

le SFIDE

Non c'è futuro senza memoria



OCCIDENTE

Valori, conflitti e sfide globali

▶ INDICE

to
le

4

EDITORIALE

▶ OCCIDENTE, PROGETTO
DA RICOSTRUIRE

Mario Barbi

14

I COLLOQUI

▶ L'OCCIDENTE
E GLI ALTRI

Conversazione

con S. E. Paul Richard Gallagher

28

TEMI

▶ 28 IL FUTURO DELL'OCCIDENTE
Giovanni Leghissa

▶ 38 SCONTRO DI CIVILTÀ,
L'ATTUALITÀ DI HUNTINGTON
Lorenzo Castellani

▶ 46 L'OCCIDENTE E L'ISLAM
Benedetto Ippolito

▶ 54 TRE PAPI E L'OCCIDENTE
SECOLARIZZATO
Eugenia Roccella

▶ 64 ORIENTE E OCCIDENTE,
FRA DITTATURA E DEMOCRAZIA
Matteo Cerlini

▶ 70 GLI STATI UNITI E IL DESTINO
DELL'OCCIDENTE
Carlo Scognamiglio Pasini

78

SCENARI

▶ 78 L'ALLEANZA ATLANTICA
IN UN MONDO IN CERCA
DI LEADERSHIP
Riccardo Sessa

▶ 90 LA NATO E L'EUROPA
NELL'ERA BIDEN
*Gabriele Checchia
e Simone Zuccarelli*

▶ 100 APPENDICE
COS'È LA NATO

▶ 102 L'ACCORDO UE-CINA,
NESSUNA CERTEZZA
PER DIRITTI E LIBERTÀ
*Giulio Terzi di Sant'Agata
e Laura Harth*

112

ITALIA-EUROPA

▶ 112 L'INDUSTRIA ITALIANA
ALLA PROVA
DELLA TRANSIZIONE
ENERGETICA
Paolo Pirani

▶ 120 L'EUROPA
DELLA FINANZA
E LA CULTURA
DELLA POLITICA
Paolo Garonna

128

LETTERE DALL'EUROPA

▶ 128 TSCHÜSS,
FRAU MERKEL
Federico Niglia

▶ 136 LA POLITICA
NEL BALTICO
TRA RUSSIA
E "FATTORE D"
*Lello Stelletti
e Francesco Marino*

146

LETTERE DAL MONDO

▶ 146 IL PUZZLE
MEDIORIENTALE,
GLI USA E LE ALTRE
POTENZE
Gianni Bonini

▶ 154 GUERRA E PACE
NEL CAUCASO
MERIDIONALE
Paolo Bergamaschi

162

LETTERE DALLA STORIA

▶ , IL SUICIDIO
DELL'ULTIMO IMPERO
Riccardo Mario Cucciolla

172

MEMORIA ED ARCHIVIO

▶ L'EUROPA
NELLA NUOVA
FASE DELLA
POLITICA
INTERNAZIONALE
Bettino Craxi

192

PROFILO DEGLI AUTORI

L'OCCIDENTE E L'ISLAM

46 di Benedetto Ippolito

Ripercorrere i tratti salienti e il significato attuale dei rapporti tra Islam e Occidente è sicuramente una questione di cile. Si tratta di a rontare una complessità che oltrepassa i margini necessariamente limitati di un saggio. Tanto per cominciare gli stessi termini che abbiamo a disposizione sono densi di ambiguità e perciò molto ardui da maneggiare, anche avendo la consapevolezza profonda del problema. Se intendiamo parlare in particolare dell'Europa, intendendo più propriamente il nord del Mediterraneo, e solo a partire dal XVI secolo l'Atlantico, ecco che i rapporti tra Islam e Occidente risalgono certamente al Medioevo. Come ha spiegato Alain De Libera, la presen-

