

tediarvi — diventare pervasiva anche nell'Occidente, non solo nei paesi citati ma anche nella pianura lombarda ed in Toscana, veicolata soprattutto da esponenti del ceto mercantile ma anche dell'aristocrazia feudale. Non è assolutamente una religione di subalterni, in nessun senso; è invece dotata anche di una forte connotazione culturale. In base ad essa, si ritiene che il mondo sia dominato dalla lotta tra due forze antagoniste, una spirituale e l'altra materiale, interpretando la materia come « il male ». Secondo tali presupposti, diventa compito dell'uomo, essere razionale che nella sua intimità è spirito, liberarsi dalla materia fino a pervenire a soluzioni non cristiane — nonostante si usi propagandare tale fede attraverso il più mistico dei quattro *Vangeli*, cioè quello di Giovanni — ma piuttosto manichee (manicheismo che è straordinariamente vicino al buddhismo). Noi conosciamo anche le ragioni. Abbiamo gli elementi testuali che scandiscono questa serie di rapporti tra buddhismo e manicheismo. Ovviamente, gli occidentali del XII secolo ignoravano tutto questo, eccetto una cosa che non si rivela all'inizio di primissimo livello ma che viene sempre più chiaramente esplicitata, sino a quando il « perfetto », il veramente liberato alla conoscenza, perviene al punto di arrivo della scala iniziatica: è allora che si entra in possesso di una sconvolgente verità, che ci riguarda da vicino quando ci si incontra con i migliori e più attenti seguaci dei culti satanistici oggi.

In realtà il Dio creatore è colui che ha imprigionato la scintilla dello spirito nella materia, quindi lo Jahvè ebraico è in realtà il demiurgo, si tratterebbe di una figura di carattere demoniaca: il Dio padre è in realtà lo spirito del male che continuamente opera per imprigionare la scintilla dello spirito dentro l'involucro della materia. Il risultato immediatamente sociale di tutto ciò è che bisogna liberarsi della materia, quando si è pronti a farlo, con un suicidio rituale che avviene attraverso il digiuno, e finché non si è pronti a farlo ci si astiene. Le somiglianze con il buddismo sono molto forti e sembra quasi

paradossale che questa *religio mortis* si sia affermata nel momento e negli ambienti di maggior rigoglio della grande forza culturale, economica e sociale del nostro occidente fra XII e XIII secolo. Tutti sappiamo che per eliminare i cosiddetti albigesi (i catari) è stata necessaria una vera e propria crociata con cui i catari sono stati quasi totalmente eliminati. Quelli che sopravvissero hanno vissuto in maniera catacombale e, per quanto ne sappiamo, ad un certo punto si sono estinti. Tuttavia, evidentemente, qualcosa deve essere rimasto, perché nel cinquecento il cristianesimo calvinista conquista quasi tutto il bacino a sud della Loira, uno dei punti caldi della guerra di religione che attraversa in quei secoli la Francia.

Il Calvinismo è, come sapete, sopravvissuto fino ad oggi, tanto che ancora adesso la Chiesa ugonotta è molto forte nella società francese, ma da qualche tempo a sud il calvinismo non basta più e stanno rispuntando neocatari che si ricollegano ad una campagna politica per l'indipendenza del sud della Francia, che, come si sa, appare una battaglia istituzionale molto lontana dall'essere anche solo proposta, perché le istituzioni francesi resistono molto fortemente a questo tipo di assalti che ormai hanno una connotazione religiosa molto precisa. Vi sono dei gruppi di neocatari che ormai raggiungono le varie decine di migliaia di persone, anche se è sempre difficile fare statistiche in casi del genere, perché siamo di fronte a gruppi che si riuniscono molto spesso su una labile base istituzionale e su un carattere di forte volontariato, sono fedeli che restano tali per un certo periodo per poi magari cambiare, anche con una certa disinvoltura, gruppo.

