DOI 10.3271/A02

Atti del Seminario di Studi
del Dottorato di ricerca italo-tedesco
in "Pedagogia e Sociologia interculturale"

Mainz, 19 – 24 Febbraio 2009

LA RELIGIONE COME DIMENSIONE DELL'INTERCULTURALITÁ E COME CONDIZIONE DELL'AGIRE DELLO STATO

a cura di
Annamaria Passaseo

Indice

Indice p. 2

Prefazione
di Annamaria Passaseo p. 3

Una cultura della laicità a difesa della persona
di Concetta Sirna p. 7

La laicità dello Stato nella società multiculturale
di Luigi D'Andrea p. 15

Laicità e religione civile
di Santi Calderone p. 27

Il pluralismo religioso in Italia
di Silvia Carbone p. 35

Le sacrosante ragioni degli altri. Una ricetta per il dialogo tra cristiani e musulmani
di Salvatore Costantino p. 52

La Kafala in Italia tra concezioni religiose e ordinamenti statuali
di Simona Bottari p. 61

Lo sviluppo di capacità relazionali per un'educazione al dialogo interreligioso
di Annamaria Passaseo p. 72

IRC ed educazione religiosa nella scuola pubblica italiana: prospettive educative per il dialogo interculturale
di Giusy De Luca p. 79

Italienisch-Deutscher Kulturtransfer: Die Protagonisten Der Passionsspiele In Bensheim
di Diane Dingeldein p. 99

DOI 10. 3271/A03

PREFAZIONE

di Anna Maria Passaseo

Uno degli ambiti maggiormente problematici di esercizio della pratica interculturale è rappresentato dalla gestione della convivenza tra diversi credi e fedi religiose all'interno di società multiculturali. Un terreno, questo, su cui proprio recenti fatti di cronaca hanno dimostrato l'incapacità da parte della cittadinanza di gestire e risolvere conflitti senza ricorrere alle vie legali del diritto nazionale o sovranazionale. Vie che, tra l'altro, lungi dall'acquietare gli animi, hanno sollevato ulteriori polemiche e proteste oltre che messo in discussione l'esercizio stesso della giustizia.[1]

E proprio il riconoscimento del ruolo giocato dalle religioni nella costruzione delle identità collettive, nei processi di identificazione dei popoli oltre che nella strutturazione delle personalità individuali rappresenta un monito a non ignorare la dimensione religiosa nel novero di quelle differenze tra culture che è necessario conoscere, comprendere e rispettare per non edificare barriere difensive e chiusure intolleranti, ma per avviare dialoghi e modalità di relazione cooperativa. In altre parole, per avviare procedure di convivenza interculturale e politiche integrative che scaturiscano dalle capacità e competenze dei soggetti in gioco e non semplicemente dalla soggezione ad imposizioni di legge.

Si tratta, evidentemente, di un tema caldo che schiude una molteplicità di prospettive (il rapporto tra religione e politica, i pregiudizi e gli stereotipi nei confronti di determinate religioni, le politiche educative in fatto di religione,…) e si lascia attraversare da una notevole pluralità di approcci (sociologico, giuridico, educativo, politico, confessionale). Approcci e prospettive che non è possibile trascurare o semplificare per il semplice fatto di presentarsi all'interno di Stati liberaldemocratici e costituzionalmente laici quali sono gli Stati europei. Anzi, proprio per questo, richiedono un'analisi particolare alla luce sia della "ragione laica" sia della "ragione religiosa", come direbbe Franca Pinto Minerva.[2]

In considerazione della complessità determinata da tutti questi elementi, appunto, si è ritenuto importante, da parte del Dottorato di Ricerca

[1] Il riferimento è a due questioni in particolare: la prima, risolta dalla Corte Europea di Strasburgo, legata alla presenza in classe del crocifisso sollevata da una madre italiana di origine finlandese che per i propri figli reclamava un'educazione priva di simboli religiosi; la seconda, risolta da un referendum popolare, relativa all'edificazione di luoghi di culto islamici in Svizzera. In entrambi i casi, le decisioni hanno suscitato molte reazioni, sia a livello di diritto sia a livello di opinione pubblica.

[2] Cfr. F. PINTO MINERVA (1999), *Scuola laica e pluralismo religioso*, in F. MASSIMEO, A. PORTOGHESE, P. SELVAGGI (a cura di), *Laicità e religioni nella scuola del 2000*, Progedit, Bari, pp.VII-XX.

internazionale in Pedagogia Interculturale dell'Università di Messina, organizzare un convegno di studio dal titolo *Religione come dimensione dell'interculturalità e come condizione per l'agire dello Stato,* svoltosi a Mainz dal 18 al 24 febbraio 2009. Un'opportunità, in altre parole, per far luce sul fenomeno del pluralismo religioso, sulle sue dimensioni, sui problemi che pone, sul ruolo della scuola, dell'educazione in generale e della politica, perché tale fenomeno possa trasformarsi in occasione di crescita sociale.

I saggi qui raccolti rappresentano una parte dei contributi che hanno animato il dibattito a Mainz e vogliono proporsi come spunto di riflessione oltre che come occasione di conoscenza e approfondimento su alcuni aspetti di particolare interesse.

Ad aprire la rassegna, Concetta Sirna affronta il dibattito sul rapporto tra scienza e fede e sul connesso tema della laicità. L'Autrice si chiede «se e fino a che punto la scienza o la fede possano essere espressione e garanzia di verità, giustizia e bene comune e quale relazione debba intercorrere tra queste due essenziali esperienze umane affinché i processi di sviluppo e di crescita dell'umanità non vengano compromessi ma resi possibili ed arricchiti». A questo proposito, la laicità è vista come lo spazio necessario per il dialogo, all'interno del quale è possibile costruire modalità di convivenza e non di conversione. Una laicità, ben inteso, positiva, sana, in grado di garantire la tutela di un nucleo di principi etici condivisi, ben diversa dal suo concetto negativo, che, relegando alla sfera privata – dunque negando - tutte le differenze e rendendo neutrale lo spazio pubblico, impoverisce il processo dialettico.

In sintonia con questa prospettiva è quella di Luigi D'Andrea, il quale affronta il tema della laicità da un punto di vista squisitamente giuridico, come laicità dello Stato. All'interno delle democrazie pluraliste contemporanee, la laicità si gioca su un equilibrato rapporto tra due istanze: quella della distinzione tra le istituzioni pubbliche e le confessioni religiose e quella che prevede l'attiva partecipazione nell'arena pubblica di tutte le identità religiose e culturali presenti nella società civile per la soddisfazione dell'interesse generale. Un equilibrio di certo non semplice da gestire, che richiede, da parte dei soggetti religiosamente qualificati, particolari capacità «non soltanto di articolare criticamente la – comunque immancabile – dialettica tra il dato di fede (per così dire, "allo stato puro") e l'elaborazione culturale, ma anche di concorrere al dibattito pubblico in ordine alle questioni relative alla convivenza civile (naturalmente, nel senso più ampio dell'espressione), certo sulla base del proprio patrimonio spirituale (e culturale), ma in una prospettiva autenticamente generale, e dunque aperta a tutti i cittadini (quale che siano le rispettive fedi e credenze)».

Santi Calderone introduce, poi, un ulteriore elemento di riflessione accanto al tema della laicità, quello della religione civile, in risposta ai fenomeni, da un lato, di frammentazione crescente che si registra nelle democrazie contemporanee e che indebolisce la partecipazione alla vita pubblica e, dall'altro, alla diffusione di comunità chiuse, etnico-religiose,

che alimentano fedeltà alternative alle istituzioni democratiche. Se è vero che la laicità rappresenta il terreno più fecondo per il confronto fra le diverse culture, la religione civile è tuttavia ciò che educa il cittadino alla fedeltà verso le istituzioni e alla dedizione al bene comune e, pertanto, sarebbe un campo interessante da esplorare.

A contestualizzare il fenomeno del pluralismo religioso in Italia e in Germania, interviene l'approccio sociologico di Silvia Carbone attraverso una fotografia del mutato scenario sociale, a seguito dei flussi migratori che da oltre vent'anni interessano l'intera Europa, e delle maggiori difficoltà legate agli sforzi d'integrazione. La religione è vista come una componente fondamentale dell'identità, sia individuale sia comunitaria, e la consapevolezza di ciò rappresenta il primo passo per progettare, da parte degli Stati, possibili politiche di convivenza pacifica, rispettose dei differenti bisogni religiosi. Un fenomeno che costituisce un ostacolo a tale processo è rappresentato dai pregiudizi e dal razzismo nei confronti delle comunità musulmane, dal momento che l'Islam è tuttora considerata una religione pericolosa.

Su questo aspetto, relativo ai pregiudizi nei confronti di appartenenti alla religione musulmana, si concentra la riflessione di Salvatore Costantino, il quale evidenzia i maggiori problemi che intervengono ad ostacolare un proficuo dialogo con le comunità islamiche, giungendo a proporre "una ricetta" che faciliterebbe il raggiungimento dello scopo: quella di puntare su due differenti strategie operative di crescita del tessuto sociale dei paesi islamici più poveri.

Sempre in materia di islamismo, Simona Bottari affronta la questione degli istituti giuridici islamici di tutela dei minori diversi da quelli vigenti nei Paesi occidentali, chiedendosi: è possibile adottare in Italia minori provenienti da Paesi il cui sistema giuridico è influenzato dalla religione? Come viene affrontato tale problema nel momento in cui un minore, appartenente ad un Paese islamico dove è oggetto di *kafala*, viene portato in un altro Paese nel quale esiste una tipologia di tutela differente? Nel rispondere a tali quesiti, l'Autrice fa chiarezza prima di tutto sulle regole della tradizione islamica in merito alle adozioni e successivamente analizza lo stato attuale dell'ordinamento italiano nei confronti del riconoscimento della *kafala*.

Anna Maria Passaseo affronta la tematica della religione come dimensione dell'interculturalità da un approccio prevalentemente pedagogico, interrogandosi in che modo sia possibile educare al dialogo interreligioso. Se è vero che tra sé le religioni non possono comunicare, essendo sistemi chiusi di verità, è necessario focalizzare allora il problema comunicativo sui soggetti che praticano religioni differenti e interrogarsi, di conseguenza, su quali capacità possano essere sollecitate ed educate nei soggetti perché questi possano dialogare efficacemente. Ciò rende, così, il problema di portata interculturale, dal momento che riguarda l'interagire tra persone con differenti dottrine comprensive ad orientare la loro condotta, ma animate da una volontà di cooperare per risolvere problemi comuni.

Rimanendo in ambito educativo, Giusy De Luca percorre un excursus storico per ricostruire la travagliata storia dell'insegnamento della religione in Italia, oggetto oggi di discussione, spesso polemica, dati i caratteri confessionali che lo contraddistinguono e che lo rendono inadeguato alla nuova conformazione sociale italiana. Effettivamente, scrive l'Autrice: «la questione dell'IRC è indubbiamente una delle più annose che lo Stato si trova ad affrontare, fra l'urgente necessità di rispettare le convinzioni di ciascuno e la consapevolezza che la propria tradizione reca un patrimonio spirituale irrinunciabile, fra l'obiettivo educativo di formare coscienze libere e l'esigenza di porre al di sopra di tutto valori come la dignità della persona e il bene comune», lasciando così la questione aperta.

Un esempio di buona pratica interculturale realizzata attraverso l'esercizio di un rituale religioso è quello presentato da Diane Dingeldein, che descrive l'iniziativa di un gruppo di italiani immigrati nella cittadina tedesca di Bensheim an der Bergstraße, di dar vita, oltre vent'anni fa, ad una Via Crucis vivente che ancora oggi viene organizzata regolarmente il Venerdì Santo. La rappresentazione, che si svolge in lingua tedesca, coinvolge sia italiani che tedeschi, a volte anche persone di altre nazionalità, e mantiene un'organizzazione prettamente italiana. Un esempio, questo, di creazione di un coinvolgimento interculturale intorno ad un interesse comune (di carattere non soltanto religioso) che l'Autrice analizza in molti dettagli (la struttura interna del gruppo, i dati socio-grafici e i motivi che legano tra loro i membri della"compagnia") per astrarre un modello di buona pratica interculturale.

DOI 10.3271/A04

UNA CULTURA DELLA LAICITA'
A DIFESA DELLA PERSONA

di Concetta Sirna *

Abstract

The paper deals with the complex relationship existing between science, faith and the related issue of laicism in the contemporary democracies. The challenge for education in our time is represented by helping to realise in our multicultural, multiethnic and multireligious societies a new culture of laicism, able to recognise complexity and to cope with conflicts implied in the process of planetarization.

Il dibattito post-secolare e il dialogo tra scienza e fede

Contrariamente alle previsioni, i processi di secolarizzazione che hanno accompagnato la modernità occidentale non hanno prodotto la scomparsa della religione e il trionfo del laicismo nel mondo. Soprattutto tra le popolazioni più povere del pianeta, ma anche in molti paesi occidentali, le religioni sembrano aver trovato un rinnovato vigore e continuano ad alimentare le culture e le loro reciproche diversità.

E' ormai evidente come non si possa prescindere dall'esistenza ambivalente delle religioni che sono presenti, si intrecciano inestricabilmente ed animano le culture ma, allo stesso tempo, a volte alimentano conflitti insanabili, costituendo un ostacolo per la realizzazione di forme di democrazia accoglienti rispetto alle diversità, aperte al dialogo e rispettose dei diritti della persona.

Ritorna ad essere, quindi, più attuale che mai il dibattito sul rapporto tra scienza e fede e sul connesso tema della laicità. Ci si chiede, cioè, se e fino a che punto la scienza o la fede possano essere espressione e garanzia di verità, giustizia e bene comune e quale relazione debba intercorrere tra queste due essenziali esperienze umane affinché i processi di sviluppo e di crescita dell'umanità non vengano compromessi ma resi possibili ed arricchiti.

Finora ha prevalso la tesi dei fautori della modernità i quali, considerando la ragione scientifica come unica garante della vita democratica, si sono preoccupati soprattutto di negare l'equazione religione = verità, sperando in tal modo di decretare la fine di tutti i possibili fondamentalismi ed assolutismi religiosi. A loro avviso, la scienza con il suo

* Docente ordinario di Pedagogia generale e sociale presso l'Università degli Studi di Messina, è Coordinatrice del Dottorato in Pedagogia e Sociologia interculturale.

agnosticismo aiuterebbe ad assumere una posizione *neutrale* rispetto alle espressioni confessionali o religiose, garantendo a tutti la libertà e consentendo una reale equiparazione giuridica, senza esclusioni o privilegi di sorta.

Tuttavia, dietro questa neutralità apparentemente asettica e garantista, in realtà, spesso si è riproposta indirettamente l'idea che esista un conflitto insanabile tra scienza e fede perché, cedendo alla tentazione positivistica e scientista, si è sostenuto che soltanto la scienza debba riconoscersi come fonte unica di verità. Pertanto, pur dichiarando di riconoscere e rispettare la pluralità delle religioni, la democrazia secolarizzata, liberatasi da vincoli di qualsiasi natura, dopo aver affermato la storicità dei valori e la fine delle grandi narrazioni (Lyotard), ha neutralizzato l'esperienza religiosa confinandola nella sfera privata, promuovendo di fatto come unica soluzione legittima un relativismo etico e morale assoluto. Coerentemente con questa impostazione, anche la concezione della laicità é stata curvata secondo una formula esclusivamente negativa che non tiene conto né valorizza il contributo delle religioni, anzi si impegna ad espungerle totalmente dalla sfera pubblica.

Il dibattito *post-secolare*[1] più recente sta evidenziando quanto sia importante oggi rileggere criticamente questo modo piuttosto riduttivo di intendere la laicità e come occorra ripensare il senso stesso dei processi di secolarizzazione nel nuovo contesto planetario, ormai ineludibilmente orientato in senso interculturale e interreligioso[2]. Si tratta, infatti, di verificare la validità di questa proposta di laicità che, mentre si presenta come garantista e accogliente, contrabbanda invece il modello di una modernità occidentale che distrugge ogni forma di metafisica e considera il *razionalismo scientistico* come unico valido modello di società e di vita, vincolante in senso universale.

Come ormai è stato ampiamente argomentato dalla riflessione epistemologica e teoretica negli ultimi decenni, non sembra ragionevole affermare che la scienza sia l'unica fonte della verità né che la verità, per essere tale, debba essere comprovata empiricamente: sarebbe come negare che, oltre alle verità scientifiche, esistano verità extrascientifiche ed extrametodiche, altrettanto importanti per la nostra esistenza, che con quelle di fatto entrano costantemente in dialogo.

Inoltre, in un mondo attraversato dalla diversità delle culture e dal pluralismo delle religioni, il dialogo non può essere fondato sulla pretesa di imporre a tutti i popoli la secolarizzazione occidentale come modello

---

[1] G. Zagrebelsky parla di situazione *post-secolare* piuttosto che di *fine della secolarizzazione* e sostiene che "la democrazia è inconciliabile con la pretesa di una parte, quale che essa sia, di possedere la verità e di imporla a chi non vi si riconosce". G. ZAGREBELSKY (2007), *Lo Stato e la Chiesa*, Roma, p.125.

[2] M. BORRELLI, *Scienza e fede – Quale dialogo, oggi?* In "Qualeducazione" A. XXV-n.3-4 luglio-dicembre 2008, fasc. 72, p.24. Cfr. anche G. SAVAGNONE (2006), *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Leumann, Torino.

universale, per cui anche la nostra modernità deve farsi ormai pluriculturale e riconoscere tipi diversi di razionalità al di fuori di quella scientifica. Affermare la *ragione laica* non può e non deve significare disconoscimento della *ragione religiosa* e affermazione di una *ragione scientifica, neutrale ed agnostica,* ma deve comportare la legittimazione delle varie forme di ragione, comprese quelle che riguardano la riflessione sui principi e sul senso. Sono queste, infatti, che aiutano gli uomini a comprendere e stare nel mondo e che lo impegnano a cercare una *etica minima,* universalmente condivisibile (Habermas)[3], che aiuti a costruire una convivenza pacifica tra popoli e culture diverse.

Riconoscere che la ricerca umana ha bisogno, non soltanto di basi scientifiche e di dati di fatto, ma anche di riflessione sul tema dei valori e dei principi, significa lasciare spazio per una ricerca di senso che «è e rimane non *una* questione metafisica, ma *la* questione metafisica. Questione da affrontare nel dialogo costante con le culture del mondo.» Ecco perché – come dice Borrelli - «il dialogo con le religioni e con la nostra religione, la religione cristiana, è un dialogo non solo importante, ma necessario. Senza questo dialogo non ci sarà futuro se non quello della distruzione della ragione e il futuro del nichilismo generalizzato e, appunto, senza senso che scardina dalle fondamenta ogni radice di convivenza civile»[4] .

Molte ed autorevoli sono le voci di coloro che, condividendo queste preoccupazioni, continuano a ribadire la necessità di non banalizzare il contributo di riflessione umanizzatrice proveniente dall'apporto delle religioni e, conseguentemente, riconoscono la forte esigenza di mantenere aperto il dialogo tra *scienza e fede,*[5] dialogo ineludibile se si vogliono gettare le fondamenta di una convivenza civile significativa capace di legittimare, dare riconoscimento e rispettare le diversità .

Laicità come spazio per il dialogo

Ma, perchè scienza e fede possano trovare occasioni di dialogo, è necessario definire meglio quale debba essere la connotazione di quello spazio comune accogliente in cui entrambe possano essere legittimate e reciprocamente riconoscersi e nel quale sia possibile per tutti i soggetti manifestare, affermare, testimoniare la propria identità e le scelte che attengono al senso ed ai significati della vita (fede) condivisi con un popolo e alimentati da una tradizione comunitaria (religione). Si tratta, quindi, di uno spazio che dovrà essere ispirato da principi etici generali condivisi e strutturato secondo procedure istituzionali vincolanti per tutti i membri della società, indipendentemente dalle comunità o gruppi di appartenenza.

---

[3] J. HABERMAS (1992), *Storia e critica dell'opinione pubblica. Fatti e norme. Contributo a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Milano, 1996.

[4] M. BORRELLI, *Scienza e fede*…,.cit., p. 25.

[5] Cfr. tra gli altri G. SAVAGNONE (2006), *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Leumann, Torino; E. BIANCHI (2006), *La differenza cristiana*, Torino. La posizione ufficiale della Chiesa Cattolica è contenuta nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio,* del 1998.

E' lo spazio della 'laicità' che – come dice Marcello Vigli – «è accettazione dell'altro per convivere con lui e non per convertirlo»[6]. Una laicità che, quindi, vale per ogni religione e per tutti gli uomini di fede i quali, pur essendo partecipi di una comunità religiosa che ha una struttura organizzata, non debbono pretendere di imporre alle strutture sociali e politiche il proprio modello etico-sociale, ma debbono sentirsi impegnati a proporre stili di vita e criteri valoriali su cui cercare consenso.

E' questo tipo di laicità che, ad esempio, sta alla base dell'ecumenismo cristiano e che diventa espressione di una chiesa che si fa testimonianza di dialogo e di servizio all'uomo, senza arroganza ma anche senza timidezza[7].

Questa cultura della *laicità positiva* ed *aperta* dovrebbe permeare lo stato, la società civile, le comunità che intendono convivere al suo interno, gli individui. Come dice D'Andrea, «la Costituzione, così come lo Stato e l'ordinamento complessivo, non può che essere refrattaria rispetto ad ogni possibile appropriazione da parte delle molteplici soggettività (segnatamente, culturali, religiose, ideologiche) che nel tessuto comunitario convivono, carente di qualunque qualificazione riferibile ad una di esse; ma un simile risultato nel modello di Stato costituzionale, che trova nella cultura (in senso antropologico, come si è detto) della comunità una dimensione essenziale, si consegue non già confinando nell'irrilevanza costituzionale (e giuridica) quelle soggettività ma attraverso la loro comune e paritaria partecipazione alla sfera pubblica, ed in primo luogo al processo di inveramento e positivizzazione dei valori costituzionali. Perciò, la Costituzione è (come atto) e si mantiene (come processo) laica, in quanto si configuri come prodotto interculturale, generato dall'intreccio dei rapporti tra quelle soggettività».[8]

Una sana laicità, cioè, non soltanto evita fondamentalismi ed integralismi di ogni tipo (religiosi, etnici, ideologico-politici, ecc.) ma sa dare spazio anche a forme di spiritualità incarnata e positiva, che non rifiutano la modernità e le innovazioni ma le rileggono e riutilizzano per un arricchimento dei processi di umanizzazione.

La laicità impone al non credente il superamento di tutte le forme di laicismo anticlericale, pregiudiziale e preclusivo nei confronti di qualsiasi fede religiosa, ma esige anche che ogni credente, primo fra tutti il cristiano,

---

[6] M. VIGLI (2006), *Contaminazioni. Un percorso di laicità fuori dai templi delle ideologie e delle religioni.*, prefazione di Sergio La Riccia, Ed. Dedalo, Bari, p. 288.

[7] M. VIGLI (2006), *Contaminazioni…*, cit., p.285.

[8] L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e processi interculturali* in "Forum di Quaderni costituzionali" rivista online, www.forumcostituzionale.it, 29 aprile 2009, par. V. , p.24-25. Cfr. anche dello stesso A. *Ripensando il principio di laicità*, in V. SORCE (2007) (a cura di), *Un vescovo per il nostro tempo. Scritti in ricordo di Cataldonaro, arcivescovo di Monreale*, ed. Solidarietà, Caltanissetta, pp.53-65. La laicità è a suo avviso un processo dialettico fecondo tra i fattori di unità (i principi costituzionali) e coesione e le multiformi e differenziate identità (culturali, religiose, ideologiche…) che coesistono in seno alla comunità.

eviti clericalismi e fondamentalismi. La fede in un messaggio non è riducibile alla difesa di una istituzione o di un testo né può essere ricondotta ad una "religione civile senza fede".

Ragione e fede non si negano a vicenda né si confondono, ma vanno riconosciute nella loro reciproca autonomia, che non significa indifferenza e neppure subordinazione o dominazione, ma possibilità di integrazione e sostegno reciproco. La fede può illuminare, anche se debolmente, la ragione soprattutto «quando questa è indotta allo scoraggiamento o, peggio, alla rassegnazione»[9] e può aiutare il dibattito della società civile verso la riscoperta e l'attuazione di percorsi di umanizzazione corale e universale.

Povera e asfittica risulta, invece, la concezione negativa della laicità che, pretendendo di neutralizzare lo spazio pubblico, ricaccia tutte le diversità nel privato e, facendole diventare invisibili[10], impoverisce il processo di innovazione dialettica. Esempio di questa concezione della laicità è la politica adottata dalla Francia la quale ha scelto di vietare l'ostentazione di simboli religiosi nei luoghi pubblici, quasi che il carico di simbolicità e di significanza di cui essi sono portatori possa impoverire o danneggiare la vita comune. E' una laicità di tipo illuministico e piuttosto mediocre[11] quella che tende ad escludere qualsiasi riferimento a valori trascendenti e che riduce le problematiche religiose a questioni private: una laicità – come dice Porcher – che si riduce a norma o a ideologia perché non accetta la differenza, iscrivendola in una logica di affermazione/opposizione rispetto ad un certo sistema[12].

Per di più, negando i significati condivisi dalle comunità ed i vissuti delle persone, si afferma di fatto un modello di "democrazia diffidente" e insignificante, che preferisce mettere a tacere il pensiero, perché incapace di far convivere le diversità delle idee e di sopportare il confronto dei significati. La stessa democrazia però, paradossalmente, è sempre pronta ad accettare nella sfera pubblica, senza preclusione alcuna, costumi e mode insensate, tra le più irrituali e trasgressive, purché svuotate di significato religioso, metafisico o comunitario![13].

---

[9] M. VIGLI (2006), *Contaminazioni…,* cit., p. 299.

[10] È questa, ad esempio, la proposta di G. Boniolo il quale, identificando l'atteggiamento intellettuale laico nel lasciare «libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e autocritica», sottolinea che «la sfera pubblica dovrebbe essere contraddistinta *anche* (ma non solo) dal *silenzio verso le credenze*», che dovrebbero restare «un affare privato, qualcosa che appartiene agli uomini come singoli individui, oppure ad istituzioni che tuttavia non vogliono essere istituzioni pubbliche o che non vogliono influenzare l'andamento pubblico». G. BONIOLO, *Introduzione* a AA. VV. (2006), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, rispett.pp. XXVI e XX.

[11] F. RIZZI (2002), *Educare nel mondo futuro. La questione della globalizzazione in pedagogia*, in G. CHIOSSO (a cura di), *Elementi di Pedagogia*, La Scuola, Brescia, p. 258.

[12] Cfr. L. PORCHER, M. ABDALLAH PRETCEILLE (1998), *Étique de la diversité et education*, Puf, Paris.

[13] C. SIRNA (2005), *Dalla neutralizzazione delle diversità alla pedagogia del conflitto,* in A. M. DI VITA e E. GIAMBALVO (a cura di), *Figure della differenza. Corpi, generi, culture,* CISU, Palermo, pp. 16.

Costruire una cultura della *laicità positiva*

Diversa è la *laicità positiva* che, consentendo l'espressione delle idee e delle diversità culturali, dimostra di non averne paura e, invece di mimetizzarle e nasconderle, si confronta con esse e con i significati, per quanto complessi, difficili e controversi essi possano risultare.

Questo consente di gestire apertamente e in modo efficace le inevitabili conflittualità nel rispetto reciproco. Il messaggio che implicitamente si veicola ai membri delle comunità ed a tutta la società diventa quello di una "democrazia confidente", accogliente nei confronti delle variegate fedi, espressioni delle comunità presenti in una società: una democrazia che vede nelle diversità una occasione di confronto e che non rinuncia a mettere come paletti alcuni valori cardine attorno ai quali chi vive in un determinato territorio può aprire la negoziazione.

La sfida dell'educazione del nostro tempo consiste proprio nel riuscire a realizzare nelle nostre società multiculturali, multietniche e multireligiose una nuova cultura della laicità capace di individuare i nodi della complessità e di confrontarsi con la conflittualità indotta dal processo di planetarizzazione. Come dice Vigli, «Può diventare un ingrediente essenziale per uscire dalla crisi dei rapporti tra etnie, nazioni e popoli, evitando nuove drammatiche guerre di religione e per trovare soluzioni ai problemi nuovi dell'etica e della politica nelle società complesse che sembrano ormai incapaci di esprimere autonomamente valori condivisi»[14]. La nostra civiltà euroatlantica, così come tutte le altre civiltà del pianeta, frutto della contaminazione dei vari mondi culturali di cui portano traccia, non diventeranno migliori se rinnegheranno la propria origine e storia ma soltanto se sapranno attingere al ricco patrimonio di idee e di valori ereditati e se vorranno lavorare per superare emarginazioni ed esclusioni sull'intero pianeta.

Questa accoglienza delle diversità ha sollecitato processi di continuo rinnovamento di cui la laicità è testimonianza vivente, avendo prodotto un proficuo processo di contaminazione e rielaborazione reciproca delle tante culture che essa ha aiutato a convivere e reciprocamente ibridarsi. La laicità che si è fatta accettazione e valorizzazione dell'alterità diventa sostegno e rispetto per la persona, al di là e al di sopra delle idee che essa professa.

In quanto cultura del rispetto reciproco, della contaminazione e dell'inclusione, la cultura della laicità positiva supera l'ingessamento delle culture, tipico della multiculturalità, perchè mantiene aperto il dialogo tra diversi consentendo un autentico pluralismo. Aprendo la via alla demitizzazione e demistificazione delle pretese ideologiche e confessionali, essa non riduce il pluralismo a mera tolleranza reciproca di gruppi diversi ma lo interpreta e realizza come difesa della dignità, originalità e libertà della persona, cui spetta sempre la scelta e l'attribuzione di senso dei propri atti. Invece di esigere fedeltà vincolanti oppure sradicamenti e rinunce rispetto ai valori di cui sono intessute le tradizioni culturali, diventa chiaro

[14] M. VIGLI (2006), *Contaminazioni…*, .cit. p.190.

ormai che pluralismo e laicità assumono una valenza positiva solo se riescono a garantire alla persona le condizioni contestuali perché essa possa affrontare liberamente e positivamente lo sforzo di sintesi mediativa che in ogni tempo è chiamata a compiere. L'esito sarà un intreccio relazionale che, proprio perché rispettoso della persona, per la sua complessità e imprevedibilità non può che essere *pragmatico* ed *utopico* allo stesso tempo.

A diffondere questa rinnovata cultura della laicità dovrebbero contribuire tutti gli intellettuali, primi tra tutti quei rappresentanti della cultura europea che hanno il compito di insegnare alle giovani generazioni sia la necessità di superare le contrapposizioni ideologiche e confessionali pregiudiziali ma, anche, il coraggio di testimoniare le proprie idee ed il proprio credo nella concretezza dell'esperienza umana e culturale, aprendosi ad un dialogo sereno e ragionevole ma anche profondo e sempre rispettoso della persona.

La realizzazione di questo clima di apertura dialogica sarà utile a produrre una maggiore consapevolezza e capacità di condivisione assieme ad una più ricca uguaglianza delle opportunità per le persone e le comunità.

BIBLIOGRAFIA

BIANCHI E. (2006), *La differenza cristiana*, Torino.

BONIOLO G.(2006), *Introduzione* a AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino.

BORRELLI M., *Scienza e fede – Quale dialogo, oggi?,* in "Qualeducazione", A. XXV- n.3-4, luglio-dicembre 2008, fasc. 72.

D'ANDREA L., *Diritto costituzionale e processi interculturali* in "Forum di Quaderni costituzionali", www.forumcostituzionale.it, rivista online, 29 aprile 2009, par. V.

D'ANDREA L., *Ripensando il principio di laicità,* in V. SORCE (2007) (a cura di), *Un vescovo per il nostro tempo. Scritti in ricordo di Cataldonaro, arcivescovo di Monreale*, ed. Solidarietà, Caltanissetta.

J. HABERMAS (1992), *Storia e critica dell'opinione pubblica. Fatti e norme. Contributo a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia,* Milano, 1996.

PORCHER L., ABDALLAH PRETCEILLE M. (1998), *Étique de la diversité et education,* Puf, Paris.

RIZZI F. (2002), *Educare nel mondo futuro. La questione della globalizzazione in pedagogia*, in G. CHIOSSO (a cura di), *Elementi di Pedagogia,* La Scuola, Brescia.

SAVAGNONE G. (2006), *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Leumann, Torino.

SIRNA C., *Dalla neutralizzazione delle diversità alla pedagogia del conflitto,* in DI VITA A. M. e GIAMBALVO E. (2005) (a cura di), *Figure della differenza. Corpi, generi, culture,* CISU, Palermo.

VIGLI M. (2006), *Contaminazioni. Un percorso di laicità fuori dai templi delle ideologie e delle religioni.*, Ed. Dedalo, Bari.

ZAGREBELSKY G. (2007), *Lo Stato e la Chiesa*, Roma.

DOI 10.3271/A05

LA LAICITÀ DELLO STATO NELLA SOCIETÀ MULTICULTURALE

di Luigi D'Andrea*

Abstract

This assay is about the principle of laicality in the public institutions, wich connotes the modern State since the origins and belongs to the heritage of modern constitutionalism. In the model of liberal State (prevalent untill the half of the last century) it could be put, by the need to keep separate the institutional sphere and the religious sphere, in the model of constitutional State. That means the most mature fruit of the modern constitutionalism: the principle of laicality demands a balance between the expectation to set the religious confessions apart from the public institutions, ensuring the total neutrality of theese; also, the principle of laicality demands to exploit the precious contribution wich could be ensured by the religious identities (every identities) in the public debate and in the institutional practices regarding the satisfaction of the common interest.

1. La laicità come connotazione dello Stato moderno

Discorrere di laicità dello Stato (o meglio, delle istituzioni pubbliche)[1] significa rivolgere l'attenzione ad un principio che, pienamente

* Professore straordinario di Diritto costituzionale presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Messina.

[1] Sul principio di laicità, nell'ambito della recente e copiosa letteratura (non soltanto giuspubblicistica, ma comunque riferibile alla laicità con riferimento alle pubbliche istituzioni), ci si limita a segnalare AA. VV., *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. Bin-G. Brunelli-A. Pugiotto-P. Veronesi, Torino, 2004; AA. VV., *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, 2005; S. PRISCO, voce *Laicità*, in *Dizionario di diritto pubblico*, dir. da S. Cassese, IV, Milano, 2006, 3335 ss. e ID, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Torino, 2007; AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino, 2006; F. RIMOLI, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, e A. TRAVI, *Riflessioni su laicità e pluralismo*, in *Dir. pubbl*. 2006, rispett. 335 ss. e 375 ss.; O CHESSA, *La laicità come eguale rispetto e considerazione*, in *Riv. dir. cost.*, 2006, 27 ss.; N. COLAIANNI, *Un "principio costituzionale supremo" sotto attacco: la laicità* e S. LARICCIA, *La laicità delle istituzioni repubblicane italiane*, in *Dem. dir.*, 2/2006, rispett. 77 ss. e 89 ss.; G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Leumann (To), 2006; AA. VV., *Laicità e diritto*, a cura di S. Canestrari, Bologna, 2007; C. CARDIA, *Le sfide della laicità: etica, multiculturalismo, islam*, Cinisello Balsamo (Mi), 2007; A. SANTAMBROGIO, *I cattolici e l'Europa: laicità, religione e sfera pubblica*, Soveria Mannelli (Cz), 2007; S. FERRARI, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in *Soc. dir.*, 2/2006, 5 ss.; F. MACIOCE, *Una filosofia della laicità*, Torino, 2007; L. CORSO, *Stato*

collocato entro il patrimonio del costituzionalismo moderno e contemporaneo[2], marcatamente connota (pur se non senza ambiguità e qualche contraddizione, specialmente prima delle due grandi rivoluzioni francese ed americana della fine del '700)[3], sin dalle sue origini, lo Stato moderno. Infatti, è dato ravvisare un nesso assai stretto tra la nascita dello Stato moderno[4] e le guerre di religione dei secoli XVI e XVII[5], per un verso, ed il processo di secolarizzazione (anche, e soprattutto) della sfera pubblica[6], per altro verso: lo Stato moderno si è posto come istanza neutrale (e dunque "ontologicamente" laica) nei confronti delle soggettività religiose (diverse e spesso confliggenti, dopo la traumatica rottura dell'omogeneità medioevale operata dalla riforma protestante) presenti nel tessuto comunitario; per altro verso, in forza del processo di secolarizzazione la

---

laico, una formula: verso una prospettiva europea, in AA. VV., *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo e F. Viola, 203 ss.; F. D'AGOSTINO-G. DALLA TORRE- C. CARDIA- S. BELARDINELLI, *Laicità cristiana*, a cura di F. D'Agostino, Cinisello Balsamo (Mi), 2007; F. DE GIORGI, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Brescia, 2007; B. PASTORE, *Condizioni di laicità*, C. DEL BÒ, *Laicismo, neutralismo e* "legal enforcement of morals", M. L. LANZILLO, *Oltre la laicità: l'"impazienza della libertà"*, P. CHIASSONI, *Lo stato laico secondo madre chiesa. Libertà religiosa e libertà di coscienza in una società liberal-democratica*, E. DICIOTTI, *L'educazione e la scuola nello stato laico e liberale*, C. LUZZATI, *Lo strano caso del crocifisso*, L. ZAGATO, *Diritto internazionale e fenomeno religioso: note in margine al nuovo incontro tra antichi compagni di strada*, in *Ragion pratica*, n. 28/2007, rispett. 7 ss., 17 ss., 37 ss., 77 ss., 105 ss., 125 ss., 145 ss.; A. SPADARO,, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale .Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Torino, 2008, spec. 159 ss.; C. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte: il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano, 2008, nonché, volendo, L. D'ANDREA, *Ripensando il principio di laicità*, in AA. VV., *Un Vescovo per il nostro tempo. Scritti in ricordo di Cataldo Naro Arcivescovo di Monreale*, a cura di V. Sorce, Caltanissetta, 2007, 51 ss.

[2] Sulla parabola storica del costituzionalismo (nonché sulla sua complessa declinazione entro la dimensione europea e sovranazionale, v. il recente contributo di M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, 2009.

[3] Sulle rivoluzioni francese ed americana come eventi storici da cui hanno tratto vita le prime costituzioni moderne, v., di recente e per tutti, G. FERRARA, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Milano, 2006, 73 ss. (ove si sottolinea come tali rivoluzioni trasferiscano "il costituzionalismo dalla filosofia alla storia, dal progetto politico alla norma giuridica": p. 73) e D. GRIMM, *Costituzione e legge fondamentale dall'Illuminismo ad oggi*, in H. MOHNHAUPT – D. GRIMM, *Costituzione. Storia di un concetto dall'Antichità a oggi* (2002), Bari, 2008, 111 ss.

