umani siano parte del mondo della sofferenza, e che essi non abbiano niente a che fare con la ricerca radicale della salvezza. Questa forma di buddismo non si considera collegata alla società, non sostiene nessuna attività sociale, e non può interagire con il mondo. Attraverso le lenti nibbāniche, i diritti dell'uomo non esistono nella realtà, ma tutti i diritti appartengono soltanto alla verità convenzionale e non meritano attenzione, bensì distacco. La vita ha valore di essere vissuta in quanto è rivolta al Nirvana.

Il buddismo kammatico, invece, ritiene che i diritti umani siano una parte della manifestazione del *karma* precedente, cioè del *karma* delle vite trascorse fino all'attuale. Attraverso le loro lenti kammatiche, il mondo è sempre giusto ed equo. Se si compie il bene, il compenso dell'azione è la felicità; se si compie il male, l'infelicità. I diritti sono un'entità creata dall'Occidente che non ha nulla a che vedere con gli obiettivi di vita proposti dal buddismo, né con la massimizzazione dei meriti per ottenere la felicità futura in paradiso.

Non sarebbe sbagliato concludere che la maggior parte dei buddisti tradizionali nei paesi del buddismo Theravāda ritengono che i moderni movimenti in favore dei diritti umani non abbiano nulla a che vedere con la vita o con la realtà. Un gruppo sostiene che i diritti umani non esistono veramente, e che essi appartengono al mondo convenzionale, mentre gli altri, la maggioranza, sostengono che tutto è giusto ed equo, e che il futuro sarà la retribuzione delle azioni compiute nelle vite passate: tutti noi ci meritiamo ciò che abbiamo ricevuto.

Entrambi i modi di pensare non agevolano nessuno sviluppo della democrazia e nessuna consapevolezza sociale. Di fatto, impediscono un tale sviluppo. La cultura kammatica sostiene chiaramente lo *status quo*

e appoggia l'autorità sociale, il conservatorismo. Questo è un terreno perfetto per lo sciovinismo religioso, e rende la promozione del rispetto dei diritti dell'uomo e della giustizia sociale una battaglia difficile.

13. *I diritti delle donne nel buddismo: mai uguali a quelli dell'uomo*

Esiste un'altra forma di discriminazione profondamente radicata nel buddismo: la discriminazione sessuale. È vero che solo l'uomo ha diritto ad essere il Buddha, e che il buddismo è una religione dominata dagli uomini. Ciononostante, questa pratica non è seguita in ogni ramo del buddismo. Nella tradizione cinese e coreana, le donne godono degli stessi diritti e della stessa libertà dei maschi. Nel buddismo Theravāda, invece, sembra che non ci siano possibilità per le donne di essere riconosciute uguali agli uomini. La restrizione dei diritti delle donne è basata sulla prova canonica che mostra i ruoli distruttivi delle donne nella religione.

Nella maggior parte delle culture buddiste, i monaci sono al vertice della gerarchia comunitaria. I monaci sono riveriti come persone sacre e membri del *saṅgha*, la terza componente della Tripla Gemma Sacra, la personificazione del *dharmā* nella fede buddista. Anche se il canone buddista Pāli rivela un atteggiamento relativamente liberale nelle pratiche spirituali, rimane il fatto che nella religione buddista le donne non hanno mai goduto degli stessi diritti degli uomini, benché, nella maggior parte delle società buddiste, le donne superino numericamente gli uomini nella frequenza alle cerimonie religiose, e siano le principali protettrici delle comunità monastiche buddiste. Non è concesso alle donne di essere consacrate su un piano di uguaglianza con gli uomini, e in vari paesi buddisti come la Thailandia non è permesso in assoluto la consacrazione monastica femminile. Molte pagode buddiste e molti santuari, aperti normalmente al pubblico, non permettono l'ingresso alle donne.

Era chiaro dalla storia dell'ordine delle monache, trasmessa nel canone buddista, che il Buddha non voleva che le donne fossero consacrate. Il Buddha fu però d'accordo sul fatto che le donne avessero la stessa capacità d'essere illuminate. Disse esplicitamente che la vita monastica, richiedendo la rinuncia a una dimora e a ogni sicurezza, non era adatta alle donne. Dopo una discussione con il suo più stretto assistente, Ānanda, il Buddha permise alle donne di essere consacrate a patto che ogni monaca rispettasse strettamente otto condizioni per tutta la vita. Per citarne alcune, le regole proibiscono alle monache di insegnare o di

criticare un monaco in qualsiasi momento; una monaca che violi una regola monastica è obbligata a sottoporsi a un tempo doppio di noviziato rispetto a quello richiesto ad un monaco; una monaca che sia consacrata da decine d'anni deve inchinarsi ai piedi di un monaco consacrato da un solo giorno³³. Il Buddha inoltre profetizzò che ammettendo le donne nella sua comunità, il nucleo fondamentale del suo insegnamento si sarebbe conservato solo per cinquecento anni, invece che per mille.

Nei paesi del buddismo Theravāda, cioè in Thailandia, Birmania³⁴, Laos e Cambogia, dove le regole monastiche sono strettamente osservate, alle donne non è permesso ricevere una piena consacrazione. Il Sri Lanka è il paese di tradizione Theravāda più liberale, in cui la consacrazione delle monache è stata promossa e sarà presto un'istituzione ufficialmente accettata³⁵. A parte il fatto che il movimento femminista contemporaneo, che promuove uguaglianza di diritti per le donne, è ancora osteggiato nei paesi del sud-est asiatico, i monaci che parlano in pubblico a favore dei diritti delle donne sono ufficialmente ammoniti dal Consiglio ecclesiastico, che mantiene una visione pessimistica e non negoziabile sui diritti delle donne. Le azioni delle donne sono considerate distruttive dall'alta gerarchia buddista.

