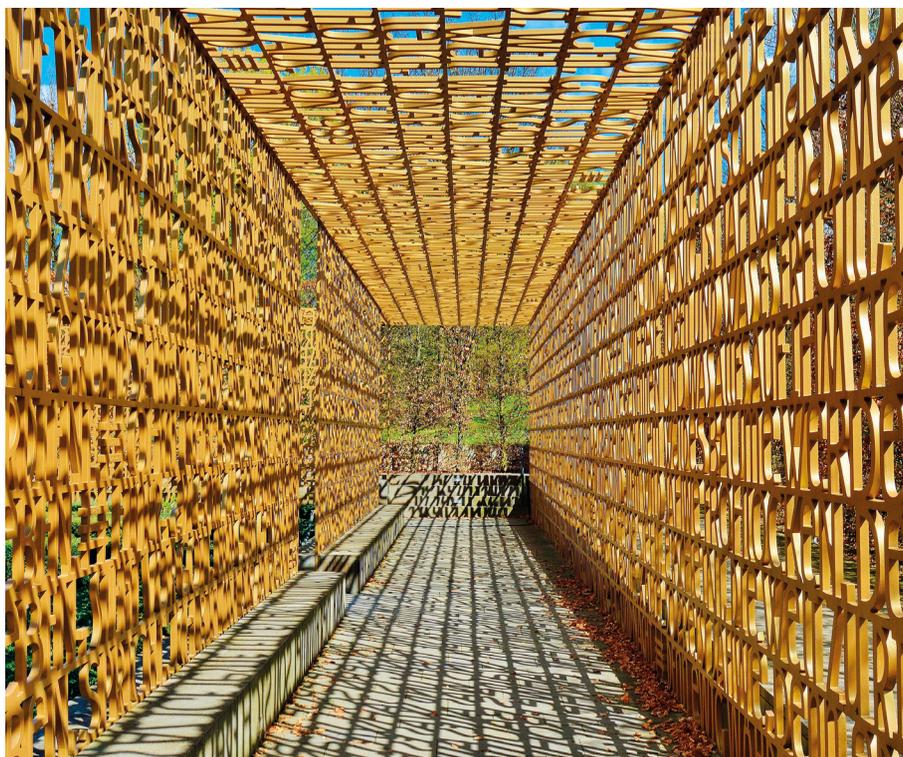


Spazi e tempi della fede

Spunti per una geopolitica delle religioni

a cura di
Alessandro Guerra e Matteo Marconi



Collana Materiali e documenti 50

Spazi e tempi della fede

Spunti per una geopolitica delle religioni

a cura di

Alessandro Guerra e Matteo Marconi



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2019

Il volume è stato stampato grazie ai Finanziamenti di ateneo per la ricerca scientifica, anno 2017.

Copyright © 2019

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-128-3

DOI 10.13133/9788893771283

Pubblicato a dicembre 2019



Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons 3.0 diffusa in modalità *open access*.

In copertina: *Reverent*, foto di Ulrich Dregler da pixabay.com

Indice

Introduzione	1
1. Dio da che parte sta? Riflessioni storico-geopolitiche sull'appartenenza religiosa <i>Claudio Cerreti</i>	3
2. La missione dell'Ordine. Appunti per una storia della Compagnia di Gesù <i>Alessandro Guerra</i>	13
3. La religione alla prova della democrazia. Il culto nelle costituzioni del Triennio repubblicano (1796-1799) <i>Beatrice Donati</i>	25
4. «...Il più insolente nemico della borghesia tedesca dai tempi di Heine»: George Grosz e la critica antireligiosa negli anni di Weimar <i>Simone Duranti</i>	41
5. I tentacoli della Terza Roma: storia e strategie dell'influenza russa nella cristianità ortodossa <i>Dario Citati</i>	63
6. <i>Eretz Israel vs Medinat Ysrael.</i> La sfida del neo-sionismo religioso alla sovranità territoriale dello Stato israeliano <i>Giuseppe Casale e Matteo Marconi</i>	73

7. Tra rischi reali, sospetti e paure infondate:
la territorializzazione dell'Islam in Italia 83
Fabio Amato
8. Potere religioso e potere politico.
I Fratelli musulmani in Egitto 93
Stefano Valente
9. Geopolitica dello shi'ismo: dal Vicino Oriente e oltre 101
Raffaele Mauriello
10. Centralismo e minoranze etnico-religiose in Cina 113
Paolo Sellari

Introduzione

Da secoli, il rapporto fra religione e politica interroga la morale civile, trascinando con sé la riflessione sul dimensionamento di potere secolare e *auctoritas* del sacro. Il tempo della politica scandito a partire dalla rivoluzione del 1789 e culminato nella pervasiva secolarizzazione del primato ideologico novecentesco è sembrato per una lunga fase trionfante. La religione si è trovata ridotta a coadiuvante delle istituzioni, a tentativo 'spontaneo' di reagire o resistere all'urto del processo storico.

La fine della storia, come qualcuno ha voluto leggere il collasso del mondo diviso in blocchi, sembra ora aver riportato in superficie il fiume carsico della fede. Una nuova consapevolezza religiosa sembra aver invaso lo spazio pubblico globale riempiendo *miracolosamente* i vuoti della politica, ma al tempo stesso piegando in prassi la trascendenza e in devozione o fanatismo la militanza. Con ogni probabilità non c'è tema più soggetto ad abusi interpretativi e ripetizioni pedanti come il rapporto tra politica e religione. Fede e ragione, irrazionalità e razionalità: coppie antinomiche ben note nel paesaggio culturale della modernità che hanno fatto da sfondo alla definizione del tempo presente.

I saggi offerti in questo volume vogliono essere un contributo per fornire alcuni strumenti interpretativi, per quanto limitati a contesti specifici. Il rapporto del tutto peculiare tra Stato moderno, emergenza del presentismo e mescolanza di potere civile e religione è alla base di tutti i saggi che qui presentiamo. Ciò sia che abbiano come tema un particolare momento storico, sia che siano dedicati alla più stretta attualità.

Nello specifico, l'utilizzo del metodo geopolitico risulta particolarmente stimolante, dato che fa reagire l'astrazione delle categorie con i contesti specifici che gli danno forma concreta. Ciò, non allo scopo di enumerare singolarità e particolarità, piuttosto per

evidenziare come la realtà politica sia meglio decifrabile da una prospettiva complessa, che renda conto delle interazioni tra formule generali e paesaggi culturali variegati.

Senza alcuna pretesa di esaustività, ma con la ricchezza di un approccio interdisciplinare, il volume vuol restituire la complessità di una relazione indagandola nelle pieghe dello spazio in cui si declina la sfera dei rapporti fra civile e sacro e del tempo storico in cui questa stessa relazione si è data. Il particolare non rischiarerà per intero l'universale. Ma la comprensione precisa di un frammento costituisce senza dubbio il passaggio, la pietra d'inciampo capace di rivelare l'intero cammino sulla modernità.

Alessandro Guerra
Matteo Marconi

1. Dio da che parte sta?

Riflessioni storico-geopolitiche sull'appartenenza religiosa

Claudio Cerreti

Chi si trovasse, a Roma, come fanno le moltitudini di turisti e pellegrini, a percorrere Ponte Sant'Angelo e a prendere di lì Via di Panico – diciamo in direzione di Piazza Navona – potrebbe fare caso a una curiosa lapide, in cui si ricordano tale Alessandro Gavazzi e un suo 'confratello' Ugo Bassi, affissa sulla facciata di una chiesa evangelica metodista (assai scarsamente frequentata). La posizione topografica non sembra irrilevante: quasi di faccia a San Pietro, su una piazzetta in cui venivano giustiziati malfattori comuni e 'politici', portati qui in catene dalla prospiciente fortezza di Castel Sant'Angelo all'epoca del papa re e di Mastro Titta, onesto professionista delle esecuzioni capitali papaline per un buon sessantennio.

Ma Gavazzi... Chi era costui? Un religioso, barnabita che, a metà della sua vicenda pastorale, si distaccò vivacemente dalla Chiesa cattolica, seguendo pratiche e soprattutto logiche 'evangeliche' (o protestanti). Dopo essere stato, quando ancora si considerava membro della Chiesa, animatore della Repubblica Romana del 1848, già guida spirituale del contingente pontificio nella Prima guerra d'indipendenza, eccitatore di Venezia insorta, un decennio più tardi – rotti i ponti con la gerarchia cattolica e sospeso *a divinis* – fu cappellano garibaldino nella Seconda guerra d'indipendenza, poi dei Mille in Sicilia, ancora con il Generale nella Terza guerra d'indipendenza. Ormai, però, non era più solo 'apostata' del cattolicesimo, ma anche 'protestante' e massone.