[4] Sul secolare processo storico di formazione dello stato moderno, v., tra gli ultimi, L. ORNAGHI, voce *Stato*, in *Dig. (disc. pubbl.)*, XV, Torino, 1999, 25 ss., spec. 33 ss.; P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007, 72 ss.

[5] Al riguardo, v. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla Riforma protestante a Locke*, Torino, 1978.

[6] Una (ormai classica) lettura del processo di edificazione dello Stato moderno alla luce del fenomeno della secolarizzazione è di. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1976), a cura di M. Nicoletti, Brescia, 2006. Sul complessa e controversa categoria della secolarizzazione, in una cospicua letteratura, si segnala qui soltanto H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto* (1965), Bologna, 1970; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, 2005.

sfera temporale, nelle diverse articolazioni e declinazioni, si è venuta affrancando da ipoteche di stampo confessionale (o comunque religioso), strutturandosi secondo una logica di autonomia, *iuxta propria principia* (ovvero, come fu quasi provocatoriamente affermato da Grozio, *etsi Deus non daretur*). Dunque, nell'età moderna, istituzioni pubbliche (cioè, in epoca di rigoroso monopolio statale del potere pubblico, lo Stato), il diritto, la politica (così come, del resto, l'economia, la scienza…) si sono venute progressivamente configurando come laiche, in quanto distinte dalla dimensione propriamente religiosa.

Non può perciò sorprendere che in un simile contesto politico-istituzionale (lo Stato moderno, prima assoluto e poi di diritto, fino alla prima metà del secolo scorso) il principio di laicità del sistema si sia tradotto ed integralmente risolto nell'istanza di separazione dello stesso dal fenomeno religioso, liberamente esplicantesi sul terreno della società civile (così da garantire ai cittadini piena libertà religiosa). In tale separazione deve ravvisarsi certamente il profilo tuttora caratterizzante del principio di laicità dell'ordinamento giuridico: secondo una definizione che ne è stata ancora recentemente suggerita[7], esso "consiste nella neutralità, strumentale a quest'obiettivo [la garanzia del diritto fondamentale di libertà religiosa e di coscienza], che lo Stato mantiene […] fra differenti, possibili opzioni di valore su credenze relative a questioni di fede religiosa – e più largamente su opzioni etiche – di singoli e di gruppi che vivono sul suo territorio, in quanto incompetente in modo assoluto a formularne di proprie e tanto più ad imporne l'osservanza". Ne è derivata (e ne deriva tuttora, pur in ordinamento differentemente caratterizzato, come si dirà tra breve) un modello di sistema nel quale, da una parte, le confessioni religiose devono essere prive di poteri pubblici e di privilegi, e, d'altra parte, le decisioni pubbliche non devono essere adottate in esecuzione di principi, regole o doveri di natura religiosa (neutralità dalla religione dell'autorità pubblica e della ragione pubblica)[8]. Ed un simile modello si è progressivamente insediato e consolidato nei diversi paesi di civiltà occidentale, pur naturalmente con le inevitabili differenze ravvisabili delle distinte realtà

---

[7] Da S. PRISCO, voce *Laicità*, cit., 3336-3337. Sulla separazione tra Stato e religione come aspetto caratterizzante del costituzionalismo moderno, secondo una prospettiva comparatistica, si rinvia a G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Padova, 2007, 445 ss

[8] È forse opportuno precisare – perché talora nel dibattito pubblico affiora qualche tratto di pericolosa confusione – che si deve escludere, in nome del principio di laicità, che un precetto di natura religiosa (o anche semplicemente morale) debba *in quanto tale* acquisire lo *status* di norma giuridica, mentre nulla (e tantomeno il principio di laicità…) vieta, naturalmente, che una norma religiosa (o etica) sia anche una regola giuridica, ove ne sussistano le condizioni (cioè se si presenta in grado di offrire tutela e protezione ad interessi giuridicamente rilevanti, in conformità ai principi costituzionali del sistema): "non uccidere" è un precetto che appartiene alla Tavole della legge mosaica, ma non per questo si può contestare la previsione in seno al codice penale della fattispecie incriminatrice dell'omicidio! Non è affatto sufficiente, perciò, ravvisare un'origine od una caratterizzazione religiosa di una norma per negarne la legittima assunzione nel sistema normativo positivo.

nazionali: così, ad esempio, in alcuni Stati (come il Regno Unito) permane la simbolica coincidenza di titolarità della carica monarchica e primazia nella comunità ecclesiale, laddove in Francia (soprattutto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo) la laicità ha assunto in qualche misura una curvatura di ostilità al fatto religioso (*laicité dè combàt*)[9].

2. La laicità negli ordinamenti costituzionali contemporanei

Non deve sfuggire che una simile configurazione dei rapporti tra ambito istituzionale e realtà comunitaria (*sub specie religiosa*) si è affermata in un modello ordinamentale complessivo improntato ad una "logica" di tipo dicotomico tra sfere e dimensioni della convivenza organizzata, che non erano concepite semplicemente come distinte, ma anche come reciprocamente irrilevanti le une per altre (così, ad esempio, diritto e politica, morale e diritto, istituzioni pubbliche e società civile….; e, all'interno dell'ambito propriamente giuridico, essere e dover essere, diritto in senso oggettivo e diritto in senso soggettivo…)[10]. Dunque, per quanto in questa sede ci riguarda, il sistema viveva della rigorosa (e reciproca) indifferenza tra sistema giuridico e fenomeno religioso.

Diverso si configura il quadro delle relazioni tra sfera giuridica e dimensione religiosa nel modello di Stato costituzionale[11], affermatosi in Europa a partire dalla fine della seconda guerra mondiale (ovviamente in tempi e con modalità diverse per le diverse realtà nazionali). Lo Stato costituzionale, in ragione della evoluzione/maturazione del sistema nella direzione segnata dal costituzionalismo contemporaneo e della conseguente sostituzione della oggettiva "sovranità dei valori" alla sovranità di un soggetto dotato di potere illimitato (*plena potestas*)[12], vive e si alimenta della sua attitudine ad innescare ed alimentare incessanti relazioni osmotiche (secondo una dinamica di tipo circolare) tra i diversi livelli della convivenza organizzata (istituzioni pubbliche, sistema politico, società civile) e tra le plurali ed eterogenee soggettività presenti nel tessuto

---

[9] Un vivace quadro di sintesi della presenza di elementi religiosi negli ordinamenti costituzionali europei è in J.H.H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano, 2003, 53 ss. Sul modello francese v., P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienze francese e italiana a confronto*, Roma, 1998, e, più di recente, J.D. DURAND, *Tra laicità e laicismo. Esiste un modello francese?*, in *Dir. eccl.*, 2005, 132 ss.

[10] Per "dicotomia" deve intendersi un'operazione di suddivisione degli enti che appartengono al campo d'indagine di una disciplina "in due sottoclassi che sono reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive": così N. BOBBIO, *La grande dicotomia* (1974), in ID, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, con pref. di M.G. Losano, Roma-Bari, 2007, 122.

[11] Sul modello di Stato costituzionale, si segnala soltanto P. HÄBERLE, *Lo Stato costituzionale*, Roma, 2005 e, nella letteratura italiana, l'ormai classico G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Torino, 1992.

[12] La teoria, cui si fa riferimento nel testo, secondo la quale i valori costituzionali sono i nuovi "sovrani" degli ordinamenti contemporanei, è di G. SILVESTRI, *La parabola della sovranità. Ascesa, declino e trasfigurazione di un concetto*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, 55 ss. (nonché ID., *Lo Stato senza principe. La sovranità dei valori nelle democrazie pluraliste*, Torino, 2005, 9 ss.).

comunitario, nonché della capacità di ogni attore dotato di pubblico potere di offrirne un esercizio idoneo ad assicurare effettiva ed equilibrata protezione ai diversi interessi (non di rado configgenti) che ne risultano coinvolti[13]. Così caratterizzato, l'ordinamento costituzionale, lungi dal restare autoreferenzialmente chiuso entro l'ambito giuridico-formale, costantemente si apre (si badi: precisamente in ragione della centralità dei valori costituzionali, "nuovi sovrani" oggettivi, positivizzati in seno alla Carta fondamentale) alla dimensione culturale (in senso antropologico) della comunità civile, della quale anzi il primo si presenta come eminente espressione[14], incessantemente plasmato dalla continua evoluzione della seconda[15].

Naturalmente, in un siffatto modello anche il principio di laicità subisce una non irrilevante trasformazione (pur in presenza, come si è accennato, di un significativo profilo di continuità con la tradizionale accezione dello stesso): infatti, lungi dall'acquetarsi di quella rigorosa (e reciproca) separazione cui si è sopra fatto cenno, esso riconosce una valenza positiva (in condizioni di eguaglianza) alle genuine manifestazioni della libertà religiosa, esigendone un fisiologico rapporto con l'ordinamento[16]. Perciò, nello Stato costituzionale (o, se si vuole, nella democrazia pluralista contemporanea) il principio di laicità richiede un equilibrato rapporto tra due istanze: a) la distinzione tra le istituzioni pubbliche e le confessioni religiose; b) l'attiva partecipazione di tutte le identità religiose (e, più in generale, culturali) presenti nella società civile al dibattito pubblico ed alla procedure istituzionali in ordine alla soddisfazione dell'interesse generale[17], Tale connotazione complessa ed articolata del principio di laicità emerge con chiarezza anche dalla "storica" sent. cost. n. 203/1989, nella quale il giudice delle leggi, dopo aver per la prima volta individuato nel "principio supremo della laicità dello Stato", risultante dall'interpretazione sistematica di una molteplicità di norme costituzionali, "uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica", afferma che esso "implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia

---

[13] Tale tesi è sviluppata ed argomentata in L.D'ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Milano, 2005, spec. 203 ss., ma *passim*.

[14] Sul rapporto tra diritto costituzionale e dimensione culturale, è d'obbligo il riferimento all'elaborazione di P. HÄBERLE, *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura* (1982), Roma, 2001; tale A. sostiene che "la costituzione esprime anche una condizione di sviluppo culturale di un popolo, serve da strumento all'autorappresentazione culturale, da specchio del suo patrimonio culturale e da fondamento delle sue speranze" (*ivi*, 33).

[15] Anche a tale riguardo, sia consentito rimandare a L. D'ANDREA, *op. cit.*, 216 ss.

[16] È appena il caso di osservare che la dimensione religiosa (e, più in generale, etica e spirituale) acquisisce rilevanza per il sistema giuridico se ed quanto si manifesti (e si traduca, per quanto possibile) in comportamenti esterni all'intimo foro della coscienza personale, e perciò socialmente apprezzabili.

[17] Nel senso che il dato caratterizzante il principio di laicità è ravvisabile nella compresenza di "demarcazione in negativo della sfera tipica di rilevanza dei fenomeni religiosi e valorizzazione in positivo dei flussi da essi provenienti", v. S. BERLINGÒ, voce *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Dig. (disc. pubbl.)*, VI, Torino, 1991, 458.

dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale"[18]. Dunque, l'ordinamento costituzionale articola i propri rapporti con la sfera religiosa secondo una duplice "logica": di separazione (o, se si vuole, di distinzione), per un verso, di garanzia e valorizzazione (in un certo senso, di inclusione), per altro verso. E, del resto, per averne agevole conferma è sufficiente una rapida rassegna delle disposizioni costituzionali esplicitamente riferite al fenomeno religioso[19]: basta qui ricordare come la previsione della "reciproca" indipendenza e sovranità dello Stato e della Chiesa, nell'ambito dei rispettivi ordini (art 7, I c.) e il chiaro riconoscimento dell'"eguale libertà davanti alla legge" a favore di "tutte le confessioni religiose" (art. 8, I c.), si lascino pianamente ricondurre alla prospettiva della separazione/neutralità tra le due sfere (religiosa e politico-istituzionale), laddove il richiamo dei Patti Lateranensi allo scopo di dettare la disciplina dei "rapporti" tra lo Stato e la Chiesa (art. 7, II c.) e la previsione della possibilità di disciplinare con apposita legge le relazioni tra l'ordinamento italiano e singole confessioni religiose acattoliche, previa intesa tra il Governo italiano ed i rappresentanti delle stesse confessioni (art. 8, u.c.), esprime con chiarezza una posizione della Repubblica nei confronti del fenomeno religioso, che non è certo di indifferenza, e tantomeno di ostilità[20]. E non casualmente nel catalogo delle libertà civili garantite dalla Carta costituzionale figura l'art. 19, che riconosce e protegge la libertà religiosa come espressione eminente della dignità della persona umana[21]. Naturalmente, i profili di rilevanza del fattore religioso all'interno dell'ordinamento giuridico devono comunque garantire

---

[18] Sent. cost. n. 203/1989, n. 4 del *cons. in dir.:* su tale rilevante decisione della Corte costituzionale, tra i tanti, G.G. FLORIDIA-S. SICARDI, *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello Stato. L'insegnamento confessionale nella scuola pubblica tra libertà di coscienza, pluralismo religioso e pluralità delle fonti*, in *Giur.cost.*, 1989, II, 1086 ss.; L. MUSSELLI, *Insegnamento della religione cattolica e tutela della libertà di religione*, in *Giur. cost.*, 1989, I, 908 ss.; N. COLAIANNI, *Il principio supremo di laicità dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica*, in *Foro it.*, 1989, I, 1333 ss. Sulla giurisprudenza costituzionale in ordine al principio di laicità, v., recentemente S. SICARDI, *Il principio di laicità nella giurisprudenza della Corte costituzionale (e rispetto alle posizioni dei giudici comuni)*, in *Dir. pubbl.*, 2007, 501 ss.

[19] Per un recente commento organico delle disposizioni costituzionali riguardanti il fenomeno religioso, v. M. RICCA (art. 19), A. CELOTTO (art. 3, I comma), P. LILLO (art. 7), B. RANDAZZO (art. 8), A. BETTETINI (art. 20), in *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco-A. Celotto-M. Olivetti, I, Torino, 2006, rispett. 420 ss., 65 ss., 171 ss., 193 ss., 441 ss.; per una ricostruzione generale del rilievo del fattore religioso nella Costituzione italiana, v., tra gli altri, G. DALLA TORRE, *Il fattore religioso nella Costituzione*, Torino, 1988.

[20] È appena il caso di osservare che la dimensione religiosa (e, più in generale, etica e spirituale) acquisisce rilevanza per il sistema giuridico se ed quanto si manifesti (e si traduca, per quanto possibile) in comportamenti esterni all'intimo foro della coscienza personale, e perciò socialmente apprezzabili.

[21] G. DALLA TORRE (*Le "laicità e la "laicità"*, in F. D'AGOSTINO-G. DALLA TORRE- C. CARDIA- S. BELARDINELLI, *Laicità cristiana*, cit., 30) osserva autorevolmente che il riconoscimento della libertà religiosa, solennemente sancito dall'art. 19 Cost., "significa esprimere […] il *favor* dell'ordinamento nei confronti della religione".

una posizione di imparzialità (di "eguale rispetto e considerazione", come è stato scritto[22]) di quest'ultimo, precisamente in ragione della sua neutralità/separazione rispetto alle confessioni religiose, della garanzia della libertà religiosa, nonché della propria irriducibile alterità di "ordine" (per adottare l'efficace termine contenuto nel già menzionato art. 7, I c.)[23].

3. La laicità del sistema ed il contributo delle fedi religiose nella sfera pubblica

Come può comprendersi alla luce delle considerazioni che si sono fin qui avanzate, il principio di laicità si pone come particolarmente esigente, tanto per le pubbliche istituzioni, quanto per i soggetti religiosi[24]. Alle prime, richiede il rigoroso rispetto della libertà religiosa, tanto nella sua dimensione individuale, quanto nella sua (del tutto fisiologica) proiezione comunitaria, e dunque la tutela del pluralismo religioso (e culturale), ma anche la capacità di valorizzare, nell'esercizio delle proprie funzioni, il variegato e differenziato (specialmente in un tessuto sociale caratterizzato in senso multietnico e multiculturale) marcato apporto dei soggetti (singoli e collettivi) religiosamente qualificati, sempre assicurando agli stessi piena libertà di espressione e parità di trattamento[25]. Dai secondi, il principio di laicità esige, specialmente nel presente contesto, fortemente segnato da un forte – e talora prepotente – ritorno delle religioni nell'ambito della sfera pubblica[26], ad un tempo il riconoscimento della propria appartenenza ad un

---

[22] Da O CHESSA, *La laicità come eguale rispetto e considerazione*, cit.

[23] Sul complesso rapporto sussistente, in una prospettiva cristianamente ispirata, tra l'ordine morale (naturalmente contiguo, e per certi aspetti sovrapponibile, all'ordine religioso e spirituale) e l'ordine giuridico, si segnala soltanto AA. VV., *Ordine morale e ordine giuridico. Rapporto e distinzione tra diritto e morale*, Bologna, 1985, ed *ivi* spec. i contributi di S. COTTA, *Il diritto di fronte alla morale*, D. MORGILLO, *Ordine etico e ordine giuridico alla ricerca di un terreno d'incontro*, F. COMPAGNONI, *Ordine morale e ordinamento giuridico nello Stato pluralista*, rispett. 13 ss., 173 ss., 207 ss.

[24] Al riguardo, sia consentito richiamare L. D'ANDREA, *Ripensando il principio di laicità* ,cit., 65.

[25] Sul modello di Stato costituzionale come "foro del pluralismo delle idee", "*forum* della ricerca della verità" v. P. HÄBERLE, *Diritto e verità* (1995), Torino, 2000, spec. 85 ss.

[26] Su tale fenomeno, ravvisabile su scala globale, non essendo limitato a qualche paese od a qualche regione geopolitica, v., tra gli altri, G. KEPEL, *La rivincita di Dio* (1990), Milano, 1991; J CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (1994), Bologna, 2000; E. PACE, *Perché le religioni scendono in guerra*, Roma-Bari, 2004; AA. VV., *Religione e spazio pubblico*, a cura di G. Quagliariello, Siena, 2007, e, da ultimo, gli atti del Convegno su *Laicità e dimensione pubblica del fenomeno religioso. Stato attuale e prospettive*, Bari, 17-18 settembre 2009.

Sulla complessa nozione di sfera pubblica, di centrale rilevanza per le scienze sociali sotto molteplici aspetti, v. tra i tanti, l'ormai classica (ed in un certo senso pioneristica) ricostruzione di J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Roma-Bari, 2000; W. LIPPMANN, *L'opinione pubblica* (1922-1949), Milano 1963; W. PRIVITERA, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Roma-Bari, 2001; A. PIZZORNO, *Note sulla sfera pubblica*, in AA.VV., *L'Europa tra società e politica. Integrazione europea e nuove cittadinanze*, a cura di A. Benussi e L. Leonini, Milano, 2001, 27 ss.; D. INNERARITY, *Il nuovo spazio pubblico* (2006), Roma, 2008.

"ordine" diverso da quello proprio del sistema politico-costituzionale[27], ma anche la capacità di relazionarsi con le autorità pubbliche e di collaborare con le stesse, nel rispetto dei rispettivi ruoli, in ordine al perseguimento del bene comune, ed anche di prendere parte, a partire dal rispettivo patrimonio spirituale, morale, sapienziale, al libero ed aperto confronto che nella sfera pubblica si realizza in riferimento ai problemi della convivenza organizzata[28].

Riguardo a siffatte esigenze, certamente le diverse confessioni religiose non si trovano nella stessa posizione e non assumono atteggiamenti sovrapponibili. Non può in alcun modo trascurarsi di considerare come alla radice del valore della laicità dell'autorità politica (e del sistema istituzionale e normativo complessivamente inteso) si collochi certamente il detto di Gesù Cristo riportato dalla Sacra Scrittura ("Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio": Mc. 12,17): perciò non appare certo casuale che il principio in esame sia emerso e si sia affermato, naturalmente in esito di un travagliato e multiforme processo secolare (e soltanto in tempi relativamente recenti…), nell'ambito della civiltà occidentale, le cui radici affondano (anche) nel terreno della tradizione giudaica e cristiana[29]. Non sorprende dunque che il (pur variegato e

[27] E ciò, a ben vedere, tanto a tutela dell'autonomia del potere temporale (e dunque della sua caratterizzazione laica), quanto a garanzia della genuinità della fede religiosa, minacciata (almeno ad avviso di chi scrive) da ogni tentativo di avvalersi della stessa come *instrumentum regni*. In questa prospettiva, denuncia il rischio, non soltanto per le istituzioni pubbliche laiche, ma anche per la comunità dei credenti in Cristo, che la fede cristiana, naturalmente la più diffusa (nella sua "declinazione" cattolica) nel nostro Paese, possa essere utilizzata come 'religione civile' dal potere politico e da quanti misconoscono la distinzione evangelica tra Dio e Cesare, E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino, 2006, 14 ss. e ID., *Per un'etica condivisa*, Torino, 2009, spec. 10 ss. (ed *ibidem*, 15-16, il forte invito alla chiesa a "restare nell'ambito profetico", cioè "pre-economico, pre-politico, pre-giuridico", astenendosi dal "suggerire soluzioni tecniche", che sono di competenza degli "uomini politici").

[28] La posizione sostenuta nel testo appare divergente rispetto a quella che intende relegare rigorosamente nel privato le manifestazioni di natura religiosa, che non potrebbero in alcun modo ispirare posizioni assunte nella sfera pubblica. In tali termini si è recentemente espresso con grande forza e chiarezza G. BONIOLO (nell'*Introduzione* a AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., rispett. XXVI e XXI): identificando l'atteggiamento intellettuale laico nel lasciare (ed auspicabilmente nell'avere) "*libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e autocritica*", e sottolineando che "la sfera pubblica dovrebbe essere contraddistinta *anche* (ma non solo) dal *silenzio verso le credenze*", che dovrebbero restare "un affare privato, qualcosa che appartiene agli uomini come singoli individui, oppure ad istituzioni che tuttavia non vogliono essere istituzioni pubbliche o che non vogliono influenzare l'andamento pubblico".

[29] Individua le origini della tradizione giuridica occidentale nella "Rivoluzione pontificia", cioè nella c.d. "lotta per le investiture", svoltasi nel XII secolo, H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Bologna, 1998, spec. 83 ss, il quale, nella sua poderosa ricerca, evidenzia anche lo stretto rapporto ravvisabile tra tale tradizione e (non solo la riflessione teologica cristiana, ma anche) il diritto canonico, definito come il "primo sistema giuridico occidentale moderno": *ivi*, 231). Più in generale,

multiforme) mondo dei credenti in Cristo risulta diffusamente consapevole della valenza positiva che assume la distinzione degli ordini (spirituale e temporale) ed anche permeato da una complessiva *Weltanshaung* largamente permeata dai valori sanciti nei testi costituzionali di ispirazione liberal-democratica. Anche il magistero cattolico, che pure ha opposto una notevole resistenza alla piena affermazione del valore della laicità delle istituzioni pubbliche (almeno nella forma che questo ha assunto nei sistemi costituzionali moderni e contemporanei), presenta ormai come un dato acquisito il riconoscimento del valore positivo da assegnare alla separazione tra Stato e Chiesa (e, in generale, confessioni religiose)[30]; anche se deve osservarsi come pure non sia mai venuta meno – ed anzi si sia in qualche misura accentuata negli ultimi anni, sotto il pontificato di Benedetto XVI – la denunzia del rischio di una (più o meno strisciante) perdita della rilevanza pubblica della fede religiosa, del confinamento della stessa nella sfera privata ed individuale (se non individualistica)[31].

Certamente più complicato si presenta il quadro per altre confessioni religiose; ed in particolare problematico si configura il rapporto tra l'islam (che in ragione degli imponenti flussi migratori da paesi – africani ed asiatici – di tradizione musulmana, rappresenta ormai il credo religioso minoritario più consistente in tutto il continente europeo, come anche in Italia) e la dimensione politico-istituzionale e giuridica: infatti, se si osserva la conformazione assunta da questa religione nel corso della sua secolare evoluzione, largamente accreditata risulta la tesi secondo cui in seno all'esperienza musulmana il dato di fede si mostra strettamente intrecciato

---

sul contributo recato dal cristianesimo alla formazione della civiltà occidentale, v. C. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale* (1950), Milano, 2004.

[30] Per fare riferimento ad una recente pronunzia del magistero cattolico, si riportano alcuni passaggi della lettera che, nel febbraio del 2005, GIOVANNI PAOLO II ha scritto ai vescovi francesi in occasione dell'anniversario della legge francese del 1905 sulla separazione tra Stato e chiese: "il principio di laicità, se ben compreso, appartiene alla dottrina sociale della chiesa. Esso ricorda la necessità di una giusta separazione dei poteri […] La non confessionalità dello stato permette a tutte le componenti della società di lavorare insieme al servizio di tutti e della comunità nazionale […] La laicità, lungi dall'essere un luogo di scontro, è realmente l'ambito per un dialogo costruttivo, nello spirito dei valori di libertà, di uguaglianza e di fraternità" (tale passaggio è fedelmente riportato da E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, cit., 9-10).

[31] Anche a tale proposito, valga il riferimento ad una recente dichiarazione magisteriale (fedelmente riportata da R. DI CEGLIE, *Tommaso d'Aquino: religione e vita civile. Saggio sulla fecondità politica del cristianesimo*, Città del Vaticano, 2009, 169): "La laicità, nata come indicazione della condizione del semplice fedele cristiano, non appartenente né al clero né allo stato religioso, durante il Medioevo ha rivestito il significato di opposizione tra i poteri civili e le gerarchie ecclesiastiche, e nei tempi moderni ha assunto quello di esclusione della religione e dei suoi simboli dalla vita pubblica mediante il loro confinamento nell'ambito del privato e della coscienza individuale. È avvenuto così che al termine di laicità sia stata attribuita un'accezione ideologica opposta a quella che aveva all'origine" (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006).

con la complessiva realtà comunitaria (la *Umma* musulmana), e dunque anche con le sue manifestazioni politiche e giuridiche[32].

Naturalmente, non è in alcun modo possibile in questa sede affrontare la complessa problematica riguardante il – per così dire – "tasso" di accettazione del principio di laicità da parte delle diverse confessioni religiose (che peraltro, anche sotto tale aspetto, di regola si presentano per nulla monolitiche, ma – non di rado marcatamente – articolate al loro interno). Sembra piuttosto utile – in conclusione della presente riflessione – svolgere qualche ulteriore rapida notazione in ordine alle forme ed alle modalità nell'ambito delle quali è ammissibile (ed anzi, risulta prezioso) il contributo delle fedi religiose in seno ad una laica sfera pubblica[33].

In un ordinamento connotato dal principio di laicità, è necessario che i soggetti religiosamente qualificati si mostrino capaci non soltanto di articolare criticamente la – comunque immancabile – dialettica tra il dato di fede (per così dire, "allo stato puro") e l'elaborazione culturale[34], ma anche di concorrere al dibattito pubblico in ordine alle questioni relative alla convivenza civile (naturalmente, nel senso più ampio dell'espressione), certo sulla base del proprio patrimonio spirituale (e culturale), ma in una prospettiva autenticamente generale, e dunque aperta a tutti i cittadini (quale che siano le rispettive fedi e credenze). Bisogna dunque che si inneschi e si alimenti una dialettica tra gli apporti recati dalle fedi religiose,

---

[32] Secondo uno dei maggiori esperti sul fenomeno islamico, B. LEWIS [*L'Europa e l'islam* (2000), Roma-Bari, 2005, 5-6], "per i musulmani l'islam non è soltanto un sistema di fede o di culto. Esso indica piuttosto il complesso della vita e le sue norme comprendono elementi di diritto civile, di diritto penale e persino di quello che noi chiameremmo diritto costituzionale". Sulle ragioni della (per tanti aspetti sorprendente) resistenza dell'*Umma* islamica al processo di secolarizzazione, si segnalano le stimolanti riflessioni di E. GELLNER, *Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali* (1994), Milano, 1996, 22 ss.; sul problematico "ambientamento" del principio di laicità nel mondo islamico, v., tra gli altri, C. CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, cit., 159 ss.

[33]Conviene forse incidentalmente porre in evidenza come una (altamente auspicabile, almeno ad avviso di scrive) più approfondita analisi critica relativa alle modalità ed ai limiti di una presenza del fenomeno religioso nella sfera pubblica, rispettosa del principio di laicità, si gioverebbe non poco di un'attenta riflessione riguardante la plurivocità di significati che al termine "pubblico" è dato assegnare: esso può riferirsi a ciò che è comunitario, in opposizione a ciò che è individuale, a ciò che è visibile, in opposizione a ciò che è nascosto, a ciò che appartiene alla sfera del giuridicamente rilevante, in opposizione alla sfera del giuridicamente irrilevante, a ciò che è legittimamente presente nell'ambito del dibattito pubblico, in opposizione a ciò che deve rimanere sottratto a tale dibattito, a ciò che è (fisiologicamente) interno alla dimensione istituzionale, in opposizione a ciò che si colloca (fisiologicamente) nella sfera della società civile….

[34] Ha recentemente sostenuto N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, 2006, spec. 37, che sarebbe "un cedimento all'integralismo, oltre che all'approssimazione, risolvere le diversità culturali in mere diversità religiose tanto quanto sarebbe una lettura secolarizzante la riconduzione delle religioni puramente e semplicemente a componenti delle culture". Sul rapporto tra religione, cultura ed esperienza giuridica, v. M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, 2008, 177 ss.

adeguatamente rielaborati sul terreno culturale, ed il sistema politico-istituzionale: in particolare, è di cruciale importanza che i principi fondamentali della convivenza civile, solennemente enunciati nelle Carte costituzionali e – per loro natura, come si è già rilevato – intrinsecamente (e costantemente) aperti alla dimensione culturale della comunità ed alle sue dinamiche, divengano punti di riferimento di tale processo di rielaborazione culturale, e perciò vengano in qualche modo "fatti propri" (ed a proprio modo) dalla confessione religiosa ed assunti nel suo universo spirituale/culturale (naturalmente, senza per questo divenire dogmi religiosi, ma anzi mantenendo natura pienamente secolare)[35].

Può forse aiutare a comprendere il significato della posizione che si è adesso – ovviamente, in termini del tutto sintetici – esposta la problematica, negli ultimi anni prepotentemente entrata nel dibattito pubblico, dell'esposizione di simboli religiosi nei locali pubblici[36]. Appare emblematico che la tesi favorevole alla presenza in luoghi pubblici (o, se si vuole, al mantenimento della presenza in luoghi pubblici) del crocefisso, simbolo per eccellenza della fede cristiana, viene argomentata assumendone una caratterizzazione propriamente laica, e più precisamente l'attitudine a rappresentare simbolicamente l'insieme dei valori costituzionalmente enunciati (ivi compreso quello di laicità). Tale tesi è stata espressa con grande forza e chiarezza in una recente – ed assai discussa – sentenza del Consiglio di Stato che ha rigettato l'istanza di rimozione del crocefisso da un'aula scolastica riconoscendo che "la sua [del crocefisso] esposizione sarà giustificata ed assumerà un significato non discriminatorio sotto il profilo religioso, se esso è in grado di rappresentare e di richiamare in forma sintetica immediatamente percepibile ed intuibile (al pari di ogni simbolo) valori civilmente rilevanti, e segnatamente quei valori che soggiacciono ed ispirano il nostro ordine costituzionale, fondamento del nostro convivere civile. In tal senso il crocifisso potrà svolgere, anche in un orizzonte 'laico', diverso da quello religioso che gli è proprio, una funzione simbolica altamente educativa, a prescindere dalla religione professata dagli alunni"; dunque – continua la decisione – bisogna ammettere che "il crocifisso è atto ad esprimere, appunto in chiave simbolica ma in modo adeguato, l'origine religiosa dei valori di tolleranza, di rispetto reciproco, di valorizzazione della persona, di affermazione dei suoi diritti, di riguardo alla sua libertà, di autonomia della coscienza morale nei confronti dell'autorità, di solidarietà umana, di rifiuto di ogni discriminazione, che connotano la civiltà italiana", dovendosi ad esso pensare non "come ad una suppellettile, oggetto di

---

[35] Si è perciò ritenuto (L. D'ANDREA, *Ripensando il principio di laicità* , 58 ss.) di potere risolvere lo stesso principio di laicità in un inesauribile e fecondo processo dialettico tra i principi costituzionali, fattori di unità e coesione del sistema, e le multiformi e differenziate identità (culturali, religiose, ideologiche…) che coesistono in seno al tessuto comunitario. Al riguardo, v. anche, recentemente, AA. VV., *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, a cura di P. Donati, Bologna, 2008.

[36] In generale, su tale problematica, v., di recente e per tutti, S. MANCINI, *Il potere dei simboli, i simboli del potere. Laicità e religione alla prova del pluralismo*, Padova, 2008.

arredo, e neppure come ad un oggetto di culto; si deve pensare piuttosto come ad un simbolo idoneo ad esprimere l'elevato fondamento dei valori civili sopra richiamati, che sono poi i valori che delineano la laicità nell'attuale ordinamento dello Stato"[37].

Non si intende qui valutare la correttezza delle conclusioni cui è pervenuto il giudice amministrativo, né la coerenza logica e giuridica dei diversi passaggi lungo i quali si sviluppa la motivazione della decisione; è sufficiente ai nostri fini rilevare come il mantenimento del crocefisso in un luogo pubblico sia giustificato dal riferimento della sua capacità simbolico-rappresentativa ai valori costituzionali, in cui tutti i cittadini (credenti e non) possono (ed un certo senso devono) riconoscersi. Si può forse esprimere il ruolo che il fenomeno religioso è chiamata ad assolvere in seno agli ordinamenti costituzionali contemporanei ricorrendo a due suggestive ed efficaci metafore (si potrebbe dire, a due"icone") presenti nel testo evangelico allo scopo di delineare l'opera della fede nell'esistenza del credente (e dell'intera comunità): esso deve essere ad un tempo "lievito" (Mt 13, 33), capace di fermentare la pasta, e "lampada" (Lc 8, 16) che illumina l'ambiente. La prima metafora allude all'attitudine della fede religiosa ad incidere sulle dinamiche culturali, politiche, istituzionali secondo una modalità di umile (ma non perciò inefficace) nascondimento, quasi divenendo altro da sé (in analogia con la "kenotica" spoliazione di sé del Verbo che misteriosamente si è manifestata nel mistero dell'incarnazione: Fil 2, 7). La seconda metafora si riferisce all'esigenza che la fede religiosa (ogni autentica fede religiosa) si manifesti (in forme visibili, e perciò stesso pubbliche) nel suo proprio "ordine", testimoniando così la propria irriducibile alterità (e, si vuole, la propria radicale trascendenza rispetto) all'ordine temporale cui afferiscono le istituzioni pubbliche (ed anche, più in generale, l'intera realtà della creazione). L'equilibrata e feconda compresenza di tali due diverse (ed in certo senso opposte) modalità – o meglio, "logiche" – di presenza e di operatività della religione nella dimensione pubblica sembra in grado di garantire, ad un tempo, l'autonomia (e la genuinità) della fede religiosa e la caratterizzazione in senso laico del sistema.

---

[37] Sent. Cons. Stato, Sez. VI, n. 556/2006, il cui testo è reperibile sul sito www.olir.it; analogamente si era poco prima pronunciato il TAR Veneto, Sez. III, n.1110/2005 (il cui testo è in *D.&G.*, n. 16/2005, 75 ss.), ad avviso del quale il crocefisso dovrebbe "essere considerato non solo come simbolo di un'evoluzione storica e culturale, e quindi dell'identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, eguaglianza,dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato, principi questi che innervano la nostra Carta costituzionale". Su tali pronunzie, v., tra gli altri A. MORELLI, *Un ossimoro costituzionale: il crocifisso simbolo di laicità*, sul *forum* di *Quad. cost.*; sulla giurisprudenza amministrativa relativa al principio di laicità, più in generale, v. J. PASQUALI CERIOLI, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa: da principio supremo a "simbolo religioso"*, in www.statoechiese.it e M. BIGNAMI, *Principio di laicità e neutralità religiosa: l'esperienza del giudice amministrativo italiano*,[relazione svolta al Convegno di Lipsia del 15 maggio 2009, organizzato da AGATIF (Associazione giudici amministrativi franco-italo-tedeschi)], in www.associazionedeicostituzionalisti.it.

DOI 10.3271/A06

LAICITA' E RELIGIONE CIVILE

di Santi Calderone*

Abstract

In der heutigen Gesellschaft finden wir scheinbar zwei gegensätzliche Prozesse: auf der einen Seite die wachsende Aufteilung, die eine Teilnahme am öffentlichen Leben erschwert und auf der anderen die Verbreitung geschlossener ethnisch-religiöser Gemeinschaften, die alternative Bindungen zu demokratischen Institutionen begünstigen. Was ist zu tun? Die Laizität als Wert der Identifikation in Europa könnte ein fruchtbarer Boden für die Begegnung unterschiedlicher Kulturen sein. Andererseits existiert die Meinung, dass keine Demokratie ohne eine Bürgerreligion bestehen kann, die den Bürger zur Bindung gegenüber Institutionen und zur Hingabe für das Allgemeinwohl erzieht. Zwei gegensätzliche Sichtweisen?

Oggi occorre fare i conti con due processi apparentemente opposti: la frammentazione crescente che indebolisce la partecipazione alla vita pubblica e la diffusione di comunità chiuse, etnico-religiose, che alimentano fedeltà alternative alle istituzioni democratiche: che fare?

La laicità come valore identitario dell'Europa potrebbe essere il terreno più fecondo per il confronto fra le diverse culture[1]. Secondo altre posizioni, invece, nessuna democrazia potrebbe esistere senza una religione civile, che educhi il cittadino alla fedeltà verso le istituzioni e alla dedizione al bene comune: due punti di vista contrapposti?

Il rapporto fra laicità e religioni è una questione di enorme rilevanza nella società contemporanea. Fra i tanti aspetti che è possibile esaminare qui mi limiterò a sottolineare solo due grandi problemi strettamente connessi. Il primo riguarda concretamente lo sviluppo di una conoscenza adeguata delle religioni come risorsa per la società, il secondo il tema, apparentemente più astratto, della verità di cui si sente portatrice ogni comunità nella dimensione pubblica.