Si tratta di un fenomeno che mi risulta il legislatore francese segua con grande rigore e con un taglio che io non auspicherei fosse seguito dal legislatore italiano, poiché si tratta di un taglio abbastanza repressivo, al punto tale che i neocatari oggi vengono tollerati come gruppo culturale ma non sono riconosciuti come entità religiose. In Italia stanno cominciando a sorgere microfenomeni di questo tipo, ma

questo tipo di gruppo come deve essere trattato dal legislatore? Evidentemente il carattere settario, inteso nel senso della chiusura del gruppo al suo interno e della parziale difficoltà ad accedere all'interno di questi gruppi, unita alla parziale segretezza del loro carattere rituale, li rende necessariamente passibili della denominazione di setta. Il caso è molto evidente quando ci si confronta con i vari gruppi satanisti, perché nel caso di questi gruppi — mi rifaccio a lavori recenti del compianto Alfonso Maria di Nola oppure a quelli di Cecilia Gatto Trocchia — il loro carattere è volontariamente segreto, anche se alcuni di essi cercano di emergere alla luce del sole e di presentarsi come Chiesa gnostica.

Abbiamo appurato che vi sono in Italia alcune migliaia di persone che con un passabile grado di elaborazione intellettuale ritengono che il Dio di Israele, che è anche il Dio dei cristiani e dei musulmani, sia in realtà un demiurgo signore della materia e che vi sia una forza angelica che ha smascherato il demiurgo proponendo una nuova via filosofico-religiosa, fondata sulla liberazione dalla superstizione secondo cui il demiurgo sarebbe il vero e unico signore dell'universo. Una fede che evidentemente si fonda sulla negazione e sulla *damnatio nominis* di ciò che la maggior parte dei cittadini italiani ritengono essere il solo Dio onnipotente, creatore di tutte le cose e infinitamente buono e giusto — elementi comuni a tutte le religioni abramitiche, anche se si discute intorno al concetto di paternità di Dio cristiano, non condiviso dagli ebrei e ritenuto teologicamente aberrante dai musulmani — ove si presenti con connotati che siano sicuramente rispettosi delle leggi, è ammissibile come gruppo religioso oppure è da considerarsi una setta che non può beneficiare della libertà religiosa riconosciuta?

In altri termini: una visione di tale genere è da considerarsi religiosa? Probabilmente, a livello antropologico sì, ma dal punto di vista storico tale analisi può essere evidentemente contestata.

L'eccezione abramitica, antropologicamente minoritaria, ma storicamente diventata pervasiva in tutto il mondo, è un dato su cui è necessario riflettere attentamente: in quasi tutte le religioni, a livello fenomenologico, gli atti religiosi non sono del tutto connaturati all'uomo, però direi che almeno dalle manifestazioni dell'età della pietra lavorata si registrano i primi fenomeni che possiamo definire di tipo religioso. Quando ci troviamo in presenza di culti funebri, di rispetto e di recinzione dell'essere umano che ha cessato di vivere, ordinariamente, cominciamo a parlare della presenza di un dato religioso.

La nostra percezione del fenomeno religioso si accompagna fondamentalmente alla percezione dei culti che si innescano sul fenomeno della morte; poi, i culti che si innescano sulla morte possono anche prendere in considerazione i diversi modi di morire: il morire in battaglia, per un incidente, di malattia, di vecchiaia e, quindi, di morte naturale. Ma badate, antropologicamente parlando è proprio il concetto di morte naturale che è scivoloso, perché, per quel che sappiamo, nelle culture tradizionali la morte naturale non esiste. La morte in quanto tale è sempre percepita come un fatto innaturale, cioè come l'esito di un errore o di una colpa, che possono anche essere puramente rituali. Uso tali termini perché evidentemente evito di parlare volontariamente di peccato, che già mi porterebbe su di un ambito diverso.