Non fu il solo. Numerosi (in proporzione, certo) furono i 'protestanti' italiani che si schierarono sul versante mazziniano e garibaldino durante quel lungo succedersi di eventi che va sotto il nome di Risorgimento – vera e propria guerra civile in più fasi – senza abbandonare la fede e la predicazione ma, al contrario, proponendosi come veri e propri

missionari. A parte il già citato Ugo Bassi (che non poté far molto, dato che fu subito preso e fucilato, nel 1849, e che non poté arrivare a dichiararsi 'protestante'), tra i più noti si possono ricordare Francesco Sciarelli, Giorgio Appia, Pietro Tagliatela, Bonaventura Mazzarella, Saverio Fera. Quest'ultimo, per esempio, fu così poco irreligioso (era pastore metodista) e anticlericale che, da altissima autorità massonica, nel 1908 avrebbe promosso la scissione che portò alla nascita dell'Obbedienza di Piazza del Gesù (oggi di Palazzo Vitelleschi), proprio in polemica con l'anticlericalismo o oltranza che in quella fase caratterizzava il Grande Oriente di Palazzo Giustiniani. Esempio, fra gli altri, del fatto che i protestanti risorgimentali (compresi molti valdesi) non avevano affatto come obiettivo polemico la religione o la fede religiosa ma la Chiesa cattolica in quanto espressione anche temporale, politica, sostanza di uno Stato sovrano 'nemico' e anima dei vari sanfedismi che si opponevano, al Sud come al Nord, al progetto liberal-nazionale.

Viene da pensare che fosse proprio per opporsi al Papa re, che per molti diventò necessario uscire dalla Chiesa cattolica, pur senza rinnegare la fede – quelli citati erano infatti ministri del culto, talvolta prima cattolici, poi protestanti – appoggiandosi a confessioni diverse da quella romana. Sta di fatto, comunque, che il protestantesimo (dapprima nella variante metodista) prese a diffondersi ufficialmente in Italia a partire dal 1859, creando piccole comunità protestanti, accanto a quelle valdesi, in Sicilia, a Napoli, a Firenze, a Roma e a Milano, che crebbero fino al ventennio fascista.

Sembra una circostanza interessante, oltre che curiosa. Curiosa, comunque, solo se si pensa la religione (o meglio, per quanto qui ci riguarda, la rivendicata adesione a un determinato 'tipo' di religione) come un fenomeno puramente e strettamente spirituale e, magari, anche puramente e strettamente individuale. Molte evidenze, invece, portano a credere che l'adesione a una confessione religiosa rispecchi e rappresenti forme di (auto)identificazione collettiva che con le credenze religiose in sé non hanno molto a che fare – ma molto di più con prospettive e interessi assai laicamente 'politici' – fino al punto di diventare talvolta fondamenti irrinunciabili delle retoriche identitarie come la storia, la lingua e gli usi: una 'scelta' (e la parola «áíresis» in greco vuol dire appunto «scelta») magari non del tutto consapevole, ma ben coerente con quelle prospettive e quegli interessi.

Altra cosa curiosa è che questo argomento può sembrare (e forse è)

fin troppo banale: eppure non se ne trova quasi traccia, se non qualche pudico accenno, nella letteratura scientifica; molto di più, invece, nei tentativi di ricostruzione storica che abbondano in internet, troppo spesso dilettantistici ma, talvolta, ben documentati e argomentati.

Si diceva, prima, della guerra civile italiana che, la narrazione storiografica accreditata e la retorica nazionale designano come Risorgimento. È il caso di chiarire che anche quest'altra ovvietà è pochissimo considerata dalla letteratura specialistica, quando non è addirittura e nettamente negata. Eppure, fu guerra civile (e sociale). Del resto delle due l'una: o è fondato l'assunto di base della rivendicazione nazionale italiana, e allora fu guerra civile; oppure non lo è, e allora non fu 'Risorgimento'. Se davvero 'gli italiani' erano solo formalmente divisi tra una decina di sovranità, retaggio di assetti geopolitici tardomedievali, e ambivano tutti a riunirsi in nazione, allora bisognerebbe capire chi erano quelli che si opposero materialmente alle truppe garibaldine e a quelle piemontesi: i soldati 'napoletani', per intenderci, non erano 'italiani'? E prima ancora, che cosa erano i soldati che seguirono il cardinal Ruffo con il suo «Esercito della Santa Fede», respingendo i francesi e i giacobini nel 1799? Una lunga guerra civile, dunque, almeno dal punto di vista della 'nazionalità' dei molti morti che le guerre napoleoniche e poi quelle d'indipendenza, comprese le campagne garibaldine, fecero da una parte e dall'altra, per tacere dei moltissimi altri prodotti dalla cosiddetta 'repressione del brigantaggio', assai più sanguinosa delle guerre 'normali'. L'alternativa a questa lettura sarebbe che si trattò, invece, di qualcosa di cui essere ancora meno fieri, e cioè una classica guerra di espansione che uno staterello dinastico di origine medievale ha mosso ad altri suoi simili, sfruttando la congiuntura geopolitica e gli interessi, in particolare, inglesi.

Gli inglesi. Che un tempo erano cattolicissimi, tanto da essere, con gli irlandesi – e tutti abbiamo presente almeno quel Colombano che fondò l'abbazia di Bobbio – quasi i rievangelizzatori dell'Europa romano-barbarica prima di Carlo Magno. E che rimasero quasi-cattolici anche quando Enrico VIII volle emanciparsi dalle pretese di Roma (e incamerare i relativi beni ecclesiastici, circa un terzo delle terre del regno), benché se ne fosse fatto dapprima fiero difensore contro Martin Lutero. Con l'Atto di Supremazia (1534) e il distacco della Chiesa anglicana da Roma, l'Inghilterra si dotava di una Chiesa nazionale – strettamente affine a quella cattolica sotto il profilo teologico e rituale, come del resto è ancora

oggi nella variante della High Church – e la poneva sotto il controllo esclusivo del re. Da notare che qualcosa del genere succedeva anche in Francia, però in maniera più blanda, con il gallicanesimo. Insomma, i due regni – ormai ben avviati nella costruzione di Stati nazionali – nella concreta gestione della religione, nella differenziazione magari solo nominale della *propria* religione e, soprattutto, nella definizione di un primato nazionale in campo religioso, individuavano, da un lato, caratteri di forte identità distintiva e, dall'altro, una riaffermazione dell'indipendenza politica, di una finalmente *perfetta* sovranità.

L'emancipazione da Roma permise ai due regni (soprattutto a quello inglese) di muoversi molto più agilmente tra le complicatissime vicende politico-istituzionali e dinastiche del Cinquecento e del Seicento. E consentì anche la nascita della Repubblica delle Sette Province Unite, altro Stato proto-nazionale, in quella parte delle Fiandre asburgiche che aveva adottato il calvinismo e che *in nome della libertà religiosa* aveva vittoriosamente combattuto contro gli eserciti del duca d'Alba: in nome della libertà religiosa, cioè, e non in nome delle libertà economiche e giurisdizionali che sembra stessero particolarmente a cuore alla borghesia mercantile delle vivacissime città olandesi. Sta di fatto che l'Inghilterra antipapista e i Paesi Bassi antispagnoli dopo di allora si poterono proiettare molto liberamente sullo scenario geopolitico europeo e soprattutto extraeuropeo, ad esempio ignorando totalmente gli accordi internazionali sanciti sotto l'egida del papato (come la spartizione del mondo tra Portogallo e Spagna, universalmente proclamata – ma solo in teoria – con la bolla *Inter caetera* e il Trattato di Tordesillas).

Presto una parte degli anglicani, nella seconda metà del Cinquecento, aderì comunque alla Riforma, nella variante calvinista detta 'puritana', che peraltro non ebbe vita facile, anche perché la Chiesa anglicana a sua volta si avvicinava progressivamente al protestantesimo ed entrava in competizione ancora più stringente con i puritani. La popolazione della colonia inglese d'Irlanda, invece, si mantenne fieramente cattolica, così che la fede religiosa, insieme con l'uso pervicace del gaelico e con la condizione di sostanziale asservimento, distinse irlandesi da inglesi (e gli irlandesi fra loro, perché i non molti collaborazionisti abbandonarono il cattolicesimo). Anche la Scozia, finché conservò una sua sovranità più o meno limitata e riuscì a respingere i tentativi di assorbimento inglesi, si mantenne cattolica; poi, pur di non aderire al puritanesimo inglese e tanto meno all'anglicanesimo, si rivolse alla versione presbiteriana del calvinismo (come gli ugonotti di Francia).

Gli esempi di 'strategia di difesa cultural-geopolitica a base religiosa' si possono moltiplicare: come non pensare alla Polonia? Abbracciato spontaneamente il cristianesimo nel X secolo, forse per evitare di essere convertiti a forza dai vicini Ottoni tedeschi, i polacchi hanno fatto dell'adesione alla Chiesa di Roma un carattere fondamentale della loro cultura e della loro politica: garantendosi così di restare immuni dal contagio luterano-tedesco nel Cinquecento come dalla temporanea invasione luterano-svedese nel Seicento, e poi dal perenne espansionismo ortodosso-russo. Tanto che riuscirono a riconoscersi come polacchi anche durante e dopo le tre successive spartizioni del Paese e la sua virtuale scomparsa e poi lungo il non breve periodo di predominio sovietico (di cui innescarono l'implosione, non senza il contributo del cattolicesimo e della Chiesa). O la Grecia, smembrata dai regni franchi o latini, che dir si voglia, dell'età delle crociate – tutti di stretta osservanza romana – e poi, per buoni cinque secoli, sommersa dai turchi islamizzati: non fosse stato per la Chiesa ortodossa, pur ridotta allo stremo, forse nemmeno il greco come lingua colta sarebbe sopravvissuto (si conservò grazie alla liturgia) e la 'greicità' si sarebbe dissolta. Così stava accadendo a Creta sul finire dell'Ottocento, quando decine di migliaia di 'turchi' (cioè greci islamizzati) lasciarono l'isola che ormai stava per unirsi alla Grecia – fortunatamente per Creta, i cretesi islamici che, alla metà del secolo, erano quasi la metà della popolazione, alla fine del secolo si erano ridotti, pare, a nemmeno un quarto: gli altri avevano sagacemente ritrovato la retta via...