za dell'Islam nel nostro continente è avvenuta con la conquista della Spagna tra il 710 e il 716 d.C., divenendo soltanto a partire dal 1492 con la riconquista dei re cattolici e la presa di Granada un reale confronto tra Occidente e Oriente. Prima di allora, con la genesi del Califato di Cordova e la presenza di uno Stato musulmano in Europa, abbiamo piuttosto un rapporto politico e culturale di scontro ed incontro tra Islam e Cristianesimo. Dunque, è su questa base religiosa medievale che la dualità Occidente e Oriente moderna va pensata e riconsiderata. La relazione tra Islam e Cristianesimo, infatti, precede quella geopolitica e fonda su base religiosa il futuro del cosiddetto scontro di civiltà.

IL COMPLESSO RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E ISLAM

Come si è detto, la traduzione in termini politici del binomio Occidente e Oriente è preceduto da quello religioso tra Cristianesimo e Islam, nel cuore stesso della nostra civiltà europea. Anche nel passato medievale, tuttavia, sono già riscontrabili i nessi, le giunzioni, le a nità, ma anche le distinzioni, le contrapposizioni e i conflitti tra queste due grandi tradizioni nuove del monoteismo ebraico. Mettendo provvisoriamente tra parentesi le guerre millenarie in Europa e in Medioriente tra le due confessioni, è molto importante interrogarsi sulle di erenze culturali che con-

traddistinguono le corrispondenti identità. La prima caratteristica culturale che separa l'Islam dal Cristianesimo riguarda il rapporto pubblico e politico che rispettivamente è cifra dominante in entrambe. A nché possa esservi una religione nel senso assoluto del termine è indispensabile che sia presente una Rivelazione prima e assoluta del divino. Questo aspetto, d'altronde, segna la comune origine monoteistica ed ebraica delle due originali confessioni. Jaweh si rivela infatti al Popolo d'Israele in modo emblematico sul Monte Sinai, quando Mosè riceve da Dio le Tavole della Legge. Questo atto, narrato nell'Esodo, è esemplificativo e paradigmatico del significato che assume nelle tre confessioni abramitiche la religione. Non si tratta di un'iniziativa umana, una sorta di filosofia del sacro, bensì di un'incursione di Dio nella storia, di un atto propriamente soprannaturale ed originariamente gratuito che viene dall'alto. Mosè diviene, così, il mediatore tra Dio e il Popolo, incaricato di suggellare l'Alleanza tra il Creatore e il Popolo eletto. Da quel preciso momento viene data religiosamente una "verità" a cui attenersi e a cui restare fedele. Il tema della Verità donata, del Cherigma, resta la base teologica fondamentale anche per il Cristianesimo. La Nuova Alleanza adesso non passa più per un Popolo eletto, ma si traduce in una chiamata universale alla santità, rivelata dalla figura umana e divina di Gesù Cristo. La Chiesa, come Benedetto XVI l'ha descritta e definita recentemente, è il Nuovo Popolo di Dio, identificato potenzialmente con il genere umano e concretamente con i battezzati.

Anche l'Islam vede generarsi un concetto di Popolo musulmano, questa volta costituito attorno al Corano, come espressione del Libro sacro caduto dall'alto e posto a fondamento