Nella grande maggioranza dei culti religiosi siamo di fronte ad un fatto religioso che consta dell'immanenza e della struttura mitica. L'immanenza significa che il divino è colto come omogeneo al cosmo o alla natura, il sacro è assolutamente diverso all'uomo ed inerente al cosmo, vivente insieme alla natura, da cui la identificazione delle divinità con le forze naturali o cosmiche; gli avvenimenti che traducono in termini storici il divenire della fenomenologia del divino sono, invece, mitici, cioè racconti che hanno in generale un carattere antropomorfo, anche quando dietro al racconto c'è l'esposizione del contrasto di forze naturali, o

l'avvicinarsi delle stagioni, o delle vicende del tempo meteorico, oppure alcuni fenomeni tellurici o marini; tuttavia, ciò che ho descritto non avviene e non si distende nel tempo storico, bensì in quello mitico, che è a se stesso proprio. In altri termini, Zeus si innamora di Danae e la feconda sotto forma di pioggia d'oro; noi conosciamo, grazie a Pausania ed a Strabone, almeno una ventina di luoghi geografici dove è avvenuta la ierogamia, l'unione mistico — sessuale di Zeus con Danae.

Tale fenomeno è costante, anche nella vita dei santi: conosciamo molti luoghi in cui qualcuno di loro è apparso oppure è stato martirizzato; in tali atti le figure in questione sono successive agli dei, come dicevano i filologi dell'800. Tuttavia, il mitografo greco, Pausania lo dice esplicitamente, avrebbe reagito ridendo se gli avessero chiesto: sì, ma quando è accaduto il congiungimento fra Zeus e Danae? Evidentemente, tale dato non è incerto, bensì è inqualificabile, improponibile, in quanto il tempo mitico non è il tempo della storia.

Nella realtà di religioni che si connotano attraverso i due parametri dell'immanenza del sacro nel cosmo e della atemporalità storica delle vicende religiose si innesta l'evento abramitico, da cui viene fuori tutto il resto: Mosè, Gesù, Mohamed.

Il patto tra Dio, che si rivela ad Abramo, per tutte le genti che definiamo semitiche rappresenta qualcosa che irrompe nella storia; gli storici e gli archeologi sono abbastanza d'accordo nel fatto che si debba risalire per tali avvenimenti al 1750 avanti Cristo. Abramo è un *habiru*, un nomade, in quanto la parola *habiru* ha la medesima radice consonantica sia della parola arabo sia della parola ebreo, che circola per la fertile mezzaluna, dalle foci dello Shat al Arab alle foci dell'Oronte, tenendosi a margine del deserto, ed a un certo punto fa l'incontro con il Dio supremo, che poi nel corso della storia si rivelerà anche essere l'unico possibile.

Come detentori di culti religiosi, discendiamo per il 60 per cento degli esseri umani dalla eccezione abramitica: nella vita comune la religione è diventata un

fenomeno tale e di tale dimensione, che ha quasi cancellato gli altri culti che hanno struttura mitica ed immanente, sebbene naturalmente tali fenomeni siano comunque rimasti, come lo zoroastrismo, che sopravvive fra Iran ed India, od il confucianesimo, il buddhismo, il taoismo ed i culti animistici, che definirei minori per numero di adpeti.

Sono, quindi, rimasti fenomeni religiosi, diversi dalla religione che vive nella storia e che si è affermata distruggendo il mito. Il problema è che tali culti stanno riemergendo, oppure che sulla base di tali culti, obliati nel tempo, ne stanno nascendo di nuovi, come i diversi gruppi satanisti che affermano di discendere da antichi culti stregonici. A livello documentale, però, posso dimostrare che esiste una rarefazione in tale continuità, ma comunque non posso escluderla, perché può rivelarsi anche a livello folclorico o morale, o inconscio.

Dall'inizio del ventesimo secolo in poi non possiamo dimenticare che l'inconscio ed il subconscio hanno fatto parte della nostra cultura, e quindi anche della capacità di analisi che ci autoproponiamo di attivare dinanzi ai fenomeni storici. D'altra parte, mi permetterei di ricordare che la psicoanalisi possiede molti più legami con l'occultismo ottocentesco — Madame Blavatsky ne è un esempio — di quanto non appaia: è molto più attività magico-medianica e molto meno « scienza » di quanto non si pretenda a livello clinico. Vorrei anche precisare che affronto tale questione partendo non da un pregiudizio di svalutazione del carattere magico, ma dalla volontà — corroborata dai dati documentali in proposito — di evidenziare che il ventesimo secolo è stato molto profondamente pervaso dei succitati valori a carattere magico-iniziativo.