Con l'Ottocento – e qui ritorniamo all'inizio di questo discorso – la nascita e la grande diffusione del metodismo interessarono l'intera Gran Bretagna. Già da decenni la polemica antipapista e anticattolica aveva ripreso vigore, utilizzando anche 'vie traverse' come l'attacco ai gesuiti e la soppressione (provvisoria) dell'ordine: forse a sospingere questa recrudescenza di contrasti apparentemente religiosi furono la prima industrializzazione, l'ampliamento del mercato mondiale e il nascente liberismo, come anche la diffusione dei circoli 'libertini' e massonici, fenomeni che appaiono piuttosto correlati fra loro. Lo Stato della Chiesa e i cattolicissimi regni di Portogallo, Spagna e Napoli diventarono l'obiettivo primo di queste polemiche.

Il Regno di Napoli, addirittura, come sappiamo, rappresentava «la negazione di Dio eretta a sistema di governo», come graziosamente lo definì lord Gladstone nel 1851, tirando in ballo l'Ente Supremo in questioni di

politica. E dire che i Borboni erano stati molto riconoscenti nei confronti dell'Inghilterra. Ad esempio, non avevano sollevato questioni sull'occupazione di Malta, che da temporanea (durante le guerre napoleoniche) era diventata definitiva senza che nessuno dicesse una parola; avevano premiato Horatio Nelson per l'esecuzione dell'ammiraglio Caracciolo, per quella della de Fonseca Pimentel e degli altri dirigenti della Repubblica Napoletana del 1799, nominandolo duca di Bronte e regalandogli un'abbazia con annesso giardino di 9.000 ettari; avevano accolto mezza famiglia Acton, da cui presero un primo ministro e diversi ammiragli e ministri della Marina (uno fu tale anche sotto il Regno d'Italia). Intanto, in Sicilia imprenditori inglesi (e tedeschi), protestanti, si muovevano perfettamente a loro agio e con piena soddisfazione materiale tra miniere di zolfo, saline e vigne di Marsala (così come si erano insediati nelle vigne spagnole e portoghesi). Forse è proprio per tutto questo che mal si sopportava la residua autorità dei funzionari borbonici.

Non sembra allora un caso che lo sbarco di Garibaldi a Marsala, come l'attraversamento dello Stretto di Messina, fosse protetto da navi inglesi e che la rivolta contadina contro i duchi Nelson venisse punita da Nino Bixio con il tristemente noto 'eccidio di Bronte'. Subito dopo la campagna dei Mille, comunque, a Palermo si rafforzarono o nacquero svariate logge massoniche di rito scozzese, riconosciute dalla Gran Loggia d'Inghilterra mentre il Grande Oriente d'Italia (insediato prima a Torino, poi a Firenze e, infine, a Roma) era di osservanza francese. Sono gli stessi anni in cui, come si ricordava più su, sorgevano comunità metodiste e valdesi in molte città e località italiane e missionari metodisti (talvolta inglesi o statunitensi, più spesso italiani) facevano proseliti in molte parti d'Italia. Naturalmente, potrebbe trattarsi solo di un caso.

Il ricorso alla protezione divina a favore di uno Stato e, implicitamente, contro altri Stati, non è invece certamente un caso. Sono decine e decine gli stemmi – e anche qualche moneta, dimenticando forse inopportunosamente l'ammonizione evangelica «non potete servire a Dio e a mammona» – di Stati (compresi moltissimi di quelli tuttora esistenti) che recano come motto un riferimento alla divinità, indefettibilmente alleata. A titolo di piccolo campionario (piccolo, ci sarebbero da aggiungere moltissimi Stati di prevalente religione musulmana e tanti altri ancora), si va dal «Cum Deo pro patria et libertate» (Con Dio per la patria e la libertà) dell'Ungheria presocialista, al «Deo iuvante» (Con l'aiuto di Dio) del Principato di Monaco; a «In God we trust» (Facciamo

affidamento in Dio) degli Stati Uniti rispondeva il «Deo vindice» (Con Dio per vendicatore) degli Stati Confederati del Sud; e poi il celeberrimo «Gott mit uns» (Dio con noi) dell'Ordine Teutonico, della Prussia e, infine, dell'Impero tedesco (e anche un po' della Germania nazista), esattamente ripreso – però alla rovescia – dal «S nami Bog» (Con noi Dio) dell'Impero russo, forse tanto per ricordare la «spinta uguale e contraria» della geopolitica russa; e, per finire, non si può non menzionare il «Dieu et mon droit» (Dio e il mio buon diritto) posto a tutela della Corona d'Inghilterra. Non solo Stati, del resto, ma un'infinità di città, famiglie aristocratiche e, perfino, poveri fanatici – come i «pez-zenti» che seguirono Pietro l'Eremita («Dio lo vuole!») alla prima crociata e che mai arrivarono in Terrasanta, massacrati dai governatori bizantini e ortodossi, stanchi di razzie, e dai turchi da poco islamizzati.

Quest'ultimo riferimento incidentale ci ricorda, a ogni buon conto, che l'uso strumentale (e almeno simbolicamente operativo) dell'appartenenza religiosa nei contrasti geopolitici e nelle guerre guerreggiate ha una storia molto più antica dell'Ottocento risorgimentale.

Non sarebbe insensato sostenere, ad esempio, che la resistenza dell'arianesimo fino all'VIII secolo, fra le eterogenee confederazioni di genti germaniche che noi conosciamo con nomi collettivi e unitari (Vandali, Longobardi, Ostrogoti ecc.), abbia avuto un ruolo nel processo di fondazione etnica che queste galassie, da principio quasi occasionali, andavano perseguendo, allo scopo di caratterizzarsi e trasformarsi in Stati territoriali. L'etnogenesi dei popoli germanici si scontrava inevitabilmente con il cattolicesimo romano, religione di Stato nella parte occidentale dell'Impero e fieramente contrapposto all'arianesimo (nonché ai Germani) e con le derive cesaropapiste della parte orientale del dominio, che si appoggiavano o si opponevano agli ariani secondo le convenienze politiche: quando cioè si allevavano oppure si scontravano con popoli germanici.

Come non è privo di senso ricordare che le tensioni fra Chiesa di Roma e Chiesa di Bisanzio, latenti ma continue fin dal IV secolo (e via via focalizzate quasi solo sulla questione del «Filioque» introdotto nel *Credo*), si acuirono in epoca carolingia, per le pretese del papato da una parte e dell'Impero occidentale dall'altra, di recuperare il controllo dei territori 'bizantini' in Italia: occorre una buona 'copertura' anche teologica, a suon di scomuniche e anatemi, per superare il problema di uno scontro fra le due parti dell'Impero cristiano che si richiamava a Roma.

Venendo a tempi di poco più recenti, la diffusione, a partire dal secolo X, dell'eresia bogomila, una delle tante versioni dualiste del cristianesimo, avrebbe caratterizzato non solo la Bulgaria (dove venne quasi sradicata nel giro di un secolo), ma anche altre regioni balcaniche dell'Impero bizantino, tra le quali la Bosnia. Qui, alla fine del secolo XII, il bogomilismo sarebbe stato proclamato religione di Stato e a niente valsero i tentativi dei cattolici romani – dalmati e veneziani dalla costa adriatica, ungheresi dall'interno – di occupare il banato di Bosnia per estirpare l'eresia. Il banato resistette (fosse ancora bogomilo o meno, cosa piuttosto discussa) fino all'arrivo dei turchi nel XV secolo. Si noti, en passant, che la Bosnia si estende nella frangia territoriale che fu di convergenza e di competizione dei missionari cattolici romani, provenienti da nord (Slovenia, Croazia) e da ovest (Dalmazia) e di quelli ortodossi bizantini provenienti da sud (Macedonia) e da est (Serbia). Del resto la regione si trovava più o meno a cavallo della linea di partizione, risalente a Teodosio, fra parte occidentale e parte orientale dell'Impero. Circostanze che aiutano forse a comprendere sia la capacità di resistenza della Bosnia politica, sia le sue peculiarità religiose, vive ancora in età contemporanea, sia la plurisecolare commistione culturale, protetta da una sostanziale tolleranza.

Più o meno connessi con il bogomilismo furono i catari, dei quali – per la verità – non si sa nemmeno con esattezza quando e dove presero a svilupparsi. Diffusi in Linguadoca, in Renania e in varie città dell'Italia centro-settentrionale forse già dall'inizio del secolo XI, successivamente, in Italia, si trovarono alleati dei ghibellini (o da questi strumentalizzati) contro i guelfi papisti: altro esempio di movimento religioso trascinato in una competizione ideologica dai risvolti propriamente geopolitici. Come sembra essere accaduto anche in Linguadoca. Qui il catarismo si sviluppò con maggior vigore, grazie anche a una vivace cultura che andava costruendo un'identità di zona frontaliera tra area franca e area islamica; ma anche per l'appoggio probabilmente interessato del conte di Tolosa, che cercava di proteggersi dall'espansionismo del re di Francia. Per sconfiggere il catarismo, fu bandita la famigerata 'crociata degli albigesi' che nel giro di qualche decennio fece *tabula rasa* del movimento, privò i conti di Tolosa della loro indipendenza e assorbì l'Occitania nella Francia in costruzione.