D'altro lato, nella tradizione buddista cinese, coreana, e vietnamita, le donne godono di maggiori diritti e libertà. Le monache buddiste, specialmente a Taiwan, hanno dimostrato al mondo che il ruolo delle donne nella religione buddista è creativo e non distruttivo, come sostiene il canone. Ma il divario tra le due tradizioni è ancora troppo profondo per essere superato.

È giusto dire che nei paesi d'ortodossia buddista solo gli uomini hanno pieno accesso alla scelta religiosa e alla libertà, mentre le donne ne sono escluse. In Thailandia e nel sud-est asiatico, un ampio numero di donne buddiste devote, che desiderano raggiungere il Nirvana, pregano di essere uomini nelle loro future rinascite, perché credono che solo agli uomini sia concesso essere monaci, e che lo stato monastico sia la condizione indispensabile per raggiungere il Nirvana. I buddisti di tra-

³³ Ci sono testimonianze nel canone Pāli che questa parte del testo non era originale. È possibile che sia stata inserita da una generazione successiva di monaci buddisti, poco dopo la morte del Buddha.

³⁴ Cfr. M. E. Spiro, *Buddhism and Society* cit., pag. 432. A Burma, gli uomini sono più nobili delle donne. C'è un detto birmano che dice: «Un cane maschio è più nobile di una femmina umana».

³⁵ Cfr. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism* cit., pag. 209.

dizione kammatica ritengono con certezza che la femminilità sia una parte della punizione karmica delle vite passate. Il movimento femminista nei paesi di tradizione buddista Theravāda ha ancora un lungo cammino da fare.

14. *Divario tra precetti e pratica: diritti negati dai nazionalismi buddisti*

Benché gli insegnamenti del Buddha mostrino un profondo rispetto per i diritti degli individui, la storia ci dice che i precetti non sempre sono stati seguiti correttamente nei paesi buddisti, specialmente dove i buddisti formavano la maggioranza della popolazione. Invero, sono attestati lungo la storia crimini di persecuzione religiosa e discriminazioni sociali nelle società buddiste. Tra le vittime vi sono sia buddisti sia non buddisti.

In Giappone, per esempio, nel dodicesimo secolo d.C., con la comparsa della classe Nichiren, il territorio giapponese venne identificato come la terra della verità e il fondamento della missione buddista universale. Buddismo e nazionalismo vennero perciò uniti. Ne scaturì il culto dei patrioti buddisti che erano pronti ad usare ogni possibile mezzo, violenza compresa, per cambiare la società secondo la propria visione. I seguaci della setta Nichiren presto accusarono le altre scuole buddiste di un certo numero di eresie, e in varie occasioni la tensione sociale sboccò nella violenza³⁶.

Anche il Tibet, sotto il tredicesimo Dalai Lama, fu teatro di una serie di tristi eventi, quando gli abati dei maggiori monasteri buddisti protestarono contro la politica di modernizzazione promossa dal Dalai Lama. Una scuola per insegnare le lingue occidentali fu chiusa, e tutto il processo modernizzatore subì un'improvvisa battuta d'arresto. Senza quest'ostacolo, il tentativo del defunto Dalai Lama avrebbe potuto avere successo, e il Tibet avrebbe potuto essere più forte e moderno abbastanza da difendersi. L'invasione comunista della Cina forse avrebbe potuto non aver luogo³⁷.

Nel sud-est asiatico, l'ascesa del nazionalismo buddista in Birmania durante gli anni 1960 provocò anche l'ultima crisi politica di U Nu, il

³⁶ Cfr. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism* cit., pagg. 159-66.

³⁷ T. W. D. Shakabpa, *Tibet, a political history*, Potala Publication, New York, 1984⁴, pagg. 153- 315.

primo ed ultimo Primo Ministro birmano eletto democraticamente. Il conflitto fu scatenato da una furiosa protesta contro la politica di U Nu tesa ad accordare pari diritti ai cittadini non buddisti³⁸.

Negli anni 1970, nel sud-est asiatico il nazionalismo buddista suscitò anche proteste pubbliche contro la chiesa cattolica nello Sri Lanka, che sfociarono nel consolidamento del patriottismo singalese. Grazie a una comoda maggioranza, il popolo singalese cambiò la costituzione per rendere il singalese lingua nazionale. Presto, le Tigri Tamil, uno dei peggiori movimenti terroristici, fecero la loro comparsa. Centinaia di migliaia di persone innocenti furono massacrate durante venti anni di conflitto tra il governo dello Sri Lanka ed il terrorismo delle Tigri Tamil, che occupavano la penisola settentrionale³⁹.

La dottrina buddista originale, così com'è rivelata nel canone Pāli, prevede un forte rispetto dei diritti degli individui nella loro scelta di fede religiosa e rispetto al raggiungimento del Nirvana. La storia però insegna che, quando i nazionalismi si mescolano alla fede buddista, quest'ultima da religione di amore e di pace diventa radicalmente aggressiva ed egocentrica. I buddisti sono così diventati xenofobi e apologeti delle proprie tradizioni, considerate come la loro identità nazionale. In queste circostanze il diritto degli individui alla libertà di scelta religiosa fu negato, mentre le comunità buddiste venivano sempre più intaccate da quei pregiudizi che il Buddha aveva consigliato ai suoi seguaci di evitare: il pregiudizio dell'amore, dell'odio, della delusione e della paura.