Una grande ignoranza accomuna spesso persone appartenenti alle rispettive comunità (quanti credenti hanno una conoscenza almeno elementare sia della loro tradizione che di quelle altrui?) e chi non si

* Dottorando di ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

[1] Per un orientamento su questo tema vedi DE GIORGI F. (2007), *Laicità europea*, Morcelliana, Brescia.

riconosce in nessuna di esse preferendo ostentare piuttosto il rifiuto di ogni approfondimento del fenomeno religioso considerato di per sé sinonimo di oscurantismo. L'uso grossolano e disinvolto di versetti biblici, coranici, e di altro testo sacro, che non tiene conto in alcun modo del contesto storico nel quale collocare le citazioni delle diverse Scritture è solo un sintomo di un problema più grave. E' chiaro che una lettura letterale, senza alcuno sforzo ermeneutico di passi risalenti a molti secoli fa, produrrà inevitabilmente non solo comprensioni fondamentaliste dei testi, ma anche mentalità fondamentaliste in ogni ambito della vita personale e sociale. Come contrastare sul piano culturale questo problema? La diffusione del metodo storico-critico nello studio dei testi sacri rappresenta sicuramente un grande contributo per superare un approccio di tipo fondamentalista. L'insegnamento delle religioni nelle scuole, se non si riduce a catechesi, potrebbe favorire efficacemente l'apprendimento di questo metodo.

Sul tema "L'istruzione religiosa nell'Europa delle differenze", si è svolto a Perugia, nei giorni 11 e 12 dicembre 2008, un incontro di studio promosso dal Corso di laurea in Scienze dell'Educazione dell'Università degli studi di Perugia e dal Laboratorio per la società interculturale di Perugia, con il patrocinio della Regione Umbria, la collaborazione di EREnews (European Religious Education Newsletter) e della Facoltà Valdese di Teologia di Roma. Durante il convegno è stato sottolineato il potenziale educativo della religione e il fatto che alla scuola non può mancare la conoscenza religiosa che fa, per esempio della Bibbia, il grande codice culturale dell'occidente. E' indispensabile distinguere fra la fede come momento soggettivo del credere che si affida a Dio e la religione come momento oggettivo del credere nel quale si manifesta la fede in una trama di segni. Se la fede è assoluta, la religione è relativa perché legata alle culture e al tempo. Silvio Ferrari, ordinario di Diritto canonico e di Diritto comparato delle religioni nell'Università di Milano, con la relazione "L'istruzione religiosa in Europa: profili giuridici", ha offerto una sintesi chiara e completa su questo tema: cosa sta succedendo in Europa? In una Unione Europea sempre più plurale si assiste in questi anni alla crescita di due fenomeni apparentemente contrapposti: il processo di secolarizzazione, con il conseguente allontanamento dalla tradizione, va di pari passo con il ritorno della religione nella sfera pubblica (non importa se credi, importante è essere culturalmente cristiani). Queste novità in ambito europeo stanno avendo un certo impatto nell'insegnamento della religione nella scuola e stanno portando molti a ritrovarsi d'accordo per un rafforzamento della conoscenza religiosa. L'orientamento prevalente è quello di mantenere l'insegnamento della religione. Per quali obiettivi? per combattere l'ignoranza religiosa, per il pluralismo (presenza dell'islam e di altre credenze etc.), per dare un significato alla vita, per contribuire a educare alla cittadinanza. Sono comunque riconducibili a tre le posizioni di chi vuole favorire il raggiungimento di questi obiettivi: 1) non è necessario avere un corso di religione nella scuola, ma basta fare emergere gli aspetti religiosi contenuti nelle diverse discipline (filosofia, letteratura, arte) come in

Francia; 2) è giusto l'insegnamento specifico, ma non di una sola religione; 3) l'insegnamento confessionale è la cosa più giusta perché per conoscere gli altri è indispensabile conoscere la religione di appartenenza. L'Unione Europea chiede solo il diritto di libertà religiosa, non chiede l'uniformità. La situazione è quindi a mosaico. La Francia (eccetto le regioni dell'Alsazia e della Mosella) è l'unico paese dell'Unione Europea a non avere l'insegnamento della religione, mentre in Ungheria è fuori dall'orario scolastico. L'obbligatorietà è prevista solo in Grecia (dove i programmi sono definiti dallo Stato) e grazie all'esenzione in alcuni paesi è possibile seguire un altro corso (non in Italia dove chi viene esentato non fa nulla). I paesi con insegnamento confessionale sono quasi tutti cattolici (eccetto la Finlandia) mentre quelli con insegnamento non confessionale sono quasi tutti riformati (eccetto la Slovenia). Una sentenza della Corte europea stabilisce la possibilità di esonero dall'insegnamento non confessionale da parte di chi lo ritiene relativista. Gli insegnanti dove l'insegnamento non è confessionale non hanno bisogno dell'idoneità da parte delle rispettive autorità religiose per poter insegnare. In Spagna e Portogallo si possono insegnare potenzialmente più religioni. Un'interessante linea evolutiva è rappresentata dall'introduzione di elementi di cultura religiosa generale o etica all'interno dell'insegnamento confessionale. Ciò vuol dire che queste ore si avvicinano ai contenuti dei corsi non confessionali, ma restano sempre controllati dalle comunità religiose. Quali profili pedagogici ne derivano? Se è vero che la scuola in Europa si è costituita intorno agli stati nazionali con una tradizione preoccupata di trasmettere una cultura di tipo nazionale-nazionalistica è anche vero che oggi l'eredità passata non basta più e occorre integrare nuove culture a partire dai figli degli immigrati che frequentano le nostre scuole. La scuola non può non essere interculturale. I principi guida contenuti nel cosiddetto "*Codice di Toledo"*[2] richiamano il diritto alla libertà di coscienza e di credenza, il potenziale educativo contenuto nella religione per favorire i valori di cittadinanza e coesione sociale. Occorre riportare il religioso dentro i vari saperi della scuola perché i programmi sono nati in una fase di cultura anticlericale. Purtroppo accade che l'insegnamento della religione ci fa dimenticare il quadro complessivo delle diverse discipline in rapporto alla religione. Occorre insegnare senza educare alla fede che tocca invece alla comunità religiosa. Se manca un minimo di educazione linguistico-simbolica è tutto inutile, per cui la psicologia di un giovane si ribella a un sistema rigido di conoscenze. Dovremmo quindi porci questa domanda: che tipo di sapere è la religione quando si insegna a scuola? Quale statuto epistemologico presuppone? Quello, per esempio, della storia delle religioni come fenomeno umano? A conclusione del convegno è stato diffuso un documento: *"L'istruzione religiosa nell'Europa delle differenze. Per una via italiana",* che propone come punto qualificante di "istituire, per i non-avvalentisi del corso di

[2] THE ODIHR ADVISOR COUNCIL OF EXPERTS ON FREEDOM OF RELIGION OR BELIEF (2007) (prepared by), *Toledo guiding principles on teaching about religion and beliefs in public schools,* Osce/Odihr, Warsaw.

religione cattolica, l'ora alternativa come vera materia scolastica, attinente all'area sociale-etico-religiosa e, per tutti gli studenti, di attivare un corso curricolare di cultura religiosa, da articolare su base storico-comparata e con profilo fenomenologico-ermeneutico". L'insegnamento scolastico delle religioni in Europa può offrire un prezioso contributo per la nascita di un modello di religione civile[3] non come religione secolare alternativa alle religioni positive, come in Rousseau[4], ma come sintesi di valori spirituali ed etici che possono rafforzare la trama della convivenza umana e civile.

"Con essa si intende l'insieme di credenze che fanno riferimento a una entità trascendente (di solito indicata semplicemente con il nome di Dio) e che fungono da legittimazione a una comunità politica, più esattamente alla qualità della sua integrazione. Tali credenze si esprimono in lessici, simboli, riti attinti dalla religione tradizionale, ora usati come rafforzativo dell'identità politica"[5].

Il secondo problema riguarda il tema della verità nella dimensione pubblica. Molto spesso i credenti di una religione vengono visti o si vedono come i detentori di una verità assoluta che condanna ogni forma di relativismo. Il discorso è però più articolato. Se la condanna riguarda il relativismo assoluto che rifiuta ogni criterio di giudizio, la condanna è del tutto condivisibile (in questa critica al relativismo assoluto i credenti sono in buona compagnia non solo dei metafisici, ma anche di importanti filosofi analitici contemporanei[6]. D'altra parte, la stessa antropologia, la disciplina che più di ogni altra ha contribuito a relativizzare le diverse culture con il concetto di etnocentrismo, è consapevole che il relativismo assoluto impedirebbe la possibilità di traduzione di una cultura all'altra[7]. Se la condanna riguarda, invece, la distinzione fra le diverse sfere della vita sociale (religione, politica, diritto, morale) nelle quali un certo relativismo è non solo possibile, ma necessario[8], il rischio è l'integralismo e la perdita della laicità.

Secondo molti studiosi la laicità è un concetto nato grazie al cristianesimo e qui basterebbe ricordare non solo il detto evangelico: "rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (Mt 22,21), ma anche, come ha sottolineato lo studioso Silvio Ferrari, la contrapposizione fra Stato e Chiesa tipica di aree cattoliche e protestanti

---

[3] 3 Fondamentale per il modello di religione civile in U.S.A. è il saggio di BELLAH R. (1967), *La religione civile in America*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 2007.

[4] Sulla dimensione religiosa della politica si veda GENTILE E. (2001), *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari.

[5] RUSCONI G.E. (1999), *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, p. 64.

[6] MARCONI D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, e NAGEL T.(1997), *L'ultima parola. Contro il relativismo*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1999.

[7] Per un quadro sintetico si veda VALERI V. (1991), *Relativismo culturale*, in BONTE, IZARD (1991) (a cura di) *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino, 2006.

[8] "Non si può disconoscere un certo diritto al relativismo nell'area politico-sociale" in RATZINGER J. (1996), *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena, 2003, p.122.

come la Francia e la Germania e non dell'Europa ortodossa. Nonostante quindi sia largamente riconosciuto come decisivo il contributo del cristianesimo all'origine della laicità, si continua a discutere se laicità e cristianesimo (in particolare nella versione cattolica) sono compatibili. Come mai? Come intendere, per esempio, i principi non negoziabili a cui fa riferimento la "*Nota dottrinale della Congregazione per la dottrina della fede*" (2003)? Se per non negoziabili si intende esigenze irrinunciabili, termine anch'esso usato nel testo, può avere il significato di non svendere, non svuotare, tenere sempre presenti; se vuol dire invece che devono essere trattati come principi assoluti, ci chiediamo come sia possibile fare ciò in politica senza dovere esercitare qualche forma di mediazione.

La distinzione fra un'etica della convinzione e un'etica della responsabilità ci sembra ancora quanto di meglio si possa disporre per affrontare la complessità di questi problemi e comunque anche all'interno della dottrina cattolica ci sono aspetti che potrebbero favorire uno sviluppo del rapporto cattolicesimo -laicità-democrazia.

La Dichiarazione "*Dignitatis humanae*"(7/12/1965) del Concilio Vaticano II riconcilia in maniera indiscutibile cattolicesimo e libertà religiosa, chiude con l'impostazione cattolicesimo-religione di Stato, apre in maniera non opportunistica alla laicità e alla democrazia[9]. Vale la pena soffermarsi su questo importantissimo documento che contiene una forte rivendicazione della libertà religiosa non solo per i cattolici come avveniva in passato, ma per tutti (sia detto per inciso, il vero dissenso dei lefevriani sul Concilio riguarda proprio questo punto, non certo la Messa tridentina) e favorire la nascita di un modello di religione civile in armonia con la laicità."Dignitatis humanae" dice che gli esseri umani "sono tenuti ad aderire alla verità man mano che la conoscono". Sono tenuti in senso esclusivamente morale, non a causa di coercizioni autoritarie, lesive della libertà, che utilizzano strumenti di tipo politico-giuridico. Infatti "il diritto perdura anche in coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa, e il suo esercizio...non può essere impedito". La libertà religiosa non dipende più dal pre requisito della verità per cui solo la dottrina cattolica come vera religione aveva diritto ad essa, ma viene fondata antropologicamente sulla dignità umana. Fra l'uomo e la verità c'è la storia che risulta il mezzo d'accesso alla verità. La verità si manifesta nella storia ma non viene prodotta da essa (non è figlia del tempo come nella visione storicista). Con questa impostazione la Chiesa Cattolica non rinuncia alla dottrina tradizionale, non abbraccia una visione relativista, ma mette in relazione verità e libertà affidando agli esseri umani come agenti liberi nella storia di corrispondere alla verità. La libertà quindi come condizione necessaria per la stessa verità (perchè non si trasformi in una clava o un meteorite che si impone con violenza). Questo documento stabilisce in maniera inequivocabile una distinzione, che si potrebbe

[9] Sulla "Dignitatis humanae" ho ripreso alcuni concetti da CANGIOTTI M. (2002), *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia, pp. 73-122.

definire liberal-democratica, fra morale, politica, diritto. Viene quindi affermata la totale incompetenza dello Stato a pronunciarsi sulla verità o falsità delle diverse religioni e la necessità che l'ordinamento giuridico ponga le condizioni procedurali perchè venga garantita a tutti la libertà religiosa. Questa prospettiva frutto dell'elaborazione conciliare permette una convergenza fra il pensiero politico liberale e la concezione cattolica della verità. Se da un lato infatti la visione liberale fa riferimento alla inesauribilità della discussione pubblica a partire da una debolezza conoscitiva della ragione umana incapace di approdare a una verità, dall'altro la concezione cattolica fiduciosa sulla possibilità umana di conoscere la verità ha bisogno anch'essa del dialogo umano per poter essere accolta.

La concezione cattolica della verità non si oppone quindi al dibattito pubblico, ma ha necessità di alimentarlo per poterla fare riconoscere. Nonostante quindi l'oggettiva distanza fra due concezioni della verità che si contrappongono fino al punto da sembrare alternative, occorre dire invece che vi è un terreno comune ed è rappresentato dal modello proceduralista della democrazia (le cosiddette regole del gioco). Non solo. Le comunità religiose e culturali in genere (il problema non è solo il fondamentalismo religioso, ma ogni tipo di fondamentalismo, anche quello culturale) che accettano queste regole comuni contribuiscono a rafforzarle e producono valori che la politica in quanto tale non può produrre se non correndo il rischio di una degenerazione autoritaria.

Può esistere quindi oggi a livello pubblico una rilevanza positiva delle comunità cristiane e religiose in genere o queste devono essere viste solo come una minaccia per la democrazia e i diritti umani? Da quanto sopra esposto possiamo rispondere positivamente. Non è solo l'individuo l'unico protagonista della vita sociale.

Un'ottima base di partenza per affrontare questi punti cruciali c'è già. Le Costituzioni democratiche sono grandi modelli di traduzione laica di alcuni concetti teologici cristiani secolarizzati (pensiamo per esempio all'idea di persona) frutto di faticose e spesso dolorose conquiste durante alcuni secoli, ma oggi il tema della laicità è reso ancora più urgente dalla presenza di culture e religioni provenienti da tutto il mondo. La prospettiva multiculturalista non sembra soddisfacente perché favorisce la crescita di comunità parallele autoreferenziali che non comunicano fra di loro. La prospettiva interculturale invece favorisce lo scambio e la reciprocità nel rispetto delle differenze, ma a partire da una base comune che per brevità definiamo diritti umani e costituzionali. Le istituzioni pubbliche possono fare molto in questo senso soprattutto attraverso la scuola, come si è visto, e la pubblica amministrazione. Libertà e identità, concetti fondamentali del dibattito su questi temi, devono essere compresi in senso relazionale. E' necessario abbandonare la visione di un'identità-monade, chiusa in se stessa. Si assiste in questi anni con grande preoccupazione a una forte ripresa dell'etnos che vuole con arroganza umiliare il demos. Le radici culturali sembrano un pretesto per contrapporsi ad altre culture. Strettamente

collegata a questa rinascita dell'etnos, sta crescendo in Italia una disputa infeconda fra laici e cattolici che non porta da nessuna parte perché di tipo sostanzialmente ideologica. Ricoeur propone un'ermeneutica della storia per capire la storia passata e andare a una riconciliazione della memoria per evitare che oggi si ripetano quegli errori. Non basta la dimensione informativa ma è necessario sviluppare quella culturale in chiave interculturale.

E' evidente quindi che l'attuale dibattito sulla laicità presenta aspetti nuovi che lo differenziano da quello che si è svolto in Europa fra ottocento e novecento. La presenza di persone provenienti da tradizioni culturali diverse pone domande inedite che investono inevitabilmente la laicità dello Stato. In questo scenario le religioni rivestono un grande significato e risultano tutt'altro che marginali anche perché capaci di rappresentare identità collettive. Il passaggio da una identità comune e largamente condivisa a una prospettiva marcatamente pluralista ha messo in crisi i sistemi di regolazione delle diverse sfere sociali in cui si è articolata l'attività umana. Dunque, oggi viviamo contemporaneamente due processi opposti: da una parte l'individualismo atomizzante provoca frammentazioni che determinano una sempre minore partecipazione alla vita pubblica, d'altra parte si diffondono comunità etnico-cultural-religiose che si arroccano integralisticamente e si autoghettizzano. La laicità come valore identitario dell'Europa potrebbe rappresentare il terreno più fecondo per il confronto fra le diverse culture a patto che venga ripensata come laicità negativa con neutralità in senso attivo-positivo. Schematizzando: se distinguiamo una laicità positiva (portatrice di una ideologia specifica da parte dello Stato) da una laicità negativa (neutralità dello Stato che adotta la laicità come metodo) possiamo cogliere in quest'ultima una neutralità o in senso passivo-negativo o in senso attivo-positivo per garantire l'applicazione dei principi di libertà (ogni cittadino sceglie e lo Stato protegge questa possibilità), uguaglianza (lo Stato vieta le discriminazioni), fraternità (lo Stato interviene per favorire il dialogo e contrastare le discriminazioni)[10].

BIBLIOGRAFIA

BELLAH R. (1967), *La religione civile in America*, tr. it. Morcelliana, Brescia, 2007.

CANGIOTTI M. (2002), *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia.

DE GIORGI F. (2007), *Laicità europea*, Morcelliana, Brescia.

GENTILE E. (2001), *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari.

[10] Per questo schema si veda ancora DE GIORGI F. (2007), *Laicità europea*, cit., e SAVAGNONE G. (2006), *Dibattito sulla laicità*, Elledici, Torino.

MARCONI D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.

NAGEL T.(1997), *L'ultima parola. Contro il relativismo*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1999

RATZINGER J. (2003), *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena.

RUSCONI G.E. (1999), *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari.

SAVAGNONE G. (2006), *Dibattito sulla laicità*, Elledici, Torino.

THE ODIHR ADVISOR COUNCIL OF EXPERTS ON FREEDOM OF RELIGION OR BELIEF (2007) (prepared by), *Toledo guiding principles on teaching about religion and beliefs in public schools, O*sce/Odihr, Warsaw.

VALERI V. (1991), *Relativismo culturale*, in BONTE, IZARD (1991) (a cura di) *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino, 2006.

DOI 10.3271/A07

IL PLURALISMO RELIGIOSO IN ITALIA

di Silvia Carbone*

Abstract

This work aims at illustrating the situation of religious pluralism in Italy, focusing in particular on the dimensions of the religious phenomenon, due to migration flows which interested all Europe, and on the main questions related to the integration efforts. Religion is seen as a fundamental component of the identity, both of the individual and of a community and being aware of that is the first step to plan, by the States, possible pacific politics of living together, respectful of different religious needs. An obstacle to such a process is represented by prejudices and racism towards Muslim people, as Islam is still considered a dangerous religion.

«Mettete una sola religione in uno Stato e ci sarà il dispotismo.
Mettetene due e ci sarà la guerra civile.
Mettetene molte e tutti vivranno felici e in armonia».
[Voltaire]

1. Flussi migratori: il caso della Germania e dell'Italia

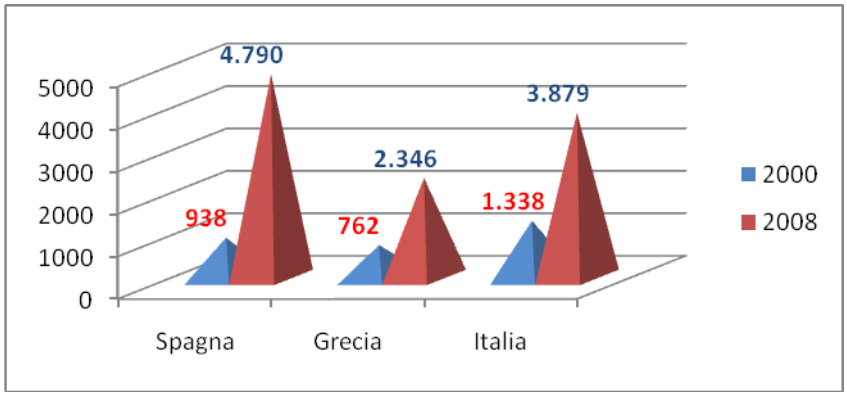
L'aumento dei flussi migratori nell'ultima metà del XXI secolo ha interessato in larga parte il continente europeo che, proprio a partire dalla seconda guerra mondiale, è stato attraversato da un vero e proprio esodo di uomini provenienti da ogni dove. Nel rapporto annuale pubblicato dall'International Organization for Migration (IOM) nel 2008 risulta che vi sono stati più di 200 milioni di migranti nel mondo, di cui 70 milioni in Europa, la maggior parte dei quali sono stati soprattutto europei, l'11% proveniente dalla Cina, e meno della metà dalla Polonia e dalla Romania[1].

Grecia, Italia e Spagna risultano essere negli ultimi anni le meta privilegiate dai nuovi stranieri provenienti dai paesi dell'Europa dell'Est e dai paesi delle sponde del Sud del Mediterraneo, come si può osservare nella tabella 1, anche se il fenomeno resta ampiamente inferiore rispetto a Germania, Francia e Olanda, dove si concentra maggiormente la comunità araba del Mediterraneo.

---

* Dottoranda di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

[1] Cfr. IOM (2008), *World Report 2008: managing labour mobility in the evolving global economy*, Softcore.



Tab. 1 Confronto dati immigrazione in Spagna, Italia e Grecia nel 2000 e nel 2008. *Fonte: Dossier statistico Caritas/Migrantes 2007 su elaborazione dati NSSG e Ministerio de Trabajo e Inmigraciòn de Espana*[2].

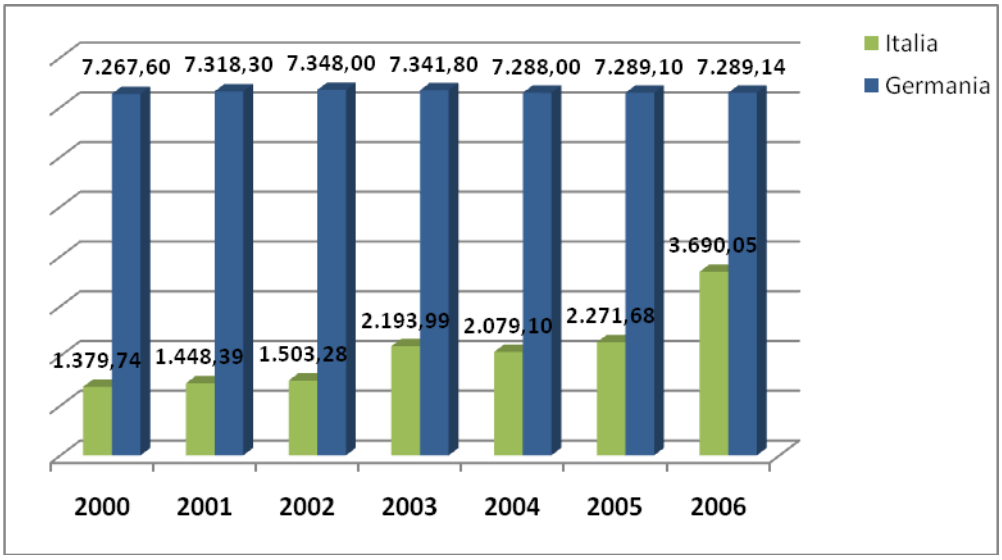
Secondo il rapporto del 2005 del CARIM (Rete di istituti di ricerca euro mediterranei sulle migrazioni) gli immigrati provenienti dalla sponda meridionale del Mediterraneo regolarmente registrati nell'UE sono stati ben 5,8 milioni[3].

Italia e Germania rappresentano due casi paradigmatici per quando riguarda il tema dell'immigrazione. La prima, infatti, in tempi brevi e con ritmi intensi, si è trasformata da terra di emigrazione a paese di nuova immigrazione, tanto che si calcola che nel 2008 su una popolazione totale di 59 milioni di persone, gli immigrati siano stati circa 4 milioni, con un'incidenza pari al 6,7% sul totale.

Secondo i dati della fondazione Ismu (Iniziative e Studi sulla Multietnicità), risalendo a circa 10 anni fa, nel 2000, la stima complessiva di stranieri in Italia era di 1,3 milioni di unità, ed è andata di anno in anno crescendo raggiungendo i tre milioni nel 2006[4]. Storicamente la Germania, invece, risulta essere un paese di antica immigrazione e, osservando la tabella 2, si può notare come, nell'arco di 6 anni, dal 2000 al 2006, la popolazione straniera si sia mantenuta uguale aggirandosi sempre intorno ai 7 milioni di presenze, con un'incidenza largamente superiore a quella italiana e della maggior parte dei Paesi europei[5].

---

[2] Cfr. CARITAS/MIGRANTES (2008), *Immigrazione Dossier Statistico 2007*, Idos, Roma.
[3] Cfr. SAMY S. (2008), *Irregular Migration in the South Eastern Mediterranean: Socio-Political Perspectives*, CARIM Analytic and Synthetic Notes 2008/09.
[4] Cfr. Fondazione Ismu, (2009), *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli, Milano.
[5] Va ricordato che la Germania fino agli ultimi decenni del XIX secolo ha visto una forte migrazione interna verso gli Usa e l'America del Sud. Dal XX secolo in poi si è trasformata nel più grande paese di immigrazione della terra dopo gli Stati Uniti.



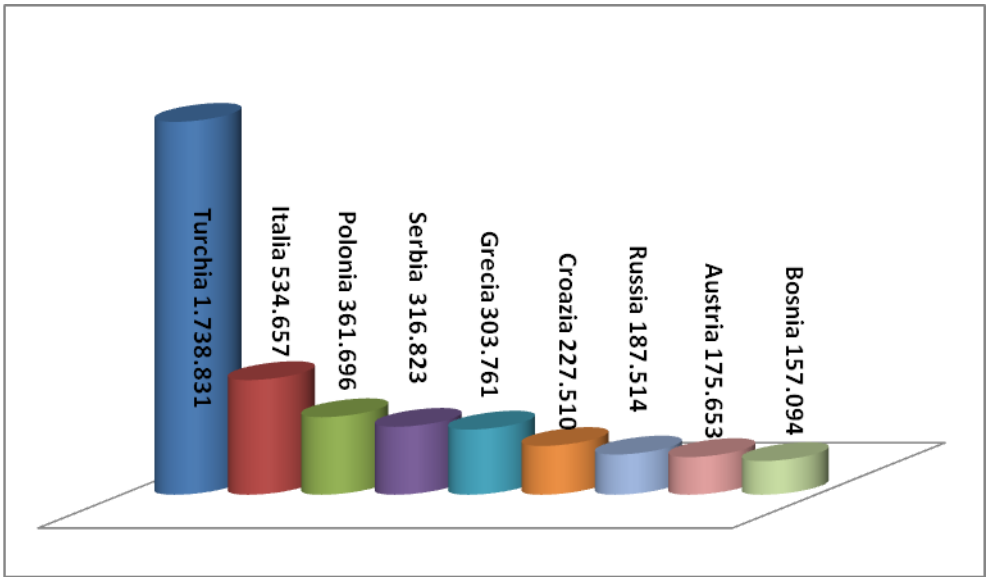
Tab. 2. Popolazione straniera presente in Italia e in Germania dal 31/12/2000 al 31/12/2006. *Fonte: Dossier statistico Caritas/Migrantes. 2007 Elaborazioni su dati Statistisches Bundesamt Deutschland* [6].

Nel 2006 si è calcolato che gli stranieri in Germania sono stati 7.289 milioni su una popolazione totale di 82 milioni e mezzo, quindi con un'incidenza pari all'8,8%. Sulla base dei dati riportati nella tabella 2 e considerando l'andamento di questi ultimi anni, è prevedibile che l'Italia diventi, tra qualche anno, il paese con un'incidenza di immigrati tra le più alte fra tutti i paesi dell'Unione Europea. Nonostante tale evidenza, l'Italia non sembra voglia accettare di essere un paese di immigrazione stabile e, pertanto, le politiche adottate dai governi che si susseguono si muovono tra inclusione ed esclusione, tra un modello temporaneo sulla base di quello tedesco, e un pluralismo privo di politiche multiculturali attive. Per quanto riguarda la provenienza della popolazione straniera nei due paesi è possibile vedere che mentre in Germania prevale la presenza di un gruppo nazionale sugli altri, ovvero dei turchi che con 1.764 milioni di presenze rappresentano un quarto degli immigrati sul totale, in Italia il panorama è "policentrico", in quanto è possibile trovare sul territorio nazionale numerose e diverse collettività che hanno una certa consistenza numerica, ma nessun gruppo nazionale si colloca in una posizione dominante rispetto agli altri.[7]

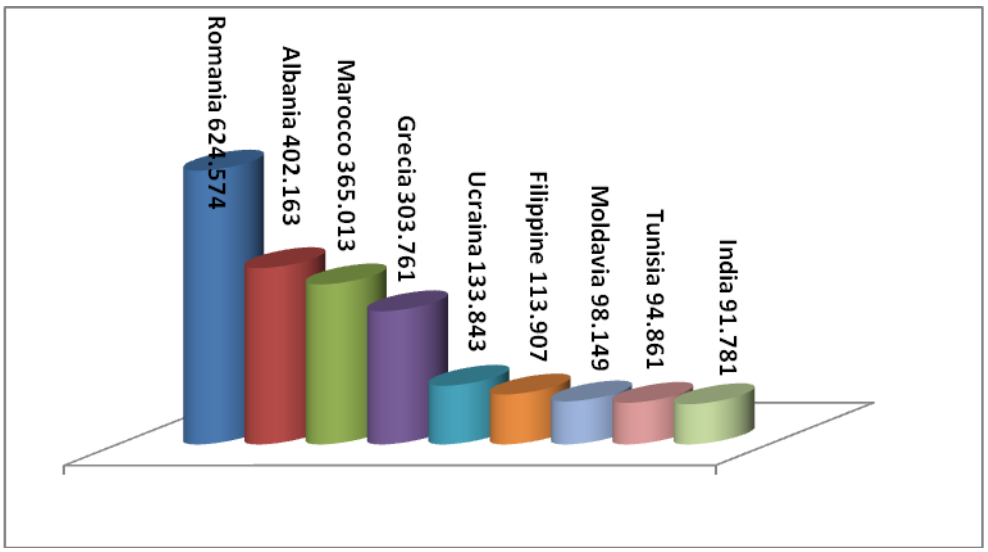
---

[6] Cfr. CARITAS/MIGRANTES (2008), *Immigrazione...,*. cit., Idos, Roma.

[7] BARUCCI T., LIBERTI S.(2004), *Lo stivale meticcio,* Carocci, Roma. Questa estrema frammentazione, che viene definita modello migratorio "sui generis", è una conseguenza storico-geografica della penisola. La presenza di comunità dominanti in Germania dipende da un modello migratorio cominciato con grande anticipo rispetto a quello che si sta consolidando oggi nel nostro paese. In Francia, Germania e Inghilterra gli immigrati sono arrivati prima degli anni '70 per far fronte alle richieste del mercato dei paesi di destinazione in maniera regolare e grazie ad accordi specifici. Alla chiusura dei flussi negli anni '80 l'Italia è diventata un ripiego per l'esercito di forza lavoro.



Tab. 3 Primi nove paesi di provenienza degli stranieri presenti in Germania al 31/12/2006. *Fonte: Dossier statistico Caritas/Migrantes. Elaborazioni su dati Statistisches Bundesamt Deutschland.*



Tab. 4. Primi nove paesi di provenienza degli stranieri presenti in Italia al 01/01/2008
Fonte: Elaborazioni su dati ISTA [8] .

In entrambi i paesi, negli anni passati, la minore stabilità e visibilità degli immigrati portava la popolazione autoctona a considerarli come delle semplici braccia da lavoro, da inserire e sostituire per colmare i buchi in quei settori del mercato occupazionale lasciati vuoti. Figure di passaggio temporanee, la cui meta restava sempre il ritorno al paese d'origine dove

[8] Cfr. CARITAS/MIGRANTES (2008), *Immigrazione ...,* cit..

continuavano a risiedere le famiglie. È negli anni ’70, in piena recessione economica, con la chiusura delle frontiere dei paesi europei, che si assiste ad un aumento generale della tendenza degli stranieri alla stabilizzazione, mostrando nel corso degli anni una precisa volontà di mettere radici. Si ricongiungono così i nuclei familiari, compaiono le nuove generazioni, gli immigrati si inserirsi definitivamente nel tessuto economico-sociale della società ospitante, facendolo diventare il solo ed unico contesto di vita.

2. La difficoltà di integrazione

In questo scenario sorgono nuovi interrogativi che ruotano intorno alle difficoltà che nascono nel momento in cui si condivide uno spazio sociale dove la vita quotidiana delle varie comunità si svolge mantenendo i rispettivi ritmi naturali, fatti di norme e usanze diverse, che spesso portano alla costruzione di muri di incomprensione, di pregiudizi, anticamere di veri e propri conflitti sociali. Touraine ha affermato che la differenza culturale è diventata così preoccupante perche essa stessa è fondatrice di tensioni, di conflitti, di violenze e di antagonismi che mobilitano gli attori sociali facendoli interrogare sulla loro capacità di vivere insieme[9].

Ma cosa significa vivere insieme? Condividere lo stesso spazio-temporale in una proiezione del corpo che sia solo fisica? Mangiare, dormire, studiare, lavorare, pregare, relazionarsi col resto del mondo, e quant’altro ancora? Ogni dimensione del vissuto individuale implica un Io ed un Altro, un incontro/scontro con l’alterità che chiede di essere riconosciuta e di veder rispettati i propri diritti in un regime di convivenza democratica. Il dibattito tra comunitaristi e liberalisti, che si sviluppa alla fine del secolo scorso nel mondo anglosassone, si ripropone nelle nostre società democratiche e multiculturali. Nel continuo altalenare tra l’affermazione delle differenze culturali, di cui ogni soggetto e/o comunità è portatore, e le esigenze di integrazione e razionalizzazione della vita sociale, viene da chiedersi se a fungere da collante possa essere quell’universalismo nel nome del quale si garantisce l’eguaglianza e il rispetto tra tutte le differenze. Se il multiculturalismo implica l’esistenza di una diversità culturale ed etnica, e quindi di una serie di diritti e doveri reciproci da attribuire ad ogni gruppo sociale, a ciò si devono accompagnare spesso le rivendicazioni legate al riconoscimento identitario e in particolar modo connesse all’appartenenza religiosa.

3. L’importanza dell’appartenenza religiosa

La dimensione religiosa, con tutto l’insieme delle sue pratiche, è stata dai tempi antichi una componente importante sia del vissuto individuale che della funzionalità vitale che essa genera in ogni gruppo culturale attraverso la condivisione di gerarchie, dogmi, verità assolute, riti, simboli e luoghi di aggregazione. Nonostante ciò, la religiosità e il

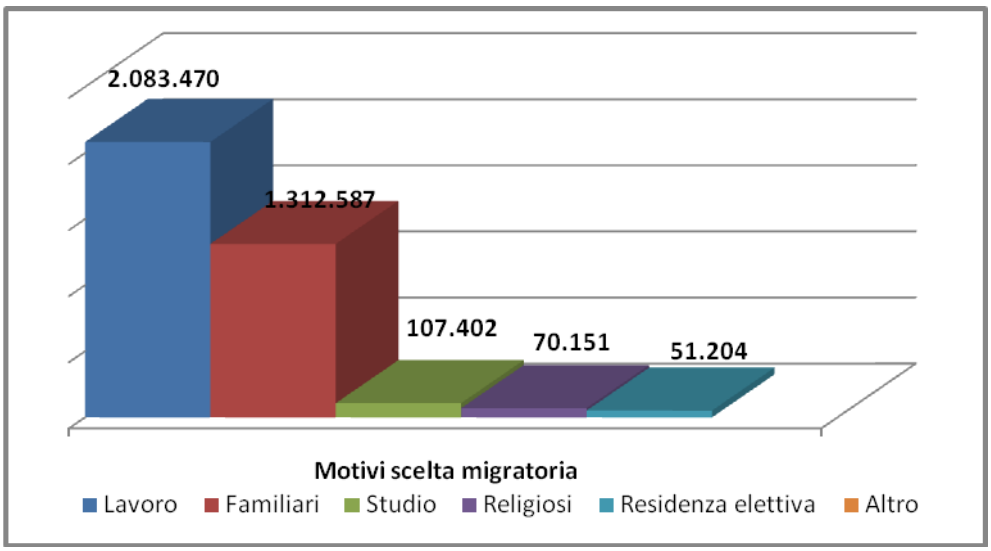
[9] Cfr. TOURAINE A. (1998), *Libertà ,uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme*, trad. It., Il Saggiatore, Milano.

pluralismo religioso sono stati per molti anni ignorati e relegati ai margini dagli studiosi di fenomeni migratori, ritenuti poco rilevanti a causa del processo di secolarizzazione che nella società industriale ha portato a considerare le differenze religiose solo alla luce delle scelte di vita che riguardavano la sfera privata di ogni individuo. Ci si dimentica così che, se si guarda alla storia della civiltà umana come ad continuo spostamento di intere comunità da un luogo ad un altro, alla base di questi movimenti, oltre ai cambiamenti climatici e alle guerre, un fattore decisivo di espulsione è stato quello politico-religioso: basta pensare al lungo Esodo degli ebrei che seguivano la voce del loro unico Dio, o ancora, per avvicinarci ai nostri tempi, a quella parte consistente di protestanti europei che ripopolarono l'America durante la Controriforma.

La parola religione deriva dal verbo latino relegare, nel significato di legare alla divinità, ma anche alle stessi leggi e allo stesso culto un'intera comunità. Sarebbe riduttivo considerare la fede solo come uno stile di vita da scegliere tra tanti, dal momento che essa rappresenta una delle fonti dalla quale scaturisce l'identità dell'individuo, con le sue tradizioni e abitudini e determina l'insieme dei valori, delle priorità e dell'agire di ogni singolo uomo.

4. Il ruolo della religione nei processi migratori

La dimensione religiosa, così, gioca un ruolo importante sia nella scacchiera mondiale sia nel processo migratorio, diventando spesso una delle cause della scelta migratoria, dopo la ricerca di un lavoro, la volontà di fuggire da situazioni politiche disperate e da guerre.