La diffusione geografica della Riforma luterana e delle sue precocissime varianti è, senza dubbio, un altro dei capitoli illuminanti del

rapporto tra 'scelta' religiosa e competizione geopolitica in Europa e, in particolare, nell'area tedesca. Ma provare a sintetizzarne la complessità, tra cattolici, luterani, calvinisti, anabattisti, rivolta dei contadini, leghe che si fanno e si disfano, principi che si alleano e poi cambiano schieramento, richiederebbe veramente troppo spazio.

Si potrebbe comunque continuare a lungo, specialmente se ci si avventurasse anche oltre l'Europa, e anche se si volesse arrivare ai giorni nostri, tutt'altro che restii a credere a guerre di religione come se fossero davvero di religione. Lo vediamo appena fuori d'Europa, ma ricordiamoci che lo abbiamo visto proprio in Europa, al di là dell'Adriatico, pochi anni fa, quando ancora una volta in nome di argomenti religiosi (di nuovo la questione del «Filioque») eserciti e bande si sono massacrati sotto insegne variamente crociate.

Magari la religione sarà anche (e per certi aspetti è difficile negarlo) l'«oppio dei popoli», come sosteneva il noto economista di Trier, di origine israelita e quindi, forse per questo, particolarmente sensibile alla questione. Ma il fatto è che l'oppio 'aloppia', come avrebbe detto Boccaccio: addormenta, placa, rende insensibili e indifferenti. Mentre invece, per molti aspetti, la religione eccita, attizza, rende animosi e suscettibili. Per essere più precisi: non tanto la religione (le religioni), quanto piuttosto il sentimento di appartenenza a uno schieramento religioso, a una specifica variante di fede, e non è certo la stessa cosa.

Si potrebbe tentare di chiarire la questione dicendo che, da una parte, c'è la religione come complesso di credenze e riti, e in quanto tale oggettivabile; dall'altra, v'è il sentimento di appartenenza all'una o all'altra delle molte confessioni religiose, soggettivamente declinato in moltissime e incalcolabili modalità, che sfuggono a qualsiasi sforzo di razionalizzazione.

È tuttavia la religione 'oggettivabile' a far sì che le individualità si possano organizzare e riconoscere in insiemi coerenti, al di là dei sentimenti soggettivi. Sono quindi le organizzazioni gli attori storici e geopolitici che, ricercandolo o meno, purtroppo, in questo campo specifico 'aloppiano' i loro aderenti.

2. La missione dell'Ordine. Appunti per una storia della Compagnia di Gesù

Alessandro Guerra

La missione della Compagnia di Gesù alle sue origini sembra orientata non solamente da solidi presupposti teologici, ma da una cura peculiare verso politica e spazi¹. Ed è in base a questi criteri che l'Ordine privilegiato della chiesa cattolica fondato nel 1540 ha modellato sulle proprie forme l'intera modernità religiosa². È lo stesso fondatore della Compagnia, Ignazio di Loyola a chiarire il punto nella sua *Autobiografia*, poi servita da guida e testimonianza di pratica militante a tutti i gesuiti.

L'episodio è noto: Ignazio, giovane e ardimentoso guerriero, ferito nell'assedio di Pamplona si convertì al cattolicesimo e insieme ad alcuni sodali, incontrati lungo il cammino di perfezionamento religioso, decisero di applicarsi alla grandezza della causa di Cristo. La frattura luterana aveva spinto il mondo cattolico a compattarsi, a ritrovare traccia della propria vocazione più autentica. Servivano guerrieri, uomini temprati dal coraggio, e i giovani seguaci di Ignazio optarono per disciplinare le coscienze, rinforzare la fede restituendo dignità al mestiere delle armi³; ma scelsero anche di impegnarsi nella cura degli umili, nell'attività educativa e in opere di misericordia, come forma di una più completa redenzione⁴. Il loro progetto tuttavia era altro: il vero obiettivo dei primi gesuiti era recarsi a Gerusalemme e ritrovare nel

¹ K. Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.

² Per una prima bibliografia S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione: 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

³ V. Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2017.

⁴ I. Loyola, *Il racconto del pellegrino. Autobiografia*, a cura di R. Calasso, Milano, Adelphi, 1980; J. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999

martirio o nella conquista della città celeste la pienezza della propria fede. Il cammino di Ignazio e dei primi gesuiti fra Spagna, Francia e Italia è un 'passaggio' attraverso territori segnati da conflitti e fragili alleanze fra le potenze cristiane. Ignazio persegue con determinazione il proposito di arrivare a Gerusalemme e liberarla: «[A Roma] tutti quelli che parlavano con lui, al sentire che non aveva denaro per andare a Gerusalemme, tentarono di dissuaderlo da quel viaggio, sostenendo con molti argomenti che senza pagare era impossibile ottenere un imbarco. Ma egli sentiva dentro di sé una certezza incrollabile. Non poteva avere dubbi: doveva trovare il modo per andare a Gerusalemme»⁵. Il racconto del pellegrino trovò un punto di svolta nel soggiorno a Venezia, aperta al mare e all'epoca anch'essa grande potenza grazie al controllo delle reti commerciali nell'Adriatico⁶.

Il sapere accumulato da Ignazio è quello ambiguo del proprio tempo riguardo al rapporto fra poteri e alla sua derivazione, ma venne presto riformulato per esprimere consenso alle massime autorità politiche della controriforma cattolica, in lotta fra loro per l'egemonia europea, ma abbastanza coese nella difesa della propria identità in un sistema mondo mediterraneo continuamente in bilico. E la liberazione di Gerusalemme dalla presenza ottomana era il cuore pulsante di quel grande disegno universalista di restaurazione della cristianità che l'Europa cattolica sognava da sempre e che aveva trovato nelle crociate il motore di sviluppo⁷.

La politica aggressiva del grande impero ottomano di Solimano il Magnifico aveva costretto le potenze cristiane a un ridimensionamento del progetto. L'occupazione di Rodi nel 1522 da parte dei turchi causò un serio ostacolo alla libertà di navigazione per la Terrasanta, tale da produrre un rallentamento cui lo stesso Ignazio dovette assoggettarsi nel viaggio verso la Città celeste. Giunto finalmente a Gerusalemme, Ignazio espose al Padre Guardiano la propria volontà di rimanere nella città per dedicarsi alla cura delle anime, incontrandone il fermo rifiuto. Il governo ottomano benché tollerasse la presenza cristiana nella città santa non offriva tuttavia sufficienti garanzie per l'apostolato libero a cui Ignazio voleva dedicarsi; c'era un confine ben preciso nell'agibilità

⁵ *Il racconto del pellegrino*, cit., p. 32.

⁶ E. Ivetic, *Storia dell'Adriatico. Un mare e la sua civiltà*, Bologna, il Mulino, 2019.

⁷ C. Tyerman, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino, Einaudi 2017.

di Gerusalemme da parte dei cristiani che non poteva essere superato, pena la riduzione in schiavitù e il conseguente pagamento di una grossa somma per la liberazione⁸.

Nessuno può dire cosa sarebbe divenuta la Compagnia se Ignazio avesse proseguito la propria missione in Terrasanta, né se i gesuiti sarebbero stati, come furono, il baluardo dell'ortodossia⁹. Quel che è certo è che la Compagnia che nacque interiorizzò il metodo della frontiera e ne fece il valore su cui fondare il proprio discernimento¹⁰. Un ambiguo «spazio mentale» che divenne un esercizio di militanza nella propria attività missionaria e che da allora in poi fu il compito peculiare a cui erano destinati i figli di Ignazio¹¹. Tuttavia, è vero che la volontà gesuitica di andare oltre gli equilibri geopolitici, di attraversare le frontiere per riorientarle *ad maiorem Dei gloriam*, ha costituito la causa principale degli attriti che, fin dalla sua fondazione, la Compagnia conobbe sia con gli altri Ordini religiosi e con la Chiesa stessa, sia con il potere civile. Il primo a sperimentarlo fu lo stesso Ignazio subito dopo il ritorno in Italia attraversando, senza curarsene, la Lombardia allora divisa fra truppe francesi e spagnole e finendo con l'essere accusato di intelligenza col nemico da entrambe le parti¹².

L'equilibrio politico e le coordinate spaziali e temporali delle grandi potenze statuali erano ininfluenti di fronte all'unica vera missione affidata agli uomini dalla volontà divina e dalla sua proiezione terrena nella figura del pontefice. È ben nota la meditazione sulle due bandiere, centro vitale degli *Esercizi spirituali* con cui il fondatore della Compagnia di Gesù dava una regola al nuovo Ordine: «il primo preambolo è la storia e qui sarà di come Cristo chiama e vuole tutti sotto la sua bandiera, e Lucifero, al contrario, sotto la sua. Il secondo preambolo: la composizione visiva del luogo; qui sarà il vedere un grande campo militare in

⁸ P.-H. Kolvenbach, *Venezia e i turchi nella visione apostolica di Ignazio di Loyola. Il 450° dell'ordinazione sacerdotale di sant'Ignazio*, in «La Civiltà cattolica», 138, 1987, pp. 11-26.