15. *Paternalismo e feudalesimo nella moderna società buddista*

Benché il Buddha non abbia mai assoggettato la sua religione ad alcun re o potere statale in India, il buddismo è oggi sottoposto al controllo dello stato in ogni paese del sud-est asiatico. Per centinaia di anni, le gerarchie dei monaci in questi paesi sono state profondamente integrate all'interno del sistema feudale. In questo processo ebbe un ruolo determinante nel II secolo a.C. l'imperatore Asoka, il grande protettore della religione, che salvò il buddismo dai monaci eretici, lo purificò e promosse la missione buddista nel mondo⁴⁰. Nei paesi di tradi-

³⁸ Cfr. M. E. Spiro, *Buddhism and Society* cit., pagg. 385-88.

³⁹ «Sri Lanka History» in *Time Magazine Almanac*, South Asia, 1995. Cfr. S. Tambiah, *Buddhism Betrayed* cit., pagg. 58-79.

⁴⁰ Cfr. R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism* cit., pagg. 131-36.

zione Theravāda, la sua influenza fece ritenere a molti buddisti che il buddismo non potesse essere indipendente dall'appoggio dello stato. I monasteri buddisti godono di uno statuto speciale, e molti monaci di rango elevato ricevono un salario come funzionari del governo.

Il buddismo kammatico appoggia l'autorità politica costituita, e approva il versamento di stipendi a carico della finanza pubblica a favore dei singoli monaci, specialmente coloro che sono al vertice della gerarchia ecclesiastica. In questo sistema l'attenzione pubblica è focalizzata sui rappresentanti più eminenti della gerarchia, e non sui semplici monaci o sui ceti più bassi e marginali della società. In Thailandia nei monasteri la decisione definitiva dipende dal giudizio dell'abate. La cultura tradizionale thailandese non prevede nessuno spazio per la critica all'autorità sociale. Il potere sbilanciato e incontrollato dei monaci più anziani è il terreno di coltura per il favoreggiamento, il nepotismo e la corruzione diffusa nella società.

È impressionante constatare come l'amministrazione *saṅgha* (monastica) dello Sri Lanka e della Thailandia non abbia interessi verso il mondo. Il loro solo interesse è il mantenimento della propria giurisdizione monastica⁴¹. In Thailandia, in particolare, mentre tutti i settori dell'amministrazione civile e di governo sono stati sottoposti a un processo di modernizzazione, la struttura monastica conserva il suo antico carattere feudale. Il re thailandese designa ogni monaco di rango elevato ad un ruolo che egli mantiene per tutta la vita. La conseguenza di questo sistema è il continuo prevalere di una profonda mancanza di comunicazione tra i buddisti laici e i giovani monaci che lavorano tra il popolo da un lato, e la maggioranza dei monaci anziani membri del Consiglio monastico dall'altro. Poiché il sistema di comunicazione è a senso unico, dall'alto al basso, il Consiglio monastico non è interessato, né si preoccupa di migliorare l'educazione del clero buddista, di promuovere il benessere sociale della gente, o di essere coinvolto nel dialogo con le altre fedi. Quindi è ragionevole concludere che il moderno movimento in favore dei diritti umani non lo interessi minimamente.

Discussione

Generalmente pregiudizio e discriminazione nelle comunità buddiste sono la conseguenza dell'educazione tradizionale, che enfatizza la

⁴¹ *Ibidem*, pag. 208.

memorizzazione e i rituali. Purtroppo, nella maggior parte dei casi, durante la formazione monastica non vengono studiate materie come le scienze naturali, la matematica, la storia o l'analisi critica. Le lingue straniere, come l'inglese, spesso sono viste come tabù, in quanto compromettono il monaco con la dimensione mondana. La promozione di un'educazione moderna a tutti i livelli è, quindi, la chiave per promuovere i diritti umani nella tradizione buddista. Il programma di studi dovrebbe altresì contenere lingue internazionali, come l'inglese, da considerarsi come materia obbligatoria nella formazione dei monaci, delle monache, dei novizi e dei laici.

I dieci principi buddisti per un'indagine indipendente, e la dottrina della causalità e della moralità, sono prove evidenti che l'analisi sistematica e la discussione radicale sono state un metodo fondamentale per la dottrina buddista, a partire dalle sue origini. Il grado di apertura alla critica e all'innovazione nel pensiero buddista originario non era inferiore a quello esistente nel moderno pensiero scientifico. Grazie a tale eredità culturale, dovrebbe essere più facile per i buddisti accettare la scienza e l'educazione moderna, rispetto a coloro che fondano le proprie credenze su una visione nettamente soprannaturale. La modernizzazione dell'educazione è invece spesso considerata dai tradizionalisti come una minaccia dell'Occidente e come un'apertura alla decadenza e alla dimensione profana.

Inoltre, i buddisti dei differenti paesi avrebbero bisogno di un dialogo più intenso tra di loro prima di intraprendere il coraggioso passo del dialogo con le altre religioni. Essendo attivamente coinvolti in un dialogo interno al buddismo, il rispetto e la reciproca comprensione crescerebbero, e stimolerebbero ulteriori relazioni, superando le barriere d'incomprensione e di sfiducia esistenti.

Infine la promozione di una seria ricerca nei campi dell'antropologia sociale, della filosofia, dell'ontologia, e dei diritti umani, dovrebbe essere attivata nei vari istituti buddisti sparsi nel mondo. Questo aprirebbe un'altra dimensione nel dialogo con le altre religioni, accrescendo la valutazione positiva del pluralismo religioso.