Tab. 5 Principali motivi della presenza degli stranieri soggiornanti in Italia al 31/12/2006. *Fonte : Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes 2007*

A motivo di ciò, la convenzione di Ginevra del 1951, firmata da 140 paesi, si è posta come obiettivo e impegno quello di assicurare asilo e accoglienza a questa categoria di rifugiati religiosi. Osservando i dati del dossier Caritas/Migrantes 2007 risulta che gli stranieri soggiornanti in Italia nel 2006 son 3.690.052 di cui ben 70.152, cioè l'1,9% sul totale, lo sono per motivi religiosi. Risulta inoltre che il numero di visti rilasciato in Italia per motivi religiosi sia più alto che altrove, a motivo della presenza del Vaticano, centro mondiale del cattolicesimo, che accoglie religiosi/e provenienti dall'America del Sud, dall'Africa e dall'Asia di ogni appartenenza religiosa.

Anni	Tot (v.a.)	Lavoro	Famiglia	Religione	Residenza	Studio	Altro
2000	1.379.749	60,7	26,5	3,9	3,9	2,2	1,9
2001	1.448.392	58,1	29,1	3,8	3,8	2,3	1,8
2002	1.503.286	55,2	31,8	3,6	3,8	2,5	1,8
2003	2.193.999	66,1	24,3	2,5	2,2	2,0	1,8
2004	2.079.101	62,5	27,4	2,6	2,4	1,8	1,2
2005	2.271.680	62,6	29,3	1,6	1,7	2,1	1,8
2006	3.690.052	56,5	35,5	1,9	1,4	2,9	1,8

Tab. 6 Percentuale motivi della pop. straniera in Italia dal 31/12/2000 al 31/12/2006.
Fonte : Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes.

Oltre a rappresentare un fattore d'espulsione/attrazione nel processo migratorio e a direzionarne i flussi, la religione assume i tratti di un'istituzione impegnata ad assicurare ai migranti, durante la fase di partenza-ingresso, sia sostegno che accoglienza.

Gli immigrati e le loro famiglie, infatti, si recano nei luoghi di culto non solo per pregare, ma anche per acquisire informazioni su alloggi, offerte di lavoro e altro ancora. La fede diventa un ponte che facilita l'integrazione armoniosa e costruisce network sociali basati proprio sulla stessa appartenenza confessionale ed etnica. Le istituzioni religiose, fungendo da intermediari, non solo facilitano l'insediamento dei migranti ma permettono la ricostruzione della propria identità sociale nel nuovo ambiente di vita, reinventando e rielaborando l'originaria appartenenza etnica. Favoriscono così l'inserimento di ogni storia ed esistenza nella società ospitante, finendo

per trasformarla in un tassello culturale particolare all'interno di un panorama nazionale. Come afferma Pinto Minerva, la dimensione religiosa investe l'intero complesso di vita funzionando come importante modalità di riferimento identitario.[10] Alla base dell'organizzazione sociale di intere comunità si è sempre collocata la religione con le sue tradizioni, i riti della nascita e della morte, le prescrizioni alimentari, la simbologia degli oggetti, la scansione dei tempi, le feste, l'articolazione degli spazi, i rapporti con le istituzioni del potere. Di conseguenza, quando una persona emigra porta con sé anche la sua fede, le sue divinità, il suo capitale spirituale che funge da rifugio esistenziale, necessario durante una parentesi della vita in cui si perde il legame con le proprie radici e le certezze sono messe in discussione dalla nuova realtà d'accoglienza. Nel nuovo contesto, tuttavia, la religione può diventare anche un elemento di isolamento ed emarginazione.

5. La necessità della laicità

Sono proprio i fattori etnici e religiosi che moltiplicano le difficoltà nel processo di integrazione interculturale, in particolar modo nell'Unione Europea dove l'alterità religiosa ha il volto temuto dell'Islam.

In tale processo, un principio sembra, almeno teoricamente, riconosciuto e condiviso: quello secondo cui la condizione di straniero non deve privare gli individui dei loro diritti fondamentali.[11] Quando poi la religione oltrepassa la sua dimensione spirituale penetrando nella realtà socio-giuridica è inevitabile che si sollevi il nodo del laicismo ed emergano problemi legati ai simboli religiosi presenti nella sfera pubblica, come il crocifisso, il velo, la kippa solo per citarne alcuni. Se si considera insomma la dimensione terrena, sociale e giuridica delle religioni, emergono un'infinità di problematiche non facilmente risolvibili, che tuttavia pretendono di chiamare in causa la laicità dello Stato a tutela dei diritti umani.

Oggi, nel XXI secolo, quale e quanta libertà viene riconosciuta ai gruppi culturali, religiosi o etnici che cercano di proteggere la propria identità collettiva? E quando questa libertà invece mina l'ordine sociale liberale intaccando i diritti degli altri individui nella società? Fino a che punto è possibile tradurre i "bisogni religiosi" delle varie fedi in diritti che, indossando l'abito dell'universalismo e superando quella secolarizzazione e laicizzazione di facciata, possano garantire una vera integrazione che non sia solo sinonimo di assimilazione? Come rispondere, ad esempio, alle richieste dei musulmani in Europa relative alla costituzione di associazioni, di cimiteri e di spazi culturali propri, di moschee per la preghiera, di insegnamento della religione islamica nelle scuole, al vedere l'Islamismo riconosciuto ufficialmente come confessione religiosa dallo Stato?

---

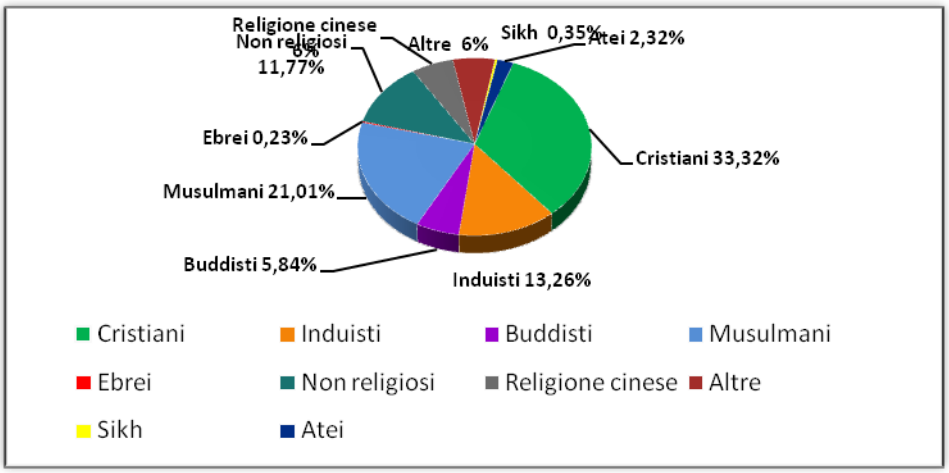
[10] Cfr. PINTO MINERVA F.(1999), *Scuola laica e pluralismo religioso*, in IRRSAE Puglia (a cura di), *Laicità e religioni nella scuola del 2000*, Ed.Progedit, Bari.

[11] Cfr. BENHABIS S. (2004), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti e cittadini*, Raffaello Cortina, Milano.

La discussione intorno al laicismo appare complicata in quanto la definizione e la prassi politica dell'Occidente stesso al riguardo non sono affatto esenti da critiche che vengono mosse da ogni parte.[12]

6. La presenza dei musulmani nel mondo

Nel mondo i musulmani rappresentano la seconda comunità religiosa, dopo quella cristiana, che conta oltre 2 miliardi di fedeli, di cui un terzo vive al di fuori dei paesi islamici. Secondo i dati della Central Intelligence Agency (CIA), nel 2007, su una popolazione mondiale di circa 6,8 miliardi di persone, i cristiani erano il 33,32% (di cui il 16,99% rappresentato da cattolici, il 5,78% da protestanti, il 3,53% da ortodossi e l'1,25% da anglicani), mentre i musulmani raggiungevano la percentuale del 21,01%. Seguivano gli induisti con il 13,26%, i buddisti con il 5,84%, i sikh con lo 0,35%, gli ebrei con lo 0,23% e altre religioni varie con il 12%[13].



Tab. 7 Percentuale delle maggiori religioni del mondo sulla popolazione totale di 6,8 miliardi (2007). *Fonte: Central Intelligence Agency (CIA).*

Si calcola che nell'Europa cristiana i musulmani siano circa 43 milioni, di cui 20 milioni solo in Russia (Mosca è proprio la città con il maggior numero di musulmani che sono più di 2 milioni, ovvero un abitante su sei). Nell'Unione Europea invece, a motivo dell'allargamento che ha visto l'inclusione dei paesi dell'area balcanica, dove la fede islamica è presente da ben 500 anni, i musulmani hanno superato la quota di 23 milioni.

Come è possibile rilevare dalla mappa riportata nella figura 1, in Kosovo i musulmani sono ben 1,8 milioni e rappresentano il 90% dell'intera popolazione. Presenze altrettanto numerose si possono ritrovare in Bosnia

[12] Cfr. NORDIO M., VERCELLIN G. (2005), *Islam e diritti umani: un falso problema*, Diabasis, Reggio Emilia.

[13] Informazioni reperite nel sito della CIA www.cia.gov, e successivamente da me elaborate.

ed Albania dove i musulmani costituiscono la maggioranza con, rispettivamente, 1,5 milioni (pari al 40% della popolazione) e 2,1 milioni (65%), ed a seguire 31% e il 20% di fede ortodossa. Mentre nelle vicine Macedonia e Bulgaria prevale la fede ortodossa (oltre l'80% della popolazione) come anche in Grecia con il suo 98%. La Francia, invece, a motivo dei flussi migratori provenienti soprattutto dall'Algeria, conta intorno ai 4/5 milioni di musulmani, ovvero il 6% della popolazione, la metà dei quali con cittadinanza francese. Segue la Germania con circa 3,2 milioni, di cui 2 milioni turchi, e l'Inghilterra, con 2 milioni, quasi tutti di nazionalità britannica, originari del Pakistan, dell'India e del Medio Oriente.[14]

Fig. 1. Mappa dei 27 paesi membri dell'UE con il rispettivo numero di

[14] Le cifre non tengono conto degli europei che si sono convertiti alla religione islamica e che saranno alcune centinaia di migliaia.

musulmani e la loro percentuale sulla popolazione totale. *Fonte: www.msnbc.msn.com*[15]

7. I rapporti tra Stato ed Islam

Nei diversi paesi europei il rapporto tra musulmani e Stato è fortemente influenzato dai modelli formali che quest'ultimo attore utilizza per gestire i rapporti con le confessioni religiose. Se ne possono identificare tre: il modello concordatario, quello francese e quello secolarizzato.

Il primo modello, tipico dei paesi cattolici come Spagna e Italia, prevede il riconoscimento ufficiale delle religioni da parte dello Stato per mezzo del concordato sviluppato con la Chiesa Cattolica e delle Intese con le altre religioni, il tutto con concessioni ampie dal punto di vista giuridico. Il modello francese si basa invece su una netta separazione tra lo Stato e le confessioni religiose, con l'impegno di rispettare il pluralismo religioso e allo stesso tempo custodire la laicità degli spazi istituzionali. Il terzo modello, tipico dei paesi protestanti come Germania e Paesi Bassi, si caratterizza per la laicità dello Stato cui fa però riscontro il riconoscimento statale della presenza delle religioni e delle loro iniziative educative, assistenziali e culturali nell'ambito della società civile, per cui vengono concessi finanziamenti ufficiali alle confessioni religiose.

Attualmente sono tre gli Stati europei che hanno ufficialmente riconosciuto l'Islam come confessione religiosa sul piano giuridico: Austria, Belgio e Spagna. In Austria i rapporti con l'Islam sono regolati da una legge emanata durante l'impero austro-ungarico, in base alla quale gli imàm e le moschee che sono affiliate ad una specifica federazione sono ufficialmente riconosciute, e sono previsti corsi di islam nelle scuole. Il Belgio, invece, nel 1974 ha riconosciuto ufficialmente l'Islam, anche se con qualche difficoltà iniziale sul piano concreto, dovuta alla mancanza di un referente che si occupasse di gestire le attività connesse al culto e all'insegnamento dell'islam nelle scuole. Attualmente sono attivi i corsi di religione islamica nelle scuole. In ultimo, la Spagna ha stipulato nel 1992 un'Intesa con la Commissione islamica, l'*Acuerdo*, che garantisce ai lavoratori musulmani, ad esempio, il diritto di una pausa il venerdì a mezzogiorno per poter partecipare alla preghiera e l'assenza da scuola agli studenti. Anche qui non sono mancate le difficoltà per l'attuazione del provvedimento.

Va ricordato, comunque, che in tutti gli Stati Europei, anche in assenza di rapporti istituzionali formali con la confessione musulmana, è pienamente garantito il diritto alla libertà di coscienza e di religione e ulteriori difficoltà emergono dal fatto che, non esistendo un organo islamico di rappresentanza unico e stabile, eletto a gestire i rapporti a livello nazionale, manca la presenza di un intermediario ufficiale che possa esprimere e farsi portavoce della comunità religiosa di appartenenza[16].

---

[15] Dati presi dal sito *www.msnbc.msn.com* e in seguito da me elaborati.

[16] Cfr. PACINI A.(2008), *Chiese ed Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo,* Paoline Editoriale Libri, Milano.

8. Pluralismo religioso in Italia

Se in Italia fino agli anni ’80 le minoranze religiose rappresentavano solo l’1% della popolazione, secondo i dati del CESNUR (Centro Studi Sulle Nuove Religioni), la percentuale negli ultimi decenni è triplicata arrivando a quota 3,5% nel 2008.[17]

Nella tabella 8 è possibile comprendere il volto del pluralismo religioso in Italia, che vede al primo posto la comunità cristiana, con i suoi 53 milioni di credenti, e subito dopo quella islamica con 1.293.704 milioni di fedeli, tra immigrati e autoctoni, destinata a crescere per via dei nuovi arrivi e delle nascite. La varietà religiosa italiana non si ferma al cristianesimo e all’Islam, ma deve tener conto anche dell’induismo e del buddismo.

Cristiani 53.000.000	**Islam** 1.293.704	**Ebraismo** 45.000
Buddisti 198.000	**Induisti** 109.000	**Sikh** 70.000
Atei 4.000.000	**Pagani** 15.000	**Altre religioni** 450.000

Tab. 8. Religioni in Italia (immigrati ed autoctoni).

Rispetto ad altri Paesi europei, come Gran Bretagna e Francia, che grazie alla presenza delle colonie nei paesi islamici hanno sempre assistito all’arrivo alle loro frontiere nazionale di flussi di immigrati musulmani, in Italia il fenomeno è da ritenersi recente[18] e come dovuta conseguenza delle migrazioni internazionali che hanno fortemente interessato la penisola negli

[17] Cfr. INTROVIGNE M., ZOCCATELLI P.L., DI MARZIO R., (2006) (a cura di), *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino.

[18] La presenza dell'Islam in Italia è datata nel IX secolo quando la Sicilia e parte del meridione d'Italia rimasero sotto il dominio musulmano tra l'827 (inizio della conquista musulmana della Sicilia) e il 1091 (caduta dell'ultima roccaforte di Noto). Tuttavia, anche dopo la conquista normanna rimase in Sicilia una piccola minoranza di musulmani fino al 1239, quando a seguito di alcune loro ribellioni furono deportatati da Federico II a Lucera in Puglia, dove rimasero fino al 1300, anno in cui vennero sterminati da Carlo II d’Angiò. Nonostante la fine della dominazione islamica per alcuni secoli le coste italiane continuarono però ad essere razziate e depredate dai saraceni. L'Islam fu poi quasi interamente assente nel paese fino agli anni '70, quando dal Nord Africa arrivano i primi immigrati.

ultimi decenni[19]. Così, mentre in Francia prevalgono i maghrebini (marocchini, algerini e tunisini) e in Gran Bretagna i pakistani e bangladeshi, in Italia i paesi di provenienza degli immigrati a maggioranza islamica, come riportato nella tabella sotto, sono diversi: Marocco, Albania, Tunisia, Senegal, Egitto, Pakistan.

Provenienza	**2000**	**2006**
Marocco	146.500	387.031
Albania	80.000	381.011
Tunisia	48.600	94.861
Senegal	37.400	65.136
Egitto	23.000	73.747
Pakistan	13.500	56.949

Tab. 9
Principali Paesi di provenienza degli stranieri musulmani regolari in Italia. *Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes 2007- Elaborazioni su dati del Ministero dell'interno, degli Affari esteri e dell'Istat.*

[19] Cfr. PACINI A.(2008), *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo,* Edizione Paoline, Milano.

Fig. 2. Mappa d'Italia con la stima delle appartenenze religiose degli stranieri immigrati presenti con regolare permesso di soggiorno (v. assoluti e percentuali, anno 2005). *Fonte: elaborazione su dati della fondazione Ismu 2006.*

Nonostante le differenze di provenienza, di lingua e di estrazione sociale, e la complessità dei diversi modi di intendere e vivere la propria fede, la comunità islamica in Italia, composta sia da immigrati musulmani che da autoctoni convertiti, si caratterizza dall'essere accomunata dal credere in un unico stesso Valore Assoluto, rappresentando così il secondo gruppo religioso per numero presente nella penisola. Si calcola che i musulmani presenti nel Paese appartengano maggiormente alla corrente sunnita (seguaci di Muhammad) e provengano dal Maghreb, dall'Albania,

dall'Egitto e dalla Somalia. Mentre i musulmani sciiti (seguaci di Alì genero di Maometto) sono insediati maggiormente nell'area del napoletano. È questa la prima grande differenza, valida per l'Islam mondiale come per quello nazionale, senza tralasciare il fatto che livelli culturali diversi, status sociale, situazione politica del paese d'origine e tanti altri fattori messi insieme possono produrre un modo diverso e del tutto personale di vivere l'Islam da parte dei fedeli che si ritrovano catapultati in un contesto occidentale in cui doversi integrare. Se da una parte c'è chi vive la fede interiormente, sforzandosi di restare legato alle proprie origini senza recarsi continuamente nelle moschee e senza far parte di associazione alcuna, dall'altra vi sono le posizioni radicali di chi si sente fortemente legato alla tradizione wahabita e alle rigide regole islamiche. In una posizione del tutto intermedia si collocano invece i credenti *committed,* impegnati a livello sociale, culturale e religioso a rinnovare il volto dell'Islam per meglio adattarsi al contesto socio-economico mondiale.[20] Per non parlare della categoria dei "laici", ovvero di coloro che frequentano i luoghi di culto e i centri islamici ma non pregano in pubblico e si limitano ad un legame di tipo culturale.

9. Il rapporto tra lo Stato italiano e le confessioni religiose

In Italia la forte presenza del Vaticano ha permesso di sviluppare una costituzione unica rispetto agli altri paesi occidentali in quanto basata sul principio che lo Stato può riconoscere le comunità religione e stabilire con esse delle vere e proprie intese, e fino ad oggi queste hanno riguardato la comunità cristiana, alcune confessioni protestanti e la comunità ebraica[21]. I tentativi di ottenere un riconoscimento ufficiale dell'Islam, che garantisca il diritto alla pratica rituale islamica, all'insegnamento dell'Islam nelle scuole pubbliche e alla concessione di finanziamenti per i luoghi di culto, sono stati avviati sin dall'inizio degli anni '90 e nel 2000 dalla CO.RE.IS Italiana (Comunità religiosa islamica italiana). Nonostante i vari tentativi, che solo in parte hanno sortito l'effetto desiderato, ad oggi i musulmani presenti nel nostro paese vivono il problema della costruzione dei luoghi di culto adatti ai momenti di preghiera collettiva[22]. Le moschee presenti in Italia, primo simbolo della visibilità dell'Islam e motivo di controversia, in realtà sono quattro e si trovano a Roma, Milano, Catania e Palermo[23]. Per il resto

[20] Cfr. LANO A. (2005), *Islam d'Italia. Inchiesta su una realtà in crescita*, Edizione Paoline, Milano

[21] Informazioni prese direttamente dal sito della comunità religiosa islamica www.coreis.it.

[22] In alcune città del Nord Italia i musulmani hanno ottenuto le macellerie in cui viene commercializzata carne halal, macellata localmente, spazi cimiteriali propri all'interno dei cimiteri già esistenti, gli stessi imam ottengono spesso riconoscimenti pubblici a livello locale e viene permesso loro di svolgere il compito di guida spirituale nei carceri e negli ospedali.

[23] La Grande Moschea di Roma sorge nella zona nord della città ai piedi dei Monti Parioli ed è sede del Centro Culturale Islamico d'Italia. È la più grande d'Europa, occupando una superficie di 30.000 m², ed è un punto di aggregazione e di riferimento religioso che svolge anche servizi culturali e sociali per i fedeli islamici.

esistono circa 735 sale di preghiera improvvisate, oltre la metà situate al Nord, che raccolgono oltre 1 milione e 200 mila fedeli in garage, palestre, scantinati e capannoni industriali abbandonati, dove la sacralità è conferita dal semplice fatto che ci sia una pietra nera verso la quale qualcuno si inchini recitando le preghiere rituali[24]. L'esigenza dei musulmani di poter far sorgere stabilmente i loro luoghi di culto all'interno della società d'accoglienza si basa sulla libertà religiosa che è un diritto protetto dalla convezione internazionale e riconosciuto dall'art.19 della nostra Costituzione garantito a tutti, indipendentemente dallo status di cittadini o meno[25].

Verso tutt'altra direzione sembra muoversi il divieto del sindaco di Treviso di concedere uno spazio per la celebrazione della fine del Ramadan, oppure la proposta della Lega Nord di vietare il sorgere di sale di preghiera islamiche a meno di un chilometro dalle chiese e in proporzione al numero degli immigrarti presenti nel territorio, con l'aggiunta del presidente della Camera Gianfranco Fini di volere i sermoni fatti in italiano.

Queste proposte nascondono in realtà le paure, generate dall'ondata di islamofobia, che dopo gli avvenimenti dell'11 settembre ha investito tutta l'Europa diffondendo un clima di razzismo e xenofobia nei confronti degli immigrarti in genere, ma soprattutto verso le comunità islamiche. Anche nel nostro paese l'aumento della visibilità dei musulmani, pur non costituendo questi la maggioranza degli immigrati che invece è composta da cristiani, ha dato vita ad un vero rifiuto dell'immigrato in genere che viene percepito come una minaccia e come il vero responsabile del degrado sociale, il *suitable enemy* di Niels Christie, ovvero il nemico pubblico per eccellenza contro cui dover lottare[26]. Nell'immaginario collettivo occidentale, l'Islam che incontriamo quotidianamente nei nostri stessi marciapiedi, nelle nostre case, nelle scuole, nei supermercati indossa gli abiti dei duri precetti del Corano e del fondamentalismo, e non ci permette di incontrare la realtà vera fatta di persone in carne ed ossa che cercano di vivere dignitosamente la loro vita e di essere semplicemente accettate per quello che sono. Come afferma Lano: "… in quest'epoca di crisi profonde, di perdite di senso e di direzione etico-morale, più che una minaccia ai nostri valori e alla nostra civiltà, l'Islam può rappresentare una sfida verso la riscoperta, all'interno della nostra tradizione, di una religiosità, di una dimensione di giustizia, di un mondo spirituale che arricchisca e dia valore alla vita di tutti i giorni. Come Louis Massignon incontrando l'Islam ritrovò la propria fede cristiana,

---

[24] Dati dell'ultima Relazione semestrale dei servizi segreti del Parlamento. Rapporto che da una parte mostra una vera e propria mappa del rischio di propagazione del terrorismo e dell'integralismo all'interno di alcune sale di preghiera (come quella di Bologna, Palermo, Genova, Napoli, Varese), ma che allo stesso tempo testimonia l'assoluto carattere pacifico della maggioranza dei luoghi di preghiera islamici presenti in Italia.

[25] L'Art. 19 della Costituzione italiana stabilisce che: "Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume".

[26] Cfr. MEO M. (2007), *Lo straniero inventato,* Franco Angeli, Milano.

ognuno di noi può riconoscere sul proprio cammino quell'universo armonioso e perfetto da cui proviene ma di cui magari ha perso le tracce..."[27]

BIBLIOGRAFIA

BARUCCI T., LIBERTI S.(2004), *Lo stivale meticcio,* Carocci, Roma.

BENHABIS S.(2004), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti e cittadini,* Raffaello Cortina, Milano.

CARITAS/MIGRANTES (2007), *Immigrazione Dossier Statistico 2007,* Idos, Roma.

INTROVIGNE M., ZOCCATELLI P.L., DI MARZIO R., (2006) (a cura di), *Enciclopedia delle religioni in Italia,* Elledici, Torino.

LANO A.(2005), *Islam d'Italia. Inchiesta su una realtà in crescita*, Edizione Paoline, Milano.

MEO M.(2007), *Lo straniero inventato,* Franco Angeli, Milano.

PINTO MINERVA F.(1999), *Scuola laica e pluralismo religioso*, in IRRSAE Puglia (a cura di), *Laicità e religioni nella scuola del 2000*, Ed.Progedit, Bari.

NORDIO M., VERCELLIN G.(2005), *Islam e diritti umani: un falso problema*, Diabasis, Reggio Emilia.

PACINI A.(2008), *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo,* Edizione Paoline, Milano.

TOURAINE A.(1998), *Libertà ,uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme*, Il Saggiatore, Milano.

[27] LANO A,(2005), *Islam d'Italia. Inchiesta su una realtà in crescita*, Edizione Paoline, Milano, p. 32.

DOI 10.3271/A08

LE SACROSANTE RAGIONI DEGLI ALTRI. UNA RICETTA PER IL DIALOGO TRA CRISTIANI E MUSULMANI

di Salvatore Costantino*

Abstract

Der Vortrag beschäftigt sich mit der Notwendigkeit eines tatsächlichen, fruchtbringenden Dialogs zwischen Muslimen und Christen, der nur aus einer Erziehung zum offenen Gespräch erwachsen kann. Unter Bezugnahme auf Kant und Aristoteles wird die Frage der Rechtsquellen ebenso erörtert wie die der beiderseitigen Vorurteile; es folgen Anregungen zur Gewährleistung des beschrieben Dialogs.

«Non c'è pace tra le nazioni senza pace tra le religioni.
Non c'è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni.
Non c'è dialogo tra le religioni senza una ricerca sui fondamenti delle religioni»

[H. KÜNG (2007), *Il dialogo obbligato: scritti e interviste su Islam e Occidente e il nuovo papato*, Roma, Datanews]

Scrive Kant:

«…C'è uno che se la passa bene, il quale, pur sapendo che qualcuno altro (cui potrebbe dare il suo aiuto) si trova in mezzo a grandi difficoltà, ragiona così: "Che me ne importa? Che ognuno sia felice secondo fortuna e capacità. Per quanto mi riguarda, io non gli toglierò nulla, e neppure ne sarò invidioso. Ma non ho certo voglia di contribuire al suo benessere e di aiutarlo nel bisogno". Se un modo di pensare come questo divenisse una legge universale della natura, la specie umana se la caverebbe lo stesso. Forse le cose potrebbero anche andare meglio di quanto non succeda con quelli che si riempiono la bocca di simpatia e benevolenza, per poi imbrogliare alla prima occasione o tradire o comunque violare i diritti altrui. È perciò possibile concepire una legge universale di natura conforme a

* Dottorando di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

questa massima. Tuttavia, è impossibile *volere* che tale principio valga dappertutto come legge di natura. Una volontà che si ispirasse a esso finirebbe infatti con il contraddirsi da sola. Perché nei casi in cui egli stesso avesse bisogno dell'amore e della simpatia degli altri, sarebbe costretto a rinunciare a ogni speranza di aiuto e proprio per colpa di una legge che proviene dalla sua volontà»[1].

Per capire le *ragioni degli altri* è necessario riflettere attentamente su queste parole del filosofo di Königsberg.

La prima cosa che si può dire è che il discorso sulla convivenza pacifica delle diverse religioni nelle diverse parti del mondo è indubbiamente un discorso di diritti. Il sacrosanto diritto di professare liberamente il proprio credo religioso, però, ha come limite il lasciare al prossimo la stessa identica possibilità e libertà.

Già nell'antichità si era aperto il dibattito sui diritti e i doveri dei cittadini della *pólis*. Risulta evidente che il diritto di libertà religiosa era – ed è – strettamente connesso al concetto di cittadinanza.

Dario Costantino, studioso interessato alla problematica, scrive:

«Due, allora, secondo Aristotele sono gli interrogativi urgenti a cui dare risposta: *tís o polítes estí?*, chi è il cittadino, e "che cosa sia il cittadino". Sono due domande simili, ma contemporaneamente assai diverse (tipiche del metodo socratico di indagine filosofica). Una cosa è chiedersi in che cosa consista l'essere-cittadino, quali siano i connotati essenziali del concetto, dunque le attribuzioni che qualificano un individuo come cittadino (*polítes*); altro è chiedersi a quali individui spetti essere-cittadino, quali siano i prerequisiti che gli individui debbano possedere perché sia loro attribuita la qualità di cittadini.

Per Aristotele il cittadino è titolare di un potere pubblico non limitato, permanente; è colui che partecipa stabilmente al potere di decisione collettiva, è il titolare della *cittadinanza politica*.

Per quanto riguarda la seconda domanda Aristotele esclude che il requisito, per essere cittadino, sia la residenza, perché vi sono uomini che abitano nella città ma non sono cittadini, come i meteci (letteralmente i «coabitanti»); e mette in dubbio il requisito della discendenza, perché non applicabile ai primi cittadini della città, quindi contesta gli elementi naturali del suolo e del sangue. La risposta di Aristotele sembrerebbe duplice, da un lato afferma che la cittadinanza (cioè la partecipazione al potere politico) è attribuita o meglio distribuita tra soggetti diversi dalle diverse costituzioni (in una democrazia saranno cittadini tutti i liberi, in una aristocrazia solo i nobili, in una oligarchia i ricchi). Dall'altro punto di vista – direi un punto di vista normativo, legale – secondo Aristotele deve essere riconosciuto come cittadino colui che sa comandare, che è in grado di esercitare il comando.

1. I. KANT (1785), *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2008, p. 423.

Per Aristotele impara a comandare solo colui che obbedisce; dunque ogni uomo libero dotato della facoltà di *parola pubblica*, che è sottoposto al comando politico/potere politico, per ciò stesso apprende a esercitarlo, divenendo così in grado di aver parte del potere politico.

Il potere politico, la convivenza sociale senza regole non valgono nulla, non sono economici, bensì ingiusti. La legge è il principio primo e ultimo della vera democrazia e senza legalità non c'è convenienza, non c'è sviluppo. Senza legalità muore la figlia prediletta della democrazia: la giustizia»[2].

Ogni tanto fa bene occuparsi di problemi generali e irresolubili. Forse proprio per questo li chiamano "filosofici".

Portando alle estreme conseguenze il summenzionato ragionamento aristotelico, possiamo affermare che ci sarà pieno diritto di esercitare libera fede e religione solo all'interno di una comunità di cittadini, cioè di pari. Pari cittadinanza per tutti.

Esiste, però, un problema fondamentale nei rapporti tra Europa e mondo arabo-islamico, tra cristianesimo e islamismo – tra libera professione di fede cristiana e libera professione di fede islamica –, che condiziona ogni tentativo di dialogo e di reciproca conoscenza: il problema delle fonti del diritto.

Giustamente viene sottolineato che:

«Il diritto musulmano è il diritto che regola la vita di tutti i seguaci della religione islamica. L'Islam è un ordinamento organico che comprende un insieme di istituzioni (Stato, governo, amministrazione, giustizia) che obbediscono a norme di carattere giuridico senza essere però distinti dalla religione. Tutto questo insieme affonda le proprie radici nella morale religiosa e ne trae nutrimento; il rapporto giuridico è visto come un dovere verso Dio. È una prospettiva che si allontana troppo dalla nostra concezione perché l'Occidente possa agevolmente coglierne la portata»[3].

Per renderci invece pienamente conto della portata di questa concezione religioso-giuridica è necessario fare un confronto che subito faccia risaltare le differenze tra le due culture (si badi bene, differenze che una certa parte del mondo islamico tiene conto di accentuare, rendendo difficile il dialogo; però, anche in casa cristiana non manca chi "rema contro").

Nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* all'art. 2 si legge:

---

2. D. COSTANTINO (2007), *La parola etica*, CLUEB, Bologna, pp. 17-18.
3. G. CRESPI – G.S. EID (1996), *L'Islam: storia, fede, cultura*, prefazione di M. Santerini, La Scuola, Brescia, p. 75.

«Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione…»[4],

e all'art. 18

«Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti»[5].

Anche da un'analisi superficiale di questa *Dichiarazione* si evince una chiara apertura al dialogo e alla libertà.

È vero che esiste anche nell'Islam una riflessione in materia che, pur adottando una prospettiva diversa da quella cristiano-occidentale – una prospettiva chiaramente teologica – tuttavia non manca di punti di contatto con essa. Ma, certamente, non si può parlare di libertà religiosa piena e di dialogo interreligioso aperto agli altri in due dei documenti internazionali islamici più importanti: la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islam – prima* (A)[6] e la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islam – seconda* (B)[7].

Se si analizzano con attenzione gli artt. 13 (Dichiarazione A) e 10, 24 e 25 (Dichiarazione B) ci rendiamo conto di quanta strada[8] ancora è necessaria all'Islam per potersi sedere senza preconcetti al tavolo del dialogo tra le religioni.

Art. 13 (*Dichiarazione* A): «Ogni singola persona ha la libertà di credere (*i'tiqād*) e dunque quella di praticare il suo culto in conformità alle sue credenze: "Voi avete la vostra religione ed io la mia!" (CIX, 6)»;

Art. 10 (*Dichiarazione* B):«L'Islam è la religione naturale dell'uomo, che non può essere sottomesso ad alcuna forma di pressione.

---

4. Proprio nel 2008 si è festeggiato all'ONU e in tutto il mondo il sessantesimo anniversario della promulgazione di questa carta dei diritti, fondamentale per la convivenza umana sul pianeta terra e ispiratrice di tantissime costituzioni di stati moderni.

5. *Artikel 2*: «Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion…»; *Artikel 18* «Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; diese Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden».

6. Risale al 19.09.1981, ed è stata proclamata presso l'UNESCO dal Consiglio Islamico d'Europa.

7. È stata approvata al Cairo il 05.08.1990 durante la XIX Conferenza Islamica dei ministri degli esteri dei paesi musulmani.

8. Cfr. R. GUOLO (2007), *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari.

Non si potranno sfruttare la sua povertà e la sua ignoranza, per costringerlo a cambiare religione o a diventare ateo»;

Art. 24 (*Dichiarazione* B):«Tutti i diritti e le libertà enunciati in questo documento sono subordinati alle disposizioni della *sharī'a*»;

Art. 25 (*Dichiarazione* B):«La *sharī'a* islamica è la sola fonte cui riferirsi per chiarire gli articoli di questa *Dichiarazione*».

Fondamentalmente – come ha detto in un recente convegno[9] il grande poeta siro-libanese Adunis (Adonis) – «…quattro ostacoli vanificano il dialogo umano, sincero e creativo tra le sponde orientale e occidentale del Mediterraneo, o per essere più precisi tra gli Arabi e l'Occidente. Questi ostacoli rappresentano la visione religiosa dell'uomo e del mondo, la concezione della conoscenza, della scienza e in particolare dell'aspetto tecnologico, del senso dello Stato e della prassi politica, dell'antico e reiterato conflitto tra il sacro ebraico e quello islamico, che adesso si manifesta sotto forma di conflitto tra Israele e Palestina»[10].

Con cognizione di causa Milena Santerini ha parlato di fobie dell'Occidente che ha sostituito un nemico di oltrecortina (il pericolo sovietico), ormai non più credibile, con un nuovo (direi, vecchio) pericolo: il pericolo islamico.[11] Ma la studiosa ha avvertito i lettori del facile errore in cui si può incorrere quando si parla del mondo arabo-islamico, e cioè quello di considerarlo un tutto unico, un monoblocco. Così non è, anzi ci troviamo di fronte una "galassia islamica" fatta di differenze (anche profonde) al suo interno e di differenti disponibilità al dialogo.

Quando parliamo di mondo islamico, dobbiamo fare i conti – grossolanamente parlando – con almeno quattro grandi realtà islamiche e cioè *le masse* (che ricercano la pratica tradizionale di una fede comunitaria); *i tradizionalisti e i riformisti* (i primi hanno costruito e trasmesso ai posteri la teologia musulmana classica, i secondi sono bramosi di dimostrare che "l'Islam si può conciliare con la razionalità e la scientificità del mondo moderno"[12]); *i modernisti* (sono entrati in un'altra cultura senza rinnegare la propria autenticità etnica); *i mufakkirun*, cioè *i pensatori* (meno visibili e definibili, sono persone che non si identificano con nessuna corrente e rivendicano il diritto alla libera interpretazione personale dell'insegnamento del Profeta, con l'intento di creare una nuova teologia musulmana).

Per instaurare un vero dialogo interculturale e interreligioso, allora, è necessario – a parer mio – puntare su due differenti strategie operative di crescita del tessuto sociale produttivo e sano dei paesi islamici più poveri.

---

9. Il Convegno *Re-building Dialoge with the Arab World* si è svolto dal 05 al 06.12.2008 a Roma alla LUISS Guido Carli, e ha visto l'intervento di grandissime personalità del mondo arabo-islamico e di esperti di religioni e politiche estere occidentali.
10. Pubblicato su *La Repubblica* di venerdì 05.12.2008, p. 46.
11. Cfr. M. SANTERINI (1996), *Prefazione*, in G. CRESPI – G.S. EID, *L'Islam: storia, fede, cultura*, cit., p. 5.
12. Ivi, p. 103.

Disgraziatamente tali attività necessitano di grandi investimenti economici, che pochi Stati sviluppati sono disposti a impiegare per tale scopo.

Per prima, bisogna sorreggere e agevolare con ogni mezzo[13] lo sviluppo nel mondo islamico delle categorie religiose e sociali moderate, aperte ad accogliere l'altro. Esiste, però, un grosso problema. Queste categorie moderate sono deboli e non socialmente evidenti. In aggiunta, in un clima sociale degradato e durante una crisi economica mondiale come quella che stiamo vivendo, è facile che molti fedeli di solito neutri o disposti verso gli altri popoli si facciano trascinare verso gli estremismi (cioè i fondamentalismi) più beceri e brutali (vd. Iraq, Afghanistan, Pakistan, Palestina, Somalia, Eritrea, Sudan, ecc.).

La seconda azione è un intervento che darà i suoi frutti solo nella *longue durée* e per gli Stati sostenitori davvero impegnativo. Bisogna a tutti i costi investire pesantemente nello sviluppo della scuola statale più liberale dei paesi islamici, strappando di mano il monopolio dell'educazione al *masǧid* e alla *madrasa*, cioè alle scuole religiose annesse alle moschee.

Riporto due avvenimenti degni di rilievo e difficili da accettare.