La mia personale impressione, scorrendo il materiale prodotto, è che l'attenzione dei legislatori si sia piuttosto focalizzata sulle religioni a struttura storica, di carattere abramitico, oltreché quelle non appartenenti a tale ceppo epperò ormai abbastanza familiari e radicate nel mondo italiano. Ritengo, questo lo ricavo anche

dalla mia esperienza di docente universitario, che il fenomeno dell'adesione a culti da noi genericamente definiti « orientali » sia un fenomeno in crescita, avente serietà più profonda di quanto di solito non pensiamo, costituendo una nuova dimensione del religioso di cui dover tener conto all'inizio del ventunesimo secolo.

Alla luce di quanto sottolineato, il mio vorrebbe essere non un richiamo ad una più larga e onnicomprensiva tolleranza, non sono queste le mie intenzioni, ma ad una considerazione *sub specie religionis* di gruppi che siamo abituati a considerare piuttosto *sub specie legis*.

In altri termini, lo spinoso problema dei gruppi satanici va considerato con grande attenzione nella misura in cui i medesimi possano essere sospetti di infrangere la legge e non rispettare adeguatamente le libertà dell'individuo che a questi si avvicini o che cada comunque nel loro raggio d'azione. Ma una volta esercitata questa attenta disamina, reputo che non si dovrebbe relegare a secondario un fenomeno il quale, se è pur difficilmente interpretabile alla luce di consueti criteri di analisi, secondo la nostra corrente sensibilità storica, non per questo non può essere ascritto ad una fenomenologia di carattere squisitamente religioso.

Se per religione si intende l'espressione storica di una fede, e se per fede si vuole significare una visione del mondo capace di raccordare forze concrete, visibili e misurabili con altre ritenute invisibili e immisurabili ma non perciò stesso inesistenti, il legislatore probabilmente nel futuro sarà chiamato a compiere uno sforzo ermeneutico più attento anche nella direzione di culti tendenzialmente non considerati tali da possedere requisiti e dignità utili ai fini della loro inclusione tra i gruppi religiosi.

L'ultima constatazione che intendo svolgere, senza voler fare paragoni di sorta, inerisce a certi punti di contatto tra possibili profili di illiceità derivanti dalla pratica di taluni culti, per esempio satanistici, e talaltre illegittimità o illiceità — cioè rotture della legge —, insite nella professione di altre fedi, per esempio in

quelle islamiche, o meglio in certi settori di esse. Credo sia unanime il pensiero che usi rituali come l'infibulazione o altri analoghi non possano essere consentiti. A questo riguardo, occorre tener presente, però, che nessuna scuola giuridica-teologica musulmana difende l'infibulazione, anche nell'area in cui l'infibulazione è seguita unanimemente, da gruppi cristiani, musulmani e animisti (era praticata anche da gruppi ebrei finché sono rimasti nelle regioni dell'Africa subsahariana, penso per esempio ai falasha etiopi, poi trasferitisi in Israele). In proposito rammento che quello dell'infibulazione è un uso storico, che interessava una fascia dell'Africa subsahariana o subtropicale per motivi di mantenimento dell'equilibrio sociale tra i gruppi. In altri termini, l'infibulazione garantiva l'illibatezza della fanciulla che si vendeva, ma che nello stesso tempo diventava parte di un altro gruppo tribale. Tale rito era pertanto rispondente all'esigenza di impedire la razionalizzazione appunto di guerre tribali. Queste, che di per sé non potevano essere negate a livello giuridico, però venivano rese vane dalla suddetta pratica. Evidentemente, si tratta di un procedimento che non vedo come potrebbe divenire accettato o tollerato. In ogni caso, possiamo dirci coperti dall'assicurazione che nessuna scuola teologico-giuridica musulmana difenda tale principio. Ciò non vuol dire che non vi siano, data anche la natura della religione musulmana, gruppi e comunità islamiche che al loro interno accettino l'infibulazione, ritenendola parte integrante della fede stessa.