La promozione dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa non è cosa facile. È un impegno che dura tutta una vita. Nel dialogo interreligioso sono due le principali questioni che dovrebbero essere messe a fuoco simultaneamente: il valore che ogni religione attribuisce alla natura comune della razza umana (per esempio, l'unicità della famiglia umana), e le sfide globali che dobbiamo affrontare nell'epoca contemporanea. Il mancato coinvolgimento su entrambi questi versanti, impedirebbe sia l'elaborazione di una visione condivisa riguardo alle respon-

sabilità di cui ciascun individuo e comunità religiosa dovrebbero farsi carico, sia lo sviluppo di una nuova reciproca comprensione tra le religioni ormai immerse in un mondo pluralista.

Conclusion

Il buddismo, nei suoi precetti e pratiche, non è mai stata una religione monolitica. Sebbene non vi fosse una chiara definizione o un mito fondatore relativi al diritto alla libertà religiosa per gli uomini, il canone buddista rivela come gli insegnamenti del Buddha affermino tale diritto. La storia del Buddha giustifica anche la posizione del buddismo riguardo ai diritti naturali e alla dignità degli esseri umani. Il Buddha descrisse se stesso come un buon amico per gli altri esseri coscienti, un insegnante che dedicava la sua vita ad aiutare gli altri a fuoriuscire dall'eterno ciclo delle rinascite e delle morti successive. L'autorità del Buddha nell'esercizio del suo insegnamento non è di ordine sovranaturale, ma viene dalla sua esperienza spirituale personale; la verità da lui trovata è la stessa dell'ordine naturale. L'Illuminazione o il Risveglio, sono le vie d'accesso ad una conoscenza superiore che gli individui possono conseguire spontaneamente. Il Buddha non chiese mai di credere in lui o nei suoi insegnamenti, ma di cercare di verificarli usando la propria libera volontà. Egli rispettò il diritto dei suoi discepoli a non credere in lui, o anche ad agire in contrasto con i suoi consigli. L'esistenza concreta del Buddha e il nucleo dell'insegnamento buddista concordano l'un l'altro sul fatto che il buddismo sia in favore della liberazione spirituale. Il rispetto del diritto dell'uomo alla libera adesione alle credenze religiose è preso seriamente. Le parole del Buddha sono rimaste il fondamento della missione buddista in tutto il mondo, per oltre due millenni e mezzo. Il moderno movimento in favore dei diritti umani non è del tutto alieno alla religione buddista, anzi essi si sostengono a vicenda.

È però sbagliato concludere che nei paesi dove il buddismo è la religione di stato non sussistano discriminazioni religiose commesse dai buddisti contro altre minoranze etniche, o tra buddisti stessi. Infatti, si sono verificati incidenti in vari paesi. Questo triste evento si verifica in ogni religione quando fede religiosa e nazionalismo si combinano. Il risultato è il fanatismo religioso e la negazione dei diritti delle minoranze, perpetrato dalla maggioranza.

Bibliografia generale

Cristianesimo

- Astorri, R., *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritto particolare*, Cedam, Padova, 1992.
- «Stato e Chiesa tra “tentazione separatista” e opzione concordataria. Considerazioni sull’influenza del processo di codificazione nell’ordinamento canonico» in *Panorami*, 5, 1993, pagg. 195-225.
- Baucher, J., «Liberté morale, de conscience, des cultes» in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Libraire Letouzey, Paris, 1926.
- Bellini, P., «Legislatore, giudici, giuristi nell’esperienza teocentrica della repubblica cristiana» in *Saggi di storia dell’esperienza canonistica*, Giappichelli, Torino, 1991.
- *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, vol. II, Giappichelli, Torino, 2000.
- Biffi, F., *Il Cantico dell’uomo. Introduzione al pensiero sociale del card. Pietro Pavan*, Città Nuova, Roma, 1990.
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, trad. it. *Il principio speranza*, vol. III, Garzanti, Milano, 1994.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München, 1951, lettera del 6 giugno 1944, trad. it. *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988.
- Borges, J. L., «Giovanni I, 14» in J. L. Borges, *Tutte le opere*, vol. II, Mondadori, Milano, 1994.
- Bressan, L., *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Cedam, Padova, 1989.
- Buonomo, V., *I diritti umani nelle relazioni internazionali. La normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma, 1997.

- Cardia, C., *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, Donzelli, Roma, 1994.
- Caron, P. G., «Non asperis sed blandis verbis ad fidem sunt aliqui provocandi» in F. Biffi (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Libreria Editrice Vaticana/Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano, 1985.
- Clement, O., *Dialoghi con Athenagoras*, Gribaudo, Torino, 1972.
- Coda, P. e Tapken, A. (a cura di), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997.
- Colella, P., *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Jovene, Napoli, 1979.
- Colombo, A. (a cura di), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Colombo Sacco, U., *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede (1878-1996)*, Giuffrè, Milano, 1997.
- Compagnoni, F., *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
- Corecco, E., «Il valore della norma canonica in rapporto alla salvezza» in G. Borgonovo e A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
- «I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo Codex» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
 - «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto canonico» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
 - «L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
 - «Il catalogo dei diritti-doveri nel CIC» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
 - «Diritto» in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
- Dalla Torre, G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma, 1996.
- D'Avack, P. A., «Concordato ecclesiastico» in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, Giuffrè, Milano, 1961.
- *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Bulzoni, Roma, 1964.
 - «Libertà religiosa (diritto canonico)» in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, Giuffrè, Milano, 1974.
- De La Brière, Y., «La carrière du cardinal Gasparri. Codification canonique et pactes concordataires» in *Etudes*, 202, 5 marzo 1930, pag. 603.