È di appena qualche giorno fa la tremenda notizia[14] che un insegnante egiziano di appena 23 anni, Haitham Nabeel Abdelhamid, colto da una sorta di *raptus* giustiziero ha ucciso a calci e pugni un suo piccolo allievo di 11 anni, Islam Amr Badr. Motivazione: il giovane alunno non aveva fatto i compiti a casa.

Non conoscendo il background socio-culturale egiziano in cui si è verificato il fatto, sembra tutto abnorme ma, se guardiamo con attenzione, certe informazioni ci possono aiutare a capire. Il sistema scolastico egiziano è al tracollo: insegnanti giovani e impreparati in cattedra, classi sovraffollate con più di 50 studenti, nessun investimento serio sull'edilizia scolastica e sulla formazione, ecc. ecc. Il giovane insegnante Haitham ha imparato a condurre la classe come gli avevano insegnato la sua esperienza personale e, probabilmente, i suoi cattivi ex-maestri.

In molti paesi islamici poveri, le famiglie non hanno scelta e per permettere ai loro figli maschi di mangiare almeno una volta al giorno devono affidarli alle cure e all'indottrinamento dei capi religiosi della *madrasse*.

---

13. In una recente intervista – pubblicata su Il Sole 24 ore di dicembre 2008, copyright Project Sindacate 2008, trad. it. di F. Galimberti – il Presidente della Banca Mondiale, R.B. Zoellick, ha dichiarato: «…Già 100 milioni di persone sono state ricacciate nella povertà a causa dei picchi raggiunti dal prezzo dei carburanti e dei prodotti alimentari, e le stime ricorrenti indicano che un calo dell'1% nella crescita dei Paesi in via di sviluppo spingerà altri 20 milioni di individui nel baratro della miseria. …Alla Banca Mondiale stiamo provvedendo a incrementare il sostegno finanziario ai paesi in difficoltà. Stiamo accelerando le procedure per le donazioni e i prestiti a lungo termine a interessi zero per i 78 Paesi più poveri del mondo, metà dei quali si trovano in Africa».

14. Cfr.. "Incredibile Egitto: professore colpisce a pugni l'alunno provocandone la morte" in www.latecnicadellascuola.it, 21.12.2008.

La seconda notizia che mi ha colpito riguardava l'Arabia Saudita[15]. Gli abitanti di Jedda e Taif dopo trenta anni – quando il clero *wahabita* lo bandì per indecenza – possono assistere alle proiezioni cinematografiche pubbliche, possono godere della magia del grande schermo, del cinema. In quelle due città del regno più oscurantista del mondo si proietta lo stesso film otto volte al giorno, facendo sempre il tutto esaurito.

Mi siano concesse le ultime spigolature.

Se si vuole per davvero dialogare tra credenti di religioni diverse e a tutti i livelli del dibattito è necessario spazzare il campo dai pregiudizi e dai preconcetti che inficiano ogni rapporto serio.

I «cristiani ignoranti» devono smetterla di pensare che i musulmani siano tutti fatalisti ("tutto il bene e il male è volontà deliberata da Dio"); che la religione musulmana sia solo "giuridica" ("per salvarsi basta attenersi a tutti gli obblighi di culto"); che l'Islam è la religione della paura ("il vero musulmano professa un profondo rispetto per l'Altissimo, ma il suo timore reverenziale, *taqwa*, non è servile"); che l'Islam è una religione "moralmente debole" ("i secoli della decadenza hanno aggravato le miserie morali e materiali dell'Islam, ma sempre sono esistiti giuristi, moralisti, riformatori e uomini di fede che hanno severamente condannato la libertà di costumi"); che tutti gli islamici siano dei fanatici (molti pensano che tutti i musulmani vogliano imporre la loro fede con le armi e che abbiano scatenato una guerra santa di sterminio contro tutti i nemici, ma non è così).

Dal canto loro, i «musulmani ignoranti» devono smetterla di pensare che le Sacre Scritture ebraiche e cristiane siano state falsificate (la *Torah* e il *Vangelo* sono accusati di essere *tahrīf*, falsi); che i *misteri* cristiani sarebbero inutili (i musulmani hanno difficoltà ad accettare la Trinità – dove vedono una sorta di sottile associazione –, l'Incarnazione e la Redenzione, e addirittura hanno mosso al cristianesimo l'accusa di «politeismo limitato»); che il monoteismo cristiano non sia puro; di intendere la Chiesa Cattolica esclusivamente come una struttura a carattere temporale; di accusare i cristiani di non seguire alla lettera gli insegnamenti del Cristo (al contrario il Corano ha rispetto e stima per coloro, come i monaci, che vivono veramente l'ideale cristiano; molti musulmani pensano che i cristiani siano condannati al fuoco ma, ci sono anche altri che, pur professando esclusivamente la fede nell'Islam, ritengono che, comunque, la ricompensa divina sarà data anche ai non musulmani in buona fede).

Chi volesse scegliere un'altra via, non avrebbe, penso, molte alternative alla scelta che ha già fatto il poeta Adonis

«Oggi ho bruciato il miraggio del sabato e del venerdì
oggi ho gettato la maschera familiare
ho cambiato il cieco Dio di pietra
e il Dio dei sette giorni

15. Cfr. "Dopo trenta anni l'Arabia riapre i cinema" in www.ilgiornale.it n. 306 del 23.12.2008

con un Dio morto»[16].

BIBLIOGRAFIA

ADUNIS (1999), *Nella pietra e nel vento*, trad. it. di F.M. Corrao, Mesogea, Messina.

ADUNIS (2002), *La preghiera e la spada: scritti sulla cultura araba*, trad. it. di R. Carifi, U. Guanda, Parma.

CARDINI F. (2006), *L'invenzione del Nemico*, Sellerio, Palermo.

CARRÉ O. (1997), *L'Islam laico*, Il Mulino, Bologna.

COSTANTINO D. (2007), *La parola etica*, CLUEB, Bologna.

CRESPI G. –EID G.S. (1996), *L'Islam: storia, fede, cultura*, prefazione di M. Santerini, La Scuola, Brescia.

GOZZI G. (1998) (a cura di), *Islam e democrazia: il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle democrazie occidentali a confronto*, Il Mulino, Bologna.

GUOLO R. (2007), *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari.

HOURANI A. (1994), *L'Islam nel pensiero europeo*, Donzelli, Roma.

KÜNG H. (2007), *Credo: fede, la Chiesa e l'uomo contemporaneo*, BUR, Milano.

KÜNG H. (2007), *Il dialogo obbligato: scritti e interviste su Islam e Occidente e il nuovo papato*, Datanews, Roma.

KÜNG H. (2007), *Islam: passato, presente e futuro*, BUR, Milano.

MAFFETTONE S. (1992), *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore, Milano.

MAFFETTONE S. – PELLEGRINO G. (2004) (a cura di), *Etica delle relazioni internazionali*, Marco, Lungro di Cosenza.

MUSAVI LARI M. (2002), *L'Islam e la civilizzazione occidentale*, Qom, Fondazione per la diffusione della cultura islamica nel mondo.

NEGRI A.T. (2007), *Islam: conoscere e capire la religione musulmana*, UTET, Torino.

PELLITTERI A. (2002) (a cura di), *Magaz: culture e contatti nell'area del Mediterraneo: il ruolo dell'Islam*, Università degli studi di Palermo, Palermo.

PERA M. – RATZINGER J. (2005[7]), *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano.

PERA M. (2006) (a cura di), *Libertà e laicità*, Cantagalli, Siena.

PERA M. (2008), *Perché dobbiamo dirci cristiani: il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano.

RATZINGER J. (2005), *L'Europa nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena.

16. ADONIS (1999), *Nella pietra e nel vento*, trad. it. di F. M. Corrao, Mesogea, Messina, p. 79.

SCARAFFIA L. (1993), *Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari.

SEARLE J.R. (2008), *Occidente e multiculturalismo*, Il Sole 24 ore, Luiss University Press.

WATT W.M. (1994), *Cristiani e musulmani*, Il Mulino, Bologna.

ZAGREBELSKY G. (2007), *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino.

DOI 10.3271/A09

LA *KAFALA* IN ITALIA TRA CONCEZIONI RELIGIOSE E ORDINAMENTI STATUALI.

di Simona Bottari*

Abstract

Islamic legislation draws from values and principles that are different from those on which Western countries base their children protection policies and laws. Is it possible in Italy to adopt a child from countries whose legal system is heavily influenced by religion? How this problem approached when a child from a muslim country influenced by kafala is to be adopted by a country where children protection laws follow different principles?

In this work it has been attempted to answer to such questions making clarity first of all on the rules of the muslim tradition with regard to the adoptions and successively analyzing the actual state of the Italian Law in the comparisons of the acknowledgment of the kafala.

Introduzione

Tra i temi più attuali e discussi all'interno dei dibattiti su religione, Stato e intercultura figura, sicuramente, quello che riguarda l'accoglienza in Italia dei minori in stato di abbandono provenienti dai Paesi in cui vige l'istituto della *kafala* islamica ma, soprattutto, la spinosa questione del riconoscimento di questo provvedimento all'interno dell'ordinamento italiano.

A tal proposito risulta prioritario evidenziare come, da una parte, in molti Paesi di diritto islamico sia presente un numero considerevole di bambini abbandonati e, dall'altra, quanto il provvedimento di tutela previsto dai rispettivi ordinamenti giuridici non coincida con quello dell'adozione. In alcuni Paesi, ad esempio, come il Ciad e la Mongolia, si ignora tale pratica (senza peraltro proibirla espressamente). Altri, invece, come l'Algeria, la Mauritania, il Pakistan, e altri Stati islamici sono perentoriamente contrari a tale istituto[1]. Nella maggior parte dei Paesi islamici,[2] infatti, l'adozione così come è conosciuta e praticata nel mondo occidentale viene vietata e,

* Dottoranda di ricerca in Pedagogia e sociologia interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

[1] CHICOINE J. F. - GERMAN P. - LEMIEUX J. (2004), *Genitori adottivi e figli del mondo. I vari aspetti dell'adozione internazionale.* Erickson, Torino, p.34.

[2] Si intendono per Paesi islamici tutti quei Paesi che, pur avendo legislazioni e tradizioni diverse gli uni dagli altri, definendosi islamici aderiscono all'Organizzazione della Conferenza islamica. Cfr. http://www.oic-oci.org.

pertanto, l'unico modo possibile offerto per aiutare gli orfani e i bambini abbandonati, alternativo all'istituzionalizzazione, è rappresentato dalla *kafala*. Va evidenziato che, attualmente, solo in alcuni Stati, quali Tunisia, Turchia, Somalia ed Indonesia[3], l'adozione viene sì riconosciuta e accettata, ma sempre con delle restrizioni: essa può avvenire, di fatto, solo a livello nazionale e soltanto da parte di famiglie musulmane.

Un discorso a parte, poi, riguarda le adozioni internazionali. Se il diritto islamico, influenzato dalla religione, si avvale, come già accennato, di istituti giuridici di tutela dei minori diversi da quelli vigenti nei paesi occidentali, riveste particolare importanza analizzare come la giurisdizione nazionale ed internazionale affronti i casi in cui un minore, appartenente ad uno Stato dove è oggetto di *kafala*, venga portato in un altro nel quale vige una tipologia di tutela differente.

1. Islam, adozione e *kafala*

Nei Paesi di diritto islamico si potrebbe affermare che religione e politica in un certo senso si intersecano. Ricordando Alessandro Bausani (1921-1989), uno dei maggiori studiosi italiani di islamismo, potremmo dire che la religione per l'Islam è qualcosa che abbraccia sia la sfera spirituale sia quella politica, essendo considerata in effetti regola di vita, legge.[4] Il Corano, che per la società islamica rappresenta la trascrizione letterale della parola di Dio (Allâh), costituisce la prima fonte del diritto musulmano e disciplina la società islamica in ogni sua manifestazione. Gli ordinamenti giuridici si uniformano alle norme in esso contenute.

Il "diritto" non è altro che uno dei volti della religione dell'Islam che contiene, da una parte una teologia che fissa i dogmi e stabilisce ciò che il musulmano deve credere, dall'altra con la *Shari'a* prescrive ai credenti quello che devono o non devono fare[5], dunque religione e pratica di vita insieme. Il diritto nel mondo musulmano, la *Shari'a* appunto, viene applicato a prescindere dalla posizione geografica, non conosce territorialità e segue l'individuo in qualsiasi spostamento regolandone i comportamenti in tutto l'arco della sua vita.

In merito all'argomento trattato in tale contributo, ad esempio, in questi Paesi il diritto musulmano non prevede la possibilità di ricorrere all'adozione legittimante (*tabanni*), quella cioè che rescinde integralmente i legami tra il minore adottato e la sua famiglia di origine. Questa tipologia di adozione è espressamente vietata dal Corano poiché considerata peccato, ed è per questo che non viene ammessa né al loro interno né, tantomeno, come

---

[3] LONG J. (2003), *Ordinamenti giuridici occidentali, kafala e divieto di adozione: un'occasione per riflettere sull'adozione legittimante* in "La nuova giurisprudenza civile commentata", parte seconda, pp. 175-178.

[4] Cfr. BAUSANI A. (1999), *L'Islam, una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano.

[5] DAVID R. (1980[3]), *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Cedam, Padova, pp. 401- 402.

adozione internazionale. In epoca preislamica l'adozione[6] esisteva ed era utilizzata correntemente dalla popolazione, raggruppata in differenti tribù, per permettere alle famiglie senza eredi di tramandare nome e patrimonio, di ingrandirsi e stringere eventuali alleanze[7].
Le origini del divieto vengono individuate in un episodio riportato al capitolo XXXIII (vers. 37) del Corano che ha come protagonista il profeta Maometto. Quest'ultimo, prima della Rivelazione, dopo aver adottato un suo liberto decise di dargli in moglie sua cugina. Quando questa fu ripudiata Maometto volle sposarla ma, per poterlo fare, dovette abolire l'adozione e con essa l'impossibilità di un matrimonio tra adottante e coniuge dell'adottato. Secondo la tesi di alcuni studiosi, come riporta Joelle Long, il divieto posto da Maometto sarebbe funzionale a superare l'assetto tribale della società preislamica[8].

La *ratio* della proibizione va individuata in quella che è la concezione islamica della famiglia come istituzione di origine divina[9]. Per questo motivo i vincoli di filiazione sono considerati anch'essi volontà divina ed in conseguenza di ciò, l'uomo non può determinarne la cessazione e costituirne artificialmente di nuovi al di fuori della generazione naturale.

Questa proibizione si basa sull'interpretazione di due versi (4-5) del capitolo XXXIII del Corano: «Dio non mette due cuori in un solo uomo… e neppure ha fatto vostri figli i figli adottivi… Date loro il nome dei loro padri: ciò è più giusto davanti ad Allah. »[10]. Tuttavia tali affermazioni non significano un'assenza di interesse per questi bambini, infatti, proseguendo nella lettura troviamo scritto «… se non conoscete i loro padri siano allora vostri fratelli nella religione e vostri protetti.».

Anche in altri versetti del Corano viene espressa la preoccupazione per gli orfani. I credenti, esortati al dovere di fratellanza e solidarietà indipendentemente dalle condizioni personali e sociali, vengono incitati ad aiutare i bambini abbandonati ed a rispettare i loro diritti[11].

---

[6] Sul modello dell'*adoptio plena* romana.
[7] Per una ricostruzione in chiave storica del divieto si rinvia a J. LONG (2003), *Ordinamenti giuridici…,* cit., pp. 175-178.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] Consultabile sul sito http://www.corano.it/menu_sx.html
[11] *Corano II, 177* "La carità non consiste nel volgere i volti verso l'Oriente e l'Occidente, ma nel credere in Allah e nell'Ultimo Giorno, negli Angeli, nel Libro e nei Profeti e nel dare, dei propri beni, per amore Suo, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti diseredati, ai mendicanti e per liberare gli schiavi; assolvere l'orazione e pagare la decima. Coloro che mantengono fede agli impegni presi, coloro che sono pazienti nelle avversità e nelle ristrettezze, e nella guerra, ecco coloro che sono veritieri, ecco i timorati." ; *Corano II, 220* "…E ti interrogano a proposito degli orfani. Dì: "Far loro del bene è l'azione migliore. E se vi occupate dei loro affari, considerate che sono vostri fratelli!". Allah sa distinguere chi semina il disordine da chi fa il bene…" ; *Corano IV,2* "Restituite agli orfani i beni loro e non scambiate il buono con il cattivo, né confondete i loro beni coi vostri, questo è veramente un peccato grande." ; *Corano IV, 10* "In verità, coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto

Riguardo ai diritti dell'infanzia nell'Islam 'Adel Abu Al-'Ela sostiene che "L'islam ha consacrato una grande importanza all'essere umano in tutte le fasi della sua vita… e i diritti del bambino rappresentano un capitolo molto importante, pur essendo le circostanze delle famiglie in rapporto alle tradizioni, ai costumi e alle legislazioni diverse da una società all'altra. L'interesse dell'Islam per l'infante rientra nella grande valorizzazione dell'essere umano in generale e del bambino in particolare, circondandolo di quella grande protezione che concretizza la sublimazione dei principi e dei precetti della fede"[12].

Ma che cos'è la *Kafala*? Nello specifico, rappresenta il principale strumento di protezione dei minori abbandonati nei paesi dell'Islam. È una forma di tutela legale, senza effetti legittimanti in quanto risulterebbero incompatibili con le regole della tradizione islamica.

Una sorta di "adozione affettiva"[13] che fa in modo che il *kafil*, ossia la singola persona o la coppia che si impegna a prendersi cura del minore, pur non riconoscendo il bambino accolto come figlio proprio, sia comunque garante del suo benessere. È una sorta di affido "sociale" che non va a elidere in nessun modo i rapporti del minore con la propria famiglia d'origine. Pur essendoci la possibilità di essere revocato si prolunga tendenzialmente *sine die*. In realtà dovrebbe interrompersi al compimento della maggiore età del bambino ma il *kafil* continua ugualmente a prendersi cura del *makful* (il minore accolto) anche oltre questo termine, per un periodo di tempo illimitato.

L'istituto della *kafala* è stato riconosciuto dalla Convenzione di New York del 20 Novembre 1989[14] sui diritti del fanciullo quale strumento per la protezione dell'infanzia abbandonata nel mondo islamico[15]. È disciplinato in maniera più o meno dettagliata da ogni Paese di area islamica[16]e prescrive

---

precipiteranno nella Fiamma." ; *Corano VI,152* "Non avvicinatevi, se non per il meglio, ai beni dell'orfano, finché non abbia raggiunto la maggior età, e riempite la misura e date il peso con giustizia. Non imponiamo a nessuno oltre le sue possibilità. Quando parlate siate giusti, anche se è coinvolto un parente. Obbedite al patto con Allah. Ecco cosa vi ordina. Forse ve ne ricorderete." ; *Corano XCIII, 9* "Dunque non opprimere l'orfano".

[12] 'ADEL ABU AL-'ELA, *I diritti dell'infanzia nell'Islam*, Atti seminariali rinvenibili on-line all'indirizzo http://www.arabia-saudita.it/ambasciata/seminario/sei.pdf

[13] HARRISON G. (2003), *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi Editore, Roma, p. 175

[14] Ratificata dall'Italia con L 27 maggio 1991 n.176 in G.U. n. 135 del 11 giugno 1991.

[15] Nell'art. 20 si legge: Par. 1 "…Ogni fanciullo il quale è temporaneamente o definitivamente privato del suo ambiente familiare…ha diritto ad una protezione e ad aiuti speciali dello Stato." Par. 2 " Gli Stati Parti prevedono per questo fanciullo una protezione sostitutiva, in conformità con la loro legislazione nazionale." Par. 3 " Tale protezione sostitutiva può in particolare concretizzarsi per mezzo di sistemazione in una famiglia, della kafalah di diritto islamico, dell'adozione o in caso di necessità, del collocamento in un adeguato istituto per l'infanzia. Nell'effettuare una selezione tra queste soluzioni, si terrà debitamente conto della necessità di una certa continuità nell'educazione del fanciullo, nonché della sua origine etnica, religiosa, culturale e linguistica.

[16] Ad esempio, il *Code de la famille* algerino (emesso con *loi* n. 84-11 del 9 giugno 1984) al *chapitre* VII "*Du recuéil legal"*, (artt. 116 – 125) prevede e disciplina testualmente lo strumento della *kafala*. La *Moudawana*, cioè il *Codice dello statuto personale e delle*

che il bambino preso in carico dalle famiglie musulmane venga trattato come un figlio naturale ma, al contempo, non dà diritto ad un legame di parentela.

Proibisce, infatti, che il *makfoul* acquisisca il cognome del nuovo genitore e che vengano instaurati tra loro rapporti ereditari[17], in quanto atti contrari alle concezioni di filiazione islamica.

Per l'islam, dunque, non essendo legittima alcuna filiazione se non quella biologica, il bambino in *kafala* non diventa "figlio" paragonabile completamente a quello legittimo e non assume né trasmette il cognome degli affidatari[18].

Al *kafil* verrà trasmesso l'esercizio della potestà genitoriale ma non la titolarità, i genitori naturali verranno sempre considerati i "veri" genitori del bambino. La *kafala,* in questo senso, aggiunge ma non sostituisce un nuovo legame di affiliazione parentale alla famiglia d'origine[19].

La *kafala* può essere disposta come procedura giudiziaria oppure come accordo notarile. Nel primo caso l'affidamento del minore avviene sulla base di un provvedimento del giudice, nel suo paese d'origine, quale esito di un'istruttoria sull'effettiva capacità della coppia ad occuparsi del minore. In questo caso la procedura è abbastanza simile a quella italiana per quanto riguarda l'adozione. Si prevede l'accertamento della condizione di abbandono, dell'idoneità degli aspiranti *kafil,* che devono possedere specifici requisiti, ed un abbinamento effettuato dalle autorità pubbliche nell'interesse del minore. Nel secondo caso, invece, viene effettuato in maniera consensuale e privata tra affidanti e affidatari.

2. Situazione italiana

Il dibattito su tali temi è stato recentemente trattato in maniera più attenta ed approfondita in Italia, poiché il Paese è divenuto ormai da tempo meta di una forte immigrazione islamica.

Il problema affrontato dai nostri giudici si articola su due fronti, e concerne sia la compatibilità o meno della *kafala* con l'adozione o l'affidamento preadottivo da parte di coppie italiane, sia il riconoscimento della *kafala* come motivo di ricongiungimento familiare in Italia[20]. Attualmente la prassi giurisdizionale nel nostro Paese riguarda perlopiù

---

successioni marocchino, che all'art. 149 afferma che «L'adoption (*Attabani*) est juridiquement nulle et n'entraîne aucun des effets de la filiation parentale légitime», non fa un riferimento esplicito all'istituto della *kafala.* Quest'ultima ha invece trovato apposita regolamentazione nella legislazione speciale: il *dahir portant loi* n. 1-02-172 (1 rabii II 1423) del 13 giugno 2002 intitolato alla "*prise en charge des enfants abandonnés".*

[17] Cfr. tra i tanti ORLANDI M., *La kafala islamica e la sua riconoscibilità quale adozione,* in "Il diritto di famiglia e delle persone", vol. XXXIV aprile-giugno 2005, pp. 635-665.

[18] FADIGA L. (2003), *L'adozione. Una famiglia per chi non ce l'ha,* Il Mulino, Bologna.

[19] Lo stesso significato letterale della parola kafala tradotta dall'arabo è quello di "aggiungere qualcosa a qualcos'altro".

[20] CAMPIGLIO C., *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana,* in "Rivista di diritto privato internazionale e processuale", gennaio-marzo 2008, Anno XLIV, n.1, Cedam, Padova, pp.43-76.

provvedimenti marocchini.

Il Marocco, in effetti, rappresenta il primo fra i Paesi islamici per numero di immigrati residenti in Italia[21]. I marocchini (insieme ad albanesi e rumeni) rappresentano, a livello nazionale, una delle comunità straniere maggiormente presenti sul nostro territorio, se pur con intensità diversa nelle varie regioni italiane.

Alla luce di tale realtà il problema della *kafala* si è posto quasi esclusivamente in relazione alle domande di ricongiungimento familiare.

Frequenti sono diventate le richieste di intervento da parte di coppie marocchine e di famiglie miste che arrivano in Italia ma si vedono negata la possibilità di poter portare con sé i minori loro affidati in precedenza in *kafala* nel proprio paese d'origine.

Per quanto riguarda l'adozione internazionale, che in Marocco era consentita fino a qualche anno fa, oggi non è più possibile. È evidente che tale situazione, in Marocco come in altri Paesi a maggioranza islamica, costituisce per i bambini orfani e abbandonati una deprivazione affettiva, la negazione del loro diritto ad avere una famiglia, la preclusione di maggiori possibilità di trovare una famiglia e un ambiente sereno in cui vivere.

Parlando in particolare dell'Italia, si deve evidenziare che la decisione di interrompere la pratica adottiva è stata motivata con ragioni di contrarietà all'ordine pubblico, per incompatibilità tra norma straniera e norma locale il che, come suggerisce Maurizio Orlandi, darebbe vita ad un rapporto giuridico claudicante e al possibile verificarsi di incidenti internazionali. [22]

Facendo un passo indietro è doveroso precisare che, prima dell'entrata in vigore della legge n. 476/98[23] di ratifica della Convenzione dell'Aja del 1993 "*Per la tutela dei minori e la cooperazione in materia di adozioni internazionali*", in Italia era possibile il riconoscimento dell'adozione, dell'affidamento preadottivo ed anche di qualsiasi "altro provvedimento in materia di tutela e protezione dei minori"[24] emesso da un'Autorità straniera (artt. 31 e 32 Legge 184/83), nel qual caso era possibile farvi rientrare l'istituto della *kafala*[25]. In Italia non sono, infatti,

---

[21] Cfr. CARITAS/MIGRANTES (2008), *Immigrazione Dossier Statistico 2007,* Idos, Roma p. 92.

[22] Cfr. ORLANDI M., *La kafala islamica e la sua riconoscibilità quale adozione,* in "Il diritto di famiglia e delle persone", vol. XXXIV aprile-giugno 2005, pp. 635-665 ed anche LONG J. (2003), *Ordinamenti giuridici…,* cit.,., pp. 175-190.

[23] L. 31 dicembre 1998 n. 476: "Ratifica ed esecuzione della Convenzione de L'Aja del 29 maggio 1993, per la tutela dei minori e la cooperazione in materia di adozioni internazionali", in G.U.S.O. n. 8, del 12 gennaio 1999.

[24] L. 4 maggio 1983 n. 184: "Disciplina dell'adozione e dell'affidamento dei minori", in G.U.S.O. n.133, de 17 maggio 1983.

[25] OCCHIOGROSSO F., *I percorsi comuni alle due adozioni aperte e conoscenza delle origini*, in "Minori Giustizia", 2003, n. 1, p.258: «In passato, infatti, fino al novembre 2000, vigendo la precedente normativa […], alcuni casi di *kafala* erano stati dichiarati efficaci come affidamento preadottivo ed erano poi divenuti adozioni. Ma un tale sistema non è più possibile (giustamente) dopo la ratifica della Convenzione dell'Aja».

mancati casi in cui provvedimenti di *kafala* siano stati convertiti prima in affidamenti preadottivi e poi in vere e proprie adozioni[26].

Ad oggi però questa normativa è stata riformata e la suddetta legge n. 476/98 contempla soltanto le adozioni e gli affidamenti preadottivi lasciando irrisolta la delicata questione riguardante la possibilità di adottare minori provenienti da Paesi islamici.

L'art. 36, che regola le adozioni con i Paesi non aderenti alla Convenzione dell'Aja e neppure legati da accordi bilaterali con l'Italia, richiede che il provvedimento straniero sia di adozione o di affidamento a scopo di adozione, il che esclude categoricamente il caso della *kafala*.

Non risulta, fino a questo momento, l'esistenza di accordi bilaterali né, tantomeno, che alcun Paese islamico abbia ratificato la summenzionata Convenzione, cosa tra l'altro di improbabile concretizzazione.

È necessario ad ogni modo porre l'accento sul fatto che l'irrigidimento dimostrato dall'Italia nei confronti dei casi di bambini affidati secondo tale istituto sia stato spiegato come conseguenza del moltiplicarsi negli ultimi anni di casi di frode e traffico illegale di minori. Considerato che esistono, come detto, due tipi di *kafala*, l'una notarile l'altra giudiziale, e che il primo tipo sia semplice da mettere in pratica e non abbisogni di grandi formalità, si fa strada un insidioso pericolo, ovvero che questa recente opportunità del ricongiungimento per *kafala* sia sfruttata per il traffico dei minori.

Molti marocchini residenti all'estero, purtroppo, si sono avvalsi della *kafala* come mezzo per far entrare nel Paese ospitante minori privi dei requisiti richiesti, pertanto considerati clandestini[27].

A questo punto è da chiedersi se non sarebbe più giusto trovare soluzioni alternative, formulate *ad hoc*, che, pur garantendo un severo controllo sui traffici illegali, allo stesso tempo non precludano ai bambini un diritto fondamentale.

3. Riconoscimento della Kafala nell'ordinamento italiano: soluzione possibile?

Attualmente non esiste in Italia una visione univoca in merito al problema che, vista la non compatibilità giuridica tra il nostro ordinamento e quello di alcuni Paesi islamici, continua ad essere ancora aperto a diverse interpretazioni.

Manca effettivamente in Italia, a differenza di altri Paesi, una precisa volontà politica che permetta ai bambini di nazionalità islamica di essere accolti da famiglie di connazionali che ormai da tempo e stabilmente vivono nella nostra nazione. Per non parlare dell'eventuale e difficile possibilità che

[26] Cfr. FADIGA L. (2003), *L'adozione. Una famiglia per chi non ce l'ha,* Il Mulino, Bologna.

[27] Percettibile in tutti gli Stati dell'Unione Europea l'indurimento nei confronti della clandestinità considerata ormai reato. Fanno eccezione solo la Spagna e la Svizzera che non hanno il reato di immigrazione clandestina, o per meglio dire non ne danno una definizione formale.

la *kafala* venga riconosciuta come presupposto per l'adozione internazionale.

La risposta giurisprudenziale a tal riguardo è stata, fino ad ora, diversificata e a volte contraddittoria. Visto che in Italia le forme di protezione dei minori abbandonati previste in modo esplicito dalla legge sono:

- l'affidamento eterofamiliare
- l'adozione legittimante
- l'adozione in casi particolari,

le soluzioni proposte hanno portato alla sovrapposizione dei diversi piani procedurali, precisamente all'assimilabilità dell'istituto di diritto islamico a quelli previsti dalla legislazione italiana.

Nello specifico, escludendo le adozioni legittimanti, poiché risulta difficile che un Paese islamico accetti che il proprio strumento di tutela venga convertito in uno diverso vietato dal Corano, qualcuno ha evidenziato numerosi elementi di similitudine tra la *kafala* e l'adozione in casi particolari[28]. È stato messo in risalto il fatto che quest'ultima, come previsto dalla *kafala*, mantiene i rapporti giuridici di filiazione e di parentela tra il minore e la famiglia biologica, di conseguenza non crea rapporti di parentela tra il minore e l'adottante, dunque l'adottato non sarà successore legittimo.

In questo modo appare rispettato il diritto del Paese d'origine del minore (secondo il principio del rispetto reciproco tra gli ordinamenti affermato dalla Convenzione dell'Aja).

Si deve sottolineare però che l'adozione in casi particolari[29] è comunque un legame di filiazione "artificiale" per cui non riconosciuto dai Paesi islamici.

Altri invece, partendo dal presupposto che la procedura per *kafala* non determina alcun legame di filiazione tra il minore e l'affidatario, preferiscono ricondurla (per quanto in realtà non risulti la soluzione più idonea) all'affidamento familiare consensuale[30] o a quello preadottivo[31]. Ma

---

[28] Cfr. CAVALLO M. (2005), *Figli cercasi L'adozione internazionale: istruzioni, leggi, casi*, Bruno Mondadori, Milano, p. 157 e ORLANDI M., *La kafala islamica e la sua riconoscibilità quale adozione*, in "Il diritto di famiglia e delle persone", vol. XXXIV aprile-giugno 2005, pp.635-665.

[29] Disciplinata dall'art. 44 della legge n.184/83 così come sostituito dalla legge n.149/2001. È consentita, oltre ai coniugi, anche a chi non sia coniugato ed ai single.

[30] Corte d'Appello di Bari, ordinanza 16 aprile 2004. Per approfondimenti si veda GELLI R. *La kafala di diritto islamico: prospettive di riconoscimento nell'ordinamento italiano* in "Famiglia e Diritto", n.1/2005, p. 61 e ss., CAMPIGLIO C. *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana* in "Rivista di diritto privato internazionale e processuale", Anno XLIV, n. 1 Cedam, Padova, p.72 e ss., MIAZZI L. *Riconosciuta la funzione dell'istituto a protezione del minore* , Il Sole 24 Ore-Guida al diritto, n.5, maggio 2008, p.44.

[31] Sentenza della Cassazione, 4 novembre 2005 n. 21395. Per approfondimenti si veda GELLI R. *Ancora sulla kafala di diritto islamico: opposizione del kafil alla dichiarazione dello stato di adottabilità*. in "Famiglia e Diritto", 2006, p.243 e ss., CAMPIGLIO C. *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana* in "Rivista di diritto privato internazionale e processuale", Anno XLIV, n. 1 Cedam, Padova, p.72 e ss., MIAZZI L. *Riconosciuta la*

il divieto di adozione degli Stati di religione islamica significa che l'affidamento disposto nel Paese d'origine non può essere «a fini di adozione» come invece è richiesto dalla legge italiana.

Altra soluzione possibile è stata individuata nell'inquadramento della *kafala* in un modello di adozione "mite" o "aperta", una variante dell'adozione in casi particolari con la quale, nell'interesse del minore, viene mantenuta una relazione interpersonale con i genitori biologici. Il mantenimento di tale relazione e del rapporto giuridico con i genitori biologici rappresenterebbe un valido collegamento tra i due istituti.

Accanto a questa soluzione si è allineata infine la prospettiva di un diretto riconoscimento nel nostro ordinamento della stessa *kafala* in quanto tale come conseguenza di quella che appare l'unica soluzione veramente priva di controindicazioni, vale a dire la negoziazione di un accordo bilaterale per definire l'ammissibilità e le modalità del riconoscimento in Italia di tale istituto.

Tabella riepilogativa

Kafala	**Non ha effetti legittimanti** **Non incide sullo stato civile del minore** **Si prolunga tendenzialmente *sine die*** **È consentita a coppie e single**
Adozione legittimante	**Ha effetti legittimanti** **Incide sullo stato civile del minore** **Ha natura definitiva** **È consentita solo alle coppie**
Adozione in casi particolari ***Adozione mite****	**Non ha effetti legittimanti** **Non incide sullo stato civile del minore** **Può essere revocata** **È consentita a coppie e single** ***Mantiene la relazione con i genitori biologici**
Affidamento	**Non ha effetti legittimanti** **Non incide sullo stato civile del minore** **Ha natura tendenzialmente provvisoria**

Esiti diversi sono stati inoltre pronunciati anche in merito all'efficacia della *kafala* ai fini del ricongiungimento familiare[32]. È possibile osservare che, nonostante la legislazione[33] vigente non frapponga particolari

funzione dell'istituto a protezione del minore , Il Sole 24 Ore-Guida al diritto, n.5, maggio 2008, p.44

[32] La sentenza della Cassazione n°7472/2008 riconosce che la kafala può fungere da presupposto per il ricongiungimento familiare, limitandone l'applicabilità solo ai casi di kafala giudiziale.

[33] D.Lgs. n.286 del 25 luglio 1998 "Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero" pubblicato nella *Gazzetta Ufficiale* n. 191 del 18 agosto 1998 - Supplemento Ordinario n. 139. Art. 28 (Diritto

impedimenti al ricongiungimento familiare del *makfoul* al *kafil* le autorità sono comunque reticenti a pronunciarsi positivamente in merito alla questione[34]. Se si aggiunge la preoccupazione per la sicurezza pubblica alimentata dagli eventi susseguitisi a partire dall'11 settembre 2001 è facile credere che la giusta soluzione tarderà ad arrivare.

Bisogna in ogni modo dire che, mentre per il riconoscimento della *kafala* come presupposto per il ricongiungimento familiare potrebbe esserci qualche possibilità, veramente difficile e controversa si presenta la situazione parlando di questo istituto come presupposto per l'adozione internazionale. Gualtiero Harrison afferma che «per rispettare il diritto del minore a rimanere radicato nelle sue origini etniche e nelle sue tradizioni culturali (e la kafala costituirebbe nell'esempio, una delle istituzioni caratteristiche della sua cultura), la famiglia adottante dovrebbe evadere gli obblighi di legge dell'adozione italiana, non rispettando così il suo proprio diritto, corrispondente e reciproco, alle proprie " radici culturali"»[35].

Per concludere, appare evidente l'urgenza di un impegno nel ricercare con ogni sforzo una soluzione alla questione in un'ottica di apertura multiculturalista, sempre nel rispetto delle tradizioni culturali e giuridiche del nostro Paese e dei Paesi di religione islamica ma, soprattutto, finalizzata a soddisfare l'interesse del minore e del suo sviluppo psico-fisico nel rispetto dei suoi diritti, riconsiderando a tal fine la possibilità di comprendere all'interno del ventaglio di soluzioni alternative anche la *kafala*.

BIBLIOGRAFIA

BAUSANI A. (1999) *L'Islam, una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano.

CAMPIGLIO C. (2008) *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, in "Rivista di diritto privato internazionale e processuale", Anno XLIV, n. 1 Cedam, Padova.

CAVALLO M. (2005) *Figli cercasi L'adozione internazionale: istruzioni, leggi, casi*, Bruno Mondadori, Milano.

---

all'unita' familiare) comma 3: "In tutti i procedimenti amministrativi e giurisdizionali finalizzati a dare attuazione al diritto all'unita' familiare e riguardanti i minori, deve essere preso in considerazione con carattere di priorità il superiore interesse del fanciullo, conformemente a quanto previsto dall'articolo 3, comma 1, della Convenzione sui diritti del fanciullo del 20 novembre 1989, ratificata e resa esecutiva ai sensi della legge 27 maggio 1991, n. 176." e art.29 (Ricongiungimento familiare) comma 2: "Ai fini del ricongiungimento si considerano minori i figli di età inferiore a 18 anni. I minori adottati o affidati o sottoposti a tutela sono equiparati ai figli".

[34] GELLI R., *La kafala di diritto islamico: prospettive di riconoscimento nell'ordinamento italiano*, in "Famiglia e diritto", n.1, 2005, pp.62-71.

[35] HARRISON G., (2003), *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi Editore, Roma, p. 176.

CHICOINE JF. - GERMAN P. - LEMIEUX J. (2004) *Genitori adottivi e figli del mondo. I vari aspetti dell'adozione internazionale,* Erickson, Torino.