della spiritualità musulmana. La matrice comune, dunque, è l'idea positiva, rivelata di religione, mentre l'elemento distintivo è costituito dal riconoscimento e dall'accettazione di una determinata rivelazione della Verità divina. In tal senso si può facilmente comprendere quanto sia terribile una guerra di religione, investendo appunto non interessi materiali, ma la difesa di una Verità trascendente di cui è portatrice la singola comunità confessionale. Nel periodo medievale, come si disse, la carica politica era interamente determinata dalla colt di una convivenza europea, nonché dalle campagne occidentali di liberazione della cristianità orientale dall'oppressione islamica in Medio Oriente. È questo il motivo ispiratore iniziale delle Crociate, oltre naturalmente al connesso tema economico. Né per la cristianità europea era tollerabile la presenza di uno Stato islamico nella penisola iberica, né per l'Islam la presenza di Stati cristiani in Terra Santa. Con l'avanzare dell'epoca moderna i confini politici e quelli religiosi si sono definiti nella dualità Occidente e Oriente, eredità geopolitica che ha ricevuto in lascito anche il nostro tempo. Dopo secoli di di denze, eccoci giunti così all'epoca contemporanea. La situazione attuale, che, come è noto, assiste ad un ritorno massiccio del tema religioso dal punto di vista politico, è stato caratterizzato dall'esplosione del conflitto di civiltà, dopo la prima guerra del Golfo del 1990. A seguire, il conflitto tra Stati Uniti e mondo arabo, già in atto come una polveriera durante la Guerra Fredda, è divenuto un vero e proprio scontro aperto di tipo globale. Si può parlare, in questo senso, di una terza guerra mondiale, non convenzionale ma reale, issata esattamente sul baluardo dei simboli religiosi. La distruzione delle Torri gemelle nel 2001, poi il propagarsi all'in-

definito del conflitto in Afganistan, quindi il completo fallimento della Primavera araba hanno fatto il resto. Ci siamo trovati così a fare i conti con la gestione del fenomeno migratorio, con la mescolanza di saperi, con la crisi del modello relativistico multiculturalle, senza essere attrezzati, nell'Europa figlia dell'Illuminismo, ad alcun parametro chiaro di riferimento. Se a ciò si aggiunge la profonda crisi dell'identità cristiana dell'Occidente, con un processo di secolarizzazione contraddittorio e mal digerito, arriviamo facilmente a comprendere alcune ragioni del sovranismo difensivo e del tentativo di fuga nel particolarismo xenofobo, matrice abbastanza tipica della nostra attualità. Dobbiamo chiederci se e effettivamente vi sia un grado elevato di comprensione politica del problema interculturale e soprattutto se e in che misura sia possibile progettare il dopo pandemia nel senso di una convivenza pacifica e democratica senza considerare anche a livello filosofico il problema generale del rapporto tra religioni e politica, tra libertà confessionale e aderenza ai valori umani fondamentali.

“ La situazione attuale, assiste ad un ritorno massiccio del tema religioso dal punto di vista politico, è stato caratterizzato dall'esplosione del conflitto di civiltà, dopo la prima guerra del Golfo del 1990 ”

Anche in questo determinato contesto che stiamo analizzando, l'esperienza dell'Italia è stata unica e lungimirante. La storia del nostro Paese, infatti, ha vissuto tre fasi principali nel rapporto tra Chiesa e Stato. Il primo

è senza dubbio il periodo coincidente con il Regno, dal 1870 al 1929, nel quale il nuovo Stato unitario ha dovuto convivere con il *Non expedit* e il totale disconoscimento del Vaticano. Un secondo periodo dal 1929 al 1984 nel quale invece il reciproco riconoscimento delle due istituzioni ha assunto i caratteri di un concordato esclusivo con la Chiesa cattolica. La terza fase, aperta con la revisione dei Patti lateranensi, ha coinciso con il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa e con il pluralismo confessionale. In tal senso, la modifica del Concordato, espressamente voluta da Bettino Craxi, è stata, senza ombra di dubbio, un'azione riformatrice tra le più importanti ed avanzate che siano state fatte in Europa. Non l'adesione ad un modello laicista come quello francese, non l'accettazione di un esclusivo rapporto privilegiato tra Stato italiano e Santa Sede, ma l'adesione ad un modello umano di società liberale, nel quale la Repubblica riconosce pienamente la rilevanza umana del rapporto del cittadino con la propria fede, senza che tuttavia ciò implichi una particolare adesione delle istituzioni ad elementi che siano estranei alla sua funzione politica. Si può dire, a distanza di anni, che la linea di Craxi fu veramente quella di concepire laicamente una distinzione evangelica tra le prerogative di Dio e quelle di Cesare, senza lavarsi le mani in modo pilatesco come invece molti politici prima di lui in fondo fecero nel nostro Paese. È chiaro che oggi lo scenario si è modificato, non da ultimo per la presenza sempre più consistente della comunità musulmana, anche se, a ben vedere, l'equilibrio raggiunto allora e soprattutto quanto è contemplato nel nuovo concordato con le diverse espressioni religiose sicuramente potrà permettere di riformulare sempre meglio in futuro, in modo più moderno e democratico, il

criterio del bene comune pensato allora, non contro ma a favore delle libertà religiose.