- De Luca, P., *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Cedam, Padova, 1969.
- Derrida, J., «Donner la mort» in Aa.Vv., *L'éthique du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992.
- D'Ippona, A., «Commento alla prima lettera di San Giovanni» in *Opere di Sant'Agostino* (NBA), 7, 8, XXIV, Città Nuova, Roma, 1968.
- Drewermann, E., *Strukturen des Bösen*, 3 voll., Schöningh, Paderborn, 1977-78.
- Erdö, P., *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giapichelli, Torino, 1996.
- Fedele, P., *La libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1963.
- *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano, 1967.
- Ferretti, G., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Morcelliana, Brescia, 2002.
- Filibeck, G., *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di testi del Magistero della Chiesa Cattolica (1958-1998)*, Libreria Ed. Vaticana, Roma, 2001.
- Gaudemet, J., «La condition des chrétiens dans la doctrine canonique des XVIII^e et XIX^e siècles» in E. Corecco, A. Scola, N. Herzog (a cura di), *Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la Société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique*, Editions Universitaires Herder/Giuffrè, Fribourg en Suisse/Freiburg i. Br./Milano, 1981.
- Giacchi, O., *Lo stato laico*, Vita e Pensiero, Milano, 1975.
- «Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna» in *Chiesa e Stato nell'esperienza giuridica (1933-1980)*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1981.
- Giovanni Paolo II, «Messaggio per la Giornata della Pace 1999» in G. Filibeck, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di testi del Magistero della Chiesa Cattolica (1958-1998)*, Libreria Ed. Vaticana, Roma, 2001.
- Girard, R., *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978, trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983.
- Gonnet, D., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de J.C. Murray*, Cerf, Paris, 1994.
- Guerzoni, L., «Stato laico e Stato liberale: un'ipotesi interpretativa» in *Il diritto ecclesiastico*, I, 1977, pag. 534.
- Gutierrez, G., *La verdad los hará libres*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 1986, trad. it. *La verità vi farà liberi*, Queriniana, Brescia, 1990.

- Hamer, J. e Congar, Y. (a cura di), *La liberté religieuse. La Déclaration Dignitatis Humanae personae*, Cerf, Paris, 1967.
- Heckel, M., *Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*, Carl Winter, Heidelberg, 1987.
- Hegel, G. W. F., «Phänomenologie des Geistes» in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.
- Hemmerle, K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, trad. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1996.
- Hilpert, K., *Die Menschenrechte. Geschichte Theologie Aktualität*, Partmos, Düsseldorf, 1991.
- Holmes, S., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998.
- Isensee, J., «Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts» in E. W. Böckenförde e R. Spaemann (a cura di), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
- Jemolo, A. C., *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, a cura di F. Margiotta Broglio, Ricciardi, Napoli, 1972.
- Kasper, W., «Die theologische Begründung der Menschenrechte» in D. Schwab (a cura di), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*, Dunker & Humboldt, Berlin, 1989.
- «Wahrheit und Freiheit. Die 'Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils'» in *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, anno 1988, 4, Heidelberg, 1988.
- Kierkegaard, S., *Samlede Vaerker*, vol. XV, Gyldendal, Copenhagen, 1982, trad. it. «La malattia mortale» in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.
- Kolakowski, L., «È concepibile una tolleranza cristiana?» in P. C. Bori (a cura di), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Krause, G. e Müller, G. (a cura di), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1997.
- Lawson, E. (a cura di), *Encyclopedia of Human Rights*, Taylor & Francis, London-Washington (DC), 1996².
- Lo Castro, G., «La libertà religiosa e l'idea di diritto» in *La libertad religiosa. Memoria del IX congreso internacional de derecho canónico*, Universidad nacional autónoma de México, México, 1996.

- Maggi, A., *Padre dei poveri. Traduzione e commento delle Beatitudini e del Padre Nostro di Matteo*, Cittadella editrice, Assisi, 1995.
- *Come leggere il Vangelo e non perdere la fede*, Cittadella editrice, Assisi, 1997.
- Mancinelli, P., *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Cittadella editrice, Assisi, 2001.
- Mancini, R., «Etica comunicativa e dialogo tra le religioni» in Associazione Teologica Italiana, *Cristianesimo, religione, religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.
- Merks, W., «Autonomia» in J. P. Wils e D. Mieth (a cura di), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia, 1994.
- Minnerath, R., «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa» in *La libertad religiosa. Memoria del IX congreso internacional de derecho canónico*, Universidad nacional autónoma de México, México, 1996.
- «La libertà religiosa tra norme costituzionali e norme concordatarie» in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 1999, pag. 87.
- Moltmann, J., *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, Kaiser, München, 1976, trad. it. *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia, 1979.
- Murray, J. C., «La dichiarazione sulla libertà religiosa» in *Concilium*, 3, II, 1966, pagg. 37-50.
- «Vers une interprétation du développement de la doctrine de l'église sur la liberté religieuse» in J. Hamer e Y. Congar (a cura di), *La liberté religieuse. La Déclaration Dignitatis Humanae personae*, Cerf, Paris, 1967.
- Musselli, L. e Tozzi, V., *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Laterza, Bari, 2000.
- Ottaviani, A., «“Doveri dello Stato cattolico verso la religione”, conferenza del 2 marzo 1953 nel Pontificio Ateneo Lateranense in Roma» in *Il diritto ecclesiastico II*, LXV, 1954, pag. 498.
- Otto, R., *Das Heilige*, Beck, München, 1979, trad. it. *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1966.
- Pavan, P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Ancora, Milano, 1965.
- «Erklärung über Religiöse Freiheit. Einleitung und Kommentar» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg Br., 1967.
- «Il momento storico di Giovanni XXIII e della “Pacem in terris”: sua incidenza negli atti conciliari e nella vita della Chiesa e sua influenza nella società contemporanea» in F. Biffi (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Libreria Editrice Vaticana/Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano, 1985.
- *Dignitatis Humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa*, PM, Casale Monferrato, 1986.