⁹ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

¹⁰ J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e pensiero, 1999.

¹¹ Di «spazio mentale» parla G. Imbruglia, *The Jesuit Mission of Paraguay and a cultural history of Utopia (1568-1789)*, Leiden, Brill, 2017, p. 85; A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le Indipetae e il sacrificio nella «vigna del Signore»*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XIII, 2000, pp. 109-191.

¹² G. Mongini, *“Para solos nosotros”, la differenza gesuitica: religione e politica tra Ignazio di Loyola e Claudio Acquaviva: studi sulle origini della Compagnia di Gesù*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019

tutta quella regione di Gerusalemme, dove il supremo capitano generale dei buoni è Cristo nostro Signore; altro campo nella regione di Babilonia, dove il condottiero dei nemici è Lucifero»¹³.

La traduzione sul piano dell'immanenza della simbologia di Ignazio è il duello, vale a dire la modalità del combattimento nella sua natura più elementare cui von Clausewitz avrebbe poi ridotto la guerra. Lo speciale quarto voto incarna l'anomalia della Compagnia rispetto agli altri Ordini obbligati ai tre voti tradizionali (castità, povertà e obbedienza) e rappresenta questa mobilitazione permanente dei gesuiti finalizzata alla sfida. I gesuiti offrivano una speciale obbedienza al pontefice per essere inviati ovunque le necessità lo richiedessero o comunque a intraprendere una qualsiasi missione che il papa ritenesse utile per il bene della Chiesa. La formula usata non lascia spazio al dubbio: «tutto ciò che la Sua Santità [scil.: del papa] comanderà come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, noi, immediatamente [...], saremo obbligati ad eseguirlo, per quanto dipenderà da noi; *sia che ci invierà presso i Turchi, sia nel nuovo mondo o presso i luterani, sia agli altri infedeli*¹⁴.

Al netto del connaturale orientamento devozionale, la missione si caratterizza quindi fin dal suo esordio come vero e proprio strumento della politica gesuitica e vaticana nel mondo, come risulta evidente fin dall'*Esame generale* premesso alle *Costituzioni* della Compagnia e proposto a coloro che desideravano farne parte¹⁵. Inutile dire che l'obiettivo di ogni missione era la conversione, la sfida con la volontà del nemico e la sua sconfitta: «Il fine della Compagnia è non solo attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze di essere di aiuto alla salvezza e alla perfezione delle anime del prossimo»¹⁶. Malgrado simile attitudine, la Compagnia non sempre riuscì a evitare tensioni con l'esterno e subì spesso la forte conflittualità fra le diverse componenti nazionaliste del suo corpo universale. In specie il ramo spagnolo solo con molta riluttanza si acconciò a perdere il ruolo egemone che il mito di fondazione sembrava assegnargli. Fu il valore della comunità

¹³ *Esercizi spirituali*, § 147.

¹⁴ *Formula Instituti*, in I. di Loyola, *Gli scritti*, Torino, Utet, 1977, p. 224.

¹⁵ A. Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016.

¹⁶ *Costituzioni, Esame generale*, articolo 2, in Loyola, *Gli scritti*, p. 391.

a emergere e divenire la regola della sua proiezione esterna. La consapevolezza che si è operata la *scelta* definitiva militando sotto la bandiera di Cristo: se fine dell'uomo è la lode di Dio e la salvezza propria, il vincolo contratto *nella* Compagnia è superare se stessi proiettandosi attraverso il nome di Gesù in una prospettiva salvifica globale e, dopo aver scelto, essere scelti dal Signore «a diffondere la sua sacra dottrina fra persone d'ogni condizione e stato». In altre parole, la convinzione di costituire un corpo scelto, partecipe delle scelte divine e suoi depositari che li spinge a vivere e sacrificarsi nella sua vigna nell'attesa della liberazione eterna:

Mia volontà – dice il Signore – è di conquistare tutta la terra degli infedeli; perciò chi voglia venir con me dovrà accontentarsi di mangiare come me, e così pure di bere e vestire ecc.; ugualmente dovrà faticare con me durante il giorno e vegliar di guardia la notte, ecc.: per poi spartire con me la vittoria così come avrà spartito i disagi¹⁷.

La strategia di potere della Compagnia di Gesù raggiunge dopo Ignazio la massima efficacia, essendo in grado di operare su un duplice piano: da un lato configurando la pratica missionaria come “potere pastorale”, capace di governare gli uomini garantendogli la salvezza ultima e al contempo operando quelle pratiche di divisione necessarie alla “oggettivazione” dei fedeli e al loro controllo; dall'altro, assicurandosi il dominio nel campo pedagogico-educativo, nella produzione di sapere e nei meccanismi di controllo della sua riproducibilità, nel tentativo di arginarne la generalizzazione¹⁸. Un ruolo importante svolse il sostegno alla causa gesuitica da parte delle autorità statali che avevano intuito la funzione ordinatrice e di compattamento sociale della parola gesuitica, all'interno di una ricomposta struttura del cattolicesimo volto contro ogni forma di deviazione teologica e vigile contro ogni usurpazione di principi e sollevazione di popoli. È questa naturale propensione militante a consentire ai gesuiti di essere schierati in quelle aree del mondo allora conosciuto dove maggiore era la richiesta di

¹⁷ *Esercizi spirituali*, [seconda settimana].

¹⁸ A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, Franco Angeli, 2001.

uomini duttili e fedeli, capaci di adattarsi alle condizioni esterne e progressivamente piegare la resistenza indigena e propagare la voce di Roma¹⁹.

In particolare, in un secolo come il Cinquecento, il secolo di ferro, dove la dimensione religiosa ancora surdeterminava la vita civile e in cui morale e religione costituivano i più solidi attributi della decisione politica. La vera novità dei gesuiti fu duplice: da un lato l'anelito missionario fu uno straordinario vettore di propaganda dell'Ordine per favorire le vocazioni e plasmare i nuovi soldati di Cristo alla strategia politica del Generale; dall'altra il coinvolgimento delle popolazioni dei luoghi di missione fu assicurato dalla capacità di adattamento messa in campo dai gesuiti, fossero nelle remote terre oltreoceano o nelle «Indie di quaggiù»²⁰. Quali compiti spettassero ai missionari sono ormai noti: nel tempo lungo della controriforma ci si avviava verso quella che è stata chiamata la "territorializzazione devozionale", una forma raffinata di colonizzazione in cui la missione era la costruzione di uno spazio destinato a una precisa e codificata interiorizzazione di ruoli e regole. Lo stesso linguaggio, i gesti, l'oratoria e l'opera del missionario fornivano la cifra di una nuova socialità comunitaria fondata sul confessionale, come luogo di conoscenza prima controllo poi²¹.

Analizzato con le categorie del Novecento, la missione divenne un passaggio essenziale per la costruzione di una società "particolarmente confessante" che attraverso le missioni, imparò a diffondersi capillarmente sul territorio, colmando le carenze e dando risposte alle ansie e al timore delle popolazioni verso il clero locale²². Nasce qui il paradosso per cui i missionari, i quali svolgevano una mansione suppletiva della politica piegando ogni remoto angolo del mondo ai valori europei, iniziarono ad assumere sempre più le fattezze di santi, di «uomini morti a tutte le cose di questo mondo» (per dirlo con S. Alfonso Maria de' Liguori) che si trovavano ad affrontare una popolazione che

¹⁹ E. Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madris, Polifemo, 2014; M. Catto, *Le forme politiche delle religioni: il generalato Acquaviva alla conquista della Cina*, in *Padre Claudio Acquaviva preposito generale della Compagnia di Gesù e il suo tempo*, a cura di R. Ricci, L'Aquila, Colacchi, 2018, pp. 147-163.

²⁰ A. Prosperi, *Otras Indias. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 205-34.

²¹ C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia, 1 I caratteri originali*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1972, pp. 602-76.

²² M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.

essi stessi definivano “indomita et micidiale”, quando non “humani sanguinis appetens”²³. Confraternite, congregazioni e uso devoto (ma anche minaccioso) dei santi, prolungando e perpetuando gli usi e le regole missionarie nella “riformazione di vita e costumi”, permettevano ai gesuiti di consolidare un processo di alfabetizzazione di indubbia utilità per popolazioni altrimenti abbandonate a se stesse; al contempo veicolavano, in maniera sussidiaria, lealtà verso l'autorità politica: la garanzia della salvezza veniva infatti subordinata all'accettazione passiva del proprio stato sociale, fosse anche il più miserabile”, pena l'esclusione dal corpo comunitario. In queste originarie premesse, al tempo stesso spirituali e istituzionali, affondano le proprie radici le imprese missionarie della Compagnia di Gesù che costituiscono un capitolo di straordinaria ricchezza storica e culturale e a cui gli stessi gesuiti devono in larga misura il loro prestigio e la loro fama²⁴.