ISLAM E DEMOCRAZIA

Una delle questioni più complesse, nell'orizzonte contemporaneo, è quello del rapporto tra Islam e democrazia. Infatti, in molti Stati arabi la legge coranica costituisce direttamente e propriamente la norma costitutiva del sistema giuridico. Possiamo facilmente costatare questo fatto, sia nel mondo sciita, ad esempio nella teocrazia iraniana, e sia nel mondo sunnita, ad esempio in Arabia Saudita o nello Yemen. Questa identificazione tra piano religioso e piano politico ha una sua base non nel Corano stesso, ma in una possibile lettura di tipo temporalistico ed assoluto della Sharia. Chiaramente ciò comporta moltissimi problemi di rispetto della dignità umana, di tutela delle minoranze religiose, ma anche di semplice tolleranza verso le diversità. Un argomento a favore della totale indistinguibilità di sacro e profano è l'atteggiamento della maggioranza islamica in Turchia. In tale Stato, infatti, vi è una costituzione non confessionale, la quale tuttavia non impedisce ma anzi fomenta un integralismo che ha natura squisitamente politica e perfino democratica. Il ragionamento è: se la maggioranza è islamica, allora può legiferare in uno Stato laico in modo esclusivamente musulmano anche contro le minoranze. Paradossalmente questa situazione illiberale è la controparte del difficile approccio alle libertà religiose che contraddistingue la visione laicista di un grande Paese democratico come la Francia. Poiché si accoglie l'assoluta indipendenza e neutralità delle istituzioni politiche, si direbbe la loro parvente indipendenza, si finisce per non riuscire ad evitare o la ghetizzazione o lo ster-

minio delle minoranze, come avviene rispettivamente in Francia e in Turchia.

Da questo punto di vista è chiaro che a livello generale si svela un problema fondamentale che investe direttamente la democrazia stessa, vale a dire la definizione che siamo pronti ad accogliere la partecipazione popolare e la tutela che si deve concedere a libertà fondamentali come sono e restano il diritto al culto pubblico, oltre che alla professione esplicita di simboli religiosi. Altro caso abbastanza complicato è quello verificatosi alcuni anni fa in Inghilterra di comunità islamiche che vorrebbero, all'interno di uno Stato di diritto democratico, erigere tribunali islamici validi e sovrani per le proprie comunità. Anche in questo caso, non si può far altro che constatare le molteplici contraddizioni che emergono oggi dal cosiddetto paradigma multiculturale. Con ciò, ovviamente, non si vuole escludere che a livello personale e comunitario non sia possibile in sé una coabitazione e perfino un vero arricchimento della democrazia attraverso la presenza musulmana. Tutt'altro. Il problema semmai è la non necessaria garanzia che tale compatibilità tra Islam e democrazia sia possibile sempre e comunque, automaticamente.

I recenti fenomeni di fondamentalismo violento, provocati da ghettizzazioni, isolamenti e discriminazioni, sono d'altronde rivendicati, nelle loro nefandezze violente, da motivazioni religiose, sebbene false e strumentali.

Tutte le strade portano a porre al centro il problematico tema dei diritti umani. In e etti, la questione di una loro definizione in termini veritativi e permanenti è emersa in Occidente nel secondo dopoguerra, precisamente al momento della nascita delle Nazioni Unite.