- Prodi, P., *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg, 1976, trad. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Alba, 1977.
- Ruffini, F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Ruggieri, G., «La storia della tolleranza e dell'intolleranza cristiana come problema teologico» in *Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche*, 17, 1996, pagg. 463-84.
- Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Theatiner Verlag, München, 1925, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986. Riproduce in appendice il saggio *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*.
- Sebott, R., *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag J.C. Murray's zu einer modernen Frage*, Università Gregoriana, Roma, 1977.
- Thönissen, W., «Menschenwürde und Religionsfreiheit in der Sicht katholischer Theologie» in *Zeitschrift für Evangelische Theologie*, anno 44, 2000, pagg. 23-32.
- Verdoodt, A., *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964.
- Weber, H., «Religionsfreiheit» in *Evangelisches Kirchenlexikon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992³.
- Zincone, S. (a cura di), *A Diogneto*, Borla, Roma, 1984.

Islam

- Aa. Vv., *L'Encyclopedie de L'Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1965.
- Aa. Vv., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1991.
- Abd el-Jalil, J. M., *Brève histoire de la littérature arabe*, Maisonneuve, Paris, 1943.
- Abderraziq, A., *L'islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994.
- Abdessalam, M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIè/IX siècle*, Université de Tunis, Tunis, 1977.
- Abdur Rahman, S., *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *An-naṣṣ, as-sulṭa wa-l-ḥaqīqa*, [Il testo, il potere e la verità], Centre Culturel Arabe, Casablanca, Bayrūt (Beirut), 1995.

- Ahmad, A., *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Ajami, F., *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Amin, S. H., *Islam Law and its Implications for the Modern World*, Royston, Glasgow, 1989.
- Arkoun, M., *Islam: morale et politique*, Desclées de Brouwer, Paris, 1986.
- Ashmawi, S., *L'Islamisme contre l'islam*, La Découverte, Paris, 1990.
- Berque, J., *Relire le Coran*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle de J.-C.*, 3 voll., Maisonneuve, Paris, 1952-1964-1966.
- Calder, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Carré, O. e Dumont, P., *Radicalismes islamiques*, vol. I, L'Harmattan, Paris, 1986.
- Caspar, R., *Traité de théologie musulmane*, 2 voll., Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1987, 1999.
- Charnay, J. P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Hachette-Pluriel, Paris, 1995²
- Delanoue, G., «Al-ikhwān al-muslimūn» [I Fratelli Musulmani] in *Encyclopédie de l'Islam*, EJ. Brill, Leiden, 1970, pagg. 1095-98.
- De Planhol, X., *Les Nations du Prophète*, Fayard, Paris, 1993.
- Djaït, H., *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris, 1974.
- Ennaïfer, H., «Iqbal et le questionnement de la prophétie» in *IBLA*, Tunis, n. 178, 1996.
- «Notion du péché dans le texte coranique» in GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien), *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, Bayard, Paris, 2000.
- Fattal, A., *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, vol. X, coll. Recherches, I.L.O., Beyrouth, 1958.
- Fazlur Rahman, M., «Divine revelation and the Prophet» in *Hamdard Islamicus*, 1, n. 21978.
- Fyzee, A. A., *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, Oxford, 1949.
- Gardet, L., *L'Islam, religion et communauté*, La Cité Musulmane, Vrin, Paris, 1981⁴.
- Gellner, E., *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1983.
- Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago University Press, Chicago, 1947.
- *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, 1962.

- *Whither Islam?: a survey of modern movements in the Moslem World*, Routledge, New York, 2000.
- Goldziher, I., *Etudes sur la tradition islamique*, Maisonneuve, Paris, 1952.
- Goodman, L. E., *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1999.
- Grunebaum von, G. E., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago University Press, Chicago, 1955.
- Guiddens, A., *Les conséquences de la modernité*, La Découverte, Paris, 1983.
- Hourani, G., *The Quran's doctrine of prophecy*, PIMS, Ontario, 1984.
- Iqbāl, M., *Reconstruire la pensée religieuse en Islam*, Maisonneuve, Paris, 1955.
- Jomier, J., «Coran, révélation et histoire» in *Annales du département des lettres arabes de Beyrouth*, V. 6B, 1991-1992.
- Keddie, N. R., *Jamal Eddine al-Afghani: a Political Biography*, California University Press, Berkeley, 1972.
- Khadduri, M. e Liebesny, H. J. (a cura di), *Law in the Middle East*, The Middle East Institute, Washington, 1955.
- Kerr, M., *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of M. Abdub and R. Rida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- Kerrou, M., «Blasphème et apostasie en Islam» in *Monothéisme et modernités*, O.R.O.C., Freidrich-Nauman Stiftung, Carthage, 1995, pagg. 177-204.
- Labīd ibn Rabī‘a, *Dīwān*, Maqdisi, Wien, 1880.
- Lahbabi, M. A., «La pensée philosophique dans le monde musulman» in *Confluent*, n. 13, 1961.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1992².
- Lammens, H., *Le berceau de l'Islam; l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1914.
- Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya*, Institut Français d'Archeologie Orientale, Cairo, 1939.
- Laroui, A., *Histoire du Maghreb*, La Découverte, Paris, 1980.
- *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987.
- Laurens, H., *Le Grand Jeu: Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Armand Colin, Paris, 1991.
- Lewis, B., *Le Langage politique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1982.
- *Le Retour de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1985.
- Mallat, C., *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, vol. II, Islamic Law and Islamic Economics, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Massignon, L., *Opera minora*, vol. I, Dar al-Ma'areef, Bayrūt (Beirut), 1963.