Lo stesso discorso, probabilmente, vale anche per le forme di sacrifici cruenti, di prove che infliggano sofferenza ad uomini o esseri animali, nell'ambito di certi gruppi satanisti. Con questo non voglio fare alcun paragone tra Islam e i gruppi satanisti suddetti, perché tra l'altro si tratta di fenomeni quanto di più estranei tra loro. Però voglio sottolineare una comune problematicità giuridica che potrebbe nascere nell'esaminare la pratica dei gruppi più vari. In ultima analisi, ogni tipo di limitazione al principio della li-

bertà religiosa, in relazione a qualunque gruppo, è estremamente pericoloso. Non ho trovato, infatti, nessuna soddisfacente formulazione giuridica limitante la libertà religiosa che non sia suscettibile di applicazione — per vie esegetiche — ad altre forme religiose diverse da quella nei confronti della quale era stata formulata.

In altri termini, una limitazione ad una pratica religiosa che partisse dalla considerazione della sua natura irrazionale o della sua natura religiosa, potrebbe essere adattata da un legislatore a ciò interessato a qualunque tipo di culto religioso, dal momento che il culto religioso, proprio per la sua natura rituale, può essere comunque suscettibile di essere definito come irrazionale o superstizioso.

In altri termini il divieto di certi riti che non violano nessuna legge o anche il sospetto su di loro sulla base di un pregiudizio a carattere storico e non necessariamente derivante da considerazioni empiriche di carattere giuridico potrebbe essere usato un domani contro qualsiasi chiesa o gruppo religioso. Una limitazione ad un rito ritenuto irrazionale, irragionevole o superstizioso può essere tranquillamente usato un domani per impedire la confessione cattolica presentandola come un fenomeno di manipolazione delle coscienze o per impedire il libero esercizio dell'eucarestia. Evidentemente, in tal senso il legislatore deve essere particolarmente prudente, perché certe limitazioni che nascono nell'ambito dell'esercizio della razionalità e della legge, se non cristiana perlomeno di radice cristiana, possono ritorcersi in futuro anche nei confronti di qualunque altro culto religioso. Credo quindi che l'unica possibilità giuridica di garantire una assoluta libertà religiosa sia quella di rimuovere tutti gli ostacoli e le riserve, esclusi quelli che non toccano direttamente ed esplicitamente un divieto giuridico che nasca da considerazioni di altro genere rispetto a quelle religiose.

PRESIDENTE. Ringrazio il professor Cardini per la sua relazione e do la parola ai colleghi che vogliono porre delle domande.

MARCO BOATO. Anch'io vorrei ringraziare il professor Cardini per la sua esposizione inconsueta per le aule parlamentari e quindi tanto più apprezzata, poiché ci ha fornito una cornice di carattere storico-culturale ed antropologico che ritengo ci sarà molto utile. D'altra parte, non sono intervenuto in occasione della precedente audizione per un qualche imbarazzo culturale, ma credo che ciò che ha detto oggi il professor Cardini sia in qualche modo una involontaria ed implicita risposta alle considerazioni che abbiamo ascoltato da parte di Giuseppe Ferrari. Ritengo che il contenuto della sua audizione avvalori non solo i fondamenti giuridici della nostra Carta costituzionale, ma anche l'importanza che nel disegno di legge del Governo e nelle proposte di legge ad esso abbinate ha il Capo I, che riguarda la libertà di coscienza e di religione sotto il profilo del rapporto con i principi della nostra Costituzione.

Vorrei chiederle se può integrare la sua riflessione odierna affrontando in maniera più dettagliata il profilo dei principi generali della libertà di coscienza e di religione e il profilo del riconoscimento di una confessione religiosa (Capo II). Inoltre, vorrei che, eventualmente, ci fornisse delle considerazioni riguardo a possibili future intese in relazione all'Islam a cui ha più volte fatto riferimento nella sua relazione.