Si tratta di a ermare un piano ontologico di valori, relativo all'essenza dell'uomo, che non riguarda, infatti, soltanto gli Stati islamici, nei quali non sono, ad esempio, riconosciuti diritti primari alle donne e agli individui come tali, ma di sensibilizzare il tema nelle nostre stesse democrazie occidentali, come si diceva, alle prese con maggioranze che in teoria potrebbero anche sopprimere democraticamente i diritti di libertà. Il problema di una definizione valida di tali prerogative della persona, ad esempio il diritto alla vita, alla salute, al rispetto dell'integrità fisica e spirituale, alla famiglia, eccetera, ha sempre incontrato due resistenze importanti. La prima è attinente alla loro universalità. Come si può a ermare diritti umani universali senza che vi sia accordo di tutti su quali e quanti siano tali diritti? Il secondo è legato alla particolarità delle culture, le quali in senso specifico sono anch'esse espressione generalizzata di diritti collettivi che però minano proprio alla base l'universalità che si richiederebbe.

Nella nostra cultura cristiana, di ascendenza greca e latina, fa parte della stessa definizione particolare di civiltà avere questo senso dell'universale, del valevole per tutti; ma, purtroppo, non è così per tutte le altre culture. È chiaro, ciò nondimeno, che unicamente se si è in grado di cogliere e a ermare pubblicamente e legalmente quanto sia di diritto per ogni persona, a prescindere da sesso, età, salute e condizione economica, è possibile parlare di democrazia. Altrimenti, si è soltanto in presenza di una sovranità popolare ma non propriamente di una democrazia in senso autentico.

Questo dimostra che il concetto stesso di democrazia è legato ai diritti umani universali,

e dunque risponde ad un prodotto peculiare, poi allargato formalmente al mondo intero, della civiltà cristiana occidentale. Anche se l'Europa ha conosciuto la democrazia solo negli ultimi secoli, e concretamente solo nella seconda metà del XX, essa è lo sbocco e ettivo di un umanesimo filosofico e teologico la cui premessa sta proprio nella particolare e fortunata sintesi tra metafisica greca e fede cristiana. Fuori da queste premesse, è molto di cile che si possa immaginare un fenomeno politico simile. D'altronde, la democrazia implica non soltanto sapere cosa sia l'essere umano nella sua natura universale ma anche contemplare al suo interno la coniugazione di tale valore assoluto con la determinazione di ogni individuo concepito come persona, ossia come soggetto intelligente e libero di agire.

“Il concetto stesso di democrazia è legato ai diritti umani universali, e dunque risponde ad un prodotto peculiare, poi allargato formalmente al mondo intero, della civiltà cristiana occidentale”

In questo quadro il culto del sacro è democraticamente proprio dello Stato di diritto. Fuori da questa cornice è invece molto di cile da realizzare. Sicuramente, al fondamento della concezione occidentale, la quale come si diceva, fa del sacro una questione propriamente distinta dal profano, vi è la distinzione tra le prerogative di Cesare e quelle di Dio, espressa nei Vangeli (Mt. 21, 21; Mc, 12.17). Si tratta di un principio costitutivo della visione cristiana, secondo la quale l'appartenenza alla

Chiesa non è confondibile con l'appartenenza allo Stato. La prima è segnata dalla fede, che permette di accogliere il culto di Dio nel quadro della comunità dei credenti, la seconda, invece, è propria della cittadinanza, che appunto lega una persona come una parte al tutto sociale di cui partecipa.