- Māwardī, Ḥasan, *Al-abkām as-sultāniyya*, al-Qāhira (Cairo), s.d. (*Les Status gouvernementaux*, Typographie A. Jourdan, Alger, 1915).
- Mervin, S., *Histoire de l'Islam, doctrines et fondements*, Flammarion, Montréal, 2000.
- Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Mouaquit, M., *Liberté et libertés publiques*, Eddif, Casablanca, 1996.
- An-Na'im, A. A., «The Islamic Law of Apostasy and its modern applicability: a case from the Sudan» in *Religion*, XVI, 1986, pagg. 197-223.
- «Religious minorities under Islamic Law and the limits of cultural relativism» in *Human Rights*, 1, IX, 1987, pagg. 1-18.
 - *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights and international law*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990.
 - «Islamic foundations of religious human rights» in J. Witte e Jo. D. van der Vyver (a cura di), *Human rights in global perspectives: religious perspectives*, Martinus Nijhof Publishers, The Hague, 1996, pagg. 337-59.
 - «Shari'a and positive legislation: is an Islamic state possible or viable?» in E. Cotran e C. Mallat (a cura di), *Yearbook of Islamic middle eastern law*, Kluwer Law International, The Hague, vol. V, 2000, pagg. 29-42.
- Nga Longva, A., «Apostasy and the liberal predicament» in *Newsletter*, International Institute for the Study of Islam in the modern world, 8, Leiden, settembre 2001, pag. 14.
- Naṣr, Sayyid Ḥusayn, *At-taṣawwuf bayna-l-ams wa-l-yawm* [Il sufismo fra ieri e oggi], Dār al-muttaḥida, Bayrūt (Beirut), 1975, trad. it. *Il Sufismo*, Rusconi, Milano, 1989.
- Nedoncelle, M., *La réciprocité des consciences*, tesi sostenuta presso la Sorbonne, Paris, 1942.
- Picaudou, N., *Le Proche-Orient au XXe siècle*, Document. Franç., Paris, 1991.
- Quṭb, S., *Ma'ālīm fī at-ṭarīq* [Pietre miliari], Dar al-Shuruq, Bayrūt (Beirut) - al-Qāhira (Il Cairo), 1978.
- Richard, Y., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990.
- Riḍā, R. «*Al-ḥalīfa wa al-imām al-'uṣmā*», al-Qāhira (Il Cairo), 1941 (*Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida*, I.F.E.A., Damas-Beyrouth, 1938).
- Rodinson, M., *Islam et capitalisme*, Seuil, Paris, 1966.
- *Marxisme et monde musulman*, Seuil, Paris, 1972.
 - *Les Arabes*, P.U.F., Paris, 1979.
- Roy, O., *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992.
- Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-mujtabid* [L'inizio del percorso di colui che compie lo

- sforzio interpretativo personale], vol. II, Dār al-fikr al-‘arabī, al-Qāhira (Il Cairo), s.d.
- Aṣ-Ṣadr, M. B., *At-tafsīr al-mawḍū‘ī li-l-qur’ān* [Commento oggettivo al Corano], Dār at-Tawjīh, Bayrūt (Beirut), 1980.
- Aṣ-Samar’ī, N. ‘Abd ar-Rāziq, *Aḥkām al-murtadd fī aš-šarī‘a al-islāmiyya* [Lo statuto dell’apostata nella legge islamica], Ad-dār al-‘arabiyya, Bayrūt (Beirut), 1968.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950.
- Sivan, E., *Radical Islam*, Yale University Press, New Haven (Conn.), 1985.
- Smith, W. C., *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
- Sponville, A., Comte, *Chardin ou la matière heureuse*, Adam Biro, Paris, 1999.
- Ṭāhā, M. M., *The second message of Islam*, (trad. di A. A. an-Na’im), Syracuse University Press, Syracuse, 1987.
- Tarafa ibn al-‘Abd, *Dīwān*, Selingshon, Paris, 1901.
- At-Timīmī, A., «The muslim’s belief: some causes that lead to apostasy from the religion of Islam» in *The Friday Report*, Dar Makkah, agosto-settembre 1994.
- Tozy, M., «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux» in *Le Maghreb Musulman en 1979*, C.R.E.S.M.-C.N.R.S., Paris, 1981.
- «Le prince, le clerc et l’Etat: la restructuration du champ religieux au Maroc» in G. Kepel e Y. Richard (a cura di), *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990.
 - «Les mosquées au Maghreb» in C. Lacoste e Y. Lacoste (a cura di), *Etat du Maghreb*, La Découverte, Paris, 1991.
 - *Monarchie et Islam politique*, Presse de Sciences Politiques, Casablanca, 1999.
- Vatikotis, P. J., *L’Islam et l’État*, Gallimard, Paris, 1989.
- Vitray de Meyerovitch, E., «Iqbāl poète et philosophe» in *Eglise Vivante*, VI, 1954, pagg. 218-24.
- Watt, W. M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, New York-London, 1988.

Religioni orientali

- Ambedkar, B. R., *Annihilation of caste*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1937.
- *Mr. Gandhi and the emancipation of the Untouchables*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1943.