FRANCO CARDINI, *Professore ordinario di Storia medievale presso la facoltà di Lettere dell'Università di Firenze.* Mentre l'ebraismo è meglio conosciuto dagli italiani a causa di vicende purtroppo dolorose, che hanno consentito loro di maturare una certa confidenza ed una certa capacità di comprensione del lavoro svolto dalle comunità ebraiche, che in termini di collaborazione con gli apparati dello Stato mi sembrano avere svolto un lavoro assolutamente esemplare, mi rendo conto delle difficoltà di portare avanti un confronto sulla libertà di coscienza individuale con le comunità mussulmane in questo particolare momento storico, e forse è vero che siamo più figli del nostro tempo che dei nostri genitori, come dice un proverbio

arabo. Ciononostante, senza voler riproporre vecchie prassi di carattere concordatario, che non mi sentirei di escludere totalmente, ritengo che oggi lo Stato sappia come comportarsi con le Chiese storiche cristiane presenti sul territorio italiano e sappia altresì come comportarsi con le comunità ebraiche; ciò dipende anche da una coesione ideale del mondo cristiano e da una capacità di riconoscimento interconfessionale che i cristiani hanno saputo sviluppare. Ne è un esempio il Consiglio delle Chiese cristiane non cattoliche, mentre per il mondo islamico siamo in una situazione qualitativamente e fenomenologicamente ancora molto diversa.

Il problema che dovrebbe essere affrontato è particolarmente complesso a causa della difficoltà che esiste nell'inquadrare il milione di musulmani — secondo statistiche incerte date dalla mancanza, per alcuni di loro, di uno statuto civico chiaro — in istituzioni a carattere associativo, anche considerando associazioni di tipo esclusivamente volontario. Il mondo islamico presenta, come quello ebraico, una assenza di chiese, quindi di organizzazioni istituzionali che svolgono un lavoro anche normativo sul piano teologico, sul piano rituale ma anche sul piano pastorale e disciplinare. Il mondo musulmano somiglia molto a quello ebraico, nel senso che tende a riunirsi in libere comunità attorno ad interpreti della legge, che non ha nulla a che vedere con quella civile del paese ospitante: il caso del rapporto fra Israele ed ebraismo è molto complesso, irriferribile ad altri quadri normativi e come tale non assumibile a paradigma; tuttavia, è un caso dotato di una sua particolarità che lo rende esemplare.

Il caso dell'Islam, e dell'Islam italiano, è il caso di una religione che si presenta con una certa forza numerica (un milione di aderenti non è poco), con una straordinaria posizione puntiforme all'interno della società italiana. Non tutti i musulmani, ma mi sembra di cogliere un dato abbastanza inquietante per noi che, a differenza degli ebrei, essi non sentano il bisogno di convergere in associazioni che li rappresentano esplicitamente; in altri

termini, non credo ci sia, oggi, ebreo in Italia, forse salvo casi di persone che si sono chiamate fuori dalla loro comunità, che in qualche modo non si riconosca in una comunità fra quelle in generale che compongono l'universo ebraico.

Per il mondo musulmano tale realtà non esiste nel modo più assoluto sul piano normativo: cioè i musulmani, per l'eterogeneità della loro provenienza, non ne hanno la capacità. Non è però un giudizio negativo; siamo in presenza di fedeli, infatti, che sono *deraciné*. In altri termini, per i musulmani di oggi in Italia, vale ciò che valeva per i nostri italiani e gli irlandesi che emigravano negli Stati Uniti nel secolo scorso; tuttavia, con la differenza che non solo gli italiani, gli irlandesi e gli spagnoli si riconoscevano nelle loro comunità nazionali — religiose, connotate dalla comunanza di certi culti — ma, da qualunque parte provenissero, erano inquadrati immediatamente in una struttura geografica che li conteneva e li inquadrava nella grande Chiesa cattolica americana, che dava spazio anche ad espressione etniche. Non c'è alcunché di simile nel mondo islamico: il musulmano non ha nemmeno una obbligatorietà di preghiera, che esiste soltanto come pratica e che fra l'altro negli ultimi decenni è molto diminuita nel territorio musulmano.

Definiamo, esternamente, i musulmani, che contiamo per un milione, persone provenienti da paesi musulmani, che professano la loro religione, in quanto circoscritte, ma che non hanno alcuna qualità di adesione intima alla fede musulmana.