L'allargamento del mondo cristiano coincise con l'espansione delle missioni gesuitiche – ben al di là dei confini del cristianesimo – in India, in Cina e Giappone, nell'America meridionale e dovunque li portasse l'anelito a governare il mondo²⁵. Elemento profondamente caratterizzante della Compagnia di Gesù, le missioni, particolarmente extra-europee, furono travolte dal cataclisma della soppressione dell'Ordine, decretata da papa Clemente XIV nel 1773. Di fronte all'entusiasmo dei molti acerrimi nemici che guardavano alla fine della Compagnia come il primo passo di un ritorno alla purezza originaria della chiesa, stava il profondo dolore di coloro che da un giorno all'altro erano stati costretti a risignificare il proprio impegno quotidiano. A rileggerle, le cronache dei gesuiti espulsi che si perdevano nel mondo, dopo averlo dominato, sono ancora intrise di dolore; semplicemente a nominare la parola gesuita in Spagna si rischiava la vita, fu costretto ad ammettere nel 1777 il gesuita castigliano Hervas y

²³ E. Novi Chavarria, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, vol. II, Napoli, Guida, 1982, pp. 159-85.

²⁴ G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987.

²⁵ *Evangelizzazione e globalizzazione: le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di M. Catto, G. Mongini, S. Mostaccio, Roma, Dante Alighieri, 2010.

Panduro, anche lui esule in Italia dal 1767²⁶. Costretti alla fuga e alla solitudine della parola, alla ricerca disperata di un approdo su cui cominciare a ritessere quel nodo relazionale che era stato il vincolo più forte della loro identità precedente, i gesuiti piangevano la fine della loro comunità²⁷. Apolidi, uomini *generici* insediati nel mondo civile ma esclusi dalla capacità di essere cittadini²⁸.

Alla ripresa, con la rifondazione della nuova Compagnia nel 1814, il problema delle missioni – che non si erano mai interrotte del tutto, almeno in alcune aree, come le isole dell'Egeo, gli Stati Uniti, la Russia – si ripropose con tutta la sua forza e i membri del restaurato Ordine ignaziano furono nuovamente chiamati alle sfide della «propagazione della fede» e dell'«aiutare le anime» nei paesi dell'Europa e fuori di essa. È proprio questa (apparentemente) connaturale funzione di stabilizzazione politica nei diversi contesti geografici in cui i gesuiti svolgevano la propria missione, a essere messa in rilievo da Antonio Gramsci nei suoi *Quaderni del carcere*. Una possibilità resa ancor più concreta dallo statuto gesuitico che assegnava larga autonomia decisionale alle varie provincie dell'Ordine.

E in effetti, nel corso dell'Ottocento e della prima parte del Novecento, come raccontano anche gli storici dell'Ordine, nei paesi cattolici la Compagnia ha assunto un vero e proprio ruolo di difesa del sistema e del regime sociale esistente e di condanna in blocco del pensiero laico e ogni altra istanza di rinnovamento²⁹. In particolare, nel Novecento la Compagnia trovò una particolare area di contrasto nella lotta al comunismo. Una tensione militante di forte suggestione emotiva per motivare le vocazioni: lungo tutta la modernità i neofiti gesuiti avevano chiesto di partire in missione verso i paesi infestati da luterani e islamici, o emulare il sacrificio in Cina e Giappone. È sufficiente sfogliare le *Indipetae* per accorgersi di come le domande insistano sull'invio nei paesi in cui la presenza comunista era massiccia per convertire e combattere anche

²⁶ A. Guerra, *La Compagnia introvabile. Forme di vita dei gesuiti fra soppressione e rinascita*, in *Los jesuitas. Religion, politica y educacion*, a cura di J. Martinez Millan, Madrid, Comillas, 2012, pp. 1029-1042.

²⁷ N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma 2006.

²⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1996 (1951), p. 418.

²⁹ G. Martina s.j., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, 1814-1983*, Brescia, Morcelliana, 2013

fisicamente la malia ideologica, senza dimenticare ovviamente una zelante attività anticomunista in patria³⁰.

La speciale congiuntura fra il Concilio Vaticano II e l'elezione a Generale della Compagnia di padre Pedro Arrupe, nel 1965, comportò un rilevante cambio di indirizzo nella strategia della Compagnia. Le correnti interne meno legate al passato e più aperte a istanze di riforma riuscirono finalmente a emergere e influire nella definizione di una nuova prospettiva globale dell'Ordine e nel rafforzamento di un più pragmatico apostolato sociale. Se a livello complessivo lo straordinario generalato di Arrupe coincise con un brusco calo delle vocazioni, è tuttavia da rilevare come la Compagnia innovò radicalmente il proprio approccio al mondo e la propria immagine nel mondo³¹. La dimensione civile e sociale della pratica evangelica gesuitica sembrò rappresentare l'unica forma solidale in quelle aree del cosiddetto Terzo mondo e nell'area sudamericana, dove significativamente non mancarono zone di tangenza più o meno liminari con i movimenti di liberazione di impianto anche solo latamente marxista. Per dirla con le parole del gesuita americano J.F. Carney, l'unico modo di vivere a pieno la propria fede si esplicava nell'essere rivoluzionari³².

Sono pochi casi indubbiamente ma è certo che durante il pontificato di Paolo VI e più ancora in quello di Giovanni Paolo II la Compagnia fu sull'orlo dell'ennesima soppressione³³. E al senso della missione, al sacrificio di attraversare tempo e spazio per la gloria di dio, il pontefice polacco si appellò per richiamare all'obbedienza i gesuiti³⁴. Se il contesto ideologico mutava, non variava l'approccio di fondo del metodo missionario gesuitico ordinato su una conoscenza approfondita della

³⁰ Per un primo approccio L'«ardentissima brama» delle missioni. *Nuove fonti per la storia della Compagnia di Gesù tra Otto e Novecento: Percorsi di ricerca nelle lettere inedite*, numero monografico a cura di G. Mongini e E. Colombo, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 88, 2016, pp. 9-153.

³¹ *Pedro Arrupe: un uomo per gli altri*, a cura di G. La Bella, Bologna, il Mulino, 2007; J.Y. Calvez, *Padre Arrupe. La Chiesa dopo il Vaticano II*, Milano, Paoline, 1998.

³² J.F. Guadalupe Carney, *To Be a Revolutionary*, London, Harper and Row, 1987.

³³ G. Miccoli, *In difesa della fede: la chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 71 sgg.

³⁴ *Discorso di Giovanni Paolo II ai provinciali della Compagnia di Gesù*, 27 febbraio 1982, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/february/documents/hf_jp-ii_spe_19820227_provinciali-gesu.html

situazione politica dei luoghi e sullo studio della composizione sociale delle popolazioni dei diversi territori. Tutto sempre nella consapevolezza di doverli coinvolgere a fondo nell'attività missionaria e rappresentarne i bisogni e le aspettative. Alla «missionarietà» come dimensione paradigmatica che riguarda tutti gli aspetti della vita cristiana si è richiamato anche il magistero di papa Francesco, primo pontefice proveniente dai ranghi della Compagnia di Gesù. Nel *Messaggio* per la giornata missionaria del 2013 dopo aver ribadito la centralità del Vaticano II e la funzione sociale della testimonianza missionaria della propria fede, Bergoglio ha esaltato la preoccupazione geopolitica della chiesa e ricordato che lo slancio missionario è un segno chiaro della maturità di ogni comunità ecclesiale: «La missionarietà non è solo una questione di territori geografici, ma di popoli, di culture e di singole persone, proprio perché i "confini" della fede non attraversano solo luoghi e tradizioni umane, ma il cuore di ciascun uomo e di ciascuna donna»³⁵.

La sfida di Francesco sembra essere 'gesuiticamente' all'altezza dei tempi. La globalizzazione ha annullato le frontiere e reso complessa la mappatura religiosa del pianeta, al missionario è richiesta la capacità di discernimento politico nella tradizionale divisione geografica. Se prioritaria rimane la richiesta di conversione dei popoli ancora senza Dio, la nuova evangelizzazione si rivolge non più solo all'esterno dei bastioni del cattolicesimo, ma anche al suo interno alla ricerca di quanti nello spazio delle comunità cristiane predicano altre fedi o la completa estraneità a esse. Naturalmente, in società sempre più secolarizzate e attente a non incentivare conflitti religiosi, varia anche il compito dei missionari e pubblicamente Francesco si è impegnato a ricordare che le missioni non devono far proseliti ma testimoniare la gioia dell'appartenenza alla comunità di Cristo. È un'esortazione ribadita anche nel messaggio del 2014, ancor più cauta nell'adombrare forme di invasività nei confronti delle altre fedi³⁶.

Un messaggio molto diverso da quello lanciato nel 1990 da Giovanni Paolo II con l'Enciclica *Redemptoris missio* ancora evidentemente immerso nel clima della guerra fredda e di un dialogo interreligioso poco propenso a tener ferme le differenze. In questo contesto la missione, anche se in

³⁵ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/missions/documents/papa-francesco_20130519_giornata-missionaria_2013.html

³⁶ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/missions/documents/papa-francesco_20140608_giornata-missionaria_2014.html

maniera più blanda rispetto all'eroismo della controriforma, conservava il connotato militante, evidente nella stabilita coincidenza fra spirito missionario e missione trinitaria. La propaganda individuava la superiorità teologica del cristianesimo sulle altre fedi fissando un obbligo, non una scelta di evangelizzazione da parte dei suoi pastori³⁷.