DAVID R. (1980) *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Cedam, Padova.

FADIGA L. (2003) *L'adozione. Una famiglia per chi non ce l'ha,* Il Mulino, Bologna.

GELLI R. (2005) *La kafala di diritto islamico: prospettive di riconoscimento nell'ordinamento italiano,* in "Famiglia e diritto", n.1, pp.62-71.

HARRISON G. (2003), *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi Editore, Roma.

LONG J. (2003), *Ordinamenti giuridici occidentali, kafala e divieto di adozione: un'occasione per riflettere sull'adozione legittimante* in "La nuova giurisprudenza civile commentata", parte seconda.

OCCHIOGROSSO F. (2003) *I percorsi comuni alle due adozioni aperte e conoscenza delle origini*, in "Minori Giustizia", n. 1.

ORLANDI M. (2005) *La kafala islamica e la sua riconoscibilità quale adozione*, in "Il diritto di famiglia e delle persone", vol. XXXIV, pp. 635-665.

DOI 10.3271/A10

LO SVILUPPO DI CAPACITÀ RELAZIONALI PER UN'EDUCAZIONE AL DIALOGO INTERRELIGIOSO

di Anna Maria Passaseo*

Abstract

The paper aims at focusing the core of the educational problem when facing the issue of interreligious dialogue. Through the metaphor of the "sacred canopy", it analyses the different answers given by different groups in multicultural and multireligious societies. Such answers, however, are not useful to focus the educational problem, which deals with the development of relational skills in the subject.

Premessa

Uno degli effetti dei cambiamenti epocali intervenuti nelle società occidentali (immigrazione, globalizzazione, liberalizzazione dei mercati, solo per citarne alcuni) è la difficoltà comunicativa, causata dalle differenze nelle visioni del mondo che ciascun gruppo culturale porta con sé. E sebbene sia facile condividere a livello teorico il progetto definito dall'intercultura, attraverso la costruzione di spazi per l'incontro, in cui rispettare le reciproche diversità ma ponendosi in condizione di parità per avviare un dialogo tra uguali, lo è molto meno quando si tratta di passare dal piano teorico a quello della pratica educativa.

Comunicazione, comprensione, dialogo si rivelano così parole tanto significative e affascinanti quanto astratte e inafferrabili. L'espressione dialogo interreligioso, poi, crea già a livello interpretativo non poche ambiguità: dialogo tra religioni, ossia tra i sistemi di verità che costituiscono la base delle credenze, delle pratiche e delle fedi? O dialogo tra persone che credono in diverse religioni?

E' evidente che aderire all'una o all'altra interpretazione cambia notevolmente i termini del problema. Un problema che evidentemente non si ponevano i nostri avi, come osserva Kurtz, abituati a sedere intorno al fuoco, ad ascoltare le storie di coloro che li avevano preceduti e ad apprendere gli insegnamenti su come condurre la propria vita: per tutto l'arco della loro esistenza ascoltavano una sola storia della creazione del mondo. Il loro immaginario metafisico si manteneva per lo più saldo fino

* Ricercatrice in Pedagogia Generale e Sociale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina.

alla fine dei loro giorni e nessun contrasto interveniva per scalfire "certezze" tramandate di padre in figlio.[1] All'interno di un simile contesto, giustizia e sentimenti erano correlati e identificati in quel divino che nelle società semplici, quelle agricole, aiutava a condurre o talvolta a sopportare l'esistenza.

Ma è un problema, invece, che si fa strada con la postmodernità e il diffuso pluralismo culturale, che inevitabilmente porta con sé contrasto di valori e sentimenti conflittuali nei confronti di altre culture e altre religioni.

Il problema del confronto tra religioni

La sfida che mette a dura prova sentimenti di appartenenza, tradizioni, valori all'interno di una società organizzata è rappresentata, nelle società miste e multiculturali della contemporaneità, dall'incontro con nuove interpretazioni sul mondo scaturenti da visioni di culture diverse o provenienti anche dalla scienza e, perciò, sempre più spesso contrastanti con le idee religiose tradizionali del gruppo di appartenenza.

Si tratta di una sfida che, anche quando non investe un interesse personale, assume particolari significati sul versante fenomenologico e quindi all'interno di quel quadro socio-antropologico da cui si è originato il principio di religione tra i popoli.

A ciò si aggiunge il fatto che l'incontro con nuove religioni rischia di mettere in crisi la dottrina del credente, vale a dire l'insieme di idee religiose e culturali con cui storicamente si sono costruiti molti principi di organizzazione, basilari per le regole di convivenza (inclusi dunque i principi di carità, di accoglienza, di solidarietà e i sentimenti di non violenza e fratellanza).

Inoltre, la sfida di nuove religioni rappresenta un motore per innestare sentimenti contrastanti nel credente che, di fronte a un pluralismo culturale disorganico, può palesare rifiuto del diritto degli altri a mantenere le loro religioni, oppure disorientamento per paura che si perdano i propri valori di fede a causa della presenza di religioni estranee.

L'entità della problematica può essere meglio compresa attraverso l'utilizzo di una metafora sociologica. Le varie tradizioni culturali e religiose sono il risultato di ciò che Peter Berger chiama "sacra volta", ossia la costruzione di una struttura protettiva, capace di dare sicurezza, in grado di fornire delle risposte ai problemi spirituali e materiali dell'umanità (quale sia il senso e il significato della nostra esistenza, perché le persone soffrono e muoiono, in che modo sia possibile procurarci da vivere).[2]

La sacra volta, però, a detta di Kurtz, può funzionare in una società di dimensioni ridotte, omogenea, monoculturale. Le società multiculturali, invece, sfidano ogni progetto di unificazione e di creazione di una sacra volta unica e coerente, poiché rivelano la realtà di altre interpretazioni del

---

[1] Cfr. L. R. KURTZ (1995), *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna 2000, p.16.

[2] Cfr. P. BERGER (1969), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, trad. it., SugarCo, Milano 1984.

mondo e del senso della vita. Nel fare ciò, al tempo stesso, svelano le incongruenze e le ingiustizie che racchiudono le "piccole visioni dell'ordine mondiale".[3] Ad esempio, possono dimostrare come il benessere materiale della società occidentale sia frutto di azioni non coerenti, perfettamente in linea con i valori professati dalla religione cristiana, ma sia costato la distruzione di molte delle culture indigene del mondo, le trasformazioni radicali di altre società; le diffuse devastazioni ecologiche.

In altre parole, l'incontro delle culture, l'annullarsi delle distanze, la possibilità di osservare e di visitare da casa propria qualunque luogo del mondo ha portato alla conoscenza di realtà un tempo ignorate, che rischiano di mettere in crisi la convinzione che la propria visione dell'ordine mondiale sia effettivamente la più giusta tra le visioni possibili.

Questo ha condotto verso una lacerazione della sacra volta, della possibilità di spiegare tutto attraverso la religione: pur non intaccando la dimensione della fede, è crollata tuttavia la fiducia in una coerenza razionale tra visione del mondo e principi religiosi.

Le modalità di risposta al problema.

Di fronte ad un simile scenario si è assistito al prevalere, tra le altre, di cinque risposte diverse.

In primo luogo si è assistito alla sostituzione di tradizioni religiose con la fiducia nella ragione dell'uomo, nelle scienze e con l'individualismo.

Ciò era già avvenuto nell'età moderna, in concomitanza con lo sviluppo scientifico, con la fiducia in un processo lineare, sempre in ascesa, di progresso. L'età postmoderna ha sicuramente ridimensionato questo ideale di scienza tipico dell'Illuminismo; ciononostante rimane, come conquista di ciò che è chiamato "civiltà", il fatto di ritenere vero solo ciò che è razionalmente dimostrabile: l'uomo è artefice della propria vita, della propria condotta. La naturale conseguenza di questo è un individualismo che sostiene l'indipendenza dell'essere umano in quanto fonte di tutti i valori, i diritti, i doveri. La difesa della democrazia è proprio la garanzia all'individuo della libertà in campo morale, al di fuori del controllo delle istituzioni religiose: la religione è una questione di scelta personale.

Ma questo non risolve sicuramente il problema di come mantenere la vita collettiva, quella responsabilità collettiva che permette di discernere il significato pericoloso di tolleranza (consistente semplicemente nell'ignorare popoli e culture che organizzano la propria esistenza sulla base di principi religiosi) dal significato costruttivo del termine tolleranza: quel significato che è premessa all'ideale interculturale.

In secondo luogo si è assistito ad una rivitalizzazione di formule religiose tradizionali, che hanno portato all'irrigidimento di posizioni estreme.

Questa seconda reazione sfocia nei vari tipi di fondamentalismo che non fanno altro che innalzare barriere e rimanere chiusi rispetto alla crescita

[3] Cfr. L. R. KURTZ (1995), *Le religioni nell'era della globalizzazione.* ..,cit., p.200.

e allo sviluppo della società: una società che mai come in questo momento storico è stata caratterizzata dal continuo cambiamento e che pertanto richiede un'attenta lettura critica dei molteplici fenomeni che la caratterizzano (dai fenomeni di costume e mediatici alle scelte politiche interne e internazionali, al terrorismo, ecc.). La conseguenza di questa reazione è la mancanza assoluta di dialogo, di ricerca di comprensione della diversità e, dunque, di possibilità di costruire forme pacifiche di convivenza pluralista.

In terzo luogo si è assistito al nascere di nuove forme religiose. E' questa la risposta che si potrebbe definire esoterica rispetto alla religione tradizionale. Essa è rappresentata dalle religioni, come la *New Age*, importate dall'altra parte del villaggio globale, che con indicazioni suggestive rispondono al bisogno vago di trascendenza, di fede in qualcosa di superiore, di sacro, e che però non arrivano ad una trascendenza divina.[4]

Simile a questo fenomeno è stato quello della nascita di nuove forme di sincretismi di credenze e di pratiche religiose. Si tratta della tendenza a combinare elementi tratti da tradizioni religiose diverse per erigere una nuova sacra volta, in grado di competere sul mercato culturale.[5] Sono nuove versioni delle religioni tradizionali, che emergono come alternativa alla cultura prevalente e che non fanno altro che aumentare il potenziale conflitto.

Infine, si è assistito all'esplodere del fenomeno del mercato religioso. Ciò che si è verificato nelle società pluraliste, caratterizzate da diversità culturali e religiose, è che gli abitanti del villaggio globale sono stati messi in condizione di orientare il proprio credo religioso scegliendo tra una molteplicità di proposte, invece di mantenere la sacra volta ereditata dalla tradizione familiare e dai gruppi sociali prossimi. E' questa una tendenza denominata "mercato religioso" perché effettivamente in società multiculturali sembrerebbe che le istituzioni e le tradizioni religiose siano intese dai loro seguaci come in competizione tra loro e pertanto i fedeli possono optare per una forma religiosa o per un'altra con la stessa modalità con cui i consumatori scelgono un prodotto o un servizio piuttosto che un altro.[6]

---

[4] Cfr. A. CERRI, N. MAPELLI, D. VISCA (2008), *Oltre il New Age. Il futuro della religione e le religioni del futuro*, Bulzoni, Roma; M. INTROVIGNE (2000), *New Age & Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria); P. ZOCCATELLI (1993), *Il New Age*, Elledici, Leumann (TO); L. BERZANO (1999), *New Age*, il Mulino, Bologna; A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno* (1992), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna; P. HEELAS (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, trad. it., Editori Riuniti, Roma; G. FILORAMO (1999), *Millenarismo e New Age: Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari; W. J. HANEGRAAFF (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leida.

[5] Cfr. P. LUCÀ TROMBETTA (2000), *I giovani e il sacro. Indagine sul sincretismo religioso*, Clueb, Bologna; L. BERZANO (1994), *Religiosità del nuovo aeropago*, Franco Angeli, Milano; J. A. BECKFORD (1990) (a cura di), *Nuove forme del sacro*, Il Mulino, Bologna.

[6] Cfr. L. R. IANNACCONE (1991), *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*, in "Rationality and Society" (1991) 3, pp. 156-177; M. INTROVIGNE (2005), *Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo islamico: il*

Tutti questi comportamenti rappresentano delle risposte al problema non tanto di come costruire un dialogo tra religioni, quanto di come risanare la sacra volta, di come ricucire la lacerazione provocata dall'ingresso di nuove visioni del mondo, di come ricondurre tutto ad un unico senso. Ed effettivamente, parlando di dialogo interreligioso, il pensiero più immediato va alla possibilità (o allo scongiurare della possibilità) di accogliere entro il proprio sistema di fede elementi che possano avere dei tratti in comune o, viceversa, fare in modo che l'altro accolga tratti della nostra religione che ritiene validi. In altre parole, il pensiero più immediato va alla possibilità di contaminazioni o perdite.

Ebbene, se questo è un problema che di fatto sussiste, non può tuttavia essere inquadrato come un problema educativo. Nel senso che riguarda senz'altro la problematica dello sviluppo di una propria identità di coscienza, della formazione e strutturazione di un proprio credo religioso, o della definizione di sé come soggetto morale. In questo senso rientra in una problematica educativa, quella di concepire il bene. Tuttavia, affrontare il problema da questo punto di vista non aiuta a comprendere come educare al dialogo interreligioso.

La posizione del problema in termini educativi

Posto che ciascun individuo possiede una propria idea di bene, dunque possiede un proprio apparato di fede, di credenze religiose e non, e posto che ciascuna religione è un sistema chiuso di verità, dunque immodificabile, il problema non è quello di giungere ad una visione universale di fede, bensì quello di poter dialogare tra persone che hanno fedi diverse, ma interessi in comune su questioni pratiche.

In altre parole, si tratta di educare a sviluppare le capacità che consentono di praticare quell'area di "laicità", intesa proprio come area pubblica[7]. All'interno di tale area non bisogna necessariamente spogliarsi della propria "dottrina comprensiva"[8], ma metterla in gioco per definire un

---

caso della Turchia, in "La Critica Sociologica", n. 152, inverno 2004-2005, pp. 43-56; ID. (1996), *Il sacro post-moderno*, Gribaudi, Milano.

[7] Cfr. le definizioni che di laicità hanno esaurientemente fornito C. Sirna e L. D'Andrea. Sirna, distinguendo tra una laicità negativa e una positiva, definisce quest'ultima come «uno spazio che dovrà essere ispirato da principi etici generali condivisi e strutturato secondo procedure istituzionali vincolanti per tutti i membri della società, indipendentemente dalle comunità o gruppi di appartenenza». D'Andrea descrive lo Stato in cui viga il principio di laicità come uno Stato in cui «è necessario che i soggetti religiosamente qualificati si mostrino capaci non soltanto di articolare criticamente […] la dialettica tra il dato di fede (per così dire, "allo stato puro") e l'elaborazione culturale, ma anche di concorrere al dibattito pubblico in ordine alle questioni relative alla convivenza civile (naturalmente, nel senso più ampio dell'espressione), certo sulla base del proprio patrimonio spirituale (e culturale), ma in una prospettiva autenticamente generale, e dunque aperta a tutti i cittadini (quale che siano le rispettive fedi e credenze).» *Infra*.

[8] L'espressione è di John Rawls, che intende con tale definizione un insieme strutturato di idee sui più importanti aspetti religiosi, filosofici e morali della vita umana che è alla base di una particolare visione del mondo. In tal senso ciascuna dottrina comprensiva attribuisce validità e importanza ad alcuni valori e rappresenta ciò che conta, che ha valore, per chi vi

terreno di intersezione neutro, in cui poter cooperare da individui liberi e uguali con altre persone, a condizioni accettabili per tutti e di reciprocità, non per perseguire il bene generale (oggetto della propria dottrina), ma per perseguire il bene pubblico.

A tal proposito si può parlare, riprendendo Rawls, di capacità di costruire un "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*) come base per la realizzazione di una convivenza pacifica entro coordinate di pluralismo, religioso o culturale.[9] L'idea di fondo è che i principi di giustizia da utilizzare nell'arena pubblica devono preesistere all'interno di ciascuna dottrina comprensiva e, poi, confluire nel sottoinsieme di intersezione fra gli insiemi delle dottrine comprensive. Il consenso per intersezione si potrebbe definire così come il *minimo comune denominatore* di credenze e valori diversi.

Detto in altri termini, ognuno può trovare, entro la propria dottrina comprensiva, ragioni che lo spingono a collaborare con i suoi partner sociali per la costruzione di un assetto sociale ed istituzionale, il più possibile stabile, i cui principi di base siano circoscrivibili nell'area di condivisione generatasi dalla sovrapposizione delle diverse visioni del mondo coinvolte.

La formulazione di un nucleo di valori neutrali, circoscritto dal consenso per intersezione, avviene, secondo Rawls, per ragioni pubbliche definite e operanti in virtù della ragionevolezza degli attori sociali, o meglio della priorità da essi riconosciuta al ragionevole sul razionale.[10] Attraverso il consenso per intersezione dottrine ragionevoli diverse fanno insomma propria, ciascuna dal suo punto di vista, una determinata concezione "politica", neutrale, su cui si fonda così l'unità sociale.

Questa rappresenta la modalità attraverso cui è possibile entrare in relazione e dialogare con persone di differenti culture e religioni. Una modalità che, come si è visto, richiede delle particolari capacità: mettere in gioco le proprie convinzioni e le proprie fedi, accogliere e comprendere quelle degli altri, rintracciare e selezionare elementi in comune per costruire un alfabeto condiviso, sulla base di tale alfabeto discutere per arrivare ad individuare una procedura decisionale in grado di soddisfare tutte le istanze in gioco, giungere infine ad un accordo che, essendo frutto di regole stabilite insieme, sarà rispettato da tutti.

E' sullo sviluppo di tali capacità relazionali, dunque, in grado di condurre i soggetti ad intraprendere decisioni condivise e a portarle avanti,

---

aderisce. Cfr. J. RAWLS (1994), *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008.

[9] Ivi, p. 116.

[10] Per *razionalità* Rawls intende la capacità di «un agente singolo e unificato (individuale o associato) […] di giudicare e deliberare nel perseguire fini e interessi suoi specifici.» Mentre, per *ragionevolezza* intende la disposizione «a proporre dei principi e criteri che facciano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente.» Ivi, p.44. Due poteri, dunque, che richiedono, da parte dei soggetti, il padroneggiamento di due differenti modi di ragionamento: all'interno di se stessi, per arrivare a determinare una propria coscienza morale religiosa filosofica; e insieme ad altri, per giungere ad una decisione condivisa.

che si deve concentrare l'azione educativa. Un'azione che non interverrà pertanto a formare (o conformare) i soggetti ad un'idea sostanziale di religione e di dialogo interreligioso, quanto a educare quelle capacità che consentano loro di partecipare attivamente e autonomamente al gioco comunicativo, mettendo in atto procedure relazionali appropriate, in grado di fissare come finalità non il raggiungimento del bene generale in cui credono, ma il bene pubblico ritenuto in quel momento come il più giusto.

BIBLIOGRAFIA

BECKFORD J. A. (1990) (a cura di), *Nuove forme del sacro*, Il Mulino, Bologna.

BERGER P. (1969), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, trad. it., SugarCo, Milano 1984.

BERZANO L. (1994), *Religiosità del nuovo aeropago*, Franco Angeli, Milano.

BERZANO L. (1999), *New Age*, il Mulino, Bologna.

CERRI A., MAPELLI N., VISCA (2008), *Oltre il New Age. Il futuro della religione e le religioni del futuro*, Bulzoni, Roma.

FILORAMO G. (1999), *Millenarismo e New Age: Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari.

HANEGRAAFF W. J. (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leida.

HEELAS P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, trad. it., Editori Riuniti, Roma.

IANNACCONE L. R. (1991), *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*, in "Rationality and Society" (1991) 3, pp. 156-177.

INTROVIGNE M. (1996), *Il sacro post-moderno*, Gribaudi, Milano.

INTROVIGNE M. (2000), *New Age & Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).

INTROVIGNE M. (2005), *Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo islamico: il caso della Turchia*, in "La Critica Sociologica", n. 152, inverno 2004-2005, pp. 43-56.

KURTZ L. R. (1995), *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna 2000.

LUCÀ TROMBETTA P. (2000), *I giovani e il sacro. Indagine sul sincretismo religioso*, Clueb, Bologna.

RAWLS J. (1994), *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008.

TERRIN A. N., *New Age. La religiosità del postmoderno* (1992), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna.

ZOCCATELLI P. (1993), *Il New Age*, Elledici, Leumann (TO).

DOI 10.3271/A11

IRC ED EDUCAZIONE RELIGIOSA NELLA SCUOLA PUBBLICA ITALIANA: PROSPETTIVE EDUCATIVE PER IL DIALOGO INTERCULTURALE

di Giusy De Luca*

Abstract

This article proposes the historical-political route and the methodological evolution of the teaching of catholic religion in the italian public school, wich represents, since the unity of Italy, a politic and ethic question.

Today, in a dimensions quite multietnic and multiraligious, the question about the teaching of catholic religion is re-opened by doubts on identification between religous-catholic ethic and civic ethic, so on the universal educative goals of every teaching.

The Italian Episcopal Conference had emphisized that the educational perspectives of teaching of catholic religion, under the principles of equality and solidarity, can be extended to all students. But the question is still opened both about the methodologies and about Politics and rights, expecially if this teaching is used as a means of ethnocentrism against the real means of education to peace and brotherood.

1. Fra tradizione e fede: l'Insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole pubbliche d'Italia

L'unificazione d'Italia è avvenuta all'insegna del laicismo più estremo, rappresentato, in particolare, dal liberalismo teorico e dal machiavellismo pratico di Cavour. Il personaggio più significativo dell'Unità, infatti, aveva saputo opportunamente e utilitaristicamente gestire i rapporti con lo Stato pontificio fino all'effettiva unificazione d'Italia, evitandone l'immediata conquista da parte delle truppe garibaldine, ma, meditando, nel frattempo, di accerchiarlo con i territori che, con la formale consegna di Teano, venivano annessi al nuovo Regno. Successivamente aveva palesato il suo radicale materialismo opponendosi fermamente a qualsiasi forma di ingerenza della Chiesa sulla vita politica del Paese e sancendo la fine del potere temporale del papa nel 1870.

* Dottoranda di ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso l'Università degli Studi di Messina.

Questa presa di posizione veniva meno all'art. 1 dello Statuto Albertino, che aveva assunto la religione cattolica apostolica romana come sola religione dello Stato, riconoscendo la libertà di culto limitatamente agli ebrei e ai valdesi. Invece, a partire al 1865, una serie di atti decretava la libertà di qualsiasi fede religiosa, purché il decoro civico non fosse offeso.

Sempre secondo lo Statuto Albertino, risalente al 1848 ma mai emendato fino all'avvento della Repubblica, il primo re d'Italia, Vittorio Emanuele II, godeva di un'autorità assai più ampia di quella che gli altri monarchi costituzionali d'Europa avevano potuto riservarsi. E, tuttavia, la gestione del proprio potere per il re non fu facile, dovendo fronteggiare, oltre che i radicali democratico-repubblicani della sinistra parlamentare, anche i clericali della destra che, peraltro, ne disconoscevano il regno in grazia di Dio. Infatti, a seguito del raggiro pre-unitario, la Chiesa aveva scomunicato il re e a poco valeva il tentativo di questo di assumere una condotta da buon cattolico[1].

Pur essendo ormai ratificato il regime separatista, Vittorio Emanuele II riconosceva nell'elemento cristiano-cattolico una matrice accomunante le diverse identità regionali, auspicando che potesse costituire la radice dalla quale sarebbe germogliato il popolo italiano. Ma Cavour, il quale, nonostante il rapporto altalenante col re, continuò a gestire la situazione politica alle spalle di quest'ultimo, si ostinò ad escludere l'elemento religioso dall'organizzazione civica e sociale del Paese.

Questa linea rappresentò una delle poche distrazioni del grande statista piemontese che, in tal modo, mal rappresentò il sentimento popolare. Le comunità che abitavano le regioni della nuova Italia unita avevano compiuto, nei secoli, percorsi storico-culturali specifici ed estremamente diversificati che le inducevano a riconoscere nella cristianità uno dei pochi elementi di comunione interregionale se non addirittura l'unico[2].

Di ciò si sarebbe avveduto, cinquant'anni più tardi, Mussolini che, nella prospettiva di una più salda alleanza con la Chiesa, aveva permesso al suo Ministro della Pubblica Istruzione, Giovanni Gentile, di dare esito alla richiesta dei cittadini - protratta per tutto il periodo post-unitario[3] - che ai propri figli fosse impartita un'educazione religiosa e di introdurre, con la riforma della scuola del 1923, l'Insegnamento della Religione Cattolica (IRC) nella scuola elementare[4].

È il caso di sottolineare che i presupposti e gli intenti educativi di Gentile e di Mussolini erano diametralmente opposti, dal momento che il primo, pur essendo anticlericalista, riteneva che una buona preparazione

---

[1] Cfr. D. MACK SMITH (1997), *Storia d'Italia*, trad. it. 2008, Laterza, Roma- Bari, pp.27–39.
[2] *Ivi*, pp. 8 ss.
[3] Cfr. E. BUTTURINI (1995), *Opzioni giovanili e insegnamento delle religione a dieci anni dal nuovo concordato*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'insegnamento della religione cattolica a dieci anni dagli accordi concordatari*, cit., Ed. La Scuola, Brescia 1995, pp.95–100.
[4] Cfr. D. MACK SMITH (1997), *Storia d'Italia*, cit., p. 479.

teologica fosse utile a perfezionare la preparazione filosofica e, in tal modo, a costruire una conoscenza piena che facesse maturare negli studenti senso critico e autonomia di pensiero e di giudizio sui fatti storici e politici del Paese. Di tutt'altro avviso era il duce, il quale a tutto mirava fuorché alla formazione di coscienze critiche e intendeva strumentalizzare il segnale di apertura alla Chiesa, con l'affissione dei crocifissi nelle aule e l'introduzione dell'IRC, al fine di guadagnarsi i voti del Clero e dei fedeli in occasione delle imminenti elezioni politiche del 1924. Dal canto suo, la Chiesa vedeva nel movimento fascista un buon alleato contro il comunismo ateo. Queste furono le ragioni che indussero Papa Pio XI a riconciliare, dopo decenni di gelo, Stato pontificio e Stato italiano e a firmare, l'11 febbraio 1929, i *Patti Lateranensi*. Secondo questo Concordato fra Italia e Santa Sede, in cambio del proprio appoggio al regime fascista, la Chiesa otteneva il riconoscimento della religione cattolica come religione di stato, così da estendere allo Stato italiano le leggi matrimoniali cattoliche, ottenere benefici finanziari per le scuole cattoliche e l'estensione dell'insegnamento religioso in tutti gli ordini di scuola pubblica.

Ma i Patti si rivelarono nocivi per gli intenti educativi della Chiesa stessa. Infatti, se, come aveva acutamente osservato Benedetto Croce in Parlamento, con il Concordato Mussolini aveva defraudato lo Stato italiano del suo abito idealmente laico, le Azioni cattoliche avevano dovuto sacrificare il principio di libertà su cui si fondava la loro opera educativa e formativa a vantaggio dell'autoritarismo mussoliniano[5].

Tuttavia, anche dopo la seconda guerra mondiale e i lavori dell'Assemblea Costituente, gli accordi del 1929 hanno continuato a vigere. Del resto, durante la Costituente del '46, Aldo Moro si era pronunciato per una sostanza spirituale della scuola che, senza per questo ledere le libertà delle minoranze religiose, rappresentasse l'orientamento della maggioranza[6].

Dunque, in osservanza del Concordato, l'istruzione religiosa ha continuato ad essere obbligatoria, salvo speciali esoneri, fino al 1984, anno in cui è stato firmato fra Stato e Chiesa un nuovo Concordato in revisione di quello del '29.

Secondo l'art. 30 del nuovo Concordato, ratificato con legge 25 marzo 1985, n. 121, infatti, la Repubblica italiana «continuerà ad assicurare l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado». Va sottolineato il fatto che l'IRC viene assicurato a chi desideri avvalersene, ma non più imposto, e, dunque, acquisisce carattere facoltativo. Ciò tenuto conto che la Costituzione italiana, nell'art. 8, prevede la libertà di confessione religiosa per salvaguardare l'uguaglianza dei cittadini, prevista dall'art. 3, a prescindere dalla loro religione.

---

[5] *Ivi*, pp. 507–511.
[6] Cfr. E. BUTTURINI, *Opzioni giovanili…,* cit.

La facoltatività dell'IRC segnava una conquista importante per molteplici ragioni: anzitutto preludeva al recupero della laicità dello Stato attraverso la laicizzazione di una delle istituzioni, la scuola, che più profondamente lo deve rappresentare; inoltre, rendeva possibile osservare in misura più concreta e trasparente il rapporto che i cittadini italiani venivano assumendo, alla fine del ventesimo secolo, con la fede e con la religione.

Significativo, a tal proposito, fu un discorso, pronunciato da Papa Giovanni Paolo II il 13 marzo 1986, che poneva in risalto le capacità dell'intelligenza e della ragione che inducono i giovani, ben oltre il «fideismo irrazionale e sentimentale», a cercare nell'incontro con Gesù un messaggio di salvezza.

Inoltre, a fronte delle diffidenze e incomprensioni proclamate nei confronti dell'IRC, alcune statistiche effettuate a distanza di dieci anni dai nuovi accordi concordatari hanno rilevato che buona parte degli studenti, pur se di religione diversa, sceglie di avvalersi di questo insegnamento motivando la propria opzione con la possibilità che quest'ora offre di esaminare, valutare ed affrontare i problemi della quotidianità[7].

Quanto sopra denota una rivoluzione dell'IRC, oltre che in termini normativi, in chiave antropologica, ove tale insegnamento si propone come intermediario fra la scuola e la società, ottemperando al compito - non più efficacemente assolto dalla scuola e troppo complesso per i soli genitori - di formare il cittadino[8].

In termini radicali, infatti, nel 1994, S.E. card. Tettamanzi, segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), invocava la collaborazione fra Chiesa e Stato «per la promozione dell'uomo e il bene del Paese» (legge 25 marzo 1985, n. 121, art. 1) e sottolineava la complementarietà dei contenuti dell'IRC e delle finalità della scuola, specificando che principio dell'IRC e dei suoi docenti è anzitutto il rispetto per la libertà dell'alunno che si declina in aiuto per la crescita personale, oltre che per la maturazione della identità religiosa e la consapevolezza delle radici religiose finalizzate al dialogo interreligioso[9].

Tutto ciò avveniva sul finire del XX secolo, quando si era ormai fatto imponente il fenomeno economico-politico della globalizzazione ed erano tangibili le sue conseguenze sul piano socio-culturale e umano.

La realtà che viviamo nel già avviato terzo millennio ci presenta delle società dalla struttura estremamente diversa da quella centralizzata e gerarchica dell'età moderna. Pur fra residuali focolai nazionalistici, nella stessa dimensione spaziale si mescolano sovente etnie diverse con specifici

---

[7] *Ibidem*.

[8] V. CAMPIONE (1995) *I giovani chiedono un'educazione morale civile*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1995), *L'insegnamento della religione cattolica ...,* cit., Ed. La Scuola, Brescia, pp.155–157.

[9] Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1995), *L'insegnamento della religione cattolica ...*, cit., pp. 10 ss. Vedasi, inoltre, S. CICATELLI, (2005), *Il nuovo stato giuridico dell'insegnante di religione cattolica*, in G. MALIZIA-Z. TRENTI-S. CICATELLI (2005), *Una disciplina in evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di relgione cattolica nella scuola della riforma*, Elledici, Torino, pp.47–61.

portati culturali che devono dialogare per far fronte alle emergenti problematiche economiche e riconoscere valori comuni su cui fondare una pacifica convivenza[10].

E qui emergono le due questioni principali inerenti all'IRC.

In prima istanza, è ancora possibile inserire l'IRC, magari rinnovando la sua funzione antropologica, nell'emergente crisi dei valori e delle certezze che dilaga in Italia come nel resto del Mondo?

In seconda istanza, può una preparazione teologica e catechetica avere come scopo primario un'educazione alla cittadinanza interculturale?

2. L'IRC nelle scuole d'Europa: la singolarità del caso italiano

Studi condotti in ben 31 paesi d'Europa rilevano che l'insegnamento della religione è obbligatorio con facoltà di esonero in paesi come l'Austria, il Belgio, Cipro, la Grecia, la Danimarca, l'Estonia, l'Ucraina, la Romania, la Finlandia, l'Inghilterra e il Galles, l'Irlanda cattolica, Malta, la Norvegia, la Svezia e la Turchia. [11] In Francia e in Slovenia non è previsto alcuno insegnamento religioso; in Germania sarebbe obbligatorio l'insegnamento della religione di maggioranza di ciascun Länd, ma, di fatto, si può richiedere l'insegnamento della religione a cui si è formalmente iscritti oppure aderire liberamente ad un corso di etica o di filosofia pratica o, talora, di storia delle religioni; nella Repubblica Ceca, in Spagna, in Russia e in Ungheria l'adesione all'insegnamento di una religione è facoltativa, mentre in Bulgaria, Croazia, Lettonia, Lituania, Lussemburgo, Polonia, Portogallo, Slovacchia l'insegnamento della religione è proposto come opzione alternativa a un corso di etica[12].

Risalta come quest'ultima soluzione preservi il primato della scuola nella formazione di buoni cittadini che agiscano secondo principi di bene comune.

In Italia la situazione è senz'altro singolare non solo per il carattere assicurato eppure facoltativo dell'IRC, ma anche e soprattutto per il peso innegabile che la tradizione cattolica ha sulla cultura italiana.

In sostanza, la CEI e una consistente fetta di cittadini italiani, sostengono l'IRC per la sua funzione etica e pastorale nonché culturale, prima ancora che per la sua funzione catechetica.

E a chi, ritenendo che l'IRC proponga una prospettiva troppo specifica nello scenario multietnico e plurireligioso che si profila nelle scuole così come nella società, suggerisce di mutare tale insegnamento in educazione religiosa, si replica che un'eccessiva generalizzazione della

---

[10] Cfr. R. DE VITA (2006), *Intercultura e religione*, in L. LUATTI (2006) (a cura di), *La città plurale. Trasformazioni urbane e servizi interculturali*, EMI, Bologna, pp.87–117.

[11] La fonte più completa ed aggiornata, ad oggi, è una ricerca diretta da J.P. WILLAIME-S. MATHIEAU che, nel 2005, ha dato esito al volume intitolato *Des Maîtres et des dieux – Ecoles et religions en Europe*, Belin, 2005.

[12] Cfr. P. PATRONCINI (2009), *L'insegnamento della religione in Europa,* rintracciabile sul sito www.comune.bologna .it/iperbole(coscost/irc/index.htm).

religione la riduce a mero oggetto di consumo che ben poco attiene alla sfera della libertà di coscienza[13].

Anzi, sarebbe la specifica prospettiva dell'IRC a fornire quella differenza cui fare riferimento non solo per individuare dietro i fatti sociali e civili d'Italia l'imprescindibile elemento cristiano-cattolico, ma anche e soprattutto per osservare e interpretare il presente globale alla luce di precise fonti e gerarchie valoriali[14].

In sostanza, va riconosciuta una "correlazione" fra la vita quotidiana e la tradizione della fede che, al compimento degli studi d'ordine secondario di secondo grado, si auspica possa far raggiungere agli studenti il traguardo di saper dare risposte a qualcuno dei grandi interrogativi dell'uomo[15].

Del resto, le cifre relative agli avvalentisi dell'IRC nelle scuole statali italiane, il 91,2% degli studenti nel biennio 2007-2008[16], dimostrerebbero che le famiglie ritengono l'insegnamento di religione cattolica un sostegno validissimo che le accompagna nel compito di educare i propri figli. Scopo che, oggi, si configura più che mai complesso e difficile considerati gli effetti consumistici e svalorizzanti della globalizzazione, la de-spazializzazione delle società e il conseguente senso di smarrimento rasente, talora, il solipsismo.

E proprio alla luce di una situazione così articolata, si è rinforzata l'idea che il globale può essere conosciuto, interpretato e affrontato solo attraverso e successivamente alla conoscenza, all'interpretazione e all'elaborazione del particolare locale. Pertanto, obiettivo trasversale delle discipline scolastiche, dunque anche e soprattutto dell'IRC, è la promozione del senso di "glocalità", in altre parole l'offerta di un'istruzione, di un'educazione e di una formazione spendibili a livello globale partendo dall'interpretazione della realtà locale[17]. Un passo decisivo in questa direzione è stato compiuto con il D.P.R. 275/1999, che, proclamando l'autonomia delle scuole nella gestione delle proprie risorse e nell'organizzazione della propria offerta formativa, intendeva favorire l'elasticità delle istituzioni educative dinanzi alle specifiche esigenze locali.

La CEI, che anche in ambito educativo si impegna a stare al passo con i tempi, già nel biennio scolastico 1998/99-1999/2000, in vista dell'autonomia della scuola, ha siglato con il MPI un accordo per sperimentare nuovi programmi di religione cattolica volti a soddisfare le istanze educative della realtà multiculturale, prima sul piano più

---

[13] Cfr. C. BISSOLI (1995), *L'insegnamento della religione cattolica di fronte alla libertà di coscienza e all'educazione interculturale*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'insegnamento della religione cattolica …,*cit., pp. 81–92.

[14] *Ibidem*.

[15] Cfr. M. DIENI (2000), *Correlazione, cioè…*, in G. RUTA, *L'insegnamento della religione cattolica e i suoi esiti formativi. Riforma, sperimentazione e valutazione*, ITST, Tipografia Trischitta, Messina, pp.189–194.

[16] I dati fanno riferimento all'indagine nazionale 2008 OSReT e sono consultabili sul sito www3.chiesacattolica.it.

[17] Cfr. I. FIORIN (2000), *Profilo professionale e impegno educativo dell'IdR nella scuola*, in G. RUTA (2000), *L'insegnamento della religione cattolica …*, cit., pp. 49-52.

strettamente locale, successivamente sul piano più ampiamente globale. Gli obiettivi dell'interculturalità e dell'interreligiosità sono divenuti, dunque, nuclei generatori dell'azione didattica in ambito di religione cattolica per educare fin dall'infanzia al dialogo interculturale facendo della differenza uno stimolo ed un valore aggiunto[18].

Lo stesso Giovanni Paolo II, nella lettera *Tertio Millennio adveniente*[19] del 10 novembre 1994, sottolineava lo scopo della Chiesa di avviare un dialogo interreligioso.

In una simile prospettiva, cosa meglio della scuola può compendiare la funzione pastorale che la Chiesa cerca di svolgere[20]? E, a tal proposito, la guida didattica elaborata dalla CEI[21], cita il discorso tenuto da S.E. card. Giuseppe Betori, in occasione della sua conferma all'incarico di Segretario generale della CEI nel 2006, secondo cui «la scuola è per eccellenza il luogo per prospettare una società che, memore della fecondità sociale e culturale che le viene dal suo passato e consapevole delle risorse vive in essa espresse da credenti e da persone con altri riferimenti ideali, sappia operare per una effettiva integrazione di culture e popoli e sia capace di nutrire il dialogo tra le religioni».