Il fenomeno dei gruppi islamici che fanno propaganda con buon successo in Italia è caratterizzato dal fatto che il musulmano che entra in un gruppo a carattere islamista rigorista riceve una sorta di identità di ritorno; contrariamente a quanto si dice infatti, i musulmani che vengono da terre musulmane sono tutt'altro che fervidi devoti; molto spesso arrivano da terre musulmane che sono state fortemente interessate da un processo pratico di occidentalizzazione, e recuperano la loro realtà devozionale, addirittura pietistica, attraverso la frequentazione di co-

munità, alcune delle quali hanno un carattere islamista o di commistione e complicità dirette con gruppi terroristici, sebbene siano pochissime quelle di tale tipo.

Il fenomeno è che siamo di fronte ad una fede religiosa che, in generale, incoraggia l'espressione intima individuale, addirittura segreta; l'Islam riconosce, ad esempio, al singolo fedele il diritto alla dissimulazione, che l'ebraismo riconosce a fatica, ed il Cristianesimo non dovrebbe riconoscere affatto, in quanto atto importante per il cristiano.

L'Islam è una religione in crisi, e di solito non si dice; soprattutto nei paesi d'origine c'è un bombardamento della modernità che non è meno denso e forte di quanto avvenga per i cristiani dell'occidente; in più c'è il connotato dell'assenza dell'elemento collante istituzionale rappresentato dalla Chiesa; in altri termini, il cristiano non si conosce tale se fuori dalla Chiesa: frequenterà certamente pochissimo l'istituzione, ma si sente legato alla sua religione solo attraverso di essa.

L'ebreo ordinariamente avverte questo legame attraverso la frequentazione della propria comunità, che può essere anche molto rarefatta ma comunque esistente; il musulmano invece non necessita di valori di questo tipo. L'Islam emerge a livello della nostra percepibilità soltanto nella misura in cui diventa una realtà sociale, di cui primo nucleo è quello familiare. Porto un esempio per dare immediato riscontro a quanto appena sostenuto: mi riferisco alle forme di *kijab*, cioè di riservatezza femminile, espressa attraverso l'uso di un capo di vestiario. Vi è una certa gamma, soprattutto tra le donne musulmane e somale, di copertura a livello di *chador*. In realtà vi sono infinite varianti dialettali per definire questo tipo di vestiario. Ma l'unico uso di abito comune — che ripeto sottolinea la riservatezza della donna — ad essere raccomandato dal testo coranico è il *kijab*, cioè il velo che copre gola e capelli, « le parti belle » come le definisce il profeta. L'espressione di adesione all'Islam, che nei maschi è rappresentata da un fatto molto evidente, ma per ovvi motivi sempre nascosto, cioè la presenza

delle circoncisione, nelle donne si traduce nell'uso del *kijab*, oggi in aumento, un vero dato di ritorno. Siamo portati a considerare l'uso del *kijab* come il portato di una sorta di repressione familiare, è quindi evidente che il legislatore guardi con un certo sospetto all'uso di un capo di vestiario di questo tipo, trovandovi un elemento di chiusura e imposizione avvenuta nell'ambito appunto familiare (padre, fratello, zio materno, fidanzato). La mia esperienza di docente, anche per studenti musulmani, deriva dalla frequentazione dell'ambiente universitario parigino, in due anni diversi, a cavallo della rivoluzione culturale e politica iraniana.

Nel 1979 mi sono trovato dinanzi alla stessa studentessa conosciuta nel 1972 come ragazza iraniana in minigonna, la quale mi si presentava, sette anni dopo, in *chador*, provocando tutte quelle reazioni che loro ben conoscono, sino anche ad un atto secondo me molto discutibile di divieto. Il *chador* in quel caso, di questo posso essere e sono testimone giurato con assoluta sicurezza, non veniva assolutamente imposto da una volontà familiare. Era invece un segno volontario di identità religiosa e politica che una ragazza, quella medesima che qualche anno prima non aveva alcuna difficoltà né individuale né interpersonale o familiare ad indossare la minigonna (lo faceva anche a Teheran), assumeva liberamente. Ho un piccolo tesoro di casi di questo genere a cui potrei dare un nome e cognome, sono sette persone, ed io credo di poter escludere in cinque casi una qualsiasi influenza esteriore che non passasse attraverso l'acquisizione di una rinnovata identità politica nazionale. Se siamo dinanzi a questi fenomeni essi diventano immediatamente « sociali ».