Sebbene la definizione precisa di questa doppia relazione abbia avuto una sua lenta crescita di consapevolezza, si può riscontrare che essa è il reale fondamento della visione cristiana della politica. In ambito contemporaneo ciò si è tradotto proprio nella cesura verso forme clericali di Stato, evidentemente incompatibili con l'essenza stessa della fede, prima ancora che con l'utile realizzazione di un sano e laico ordine politico. Soltanto se si concepisce la Chiesa come un orizzonte interno alla vita pubblica che non è in contraddizione con i doveri e i diritti che si esprimono politicamente nella partecipazione alla vita sociale, allora è possibile la conciliazione tra Chiesa e democrazia, tra fede e ragione, tra prassi religiosa e adesione ai principi democratici. In caso contrario, ci troviamo davanti ad una serie di di coltà che alla fine rende impossibile l'adesione alle due comunità, religiosa e politica, da parte delle persone. Ecco perché la domanda intorno ad una fattibile compatibilità tra Islam e democrazia, specialmente nel senso delle democrazie occidentali, ha, in e etti, come prima istanza quella di comprendere in che misura tale differenza tra spirituale e materiale sia compatibile in sé con la visione islamica. Anche qui è importante ribadire l'eterogeneità dell'Islam nelle sue diverse espressioni e declinazioni. Solitamente il Mediterraneo è elemento geopolitico decisivo per la maturazione di questa coscienza. Altrove, invece, si deve constatare

una di coltà e talvolta persino un'incompatibilità. Tuttavia, è rilevante segnalare che la separazione netta tra fede e politica non è un fattore particolarmente sensibile anche in forme di cristianità come quella ortodossa orientale, rientrando in un parametro sostanzialmente esclusivamente cattolico ed euroatlantico. Ciò nondimeno, è qui che si realizza la prova decisiva sulla possibile adattabilità tra queste due sfere di azione.

ISLAM E INTEGRAZIONE

La vera questione centrale a cui si dovrebbe dare risposta, sebbene sia molto difficile farlo in modo univoco, è se vi sia tollerabilità tra i valori religiosi portanti dell'Islam e i diritti umani. Tale premessa, infatti, costituisce la base stessa di un successivo discorso sull'adesione o meno ai principi democratici, perché i secondi sono basati appunto sui primi. Il punto importante è valutare se e in che misura la sfera religiosa sia e resti ancorata ad una idea forte di trascendenza della Verità, non attuabile mai completamente sul piano temporale, se non appunto in modo parziale e partecipato. Ciò che rende, infatti, una religione incompatibile con la democrazia non è l'adesione dei fedeli ad una visione forte e assoluta della Verità, ma la perdita del confine che separa la trascendenza di tale presupposto e la modalità contingente e mondana in cui le persone vivono nel contesto concreto della loro esistenza, inevitabilmente pluralista e diveniente. Nel Cristianesimo, per lo meno formalmente, soltanto Dio è la Verità in assoluto: pertanto soltanto in un'ottica escatologica e votata all'eternità è possibile comprendere il valore che teologicamente la dottrina professata possiede nella trama di vita di ogni persona. In tale contesto, eviden-

temente, il fedele è chiamato ad esprimere liberamente il suo culto pubblico in senso comunitario, con la consapevolezza però che non si tratta di poter tradurre l'immutabilità del dogma in una politica che sia totalmente coincidente con esso. Se ciò avvenisse, infatti, come è chiaro nell'esperienza storica, non vi sarebbe possibile conciliazione neanche del Cristianesimo con la democrazia liberale.

Il fatto chiaro è che nel Cattolicesimo questa netta demarcazione si è compiuta definitivamente, coniugando impegno coerente per vivere secondo la propria sfera valoriale e tolleranza verso forme interne ed esterne di non adeguazione. Riconoscere, ad esempio, che peccato non è reato, a ermazione chiaramente di senso comune, è comunque decisiva in questa direzione: significa, infatti, accettare che la dignità umana contempla al suo interno la libertà personale e l'inviolabilità di ogni soggetto individuale, il quale non può mai essere costretto a vivere come non vuol vivere o a fare ciò che non ritiene in coscienza giusto fare. Nell'Islam esiste questa comprensione? La risposta a questa domanda non è facile. Il modo più ponderato di ragionare è quello di dire che dipende moltissimo dal contesto sociale e singolarmente comunitario in cui ci troviamo. Non si può a priori escludere, ad ogni buon conto, che determinate modalità di vivere l'Islam siano incompatibili con la democrazia, soprattutto laddove la Verità divina non sia concepita come trascendente e separata in modo netto da una volontà di inserimento assoluto del sacro nel politico.