Per questo compito importantissimo la Chiesa si avvale di insegnanti, anche e soprattutto laici a decorrere dal 1985, estremamente qualificati per i quali, con la recente legge n. 186/2003 - che rafforza l'O.M. 128/1999 secondo cui l'insegnante di religione cattolica (IdR) ha pieno titolo nelle delibere del consiglio di classe - è riuscita ad ottenere totale riconoscimento nell'ambito della scuola statale[22]. L'IdR, infatti, soprattutto in quanto laico, rappresenta l'uomo della sintesi sul piano della mediazione culturale. Egli deve promuovere il raccordo dell'azione scolastica sui piani teologico, culturale, pedagogico e didattico[23].

3. La proposta antropologica dell'IRC nella scuola italiana del terzo millennio: le contraddizioni di un'istituzione che si professa multiculturale e laica

La legge n. 121/1985, con la quale è stata ratificata la modifica del Concordato, stabilisce che i programmi di insegnamento della religione

---

[18] Cfr. M.L. MAZZARIELLO (2000), *I materiali della sperimentazione per la scuola dell'infanzia e la scuola primaria. Presentazione ragionata*, in G. RUTA, *L'insegnamento…*, cit., pp. 65-84.

[19] Cfr. www.vatican.va

[20] B. STENCO-G. TOSONI (2005), *IdR e pastorale della scuola*, in G. MALIZIA-Z. TRENTI-S. CICATELLI (2005), *Una disciplina in evoluzione…*, cit., pp.261–271.

[21] Cfr. SERVIZIO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA (2006), *Insegnamento della religione cattolica: il nuovo profilo*, Ed. La Scuola, Brescia.

[22] Cfr. S. CICATELLI (2005), *Il nuovo stato…*, cit.

[23] Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1991), *Insegnare religione cattolica oggi. Nota pastorale sull'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica*, p. 11.

cattolica per ciascun ordine di scuola siano approvati con DPR su proposta del MPI e accordo della CEI. Dunque, con il DPR n. 539/1986 venivano approvati i Programmi dell'Insegnamento di Religione Cattolica nella scuola dell'infanzia e con i DPR n. 204, n. 350 e n. 339 del 1987 rispettivamente quelli delle scuole elementari, medie e superiori. Tali programmi sono stati in vigore fino al 2003, salvo ulteriori specifiche intese fra CEI e MPI, approvate con i DPR n. 751/1985 e n. 202/1990.

Con la Riforma Moratti (legge n. 53/2003) è stato messo in discussione e, quindi modificato, il sistema educativo sia in termini di gestione e organizzazione che in termini di contenuti disciplinari e interdisciplinari. Come tutti gli altri insegnamenti, anche l'IRC ha dovuto adeguarsi al processo di ammodernamento avviato dalla riforma scolastica, cercando un raccordo fra l'orientamento e i profili educativi delineati nelle indicazioni nazionali e gli obiettivi formativi generali (OFG) e gli obiettivi specifici di apprendimento (OSA/IRC). Pertanto, il 23 ottobre 2003, la CEI ha sottoscritto con il MPI un'intesa relativa agli OSA/IRC per ogni ordine di scuola formalizzata con il D. lgs 59/2004.

Tenuto conto che l'orientamento della riforma (legge n. 53/2003, art. 1) è quello di

- valorizzare la persona umana
- articolare percorsi educativi secondo progressività ciclica
- fondare i concetti di identità e differenza
- garantire la cooperazione fra scuola e famiglie per il recupero e la salvaguardia del patrimonio storico, culturale e umano

e che l'allegato D al D. lgs 59/2004, intitolato *Il profilo educativo, culturale e professionale dello studente alla fine del primo ciclo di istruzione*, prevede che ogni alunno sia in grado di

- esprimere e proporre agli altri il proprio modo d'essere
- interagire con l'ambiente naturale e sociale che lo circonda e influenzarlo positivamente
- elaborare soluzioni per i problemi che incontra
- riflettere su se stesso e sul proprio processo di crescita, riconoscendo le circostanze in cui necessita di aiuto
- percepire la complessità di sistemi simbolici e culturali
- maturare senso del bello
- dare un senso alla vita

la CEI ha individuato i seguenti OSA per la scuola dell'infanzia:

- osservare il mondo riconoscendolo come dono di Dio Creatore
- scoprire la persona di Gesù di Nazareth attraverso le narrazioni evangeliche e le celebrazioni cristiano-cattoliche
- riconoscere nella chiesa il principale luogo d'incontro della comunità cristiano-cattolica ove professare il comandamento evangelico dell'amore.

Tali obiettivi vanno ad incidere sulla sfera formativa dell'identità, dell'autonomia e dell'agire (OFG).

Il conseguimento di questi obiettivi è vincolato all'apprendimento di alcuni contenuti essenziali, cioè i nuclei fondanti il credo cristiano: Dio come Creatore e Padre, Gesù Cristo, la comunità ecclesiale, l'amore. Attraverso il tema di Dio, infatti, si matura il senso del bello e del buono, mentre attraverso la parola di Gesù si attua un primo approccio alle regole cristiane e attraverso il tema della Chiesa si elabora un approccio alla vita di tipo storico-esperienziale.

Per la scuola primaria, agli OSA già precedentemente enucleati, si aggiungono:

- la valorizzazione del testo biblico
- il confronto con le altre Chiese
- il dialogo e l'interazione con le altre comunità ecclesiali cristiane.

Si evince come l'impegno formativo all'apertura nei confronti del "diverso", man mano che si procede negli ordini di scuola, diventi sempre più forte.

Il profilo dell'alunno, della scuola secondaria di primo grado, cioè a completamento del primo ciclo di istruzione, è lo stesso dell'ordine precedente, ma si accresce la sua significatività formativa generale. L'alunno, infatti,

- intraprende un processo di educazione integrale della propria persona
- elabora una propria collocazione nel mondo
- elabora e sviluppa la propria identità.

Per tali fini, gli OSA/IRC sono incentrati su:

- conoscere la storia antico-testamentale, evangelica e della nascita della Comunità ecclesiale
- comprendere i dieci comandamenti in relazione alla vita e alla morte
- intuire il rapporto fra scienza e fede
- riconoscere il pluralismo religioso.

Allo stesso fine, fra gli OSA/IRC del secondo ciclo di istruzione, per il primo biennio vanno contemplati:

- riconoscere nella propria identità i modelli della vita cristiana
- funzionalizzare lo sviluppo di una coscienza cristiana alle scelte del proprio agire
- cogliere nella proposta cristiana suggerimenti per le scelte personali e sociali.

Per il secondo biennio:

- cogliere le caratteristiche della fede matura nella relazione personale con Dio
- cogliere la relazione fra verità, coscienza e libertà nelle scelte morali dei cattolici
- imparare a dialogare, a confrontarsi e ad accogliere coloro che compiono scelte religiose e di vita diverse.

Infine, per l'ultimo anno:

- imparare a distinguere fra le opportunità e i rischi che il progresso tecnologico apporta alla comunicazione religiosa

- fare propria la dottrina sociale della Chiesa nell'impegno per la pace, la giustizia e la salvezza del pianeta.

Rileva da tali obiettivi che i contenuti dell'IRC si fondano più specificamente sulla morale cristiano-cattolica e sul riconoscimento e sull'interpretazione dei segni e dei simboli cristiano-cattolici[24].

Con l'avvio dell'anno scolastico 2008/2009, la CEI è intervenuta ulteriormente sulle Indicazioni per il curricolo per il primo ciclo di istruzione, proponendo nuovi obiettivi di apprendimento e nuovi traguardi per lo sviluppo delle competenze in ambito di IRC. Con C.M. n. 45 del 22 aprile 2008 il MPI ha dato via libera all'attuazione delle indicazioni della CEI riattizzando i focolai che scoppiettano attorno alla questione di contraddittorietà fra IRC e principio di laicità dello Stato.

Infatti, già nell'allegato D del D. lgs 59/2004, la CEI manifestava le sue intenzioni di «rendere più evidente l'apertura alla dimensione religiosa e gli agganci alla religione cattolica in riferimento al patrimonio storico e culturale del popolo italiano», ritenendo che la religione cattolica possa collocarsi a pieno titolo nell'area disciplinare linguistico-artistico-espressiva «in quanto opportunità preziosa per la conoscenza del cristianesimo, come radice di tanta parte della cultura italiana ed europea» (allegato1/D).

Dietro la tesi antropologica e culturale, si ravvisa certo cristocentrismo che, in una scuola sempre più diffusamente multietnica e plurireligiosa, assume connotati inclusivi e a tratti assimilativi che preludono ad un multiculturalismo evangelizzante in vece del dialogo alla pari e della convivenza fra culture. Le reazioni da parte delle identità religiose "altre" da quella cristiano-cattolica che popolano le scuole potrebbero dare esiti a trinceramenti in integralismi rasenti il fondamentalismo, che costituiscono una grave minaccia per il delicato e lentissimo processo interculturale il cui obiettivo ultimo, la comune cittadinanza, deve superare l'accoglienza e l'accettazione in una prospettiva di uguaglianza, riconoscimento e integrazione incondizionati.

D'altra parte, l'interculturalità come processo sociale di ricerca e costruzione di valori comuni presume l'interreligiosità. Ogni religione, infatti, costituisce il riferimento morale dell'individuo. Ma, diversamente dall'interculturalità, l'interreligiosità non è un processo d'integrazione, bensì il confronto di quei segni culturali intrinsecamente statici e immutabili. I valori supremi di ogni religione difficilmente possono integrarsi. Tuttavia le forme espressive, i riti e i simboli di ogni religione possono coesistere democraticamente[25].

La persistenza pressoché esclusiva dell'IRC nella scuola italiana reca l'ombra di una preminenza della Chiesa cattolica anche sul piano civico e sociale, paventando nei sostenitori della laicità dello Stato la riassunzione

---

[24] Cfr. SERVIZIO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA (2006), *Insegnamento della religione cattolica…,* cit., pp. 8 ss.
[25] Cfr. R. DE VITA (2006), *Intercultura e religione …,* cit.

da parte della religione cattolica del ruolo di religione di stato proprio come ai tempi dello Statuto albertino.

La diffidenza che ne consegue nei confronti della scuola genera malintesi sul ruolo educativo di quest'ultima che, spesso, sembra intenta a offrire ai propri studenti "fede" anziché "senso", a costruire "credenti" anziché "cittadini"[26].

Ora, riconoscendo nella religione cristiano-cattolica un testimone imprescindibile (ma non certo l'unico!) della *Weltangschaung* italiana ed europea, appare eccessivo rivendicare alla scuola e a tutte le altre istituzioni che rappresentano lo Stato un laicismo che esclude il divino in nome della Ragione. Ma è, altresì, necessario salvaguardare la laicità come valore trasversale che accomuna credenti e non credenti, come principio che include, come sistema di garanzie di tolleranza e di convivenza.

Ciò in quanto, prima che uno status, la laicità è un atteggiamento intellettuale. La mente laica rifiuta ogni tipo di fondamento, che genera dogmi e allontana dalla ragione, cercando, piuttosto, la verità attraverso la ragione. Non si tratta di una razionalità che rifiuta il mistico, ma che, rifuggendo da forme di integralismo e fondamentalismo, maturi la libertà di conoscenza e, dunque, di credenza e di coscienza. Ragionare, infatti, significa argomentare, cioè giustificare secondo determinate convinzioni, solo a seguito delle quali si giunge a determinate conoscenze. E, anche quando l'intelletto laico abbia maturato le proprie conoscenze, ha l'obbligo morale di metterle continuamente in discussione in nome di una libertà critica che salva dal dogmatismo[27].

La scuola non dovrebbe mai prescindere dal suo dovere di educare all'esercizio della ragione e alla libertà di critica per l'acquisizione dell'autonomia di giudizio, che è finalità formativa suprema dell'educare stesso. La laicità come metodo va salvaguardata tanto più nella scuola in quanto i più rinomati assunti pedagogici - da quelli di Dewey a quelli della Montessori, da quelli di Piaget a quelli di Bruner - riflettendo sulla eloquente etimologia del termine "educare", *e-ducere* = trarre fuori, sostengono che le regole non devono venire dall'esterno, bensì che all'alunno deve essere data la possibilità di evolvere interiormente e spontaneamente una sua morale che sarà frutto della libertà critica con cui elabora, incessantemente, le proprie convinzioni e conoscenze[28].

4. Le proposte alternative all'IRC

In osservanza dell'art. 8 della nostra Carta Costituzionale, per tutelare i non cristiano-cattolici, lo Stato ha firmato una serie di intese con le rappresentanze di diverse confessioni religiose, addivenendo al riconoscimento del diritto per i non avvalentisi dell'IRC di fruire di attività

---

[26] *Ibidem*.

[27] Cfr. G. BONIOLO (2006), *Introduzione*, in G. BONIOLO (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino, pp.IX – XXVI.

[28] Cfr. C. PONTECORVO (2006), *Laicità e istruzione*, in G. BONIOLO (2006) (a cura di), *Laicità*…, cit., pp.128–146.

educative alternative. Ma, a distanza di venticinque anni, non si può fare a meno di rilevare che il diritto alle attività opzionali rimane pressoché ignorato, cosicché al momento di crescita spirituale di cui godono gli avvalentisi si affianca spesso soltanto un momento di inerzia e di isolamento per coloro che non si avvalgono dell'IRC.

Questa costituisce una delle ragioni per cui molte famiglie, pur non vedendo di buon occhio l'IRC, preferiscono fare aderire i propri figli a tale offerta didattico-formativa. Studi quantitativi, infatti, rilevano come, spesso e volentieri, le segreterie scolastiche, ove non diano addirittura per scontata l'accettazione dell'insegnamento religioso-cattolico da parte dei genitori, comunque, non offrano a questi informazioni riguardo all'offerta di attività formative alternative, cosicché i più responsabili si vedono costretti ad adeguarsi al momento educativo dell'IRC piuttosto che condannare i figli ad una discriminatoria esclusione dal gruppo classe e all'emarginazione nella cosiddetta "ora del nulla"[29].

La vacanza di un'offerta alternativa non costituisce solo un deficit rispetto alla crescita spirituale dell'alunno che non si avvale, bensì rappresenta un vero e proprio delitto nei confronti dello sviluppo della sua emotività. Non è raro, infatti, che, soprattutto sugli alunni più giovani si abbatta la mannaia del sarcasmo, dell'additamento e dell'isolamento[30].

I più grandi, che sono già consapevoli delle ragioni per cui nell'ora di IRC possono/devono allontanarsi dall'aula, vivono più serenamente questa situazione. Anche perché la mancata adesione non sempre è sintomo di diversità religiosa e, piuttosto, è espressione oppositivo-provocatoria tipica dell'età adolescenziale.

Ad ogni buon conto, a tutti i non avvalentisi, dai più piccoli a quelli più grandicelli, è doveroso offrire attività alternative ben strutturate.

Chiedendo ai diretti interessati quali siano le loro esigenze ed aspettative, si riscontrano risposte che confermano la necessità, già precedentemente evidenziata, di approfondire le tematiche esistenziali, ma con approcci più materialistici e relativisti[31].

Per colmare la lacuna, dagli interculturalisti emergono proposte didattico-educative che, nell'ora di religione, siano in grado di riunire le diverse identità religiose che costituiscono le classi, inducendo, attraverso la ricerca e la discussione su principi-valori accomunanti, ad un atteggiamento democratico, propriamente interculturale, ove ciascuno, pur non trascurando le proprie convinzioni, non tenti di imporle agli altri[32].

---

[29] Per approfondimenti in merito, cfr. L. PALMISANO (2009) (a cura di), *Quale laicità nella scuola pubblica italiana? I risultati di una ricerca*, Claudiana, Torino, pp. 34 ss.
[30] *Ivi*, pp.85 ss.
[31] *Ivi*, pp.34 ss.
[32] Cfr. J. HABERMAS (1996), *L'inclusione dell'altro*, trad.it. 1998, Feltrinelli, Milano, p.132.

Si propone, dunque, un'ora in cui la religione diventi «disciplina scientifica»[33] che orienti gli studenti alla «conoscenza critica delle religioni»[34] cosicché ognuno possa scoprire la dignità della propria credenza in un contesto di libertà e di rispetto.

In Italia come nel resto del mondo ci si trova a vivere una situazione tale per cui è urgente la richiesta di un'offerta educativa che promuova il senso di cittadinanza globale, ovvero la responsabilità civica nei confronti dell'umanità intera, a prescindere dalle specifiche appartenenze etniche ed ideologiche. L'ideale democratico, però, non è facile da realizzare. L'attuale società, innegabilmente multietnica e multireligiosa, deve garantirsi la sopravvivenza e il progresso con un atteggiamento moderatamente relativista che preservi la reciproca tolleranza e la pacifica convivenza degli uomini[35].

Ciascuna religione reca un messaggio di pace e, in virtù di questo principio comune, si può e si deve inaugurare il dialogo interreligioso proprio tra i banchi di scuola. Del resto, uno degli etimi attribuiti al termine "religione" è *religo* = raccolgo. L'educazione religiosa, dunque, può essere riconosciuta quale strumento utile nella funzione civilizzatrice della scuola. Perché la religione non è solo *culto*, che lega l'uomo al suo Dio, ma ha anche una valenza *comunitaria* perché lega l'uomo con l'uomo, *umanistica* perché lega l'uomo con la storia di cui è parte e *ambientale* perché lega l'uomo con la terra che calpesta[36].

Le classi italiane, oggi, si configurano come un insieme di cristiani cattolici, ortodossi, protestanti, di ebrei, di musulmani, di induisti e di buddisti. Tutte le religioni, al pari di quella cattolica, hanno inciso nella costruzione della civiltà mondiale. Tutte le religioni, dunque, meritano di essere conosciute.

In Puglia, dietro iniziativa dell'IRRSAE, è stato attuato un C*urricolo delle religioni* considerando l'esigenza formativa dei giovani, credenti e non credenti, di conoscere le diverse "versioni del mondo" per essere preparati dinanzi alla complessità del post-moderno e alla varietà delle fedi[37].

L'ANIR (Associazione Nazionale Insegnanti di Religione), nel 1997, ha avanzato la proposta di introdurre nella scuola pubblica l'ora dei *Saperi religiosi*, ritenendo che il pensiero che soggiace ad ogni religione sia fonte di senso e di orientamento per la vita.

---

[33] E. GENRE (2001), *Religione e scuola: nuove visioni e nuovi itinerari in una prospettiva europea*, in AA. VV., *Educare al senso della vita nella scuola di Stato*, La Nuova Italia, Firenze, p. 62.

[34] *Ivi.*

[35] Assai interessante risulta, a tal proposito, l'intenso saggio di F. REMOTTI (2008), *Contro natura. Una lettera al Papa*, Ed. Laterza, Roma-Bari.

[36] Cfr. C. ZIELINSKI (2002), *Un dialogo necessario con un pensiero coraggioso*, in R. DE VITA-F. BERTI (2002) (a cura di), *Dialogo senza paure. Scuola e servizi sociali in una società multiculturale e multi religiosa*, Franco Angeli, Milano, pp.84–94.

[37] Per approfondimenti si veda F. MASSIMEO-A. PORTOGHESE-P. SELVAGGI (1995) (a cura di), *Curricolo delle religioni*, Comunità Europea, IRRSAE Puglia, MPI, Bari.

Nel 1998, il gruppo CultuRE ha presentato all'allora Ministro della Pubblica Istruzione, Luigi Berlinguer, la proposta di introdurre nelle scuole l'insegnamento di *Storia delle religioni* attraverso cui fare riconoscere agli studenti i valori che stanno alla base di ciascuna religione.

Al 2005 risale la proposta del gruppo di Vallombrosa di istituire un corso autonomo di carattere transcofessionale gestito esclusivamente dalla scuola, volto ad approcciare il fatto religioso attraverso le sue manifestazioni sociali. In sostanza, gli aspetti storici, psicologici, antropologici di ogni religione andrebbero rilevati attraverso la ricaduta che i testi fondanti hanno sulla società e sull'etica, così da aprire un dialogo rispettoso e tollerante tra i professatori delle differenti fedi[38].

Sempre meno influisce, dunque, la convinzione che l'IRC possa estendersi a tutti gli studenti in quanto avente ad oggetto elementi storico-culturali imprescindibili dalla tradizione italiana ed europea. E, d'altra parte, la sentenza n. 203 del 1989 della Corte Costituzionale, ponendo fine alle questioni di principio scoppiate a seguito della revisione del Concordato, ha già sancito la assoluta non obbligatorietà della frequenza dell'ora di IRC. Tale decisione ha prodotto, in passato, numerose defezioni dall'IRC, specialmente da parte degli studenti più grandi, i quali hanno sovente argomentato la loro scelta con l'esigenza, ancora non soddisfatta, di un percorso educativo in cui filtrino insegnamento della religione cattolica, insegnamento di un'altra confessione religiosa e corso di etica.

Per garantire la permanenza dell'IRC nella scuola pubblica, la CEI ha dovuto elaborare e attuare un rinnovamento didattico e metodologico. Dal canto suo, il MPI ha mantenuto l'IRC proponendolo come attività facoltativa e accreditabile, impegnandosi, al tempo stesso, a garantire che i non avvalentisi possano usufruire di attività alternative ugualmente accreditabili. A prova del fatto che la questione, ad oggi, è tutt'altro che risolta, recentemente, la C.M. n. 4 del 15/01/2009 ha ribadito il dovere per il Collegio dei docenti di ogni istituzione scolastica di programmare attività didattiche e formative alternative all'IRC o di offrire assistenza per attività di studio individuale al fine di evitare l'isolamento dell'alunno o l'abbandono dei locali scolastici da parte di quest'ultimo.

Ma nei fatti ciò non avviene ancora e, nella migliore delle situazioni, la scuole offrono agli studenti non avvalentisi corsi di danza o di pittura. Arti queste che, certamente, arricchiscono lo spirito, ma l'arricchimento che esse offrono è indiscutibilmente diverso da quello etico e morale che può venire dalla riflessione in materia di fede. Assai più opportuna sarebbe, dunque, l'offerta di un insegnamento delle confessioni religiose cui aderiscono gli studenti che non si avvalgono dell'IRC o di un corso di etica se questi sono atei o agnostici[39].

---

[38] Cfr. R. BONAIUTI (2006), *Multiculturalità, multireligiosità e insegnamento religioso nella scuola*, in L. LUATTI (2006) (a cura di), *La città plurale*…, cit., pp. 206 – 216.

[39] Per approfondimenti sulle proposte alternative si legga C. C. CANTA (2002), *L'insegnamento della religione nella società multiculturale e multireligiosa*, in R. DE VITA-F. BERTI (2002) (a cura di), *Dialogo senza paure*…, cit., pp. 173–204.

È percepito, infatti, come derisorio l'accreditamento al pari dell'IRC di attività artistico-espressive. In termini educativi, dunque, il divario fra chi si avvale dell'IRC e chi non se ne avvale in Italia non viene affatto colmato.

Alla *vacatio* in termini di contenuto dell'offerta educativo-formativa, si aggiunge la discriminazione, nella forma e nei fatti, in termini di valutazione finale. Infatti, ove le pur discutibili attività alternative siano state attivate, il relativo programma svolto ed il profitto, secondo il Regolamento predisposto dall'attuale Ministro Gelmini (DPR 22 giugno 2009 n. 122.), in sede di scrutinio vanno argomentati solo con una breve nota informativa, diversamente dal programma e dal profitto dell'IRC, il cui docente è, ai sensi del T.U. 297/1994, art. 309 e delle già precedentemente citate O.M. 128/1999 e legge n. 186/2003[40], parte integrante nelle delibere del Consiglio di Classe sia in riferimento agli studenti che si avvalgono dell'IRC che in riferimento agli studenti che non se ne avvalgono.

Da questo stato di cose sono derivate contestazioni che hanno trovato luogo di discussione nei tribunali amministrativi, i cui giudici, nei vari gradi, da ultimo con la sentenza n. 7076 del 17 luglio 2009 – T.A.R. del Lazio, si sono sempre pronunciati contro la piena titolarità dell'IdR in quanto personificazione della violazione del pluralismo e del diritto alla libertà di coscienza degli studenti. E a ben poco sono valse le avverse motivazioni del Consiglio di Stato secondo i cui giudici la religione cattolica rappresenta anche parte del patrimonio storico-culturale italiano.

La *querelle*, comunque, sarebbe stata risolta dallo stesso DPR n. 122 con cui il MPI ha inteso salvaguardare da probabili delegittimazioni il ruolo degli oltre 25000 IdR che attualmente prestano il loro servizio nelle scuole pubbliche del territorio.

Pare opportuno soffermarsi sulle paventate delegittimazioni. Temevano, forse, la CEI e il MPI che la "svalutazione" dell'IdR in Consiglio di Classe potesse causare un allontanamento degli studenti dalle attività previste dall'IRC per un avvicinamento alle ben più leggere e dilettevoli attività alternative di danza e di pittura?

L'alimentazione di questo timore, però, non sembra tenere conto dell'orientamento educativo manifestato dai genitori e delle istanze antropologico-spirituali espresse dai giovani studenti stessi, i quali, per loro stessa ammissione, auspicano di trovare risposte esistenziali proprio nella religione[41].

Il credito aggiuntivo è certamente motivazionale, ma è pressoché incredibile che la Chiesa e la CEI possano aver pensato di dover ricorrere a questo "mezzuccio" per adunare giovani "fedeli".

In verità, quello della valutazione è uno stratagemma per vincolare gli obiettivi di apprendimento ad una disciplina già ben delineata che, pur esortando all'accoglienza dell'alterità, osserva e difende un proprio specifico punto di vista. Dunque, la valutabilità dell'apprendimento di

[40] *Supra*, p. 7
[41] *Supra*, p. 3

religione cattolica potrebbe di fatto circoscrivere un settore della storia religiosa e della fede che, diversamente, si presterebbe a facili contaminazioni multiconfessionali. E, d'altra parte, l'integrazione dell'IdR in seno al Consiglio di Classe rappresenterebbe in modo concludente il trinceramento delle istituzioni italiane e della loro storia dietro la tradizione religioso-cattolica.

La Congregazione vaticana, con una lettera diffusa a tutte le conferenze episcopali, sostiene che in uno Stato la cui popolazione è tradizionalmente cattolica, sarebbe discriminatorio negare un'educazione cattolica ai giovani le cui famiglie non possono sostenere le rette delle scuole private[42].

Del resto, i metodi *ad excludendum* esulerebbero dai principi laici. Ma, per la stessa ragione, dovrebbe essere garantito ai coloro che professano di altre fedi il diritto di ricevere la rispettiva educazione religiosa, in quanto fonte di risposte esistenziali e ispiratrice di una condotta morale ed etica.

5. Educazione religiosa per un'educazione alla cittadinanza interculturale: pastoralità e laicità della scuola

La scuola è il primo luogo di aggregazione sociale con cui il soggetto in formazione viene a contatto oltre al proprio nucleo familiare. Dewey sosteneva che la classe costituisce un campo esperienziale nel quale gli alunni maturano la propria responsabilità sociale riconoscendo nella dignità umana il valore fondamentale su cui si basano i loro diritti e doveri[43]. Attraverso la relazione sociale, infatti, i giovani imparano a valutare, a decidere, a partecipare, ad agire nella *civitas*.

Quando Dewey scriveva, pensava allo scenario multietnico che veniva profilandosi in America. Nel Nuovo Continente, già un secolo fa, emergeva la necessità di un rinnovamento dell'educazione al senso civico. Oggi, ovunque nel mondo, il concetto di cittadinanza si connota di quelle implicazioni anticipate da Dewey. Infatti, alla concezione classica che definisce la cittadinanza come «l'insieme dei diritti e dei doveri reciproci dei cittadini all'interno dello Stato nazionale»[44], si aggiunge la concezione di cittadinanza come l'insieme dinamico di criteri secondo cui gli individui, ciascuno diverso ed unico nella realtà plurale, devono e possono relazionarsi in modo pacifico[45].

Nella scoperta del bene comune che il soggetto gradualmente compie si rivaluta il ruolo preminente della scuola. Essa può e deve promuovere la costruzione dell'identità civica attraverso la scoperta del sé nell'incontro e nel confronto con l'altro.

---

[42] Cfr., fra gli altri, gli articoli pubblicati il 09 settembre u.s. su www.asca.it, www.ilsole24ore.com, www.repubblica.it

[43] J. DEWEY(1916), *Democrazia ed educazione*, trad. it. 2004, Sansoni, Milano, pp.20-25.

[44] M. SANTERINI (2001), *Educare alla cittadinanza. La pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Carocci, Roma, p. 43.

[45] *Ibidem*.

Alla scuola di oggi e di domani, dunque, si chiede a gran voce di assolvere al ruolo di collante sociale.

Il principio di laicità che lo Stato italiano rivendica, tuttavia, non deve precludere alla Chiesa una sana collaborazione con la scuola nell'assolvimento della sua funzione pastorale[46]. L'IRC, infatti, può dare il suo contributo alla scuola in quanto «luogo di ricerca della verità e del senso della vita personale e comunitaria»[47]. E, d'altra parte, il Rapporto Delors, nel segnalare fra gli obiettivi educativi quello di «imparare a vivere insieme tra diversi», si indica l'insegnamento della storia delle religioni e dei costumi «come utile punto di riferimento per i comportamenti futuri»[48].

Quando era ministro della Pubblica Istruzione, Aldo Moro, nell'introdurre formalmente l'educazione civica nelle scuole (D.P.R. 585/1958), aveva sostenuto che le competenze sociali e civiche del cittadino sono la realizzazione di regole morali personalmente elaborate, facendo un chiaro riferimento alla religione cattolica quale testimone ineludibile e linfa della storia e del progresso del nostro Paese e del suo popolo[49].

Va, però, colto l'aspetto razionale del cattolicesimo, esulando dalla preghiera come elemento accomunante nella tensione verso Dio e cogliendone, piuttosto, gli elementi intrinsecamente aggreganti, primo fra tutti il principio di tolleranza[50]. La tolleranza è principio laico, non in opposizione all'*ekklesiastikòs*, bensì in quanto garanzia delle pacifiche relazioni fra i membri del popolo - il *laos* appunto - di Dio[51].

La laicità intesa come ragione aperta, dunque, può e deve «consentire, da una parte, di valorizzare il religioso come capitale culturale di cui conservare memoria in quanto insieme della cultura umana (*laicità cognitiva*), dall'altra, di garantire a ciascun cittadino delle società multiculturali l'esercizio del diritto alla personale libertà di coscienza e di scelte etiche (*laicità assiologica*) »[52].

Del resto, questa era stata la grande intuizione di Papa Giovanni XXIII, maturata ed espressa a seguito del Concilio Vaticano II e sostenuta, successivamente, da Papa Giovanni Paolo II. Il fatto che la dignità umana, la ricerca del bene comune, l'uguaglianza, la responsabilità partecipativa, la solidarietà verso i più deboli e i bisognosi siano principi comuni all'etica civile e all'etica religioso-cattolica non deve innescare competizioni di

---

[46] Cfr. B. STENCO-G. TOSONI (2005), *IdR e pastorale della scuola*, in G. MALIZIA-Z. TRENTI-S. CICATELLI, *Una disciplina in evoluzione*…, cit., pp.261–271.

[47] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (2006), *Insegnare religione cattolica oggi*…, cit., p. 13.

[48] J. DELORS (1996), *Nell'educazione un tesoro*, trad. it., Armando, Roma 1997, p. 86.

[49] Cfr. M. SANTERINI (2001), *Educare alla cittadinanza*…, cit., pp.27–29.

[50] Cfr. F. CAMBI (2007), *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in F. CAMBI (a cura di), *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, Carocci, Roma 2007, pp. 29–47.

[51] Cfr. F. PAJER (2007), *Laicità post-secolare, un luogo teologico*, in F. CAMBI (a cura di), *Laicità*…, cit., pp. 61 – 75.

[52] F. PAJER, *La religione come componente culturale nell'educazione scolastica dei cittadini europei*, in «Religione e società», XV (2002) 2 n. 37, pp. 63 – 85.

primato fra Stato e Chiesa, bensì promuovere il dialogo fra le due istituzioni[53], avallando la convinzione che l'umanità germoglia da un unico seme.

A prescindere dalla natura divina o terrena che credenti e atei e agnostici possono attribuire a questo seme, se l'IRC può sostenere la scuola nella formazione di coscienze fraternamente solidali che si uniscano nella costruzione di un mondo più giusto e più unito[54], esso non può che ritenersi uno strumento utile ad una concreta educazione interculturale, ma non è certo l'unico e, soprattutto, non è autosufficiente.

Chiaramente questa posizione riflette il tempo presente. Viviamo nell'epoca postsecolare, che riconosce l'importanza del bisogno e del rifugio in quella fede che è la suprema manifestazione della libertà della persona. E, pertanto, non va ridotta ad un vessillo di appartenenza che presupponga privilegi socio-culturali[55].

L'Italia, ormai da sessant'anni, è uno Stato democratico. È nella sostanza della democrazia ricercare equilibri delicati, fra negoziazioni, rinunce e compromessi, garantendo espressione al punto di vista di ciascuno senza, per questo, ledere l'interesse della collettività. La questione dell'IRC è indubbiamente una delle più annose che lo Stato si trova ad affrontare, fra l'urgente necessità di rispettare le convinzioni di ciascuno e la consapevolezza che la propria tradizione reca un patrimonio spirituale irrinunciabile, fra l'obiettivo educativo di formare coscienze libere e l'esigenza di porre al di sopra di tutto valori come la dignità della persona e il bene comune.

BIBLIOGRAFIA

BISSOLI C. (1995), *L'insegnamento della religione cattolica di fronte alla libertà di coscienza e all'educazione interculturale*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1995), *L'insegnamento della religione cattolica a dieci anni dagli accordi concordatari*, Ed. La Scuola, Brescia 1995, pp. 81–92

BONAIUTI R. (2006), *Multiculturalità, multireligiosità e insegnamento religioso nella scuola*, in LUATTI L. (2006) (a cura di), *La città plurale. Trasformazioni urbane e servizi interculturali*, EMI, Bologna, pp. 206 – 216

BONIOLO G. (2006), *Introduzione*, in BONIOLO G. (a cura di), *Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino, pp. IX – XXVI

[53] Cfr. F. PAJER (2007), *Laicità post-secolare*…, cit.

[54] Cfr. M. NIEVES TAPIA (2006), *Educazione e solidarietà. La pedagogia dell'apprendimento-servizio*, Città Nuova, Roma, p. 100.

[55] A tal proposito si legga l'interessante saggio di G. ZAGREBELSKY, *Laicità: principio fondamentale della convivenza civile e dell'ordine giuridico*, in L. PALMISANO (2009) (a cura di), *Quale laicità…,* cit., pp.101–113.

BUTTURINI E. (1995), *Opzioni giovanili e insegnamento delle religione a dieci anni dal nuovo concordato*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1995), *L'insegnamento della religione cattolica*, pp.95–100, cit.

CAMBI F. (2007), *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in F. CAMBI (2007) (a cura di), *Laicità: una sfida epocale*, Carocci, Roma 2007, pp. 29–47

CAMPIONE V. (1995) *I giovani chiedono un'educazione morale civile*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1995), *L'insegnamento della religione cattolica,* cit., pp.155–157

CANTA C. C. (2002), *L'insegnamento della religione nella società multiculturale e multireligiosa*, in DE VITA R.- BERTI F. (2002) (a cura di), *Dialogo senza paure. Scuola e servizi sociali in una società multiculturale e multi religiosa*, Franco Angeli, Milano, pp. 173 - 204

CICATELLI S. (2005), *Il nuovo stato giuridico dell'insegnante di religione cattolica*, in MALIZIA G.- TRENTI Z.-. CICATELLI S. (2005), *Una disciplina in evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di relgione cattolica nella scuola della riforma*, Elledici, Torino, pp.47–61

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (1991), *Insegnare religione cattolica oggi. Nota pastorale sull'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica*, p. 11

DE VITA R. (2006), *Intercultura e religione*, in LUATTI L. (2006) (a cura di), *La città plurale*, cit., pp.87–117

DELORS J. (1996), *Nell'educazione un tesoro*, trad. it., Armando, Roma 1997

DEWEY J. (1916), *Democrazia ed educazione*, trad. it. 2004, Sansoni, Milano

DIENI M. (2000), *Correlazione, cioè…*, in RUTA G., *L'insegnamento della religione cattolica e i suoi esiti formativi. Riforma, sperimentazione e valutazione*, ITST, Tipografia Trischitta, Messina, pp.189–194

FIORIN I. (2000), *Profilo professionale e impegno educativo dell'IdR nella scuola*, in G. RUTA (2000), *L'insegnamento della religione cattolica*, cit., pp. 49-52

GENRE E. (2001), *Religione e scuola: nuove visioni e nuovi itinerari in una prospettiva europea*, in AA. VV. (2001), *Educare al senso della vita nella scuola di Stato*, La Nuova Italia, Firenze

HABERMAS J. (1996), *L'inclusione dell'altro*, trad.it. 1998, Feltrinelli, Milano

MACK SMITH D. (1997), *Storia d'Italia*, trad. it. 2008, Laterza, Roma- Bari

MASSIMEO F. - PORTOGHESE A.- SELVAGGI P. (1995) (a cura di), *Curricolo delle religioni*, Comunità Europea, IRRSAE Puglia, MPI, Bari

MAZZARIELLO M.L. (2000), *I materiali della sperimentazione per la scuola dell'infanzia e la scuola primaria. Presentazione ragionata*, in RUTA G., *L'insegnamento della religione cattolica*, cit., pp. 65-84

NIEVES TAPIA M. (2006), *Educazione e solidarietà. La pedagogia dell'apprendimento-servizio*, Città Nuova, Roma

PAJER F. (2007), *Laicità post-secolare, un luogo teologico*, in F. CAMBI (a cura di), *Laicità, religioni e formazione*, cit., pp. 61 – 75

PAJER F. (2002), *La religione come componente culturale nell'educazione scolastica dei cittadini europei*, in «Religione e società», XV (2002) 2 n. 37, pp. 63 – 85

PALMISANO L. (2009) (a cura di), *Quale laicità nella scuola pubblica italiana? I risultati di una ricerca*, Claudiana, Torino

PONTECORVO C. (2006), *Laicità e istruzione*, in G. BONIOLO (2006) (a cura di), *Laicità*, cit., pp.128–146.