Come agisce il legislatore? Non saprei dirlo. A mio parere, però, in analogia al fatto che nei limiti del comune senso del pudore noi consentiamo all'individuo di far libera esposizione della sua struttura fisica, nella stessa misura si dovrebbe accettare che lo stesso scelga di non farne. L'unico limite che il legislatore può porre, allora, è nell'un caso il rispetto del co-

mune senso del pudore, nell'altro l'accertamento dell'assenza di elementi costringenti alla base della scelta di dare certa sottolineatura al suddetto pudore individuale. Non è facile percorrere questa strada, ma a livello concettuale non vedo altre alternative. Il problema fondamentale è che forse la società italiana, non dico il Governo o il Parlamento, dovrebbe essere incentivata in concreto ad invitare in maniera sempre più esplicita i musulmani a riconoscersi in libere comunità, sulla base che vorranno.

In proposito, le tre basi di civiltà islamica a me note — conosco circa cinquanta associazioni islamiche — sono: prossimità etnica, comunanza di posizione geografica, e infine connotazione di natura teologico-concettuale. E questa è il fattore più delicato da trattare con maggiore attenzione, nel cui ambito si può anche entrare in contatto con i gruppi (lo dico con tutte le virgolette del caso) più pericolosi. Dovremmo, lo ripeto, invitare i nostri amici musulmani a superare le difficoltà nel trattare, ripetendo quanto già fatto dai cristiani non cattolici da tempo, e dalle comunità ebraiche, così da presentare al Governo italiano una comune piattaforma di necessità e di *desiderata*. Non posso chiamarle rivendicazioni ma potrebbero anche essere tali. Ritengo si debba lavorare in questo modo magari cominciando da un'iniziativa di attività statistica e di volontariato, partendo da una regione campione, quale ad esempio potrebbe essere la Toscana (a proposito della quale ho presente il lavoro del gruppo di *Dialégein* a cui appartengo, deputato all'esercizio di iniziative interreligiose, giunto ad un buon livello di articolazione anche statistica dei dati raccolti).

Si potrebbe iniziare dalla Toscana, dunque, finalizzando l'attività svolta alla

firma di un miniconcordato del tutto volontario, tra la regione suddetta, da una parte, e le comunità musulmane dall'altra. Reputo che un impegno del Parlamento italiano, e dei parlamentari toscani in particolar modo, in questa direzione, potrebbe consentire al presidente Martini di organizzare un piccolo tavolo di intese in tal senso.

Ove questo venisse fatto in tutte le regioni italiane, potrebbe essere il primo passo per giungere ad una articolazione chiara dei rapporti fra lo Stato italiano e le comunità mussulmane. Temo che tutto ciò non sarà indolore, almeno in alcune regioni, segnatamente nel Lazio e in Lombardia, dove esistono comunità che tendono a teorizzare la loro assoluta libertà, e quindi refrattarietà, a trattare in termini istituzionali chiari con organizzazioni che non sono mussulmane. Si tratta di ostacoli tipici dell'Islam che al momento non credo si possano superare con un atto di carattere unilaterale, ma soltanto con un lavoro di carattere graduale e con l'esempio del vantaggio che potrebbe derivare da parziali operazioni di intesa.

PRESIDENTE. Ringrazio il professor Cardini a nome mio e di tutta la Commissione per essere intervenuto. Dichiaro conclusa l'audizione.

La seduta termina alle 13,20.

IL CONSIGLIERE CAPO DEL SERVIZIO RESOCONTI
ESTENSORE DEL PROCESSO VERBALE

DOTT. VINCENZO ARISTA

*Licenziato per la stampa
il 20 dicembre 2002.*

STABILIMENTI TIPOGRAFICI CARLO COLOMBO