Con Francesco, le parole d'ordine mutano e pur senza declinare del tutto al rituale della conversione, la missione assume una connotazione civile, diviene soccorso al disagio economico e morale, molto accentuando la lotta contro il marcato individualismo disgregatore dei rapporti sociali. La missione non esaurisce la propria funzione di imporre la chiesa nel mondo ma la rende suadente con la testimonianza della gioia di chi la pratica, calibrando la geopolitica vaticana su una forma originale dell'agire comunicativo. Il concetto ritorna con più forza nel messaggio di Bergoglio in occasione della giornata missionaria del 2015: «La missione non è proselitismo o mera strategia; la missione fa parte della “grammatica” della fede, è qualcosa di imprescindibile per chi si pone in ascolto della voce dello Spirito che sussurra “vieni” e “vai”. Chi segue Cristo non può che diventare missionario»³⁸.

Insomma, la missione si carica di contenuto etico e papa Francesco senza abbandonare il modo di procedere dei soldati di Ignazio – nell'impasto fra innovazione e conservazione così tipicamente gesuitico – aggiorna la capacità di adattamento con cui i gesuiti avevano conquistato il mondo nella modernità. È inutile cercare la parafrasi di fronte alla perspicuità delle sue parole: «Oggi, la missione è posta di fronte alla sfida di rispettare il bisogno di tutti i popoli di ripartire dalle proprie radici e di salvaguardare i valori delle rispettive culture. Si tratta di conoscere e rispettare altre tradizioni e sistemi filosofici e riconoscere ad ogni popolo e cultura il diritto di farsi aiutare dalla propria tradizione nell'intelligenza del mistero di Dio e nell'accoglienza del Vangelo di Gesù, che è luce per le culture e forza trasformante delle medesime».

Il progressivo slittamento di senso dell'essere missionari trova infine un punto di svolta nel messaggio lasciato dal pontefice il 15 maggio 2016. Ancora una volta papa Francesco non nega la necessità di far incontrare il Dio dei cristiani a tutti i popoli e ribadisce il dovere dei

³⁷ https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07_121990_redemptoris-missio.html

³⁸ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/missions/documents/papa-francesco_20150524_giornata-missionaria_2015.html

missionari di andare in soccorso delle anime perse e coinvolgerle nel percorso universale della chiesa, ne fa quindi oggettivamente delle avanguardie della fede romana. Ma per la prima volta il pontefice pronuncia delle parole diverse riguardo il compito dei missionari: non forza per attuare un progetto, ma cura per renderlo praticabile. I missionari si prendono cura di coloro che si muovono alla periferia della fede, propagando il nome di dio in maniera gratuita, senza attendere risposte³⁹. È un'apertura grandiosa che non a caso si richiama alla presenza femminile nell'attività missionaria, davvero inedita nello scenario cattolico. Sono queste le nuove coordinate della geopolitica gesuitica e vaticana e al futuro spetterà dire se più efficaci o più deboli di un maggior e marcato protagonismo. La stessa differenza che passa fra la conversione e la persuasione.

Recentemente, al termine di una visita della provincia gesuitica del Vietnam, il generale della Compagnia Adolfo Nicolás ha detto che l'incarnazione vietnamita dell'Evangelo e della spiritualità ignaziana sono il fulcro del nuovo spirito missionario della Compagnia⁴⁰. L'incarnazione vietnamita serve a dire che l'unicità del messaggio va declinato sulle coordinate culturali delle singole comunità ecclesiali nazionali. In qualche misura ancora oggi esiste una Compagnia che insegue il mondo e vuole viverlo *ad maiorem dei gloriam*.

³⁹ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/missions/documents/papa-francesco_sco_20160515_giornata-missionaria_2016.html

⁴⁰ <https://www.sjweb.info/curiafrgen/interviews2.cfm?LangTop=2&Publang=2&Tab=7&Language=2&PubID=13959>

3. La religione alla prova della democrazia. Il culto nelle costituzioni del Triennio repubblicano (1796-1799)

Beatrice Donati

Seguendo un itinerario che dallo studio delle correnti ereticali del Cinquecento era approdato al radicalismo politico sette-ottocentesco, nel 1943 Delio Cantimori aveva posto per la prima volta in luce quel nesso tra riforma sociale e trasformazione religiosa, che costituiva a suo giudizio la pietra angolare del pensiero di «riformatori» italiani come Giuseppe Fantuzzi, Enrico Michele L'Aurora e Vincenzio Russo¹. Una diade che, sotto forme assai diversificate, si era proposta costantemente durante il Triennio, nel quadro di uno sforzo assiduo e su più livelli diretto a plasmare il «nuovo ordine di cose».

Certo è, ad ogni modo che, la sfera religiosa era già stata fortemente scossa negli anni del riformismo. Nella Lombardia austriaca, nella temperie di una più ampia e diffusa opposizione a Roma che aveva preso avvio dopo l'ascesa al soglio pontificio di Clemente XIII, Maria Teresa d'Asburgo aveva manifestato, soprattutto a partire dallo scorcio degli anni Sessanta, la volontà di colpire la Chiesa nei suoi beni e nei suoi privilegi, rivendicando la supremazia dell'autorità sovrana sul potere ecclesiastico. Le misure giurisdizionali, che ebbero la propria punta di lancia nella Giunta economale, si erano quindi presto orientate contro gli ordini regolari riducendone i membri, per poi limitare le manimorte, sopprimere i monasteri e disciplinare la vita del clero regolare e secolare. Provvedimenti anticuriali che, aprendo la strada alle riforme giuseppine, avevano reso possibile un rafforzamento sempre maggiore dei diritti del sovrano *circa sacra*².

¹ D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani (1794-1847)*. Ricerche storiche, Firenze, Sansoni, 1943, pp. 17-19.

² A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, voll. II-III, Bologna, Il Mulino, 1982.

Garantendo ai luterani, ai riformati e ai Greci uniti la libertà di culto privato, la concessione della Patente di tolleranza nel 1781 – estesa alla Lombardia e seguita dalla *Iudentoleranzpatent* nel 1782 – aveva rappresentato poi il primo atto di una nuova stagione riformatrice, nel corso della quale l'offensiva giurisdizionalista di Giuseppe II non si era limitata a colpire i beni materiali della Chiesa, ma ne aveva invaso ulteriori sfere di competenza³. Nel 1784, l'entrata in vigore nei territori lombardi della costituzione giuseppina sul matrimonio aveva avvocato allo Stato la potestà regolamentare in materia⁴, mentre l'abolizione dei seminari vescovili e la successiva apertura, nel 1786, del Seminario Generale di Pavia avevano posto sotto il controllo statale l'educazione e il reclutamento del clero⁵.

Con gradi di incisività ed esiti differenti, tra gli anni Quaranta e Ottanta, l'azione riformatrice aveva a ogni modo agito in gran parte della Penisola, dai territori liguri fino al Regno di Napoli e di Sicilia⁶. La limitazione dei privilegi del clero e delle ingerenze della Santa Sede nella vita interna degli Stati aveva costituito il *trait d'union* delle diverse politiche ecclesiastiche, le quali, malgrado il fallimento a cui fu destinato sul finire degli anni Ottanta, avevano trovato l'espressione forse più ambiziosa nel progetto di riforma voluto da Pietro Leopoldo per il Granducato di Toscana. Un programma su larga scala che, ispirato alle tesi gianseniste del vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci, avrebbe dovuto raggiungere il proprio acme con l'istituzione di un governo nazionale della Chiesa toscana, svincolato da Roma e affidato al sinodo dei vescovi del Granducato⁷.

Gli sviluppi della contrapposizione fra trono e altare erano stati tuttavia alterati nel momento in cui, fuori della Francia, si erano avvertiti i primi rimbalzi d'eco della Rivoluzione e i timori di un contagio

³ D. Menozzi, *La Patente di tolleranza in Italia (1781-1790)*, in «Mitteilungen des Osterreichischen Staatsarchivs», XXXV, 1982, pp. 57-84.

⁴ C. Tosi, *Giuseppinismo e legislazione matrimoniale in Lombardia. La costituzione del 1784*, in «Critica storica», XXVII, 2, 1990, pp. 236-301.

⁵ V. Pedante, *Il Seminario Generale di Pavia sotto Giuseppe II*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981, pp. 205-37.

⁶ R. Mincuzzi, *Bernardo Tanucci ministro di Ferdinando di Borbone (1759-1776)*, Bari, Dedalo Libri, 1967; F. Renda, *La grande impresa. Domenico Caracciolo viceré e primo ministro tra Palermo e Napoli*, Palermo, Sellerio, 2010.

⁷ C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, il Mulino, 1986; P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, *Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 325-80.

avevano indotto i sovrani ad arretrare su posizioni conservatrici, cercando nella Chiesa un alleato con cui levarsi in difesa dell'antico regime. Anche quest'ultima, colpita ora nei suoi privilegi e nelle sue proprietà dalle misure della Francia rivoluzionaria, aveva maturato un crescente misogallismo, culminato nel breve *Quod aliquantum* emanato da Pio VI nel marzo 1791 contro la Costituzione civile del clero⁸.