REMOTTI F. (2008), *Contro natura. Una lettera al Papa*, Ed. Laterza, Roma-Bari

SANTERINI M. (2001), *Educare alla cittadinanza. La pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Carocci, Roma

SERVIZIO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA (2006), *Insegnamento della religione cattolica: il nuovo profilo*, Ed. La Scuola, Brescia

STENCO B.- TOSONI G. (2005), *IdR e pastorale della scuola*, in MALIZIA G.- TRENTI Z.- CICATELLI S. (2005), *Una disciplina in evoluzione*, cit., pp.261–271

WILLAIME S. - MATHIEAU J.P. (2005), *Des Maîtres et des dieux – Ecoles et religions en Europe*, Belin

ZAGREBELSKY G., *Laicità: principio fondamentale della convivenza civile e dell'ordine giuridico*, in L. PALMISANO L. (2009) (a cura di), *Quale laicità*, cit., pp.101–113

ZIELINSKI C. (2002), *Un dialogo necessario con un pensiero coraggioso*, in DE VITA R.- BERTI F. (2002) (a cura di), *Dialogo senza paure*, cit., pp.84–94

Siti consultati

www.asca.it
www.ilsole24ore.com
www.repubblica.it
www.comune.bologna.it/iperbole(coscost/irc/index.htm).
www.vatican.va
www3.chiesacattolica.it

DOI 10.3271/A12

ITALIENISCH-DEUTSCHER KULTURTRANSFER: DIE PROTAGONISTEN DER PASSIONSSPIELE IN BENSHEIM

di Diane Dingeldein*

Abstract

Su iniziativa di un gruppo di italiani immigrati nella cittadina tedesca di Bensheim an der Bergstraße, è stata data vita, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, ad una rappresentazione sacra legata alle vicende della Passione di Gesù che è ancora oggi, con la variazione di minimi dettagli, viene organizzata regolarmente in occasione del Venerdì Santo.

Tale forma vivente di Via Crucis, che si svolge in lingua tedesca, vede protagonisti sia italiani che tedeschi (nelle scorse edizioni anche di altre nazionalità) e nonostante più della metà degli attori siano tedeschi, italiana rimane l'organizzazione, a cura della Missione Cattolica Italiana del luogo, così come la sua regia, sempre affidata ad un italiano.

Il seguente articolo analizza la struttura interna del gruppo, focalizzando soprattutto i dati socio-grafici e i motivi che legano tra loro i membri di questa "compagnia" internazionale.

1. Einleitung

Die Passionsspiele in Bensheim sind ein fester Bestandteil des Karfreitags an der südhessischen Bergstraße. Der österliche Brauch, an vier Stationen in der Innenstadt den Leidensweg Jesu darzustellen, geht auf eine Initiative einer Gruppe Italiener im Jahr 1983 zurück, die damit eine italienische Tradition nach Deutschland transponiert hat. Gemeinsam mit Deutschen (und zeitweise mit anderen Nationalitäten[1]) und in deutscher Sprache findet die Aufführung bis heute mit nur wenigen Veränderungen

* Dottoranda di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale presso le Università degli Studi di Messina e Mainz.

[1] Wie aus Zeitungsberichten hervorgeht, waren im Laufe der Jahre neben Deutschen und Italienern auch Spanier, Portugiesen und US-Amerikaner vertreten.

statt.[2] Die Tatsache, dass sich die Gruppe aus zwei unterschiedlichen Nationalitäten zusammensetzt, lässt eine Analyse der Gruppenstruktur sinnvoll erscheinen. Darum werden in den folgenden Ausführungen die am Passionsspiel beteiligten Personen genauer in den Blick genommen.

Bevor die Frage, wie die Binnenstruktur der Bensheimer Passionsspielgruppe aussieht, beantwortet wird, soll das methodische Vorgehen skizziert werden. Daran schließt sich die Interpretation der harten soziographischen und dann der weichen Daten, die Auskunft über das Selbstverständnis der deutsch-italienischen Gruppe geben, an. In einem Fazit werden schließlich die gruppenkonstituierenden Elemente zusammenfassend herausgestellt.

2. Vorgehensweise

Mittels eines thematischen Leitfadens in deutscher und italienischer Sprache wurden aktuell sowie ehemals bei den Passionsspielen Beteiligte interviewt.[3] Bei Italienern wurde zudem die persönliche Migrationsgeschichte rekonstruiert, denn die jeweiligen Lebensläufe bieten wichtige Anhaltspunkte zu den Hintergründen des persönlichen Engagements sowie zur Rückbindung an italienische Traditionen und Bräuche.[4] Weiterhin wurden harte soziographische Daten, die die subjektiven Daten in einen objektiven Rahmen betten, erfragt.

Die Kontaktaufnahme zu den Interviewpartnern kam wie folgt zu Stande: Aufgrund eines Besuchs als Zuschauerin beim Passionsspiel 2003 war mir bekannt, dass die *Missione Cattolica Italiana* an der Aufführung beteiligt ist. Nach einem Telefonat und persönlichen Treffen mit dem italienischen Pfarrer konnten die Adressen der Schlüsselperson und

---

[2] Zum Ablauf s. DINGELDEIN D. (2009) *„Hier fängt Deutschland an, Italien zu werden." Zur Motivation und Performanz des von Italienern begründeten Passionsspiels in Bensheim*, in: BECKER S. – NUNES PIRES TAVARES J. M. C. (Hrsg.): «Zuwandern, Einleben, Erinnern. Immigrationsprozesse in der hessischen Geschichte», Referate des 7. Forums für hessische Landesgeschichte am 22.9.2007 in Hanau-Steinheim, Marburg (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 43), S. 135-152 sowie DINGELDEIN D. (2008) *Zwischen Erwartung und Wunsch. „Rollenspiele" zur sozialen Selbstvergewisserung von Italienern in Deutschland*, in: HAMBURGER F. - SIRNA C. (a cura di): «Interculturalità come progetto politico e come pratica pedagogica», Lecce, S. 157-170.

[3] Es bot sich die Methode des problemzentrierten Interviews an, denn hierbei werden biographische Daten mit einem breiten und flexibel anzuwendenden Fragekatalog in Hinblick auf bestimmte Aspekte thematisiert. Problemzentriert meint dabei nicht, die Konzentration auf Problematiken, sondern auf „individuelle und kollektive Handlungsstrukturen und Verarbeitungsmuster gesellschaftlicher Realität". S. WITZEL A. (1982) *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*, Frankfurt/New York, S. 67.

[4] Thomas Keller merkt dazu an: „Menschen, die ihr Leben nicht in einer einzigen Kultur verbringen, legen verstärkt biographische Zeugnisse ab." S. KELLER T. (1998) *Ein Leben in und zwischen verschiedenen Kulturen führen*, in: THUM B. - KELLER T. (Hrsg.): «Interkulturelle Lebensläufe», Tübingen 1998, S. 1.

Organisatoren eruiert werden. Es ergab sich zudem die Gelegenheit, an den Proben teilzunehmen.

Bei den Proben, die in der Fastenzeit an jedem Samstag stattfinden, war es möglich, mit einer großen Anzahl der Mitwirkenden direkt in Kontakt zu treten. Interviews in diesem Rahmen, vor bzw. nach den Proben, erwiesen sich als nicht durchführbar, da zum einen die Zeit für eine komplette Befragung nicht ausreichte, zum anderen beeinflussten dabeistehenden Personen die Situation. Ziel war nicht, a l l e Beteiligten zu erreichen, aber sowohl seit langem Mitwirkende als auch seit kurzer Zeit Aktive, und zwar sowohl Deutsche als auch Italiener.

Mit Personen, die über viele Jahre mit dabei und auch an der Organisation beteiligt sind, wurde angestrebt, ein persönliches Treffen zu vereinbaren. Da ein Großteil der Gruppe keine Haupt- bzw. Sprechrollen bekleidet und auch wenig in die Organisation eingebunden ist, wurde der Entschluss gefasst, diese Mitwirkenden telefonisch anhand eines verkürzten Leitfadens zu befragen.

Die Darsteller wurden bei den Proben persönlich angesprochen, wodurch die Anonymität aufgehoben werden konnte und außerdem eine Schilderung des Vorhabens möglich war. (Es stellte sich dabei heraus, dass einige Darsteller meine Person nicht als Forscherin, sondern als mit zu ihnen gehörig, zumindest aber als aus Bensheim kommend, wahrgenommen haben.)

Nur wenige Personen lehnten es generell ab, an einem Interview teilzunehmen; sie verklausulierten ihre Ablehnung in der Regel. In solchen Fällen wurde nicht versucht, sie zu überreden. Insgesamt wuchs bei vielen das Interesse, auch einen Beitrag zum Projekt zu leisten.

Von den Befragungen sind nun zwei Situationen zu unterscheiden:

1. die persönlich geführten Interviews und
2. die Telefoninterviews.[5]

Persönliche Interviews fanden – bis auf einen Fall, der in einem Bensheimer Lokal stattfand – bei den Befragten zu Hause statt. Zum Teil wurden thematisch bedeutende Dokumente (Fotos, Zeitungsberichte) bereitgelegt oder im Laufe des Gesprächs herausgesucht. Mitunter waren

[5] Für diesen Leitfaden wurden relevante Fragen aus dem Gesprächsleitfaden für die persönlichen Treffen ausgewählt und für die italienische Interviewpartner zusätzlich deren Migrationsgeschichte berücksichtigt. Durch den Leitfaden konnten die Interviews bei der „formelleren“ Situation am Telefon besser „gelenkt“ werden. Ein Vorteil des Verfahrens ist zum einen das Verhindern eines möglichen „Abschweifens“, zum anderen die bessere Vergleichbarkeit bei der Auswertung. Kritisiert werden kann die leicht gekürzte Version des „persönlichen“ Fragebogens, die methodische Einschränkung und fehlende Mimik sowie der Verzicht auf Begleitmaterialien. Nützliche allgemeine Hinweise zu Telefoninterview bieten REUBAND K-H. - BLASIUS J. (2000): *Situative Bedingungen des Interviews, Kooperationsverhalten und Sozialprofil konvertierter Verweigerer. Ein Vergleich von telefonischen und face-to-face-Befragungen,* in: HÜFKEN V. (Hrsg.) «Methoden in Telefonumfragen», Wiesbaden, S. 139-170 sowie NOELLE-NEUMANN E. - PETERSEN T. (2000) *Das halbe Instrument, die halbe Reaktion. Zum Vergleich von Telefon- und Face-to-Face-Umfragen,* in: HÜFKEN V. (Hrsg.) «Methoden in Telefonumfragen», Wiesbaden, S. 183-200.

bei den Interviews mehrere Familienmitglieder anwesend, allein aus dem Grund, dass oft die gesamte Familie eine Rolle bei den Passionsspielen bekleidet. Die Konstellation wurde keineswegs als störend, sondern im Gegenteil als befruchtend empfunden, da der gegenseitige Erzählfluss motiviert wurde.

Bevor das „offizielle“ Gespräch begann, überließ ich den italienischen Informanten die Wahl der Sprache. Man entschied sich fast ausschließlich für Deutsch,[6] auch wenn die eine oder andere Passage auf Italienisch formuliert wurde bzw. die Kommunikation zwischen beiden Sprachen wechselte.

Die Telefoninterviews gestalteten sich recht unterschiedlich, zum Teil sehr ausführlich, zum Teil sehr knapp, lieferten aber durchgängig verwertbare Informationen, die anschießend unter Berücksichtigung der Befragungssituation protokolliert wurden.

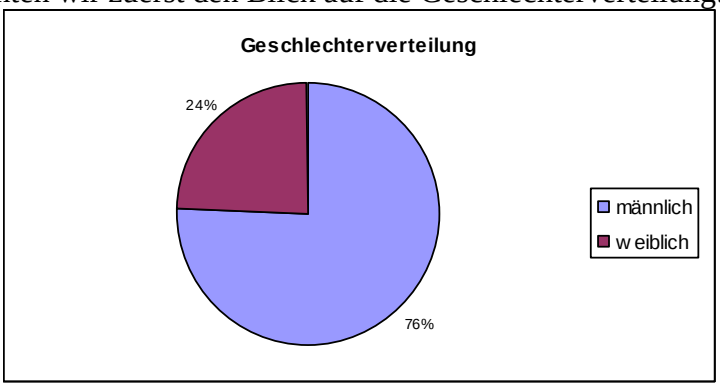
Mit den geschilderten Verfahren ist es gelungen, in der Zeit von Januar 2007 bis Oktober 2008 insgesamt 54 Interviews zu führen.[7] Die auf diese Wiese gewonnenen Daten bilden nun das Ausgangsmaterial für die weitere Interpretation.

3. Ergebnisse

3.1. Soziographische Daten

Im Folgenden werden die die Gruppenstruktur betreffenden Ergebnisse (Geschlechterverteilung, Nationalität, Dauer der Teilnahme, Geburtsjahrgang, (Berufstätigkeit[8], Konfession, Herkunftsort) präsentiert. Zur Veranschaulichung der Resultate dienen Graphiken, ggf. mit Angaben in Prozentzahlen. In einzelnen Fällen werden zur Verdeutlichung Aussagen der Informanten wörtlich wiedergegeben.

1. Richten wir zuerst den Blick auf die Geschlechterverteilung:



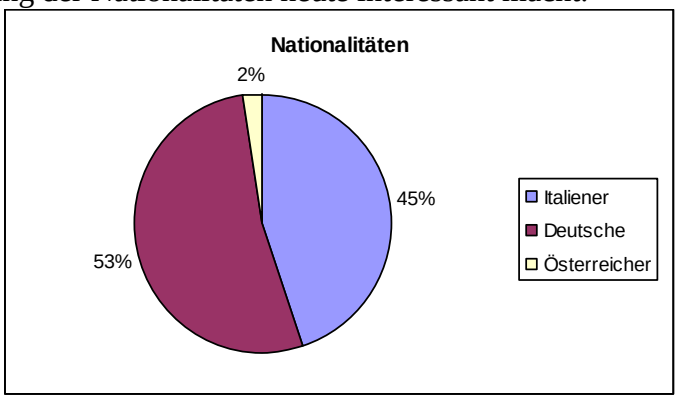
[6] Es ist zu vermuten, dass durch die Wahl des Deutschen nicht nur die sprachliche Kompetenz, sondern auch ein persönliches Zugehen auf den Gast ausgedrückt werden sollte.

[7] Darunter befanden sich auch Ehemalige, v. a. der Anfangszeit, die Auskunft über die Entstehungsbedingungen gaben und zum Teil im Ausland leben. Ihre Daten fließen hier nicht in die soziographische Auswertung mit ein.

[8] Hierzu wird keine separate Graphik gezeigt.

Die Graphik zeigt, dass drei Viertel der Informanten männlich sind. Eine Erklärung dafür ist die Tatsache, dass die zu besetzenden Rollen unwillkürlich mehr Männer erfordern. Die Hauptrollen sind bis auf wenige Ausnahmen männliche; es ist eine bestimmte Zahl an Jüngern und Hohepriestern notwendig. Schließlich dient eine Vielzahl an Soldaten dazu, eine Kohorte darzustellen, um ein lebendiges und imposantes Bild für die Szenerie zu schaffen. Die weiblichen Figuren sind lediglich Claudia, die Frau von Pontius Pilatus, die drei Marien, Veronika, zwei Mägde, Sklavinnen, eine Zeugin und Angehörige des Volkes. Eine weitere Erklärung dürfte sein, dass die Idee, ein Passionsspiel in Bensheim aufzuführen, im Umfeld des Fußballvereins FC Italia entstand und daraus vor allem Mitwirkende rekrutiert wurden.

2. Wie der Name des Fußballclubs erkennen lässt, waren vor allem – aber nicht ausschließlich – Italiener in dem Verein aktiv, was einen Blick auf die Verteilung der Nationalitäten heute interessant macht.



Etwas mehr als die Hälfte besitzt die deutsche und knapp die Hälfte der Befragten die italienische Staatsangehörigkeit, darunter befinden sich auch in Deutschland geborene Italiener. Zwei Akteure haben sowohl einen deutschen als auch einen italienischen Pass, und ein Mitspielender ist österreichischer Staatsbürger. Weitere Nationalitäten waren zum Zeitpunkt der Erhebung nicht vertreten. Alle italienischen Mitspieler kommen aus Süditalien (Apulien, Sizilien, Kampanien, Abruzzen, Molise) oder aus Sardinien, Gegenden, in denen vielfältige Traditionen in der Karwoche lebendig sind.[9]

Aufgrund von Rückkehr in die Heimat oder schlechtem, alterbedingtem Gesundheitszustand hat die Beteiligung der Italiener immer mehr abgenommen. Dies belegen folgende Zitate:

> „Für uns schwer laufen, früher viele Leute, aber jetzt immer langsam, langsam wenig, wenig. Manch Leute sagen, wieder zurück

[9] FAETA F. - RICCI A. (2007) *Le forme della festa. Un'introduzione,* in: FAETA F. - RICCI A. (a cura di): «Le forme della festa. La settimana Santa in Calabria: studi e materiali», Roma, S. 8.

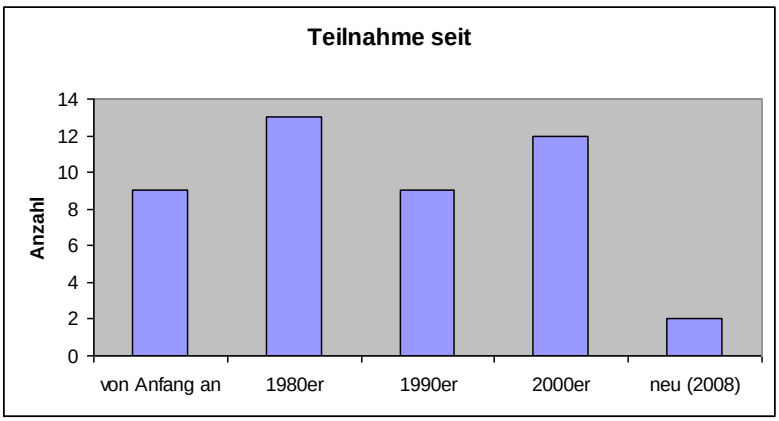
in Italia, vielleicht ältere Leute nichts viel laufen, Probleme so viele Leute, haben auch Tote schon dabei.“[10]

„Es sind viele Leute ausgewechselt worden, denn viele Landsleute sind zurückgegangen nach Italien, manche leben nicht mehr, die sind nach und nach ersetzt worden, es wird immer schwieriger.“[11]

Im Gegenzug hat die aktive Teilnahme deutscher Akteure zugenommen, die zudem fast ausschließlich die Haupt- und Sprechrollen bekleiden. Somit wird eine „ursprünglich“ italienische Tradition zu einem großen Teil von deutschen Personen getragen, die einen anderen emotionalen oder historischen Bezug zum Gegenstand haben.[12] Inwieweit es sich dabei um eine „invention of tradition“[13] handelt, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Fakt ist – und das unabhängig von der Nationalität – dass viele Protagonisten gemeinsam mit der Familie oder wenigstens mit dem Partner an den Passionsspielen teilnehmen. Die meisten Paare sind rein deutsche, gefolgt von rein italienischen Paaren. Deutsch-italienische Paare, bei denen beide Partner aktiv sind, sind in der Gruppe nicht vertreten.

3. Die Dauer der Beteiligung zeigt das folgende Bild:



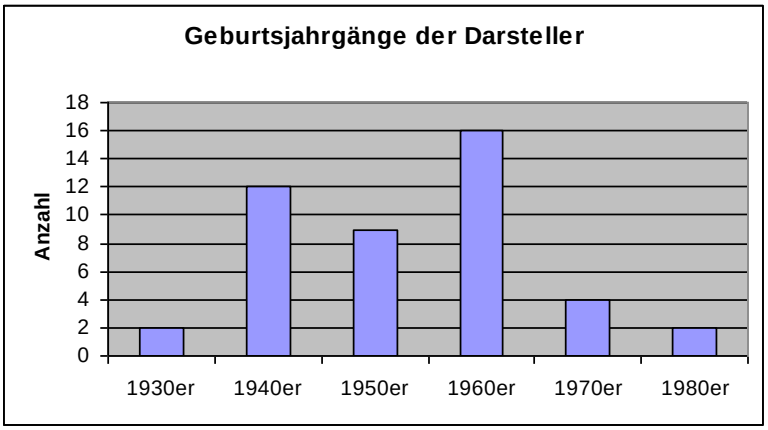
Betrachtet man die Dauer der Teilnahme an den Passionsspielen, fällt auf, dass die Gruppe sehr heterogen ist. Es befinden sich fast in ausgeglichener Anzahl Personen unter den Akteuren, die von Anfang an mit dabei sind, die im Laufe der 1980er, der 1990er und der 2000er Jahre hinzukamen. Die relativ gleichmäßige Verteilung und die Tatsache, dass über die Jahre immer in etwa die gleiche Teilnehmerzahl (etwa 70

[10] Interview mit Cosimo C. am 31.8.2008.
[11] Interview mit Giovanni T. am 7.2.2007.
[12] GREIN G. J.(1987) *Karfreitagsprozession in Bensheim*, in: *Frohe Osterzeit*. «Sammlung zur Volkskunde in Hessen 29», Museum Otzberg. Otzberg, S. 3. Grein verweist auf Richard Matthes, der berichtet, dass im Jahr 1824 in Bensheim am Karfreitag eine Prozession stattfand, die lange Zeit zurückreicht, eine Fortführung dieser Tradition ist aber nicht belegt.
[13] Zur „erfundenen” Tradition s. HOBSBAWM E. - RANGER T. (2009) *The invention of tradition*, 7. Aufl. Cambridge.

Personen) vertreten war, lässt darauf schließen, dass es zwar immer wieder zur Fluktuation kommt, aber auch dass die Gruppe aus einem recht stabilen Kern besteht. Immerhin sind über die Hälfte der Darsteller von Anfang an oder seit den ersten Jahren mit an der Aufführung beteiligt, und darunter befinden sich fast alle Italiener. Trotzdem gaben einige Befragte Personen an, nicht regelmäßig und in jedem Jahr bei den Passionsspielen mitgewirkt zu haben, etwa aus gesundheitlichen Gründen, um die Verwandtschaft in Italien zu besuchen oder um einfach zu verreisen. Die Mehrheit der Langzeitaktiven ist aber kontinuierlich bei der Aufführung dabei. Sie betonte, dass sie sich am Karfreitag nichts anderes vornähme, was Michele R. so ausdrückt:

„Das gehört zum Karfreitag dazu, ist eine Selbstverständlichkeit.“[14]

4. Kommen wir zur Altersverteilung der Darsteller:



Es zeigt sich, dass ein Großteil der Mitwirkenden zwischen 40 und 70 Jahre alt ist. Ältere sind – wie erwähnt – oftmals nicht mehr in der Lage, sich aktiv an der Aufführung zu beteiligen. Die meisten Mitwirkenden sind noch berufstätig. Dabei überwiegen Tätigkeiten im Angestelltenverhältnis und in ungelernten Berufen. Akademiker sind kaum vertreten. Ein Großteil ist bereits im Ruhestand oder war nie berufstätig.

Unter den Älteren sind vor allem die Italiener anzutreffen, denn diese Jahrgänge entsprechen in etwa denen der italienischen Einwanderer.[15] Dass der Anteil Jüngerer im Vergleich gering ist, mag daran liegen, dass sich diese Altersgruppe weniger von der Thematik angesprochen fühlt. Da die Rekrutierung der Darsteller vor allem über die Familie selbst läuft oder über Freunde und Kollegen, fallen Jugendliche eher nicht in dieses Umfeld.

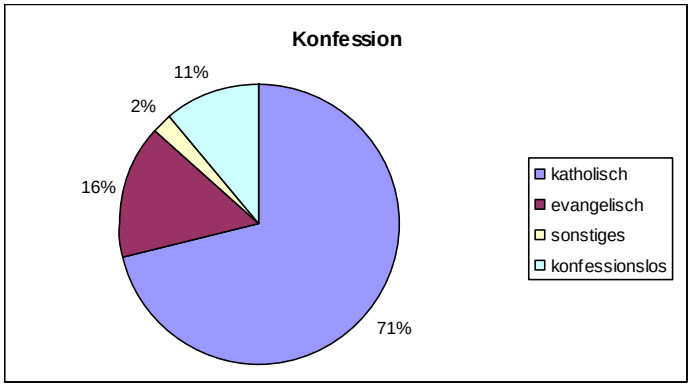
Für die stärker vertretenen älteren Akteure scheinen die Passionsspiele – wenn vielleicht auch nicht immer aktiv – dann zumindest passiv schon lange Teil ihrer Lebensgestaltung zu sein. Da diese Altersspanne trotzdem 30 Jahre umfasst, stellt sich die Frage, inwieweit

[14] Interview mit Michele R. am 31.3.2007.

[15] Mit den Römischen Verträgen ab 1955, aber verstärkt in den 1960er Jahren, wanderten vor allem junge (und ledige) Männer aus Italien aus. S. MARTINI C. (2001) *Italienische Migranten in Deutschland. Transnationale Diskurse*, Berlin, S. 52 f.

mögliche „Generationenkonflikte“ in der Gruppe auftreten, etwa in Hinblick auf Neuerungen oder Festhalten an der altbewährten Form.[16]

5. Ein weiterer nicht unwesentlicher Aspekt ist die Konfessionszugehörigkeit der Darsteller, da Passionsspiele zur katholischen Tradition gehören und überwiegend in katholischen Gegenden anzutreffen sind.[17]

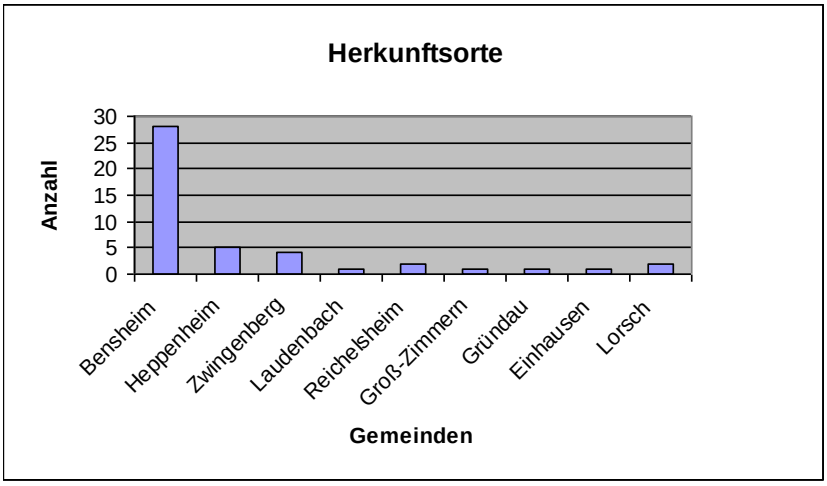


Mit zwei Dritteln ist die Mehrheit der Mitwirkenden katholisch; die teilnehmenden Italiener sind ausnahmslos katholisch. In Bensheim allgemein ist die Verteilung von Katholiken, Protestanten und Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften recht ausgeglichen aus. Bei einer Einwohnerzahl von 43 028 (Stand: 31.12.2007) sind 14 769 Personen evangelisch, 14 811 katholisch und 13 448 gehören sonstigen Religionsgemeinschaften an oder sind konfessionslos.[18]

Es ist interessant, dass der Anteil Konfessionsloser fast genauso groß ist wie der der Protestanten. Das zeigt, dass die Passionsspiele über ihre religiöse Botschaft hinaus wohl auch noch andere Funktionen wahrnehmen und an die Motivation der einzelnen Darsteller gebunden sind. Welche diese im einzelnen sind, wird im folgenden Abschnitt 3.2. genauer betrachtet.

6. Wie sieht die regionale Herkunft der Darsteller aus?

[16] Dieser Frage wird an anderer Stelle intensiver nachgegangen.
[17] S. HENKER M. - DÜNNINGER E. - BROCKHOFF E. (Hrsg.) (1990) *Höret, sehet, weinet und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum,* München.
[18] Auskunft von Frau Horn vom Team Zentraler Service der Stadt Bensheim am 27.3.2008.



Tatsächlich kommen die meisten Akteure direkt aus Bensheim oder aus der unmittelbaren Umgebung. Nur sehr wenige kommen von weiter her, d. h. aus einem Umkreis von 25 km bis zu knapp 100 km. Ihre Teilnahme an den Passionsspielen erklärt sich vor allem durch die Beziehung zu anderen Mitwirkenden, sowohl verwandtschaftlicher als auch freundschaftlicher Art. Die Passionsspiele sind also primär ein regionales Ereignis, das zudem die lokale Identifikation der Protagonisten ausdrückt.

> „Für die Stadt Bensheim ist das schon ein Aushängeschild; da kommen auch viele Leute, […] in Bensheim werden auch Restaurants besucht, da werden Cafés besucht, alles.“[19]

Wie das Zitat zeigt, sind sich die Darsteller durchaus bewusst darüber, dass sie, indem sie ein Stück „ihrer“ Kultur präsentieren, einen nicht unwesentlichen Beitrag für die Gemeinschaft leisten; sie gehen so eine intensivere Bindung mit Stadt und Gegend, in der sie wohnen und zu Hause sind, ein.

3.2. Weiche Daten

Nach den „harten Fakten“ im vorausgegangenen Abschnitt widmen wir uns nun den „Existenzbedingungen“ und dem Selbstverständnis der Gruppe an sich. Wie haben die etwa 60 Akteure zusammengefunden, was verbindet sie?

Die Laienspieler sind auf die unterschiedlichsten Wege zu ihrer Rolle gekommen. Ein großer Teil rekrutierte sich bereits in den Anfängen über die *Missione Cattolica Italiana* und den Fußballverein FC Italia, bei welchem jedoch nicht nur Italiener aktiv waren. Weiterhin versuchte man, Verwandte, Freunde und Arbeitskollegen zu gewinnen, und bis heute auch immer noch über Zeitungsinserate. Es ergab sich vereinzelt, dass Mitwirkende aufgrund des Aussehens – z. B. wenn sie einen mächtigen Bart trugen – auf der Straße zum Mitmachen angesprochen wurden.

Die Vergabe der Rollen erfolgte anfangs entsprechend der äußeren Erscheinung. Heute werden die Sprech- bzw. Hauptrollen fast

[19] Interview mit Giovanni T. am 7.2.2007.

ausschließlich von Deutschen getragen, und das schon über viele Jahre. Innerhalb der Gruppe kam es bisher nur selten zu Rollenwechseln, wenn, dann um eine verhinderte Person zu vertreten. Dass jemand gezielt eine Rolle übernehmen wollte, kam bisher nicht vor. In der Regel werden frei werdende Rollen von der Leitung zugeteilt. Immer gesucht sind Soldaten und Angehörige des Volkes, um eine möglichte große Masse an Personen zur Schau zu stellen.

Offiziell ist die Gruppe kein Verein. Die Tatsache, dass die Organisation immer noch in den Händen von Italienern liegt und auch die Leitung der Proben seit Beginn fünf Personen mit italienischem Namen innehaben, ist ein wichtige Tatsache, um einen Aspekt deutlich nach außen zu signalisieren. Auf dem Plakat werden als Träger „italienische Familien und deutsche Freunde“ genannt.[20]

Außerhalb der Proben besteht unter den Mitwirkenden kaum Kontakt. Nach der Aufführung am Karfreitag wird gemeinsam gegessen und dann „geht jeder seinen Weg“. Selbst zu den Proben erscheinen nie alle Mitwirkenden, was die Planung erschwert. Sich außerhalb der Proben zu treffen, wurden zwar immer mal wieder ins Auge gefasst, aber nie realisiert. Einige Darsteller kennen sich näher, waren aber vorab schon befreundet. Es kristallisieren sich also in der Gemeinschaft Subgruppen heraus:

- Italiener der ersten Generation, darunter auch Mitglieder des FC Italia, Familien oder Verwandte, die die Gelegenheit nutzen, in der Probezeit Landsleute zu treffen und Erinnerungen an ihre Kindheit wachzurufen;
- eine kleine Gruppe aus einem Nachbarort, die auch als Theatergruppe aktiv ist;
- Mitwirkende aus Karnevalsvereinen und
- deutsche Familien.

Interessanterweise hatten viele der jetzt Aktiven das Benheimer Passionsspiel nie zuvor gesehen. Da die beteiligten Italiener aus unterschiedlichen Orten und Regionen Italiens kommen[21], kennen sie entsprechend diverse Ausgestaltungsformen des Karfreitags (mit Statuen, ohne Sprechrollen, Prozessionen, auf Bühnen)[22], so dass manche Italiener in Bensheim „ihre“ spezielle Ausdrucksform (etwa die Troccola) vermissen.

> „Ich habe paar Sachen hier, kann ich mit, ja, das soll jemand benutzen, ja, der geht vorne vor, derjenige, der geht die Prozession, so wie der läuft, muss die Prozession laufen, ja? Langsam, langsam,

[20] Giovanni Torre, der lange Zeit die Spiele leitete und weiter organisatorisch mitwirkt, erhielt 2008 eine Anerkennung von der Bundeskanzlerin für sein Engagement als ehemaliger Gastarbeiter im Bereich Fußball und bei den Passionsspielen.

[21] S. Abschnitt 3.1.

[22] S. FAETA F. - RICCI A. (2007) (a cura di): *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*, Roma.

ja? Wie die Uhr so langsam, ja? […] da ist eine Troccola[23], heißt trtrtrtrtr, ja, so lang, der soll spielen, wir hören nur diese hier, keine Menschen, ja?“[24]

Sogar der italienische Pfarrer, der aus Norditalien kommt, kannte bis er nach Bensheim kam, die Karfreitagsprozession nicht persönlich. Von den italienischen Protagonisten haben viele Italien bereits im Kindesalter verlassen und nur selten direkte Erinnerungen an das Geschehen. In erster Linie speisen die Laiendarsteller ihr Wissen um Passionsspiele aus den Medien, d. h. vor allem aus dem Fernsehen oder aus der Zeitung. Trotzdem sind einige davon überzeugt, dass die Aufführungen in Italien authentischer sind.

„Aber das ist mehr, mehr, mehr, sagen wir mal …wie heißt das Wort…mehr, mehr wie im Beruf, nicht im Beruf, wie, wie professionell, professionell gemacht; aber auch Leute ausgesucht, wo einfach dazupassen. Insgesamt sind sechs Stationen, oder sieben sogar,… dort wird komplett gespielt, wir machen nur die vier Stationen.“[25]

„Noi a Taranto lo facciamo troppo bello, troppo commoventi, perché va la musica indietro e fa quella musica di uno, di una persona quando muore.”[26]

Ein Teil der Gruppe setzt sich jetzt um so intensiver mit den Inhalten auseinander, indem die Bibel intensiv studiert wird für eventuelle Änderungen und Erweiterungen, eigene Kostüme gekauft werden oder für das Jahr 2010 ein Besuch bei den berühmten Passionsspielen in Oberammergau geplant wird, um sich dort Inspiration zu holen.

Daraus ergibt sich aber auch eine Spannung zwischen neuen Protagonisten und ihrem Wunsch nach Neuerungen (professionellerer Gestaltung, Geld sammeln) und älteren mit dem Wunsch, an dem alten „puristischen“ Ablauf festzuhalten.

4. Fazit

Aus den genannten Aspekten lässt sich erkennen, dass die Laienspielergruppe eine gemischte Truppe mit unterschiedlichen Hintergründen und Vorstellungen ist. Auch wenn sie sich nur zeitlich begrenzt als Gemeinschaft erfährt, signalisiert sie nach außen eine Geschlossenheit. Die verbindenden und die Gruppe konstituierenden Faktoren sollen im folgenden kurz erläutert:

---

[23] Die Troccola ist ein Instrument aus einem Stück Holz, auf dem Klappern befestigt sind, die durch Hinundherbewegen Lärm erzeugen und an den Kartagen das Glockengeläut ersetzen.

[24] Interview mit Rocco A. am 4.8.2008.

[25] Interview mit Giovanni T. am 7.2.2007.

[26] „Wir in Taranto machen es viel schöner, viel bewegender, weil im Hintergrund läuft die Musik, und macht diese Musik von einem, von einer Person, wenn sie stirbt.“ Interview mit Anna A. am 4.8.2008.

Indem die Italiener eine „ihrer“ Traditionen präsentieren, leisten sie Identitätsarbeit. Durch die Vergegenwärtigung erinnerter Erlebnisse aus der Heimat wird zum einen Sehnsucht und Heimweh (zumal an Festtagen) gestillt, zum anderen die italienische Zugehörigkeit nach außen bewusst gemacht und nach innen gefestigt. Ein sogenanntes „paese-Gefühl“[27], womit Ina-Maria Greverus den Stolz, der sich v. a. in gemeinsamen Brauchausübungen ganzer Ortschaften in (Süd-)Italien ausdrückt und ideell Heimat konnotiert beschreibt, scheint sich auch ohne Vorhandensein historischer Ortsbezogenheit hervorrufen zu lassen, wenn nicht sogar neu zu schaffen. Darauf deutet hin, dass auch für die beteiligten deutschen Akteure eine Art lokale Identitätsfindung stattfindet. Drückt das „paese-Gefühl“ in Italien eine Geschlossenheit des Ortes aus, wird es verpflanzt nach Deutschland ergänzt und erweitert durch die regelmäßige Interaktion mit der deutschen Bevölkerung und so zum interkulturellen, integrativen und festigendem Gemeinschaftserlebnis.

Die Tatsache, dass das Passionsspiel seit mehr als einem Vierteljahrhundert ohne Unterbrechung stattfindet, hat dazu beigetragen, dass es mittlerweile als zu Bensheim dazugehörig angesehen ist. Die entsprechende Anerkennung erfahren die Akteure durch die finanzielle Unterstützung der Stadt und die Tausende von Besuchern, die jedes Jahr an Karfreitag die Aufführung verfolgen. Im Gegenzug profitieren auch die ansässigen Bensheimer Gastronomiebetriebe nicht unwesentlich von den Touristen, die durch die Passionsspiele angelockt werden.

Das verbindende Element geht über die Tatsache hinaus, dass es sich um eine christlich-katholische Tradition handelt, denn die Praktizierenden gehören – wie gesehen – auch anderen Konfessionen an. Ein Bedürfnis nach Repräsentation, auf individueller und auf kollektiver Ebene, verbunden mit dem Spaß, in eine andere Rolle zu schlüpfen, ist sowohl auf deutscher als auch auf italienischer Seite zu erkennen. Dabei investieren die Darsteller Engagement, Freizeit und eigene Mittel, um eine gestiftete lokale Identität fortzuführen, die ein Beispiel dafür ist, wie ohne Eingriffe „von außen“ der Versuch einen Integrationsbeitrag zu leisten und Menschen unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher Nationalität und Konfession durch gemeinsames Interagieren „im Spiel“ zu vereinen, erfolgreich sein kann.

[27] S. GREVERUS I.-M. (1964) *Die Settimana Santa in Sizilien,* in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 67, S. 63.