È chiaro che qualsiasi fondamentalismo, non soltanto quello islamico, perde tale confine, trasformando inevitabilmente la Verità divi-

na in un'ideologia di ordine pubblico, di controllo materiale della società e dello Stato, finendo per sfociare nel fanatismo e nell'intolleranza. Il progetto malevolo dell'Isis non è stato altro che voler portare agli esiti ultimi e violenti tale indebita identità di trascendenza ed immanenza, in definitiva contraria allo stesso senso generale del religioso e del sacro. La vera soluzione a questo stillicidio non sta nel reprimere la libertà religiosa o nel dare un giudizio di impossibilità assoluta sulle sue condizioni di possibilità, ma nel porre delle esigenze politiche di autonomia del temporale dallo spirituale. In fondo, ciò si appoggia non tanto su una buona politica, quanto su una buona interpretazione religiosa del comune orizzonte monoteistico e creazionistico certamente comune a Ebraismo, Cristianesimo e Islam. Il fondamentalismo, come ha spiegato con chiarezza Papa Francesco nel suo recente viaggio in Iraq, in accordo con le altre autorità religiose, è un errore teologico, prima ancora di essere una nefandezza morale e un crimine contro l'umanità radicalmente intollerabile. Come si fa, in fin dei conti, ad adorare un Dio creatore e a disprezzare gli esseri umani al punto tale da ucciderli in nome proprio di quel Dio che li ha creati? Come si fa a pensare che la violenza possa avere a che fare con la religione, quando la religione stessa non è altro che una comprensione autentica del significato sacro che ha l'essere delle persone, molto al di sopra di qualsiasi azione che possa essere compiuta nello spazio e nel tempo? Il punto finale è esattamente quello di agire politicamente con una piena consapevolezza delle esigenze giuste e severe che le diverse comunità religiose devono avere nei riguardi di loro stesse. Far sì che lo Stato e l'Unione Europea richiedano cioè alle confessioni che sono adesso

presenti nel territorio la fedeltà non soltanto alle leggi, ma alla dimensione stessa che la fede professata impone e richiede a ciascuna confessione. Altrimenti, perché si dovrebbe concedere la libertà religiosa in uno Stato democratico?

Il Cristianesimo, di cui l'Europa è erede, ha in merito una grandissima responsabilità di tipo culturale da testimoniare. Se vuole consolidare la democrazia, deve farlo su di una base antropologica e metafisica forte, nella quale cioè non sia difesa l'identità cristiana dell'Europa, anche perché il Cristianesimo oggi è molto meno europeo che in passato, ma sia salvaguardata la coscienza culturale della trascendenza della Verità da ogni manipolazione sia religiosa e sia politica. Non si può avere mai uno Stato confessionale che sia giusto, semplicemente perché Dio non è l'uomo e il sacro non è rintracciabile e attuabile in un particolare ordine politico sotto l'egida dell'autorità secolare. Dunque, non è concesso agire come se ciò fosse possibile per qualcuno senza tradire il senso autentico della fede monoteista, escludendo così ogni accesso alla democrazia. Unicamente se l'Islam, come è stato per il Cristianesimo secoli fa, entrerà nella logica di distinguere valori eterni da scenari temporali, sarà in grado di metabolizzare un concetto forte di contingenza, separando appunto le cose di Dio da quelle di Cesare. E allora sarà anche possibile avere comunità islamiche che siano in grado di convivere con quelle cristiane, permettendo il ra orzamento della democrazia con la salvaguardia della libertà religiosa e delle diverse identità confessionali che la compongono. In caso contrario, questo processo di integrazione semplicemente non sarà possibile e va risolutamente evitato.

ISSN 2532-9375



111

le SFIDE

f'II;/
FONDAZIONE
CRAXI