- *Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society?*, Thacker & Co. Ltd., Mumbai, 1946.
- Andrews, C. F., *Mahatma Gandhi's ideas. Including selections from his writings*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1929.
- Chaudhuri, N. C., *Hinduism: a religion to live by*, Oxford University Press, New York, 1979.
- Crawford, S. C., *The evolution of Hindu ethical ideals*, The University Press of Hawaii, Hawaii, 1982².
- Dawson, C., *Enquiries into Religion and Culture*, Sheed and Ward, New York, 1933.
- Dev, I. A. et al., *Human rights: a source book*, National Council of Educational Research & Training, Delhi, 1996.
- Dube, S. C., *Indian village*, Allied Publishers Pt. Ltd., Mumbai, 1967.
- Eliot, T. S., *The Rock*, Faber & Faber, London, 1934.
- Fromm, E., *To Have or To Be*, Abacus, London, 1990².
- Fuller, B., *Studies in Indian life and sentiment*, John Murray ed., London, 1910.
- Gadgil, D. R., *Human rights in a multi-national society*, Asia Publishing House, Mumbai, 1968.
- Gombrich, R. F., *Theravāda Buddhism*, Routledge, London, 1988.
- Horner, I. B. (a cura di), *The Book of the Discipline: Vinaya-pitaka*, 5 voll., Luzac & Sons, (Pāli Text Society), London, 1949-63.
- Hume, R. E., *The Thirteen Principle Upanishads*, Oxford University Press, London, 1921.
- Iyer, R., *Moral and political writings of Mahatma Gandhi*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Kakkar, S., *The inner world: a psycho-analytic study of childhood and society in India*, Oxford University Press, Delhi, 1981².
- Keene, H. G., *History of Hindustan*, W. H. Allen & Co., London, 1885.
- Kharat, S. R., *Dr. Babasaheb Ambedkaranche Dharmantar* [La conversione del Dr. Babasaheb Dharmantar], Indrayani Sahitya, Pune, 1990.
- Lipner, J., *Hindus: their religious beliefs and practices*, Routledge, London, 1994.
- Madan, T. N., *Modern myths, locked minds*, Oxford University Press, Delhi, 1997.
- Malhotra, P. L., *India's struggle for independence: visuals & documents*, National Council of Educational Research & Training, Delhi, 1985.
- Monier, M. e Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1899.
- Müller, M. (a cura di), *Vinaya Texts*, 3 voll., Motilal Benarsidass, Delhi, 1965.

- Narain, D., «Hindu character: a few glimpses» in *Sociology Series*, 8, University of Mumbai Publications, Mumbai, 1957, pagg. 56-7.
- Neufeldt, R. W., «A plea for a new shrine: the religious vision of Muhammad Iqbal» in R. D. Baird (a cura di), *Religion in modern India*, Manohar Publishers & Distributors, Delhi, 1998.
- Ogden, von V., *Cult and Culture*, MacMillan & Co., New York, 1951.
- Pāli Tipitaka*, cd-rom, versione 2.0, Mahidol University, Bangkok, 2000.
- Phadake, Y. D., *Ambedkari Chalaval* [Il movimento di Ambedkar], Shri Vidya Prakashan, Pune, 1990.
- Radhakrishnan, S., *Eastern religion and Western Thought*, Oxford University Press, London, 1951².
- *Kalki*, Hind Kitab Ltd, Mumbai, 1956⁴.
 - *Recovery of Faith*, George Allen & Unwin, London, 1956.
 - *The Hindu View of Life*, George Allen & Unwin, London, 1957¹⁰.
- Rajasekhariah, A. M., *B. R. Ambedkar: the quest for social justice*, Uppal Publishing House, Delhi, 1989.
- Seaver, G., *Albert Schweitzer*, Harper & Brothers, New York, 1947.
- Shakabpa, T. W. D., *Tibet, a political history*, Potala Publication, New York, 1984⁴.
- Spiro, M. E., *Buddhism and Society*, California University Press, Berkeley, 1982².
- Tagore, R., *Towards universal man*, Asia Publishing House, Delhi, 1961.
- Tambiah, S., *Buddhism Betrayed*, Chicago University Press, Chicago, 1992.
- Tare, S., *Secular India: a historical quest*, Amol Publications, Delhi, 1997.
- Thapar, R., *A history of India: from the discovery of India to 1526*, Penguin Books, London, 1966.
- Tucker, R., «The early setting of the non-Brahmin movement in Maharashtra» in *Indian Historical Review*, vol. II, 1-2, 1981, pagg. 134-59.
- Vivekananda, Swami, *The Complete Works*, Advaita Ashrama, Mayavati, 1970.
- Young, K., *Handbook of social psychology*, Paul Trench Trubner & Co. Ltd., London, 1946.
- Williams, P., *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundation*, Routledge, London, 1998.
- Zelliot, E., *From Untouchable to Dalit: essays on the Ambedkar movement*, Manohar, Delhi, 1996².

Nota sugli autori

Abdullahi Ahmed an-Na'im è docente di Diritto internazionale e di Diritto musulmano presso l'Emory University di Atlanta.

Romeo Astorri è docente di Diritto ecclesiastico presso la facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza e docente di Storia e sistemi dei rapporti tra stato e chiesa presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Shubhangana Atre è ricercatrice presso il Dipartimento di Archeologia del Deccan College di Puna, India, e insegna Storia politica e socio-economica dell'India.

Francesco Compagnoni è rettore della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino di Roma, e docente di Teologia morale.

Swami Dayatmananda è direttore del Ramakrishna Vedanta Centre di Bourne End, Bucks, Inghilterra.

H'mida Ennaïfer è docente di Teologia musulmana presso l'Istituto Superiore di Teologia dell'Università Zeituna di Tunisi.

Stefano Levi Della Torre è saggista di Storia e Teologia dell'ebraismo, ed è membro del Consiglio della Comunità Ebraica di Milano.

Roberto Mancini è docente di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze umane della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata.

Mettanando Bhikkhu, monaco buddista thailandese, è Special Advisor presso il General Secretary for Buddhist Affairs della World Conference on Religion and Peace.

Andrea Pacini è direttore del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli di Torino.

Mohamed Tozy è docente di Sociologia dell'islam presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Casablanca.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2002
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (To)
Grafica copertina di Gloriano Bosio