Fuori della Corte pontificia, tra quanti, per primi, si erano posti a difesa dello *statu quo ante*, il canonico Giovanni Marchetti si era distinto per la sua mobilitazione immediata contro la Rivoluzione, ritenuta l'esito di un «complotto» antiromano e antimonarchico ordito da *philosophes*, giurisdizionalisti, massoni e giansenisti⁹. Una lettura non dissimile da quella che, sulla scia delle tesi dell'abate Barruel, veicolava sugli «Annali di Roma», tra il 1790 e il 1797, anche Michele Mallio, prima di passare tra le file degli animatori della Repubblica Romana nel 1798¹⁰.

Nel 1796, l'arrivo delle truppe di Bonaparte sembrò finalmente rendere possibile la prosecuzione di quel processo di secolarizzazione già avviato durante la stagione assolutistica, ma ora declinabile sulla base di idealità e principi nuovi. Un tentativo di rivoluzionare il sacro, che poteva ora prendere le mosse dall'esperienza francese e dai suoi modelli costituzionali e legislativi. A Ferrara, il 24 giugno, appena due giorni dopo l'ingresso dell'armata, si decretò l'espulsione dei preti regolari e secolari francesi, cui fece seguito, nel corso dei mesi successivi, una serie di provvedimenti che portò – volendo ricordarne alcuni – alla soppressione del diritto di foro, alla rimodulazione della congrua per i parroci e al sequestro delle rendite dei monasteri¹¹.

L'occupazione francese, ad ogni modo, non permise soltanto una ripresa dell'offensiva ai danni dell'organizzazione ecclesiastica, come dimostrano i decreti di espulsione dei religiosi stranieri che pure si

⁸ L. Fiorani, D. Rocciolo, *Chiesa romana e Rivoluzione francese 1789-1799*, Roma, École française de Rome, 2004; G. Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, EFR, 2004.

⁹ A. Guerra, *Contro lo spirito del secolo. Giovanni Marchetti e la biblioteca della Controrivoluzione*, Roma, Nuova Cultura, 2012.

¹⁰ L. Guerri, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

¹¹ M. Roberti, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico*, in AA.VV., *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, vol. I, *Studi Storici*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, pp. 259-60.

emanarono a Bologna o la diminuzione delle parrocchie operata a Reggio, ma anche un ulteriore avanzamento di processi a cui si era dato avvio negli anni precedenti¹². Se già la legislazione austriaca, con la *Iudentoleranzpatent* del 1782 e le disposizioni promulgate in Lombardia da Leopoldo II nel 1791, aveva sancito una prima emancipazione degli ebrei, fin dal periodo dei governi provvisori si fecero importanti passi avanti verso l'attribuzione di uno stato civile parificato. Nel maggio 1796, fu Mantova a decretare per prima l'affrancazione delle comunità israelitiche, aprendo così la strada, nella stagione rivoluzionaria, al pieno riconoscimento degli ebrei come cittadini, reintegrandoli nei loro diritti politici e civili¹³. A distanza di poco tempo, sarebbero infatti seguite misure in tal senso anche a Reggio, a Ferrara e a Modena, dove fu concesso agli ebrei di scegliere i rappresentanti da inviare ai Congressi cispadani¹⁴.

Mentre il 5 luglio 1796, con il breve *Pastoralis sollicitudo*, Pio VI invitava i fedeli a non opporsi al «nuovo ordine di cose», coltivando la fede nei propri animi, in quegli stessi giorni, prendeva avvio il processo costituente a Bologna con la creazione di un'apposita Giunta votata il 1° luglio dal Senato. Un *iter* non semplice che vide gli autori del testo dividersi proprio sulla rilevanza costituzionale della religione, alla quale, in un primo momento, non fu riservato alcuno spazio nel progetto presentato al Senato già il 25 agosto. Gli Assunti di Magistrati e i Deputati Aggiunti ne suggerirono presto l'introduzione, chiedendo di inserire nel testo un articolo che menzionasse la conservazione della religione cattolica. Una sollecitazione subito accolta nel piano di Costituzione proposto a settembre che, negando di conseguenza il principio della libertà di culto sancito dalla Costituzione francese del 1795 (art. 354), riconosceva nel cattolicesimo l'unica religione di Stato, precludendo l'accesso alle cariche pubbliche a quanti non la professassero¹⁵.

Neanche questo progetto sarebbe stato tuttavia approvato, dal momento che il Senato espunse in ultimo la disposizione sulla religione, forse su suggerimento dello stesso Bonaparte, intenzionato ad agevolare l'approvazione del testo da parte del Direttorio, meno flessibile

¹² *Ivi*, pp. 261, 263.

¹³ P. Bernardini, *La sfida dell'uguaglianza. Gli ebrei a Mantova nell'età della rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1996, pp. 223-33.

¹⁴ G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 37-63, 113-33.

¹⁵ A. De Stefano, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane (1796-1797)*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 49-51.

del generale in materia religiosa. Il testo, votato dai bolognesi il 4 dicembre e mai entrato in vigore per l'adesione della città alla Cispadana, non avrebbe quindi fatto alcun cenno alla religione, non senza tuttavia che il Senato avesse avuto premura di assicurare ai cittadini che sarebbe stato garantito il rispetto della confessione cattolica, esortando anche i parroci a rassicurarli in tal senso¹⁶.

Nell'assemblea riunitasi a Modena dal 21 gennaio al primo marzo, il maggiore divaricarsi delle posizioni si verificò proprio attorno a questo nodo. La battaglia per la libertà religiosa vide la corrente democratica opporsi, a sostegno di quanto sancito dalla Costituzione francese del 1795, al solido schieramento aristocratico-conservatore e al suo tentativo di inserire nella nuova Carta una disposizione di favore per il cattolicesimo. Un confronto vincolato tuttavia, fin al principio, dalla posizione espressa da Bonaparte che, in linea con la sua strategia politica tesa a non offendere la religiosità delle masse popolari, non aveva esitato a suggerire la proclamazione del cattolicesimo come culto «dominante»; una formula che richiamava inoltre alla memoria l'espressione già utilizzata nella Patente giuseppina del 1781¹⁷.

Il 25 gennaio, i due schieramenti si contrapposero per mezzo delle voci dell'ex senatore bolognese, Niccolò Fava Ghisilieri, e di Giuseppe Compagnoni, ex sacerdote ferrarese già protagonista del Congresso di Reggio. Pur assicurando che i culti acattolici sarebbero stati tollerati, Fava Ghisilieri sostenne la necessità di proclamare il cattolicesimo religione ufficiale, descrivendo i benefici che ne sarebbero potuti derivare per il nuovo ordinamento come per le istituzioni ecclesiastiche. Le ancora deboli fondamenta del regime democratico avrebbero potuto trarre sostegno dall'ausilio del clero, la cui azione avrebbe reso il popolo meno ostile al «nuovo ordine di cose», mentre la Chiesa, consolidando il suo vincolo con lo Stato, avrebbe potuto vedere sanzionata la struttura istituzionale vigente¹⁸.

In linea con il principio del separatismo sancito dalla Rivoluzione, il discorso pronunciato da Compagnoni espresse invece la tesi dell'ala democratica, delineando il profilo di un ordinamento in cui la religione sarebbe

¹⁶ A. Barbera, *La prima costituzione italiana: la costituzione di Bologna del 1796*, in «Clio», XXXIV, 2, 1998, pp. 279-96.

¹⁷ C. Zaghi (a cura di), *Gli atti del terzo Congresso cispadano di Modena (21 gennaio-1 marzo 1797)*, Modena, Stm, 1935.

¹⁸ A. De Stefano, *Rivoluzione e religione*, cit., pp. 143-49.

rimasta un fatto estraneo allo Stato, il quale avrebbe limitato il suo intervento nella sfera ecclesiastica alla sola tutela della libertà di culto. Una religione proclamata costituzionalmente avrebbe del resto comportato il riconoscimento di un suo *status* privilegiato, negando di conseguenza quei principi di libertà e eguaglianza sui quali la Carta si stava edificando¹⁹.

L'intervento dell'ex sacerdote fu accolto entusiasticamente dall'ala più avanzata del consesso. Due giorni dopo, tuttavia, la torma di popolani che circondò il palazzo in cui si tenevano le sedute, al grido di «viva la religione cattolica» e inveendo contro Compagnoni, rivelò quanto, fuori dell'aula, il discorso del deputato ferrarese fosse stato recepito come una seria minaccia nei confronti del cattolicesimo²⁰.

Le discussioni proseguirono assumendo toni sempre più vivaci. Con 70 voti favorevoli e 33 contrari, l'articolo 4 sul culto che uscì dall'aula risultò infine espressione della mozione di Fava Ghisilieri; complici il rischio di nuovi tumulti popolari e, ancor di più, come accennato, la posizione già espressa dal generale in capo a favore del riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale. Presa visione del testo, il 27 febbraio, Bonaparte approvò l'articolo nel suo insieme, apponendo però un'importante aggiunta che, accogliendo la mozione del deputato israelita Moisé Formiggini, riconobbe agli ebrei la libertà di culto; una concessione interdetta agli altri culti acattolici, pur all'interno di un quadro costituzionale che garantiva tuttavia che nessun cittadino, se «ubbidiente alla legge», sarebbe stato «inquietato per opinione religiosa»²¹.

Nella Lombardia veneta invece, fu durante la breve esperienza della Repubblica bresciana che si introdussero le novità di maggior rilievo, anche grazie a una forte presenza giansenista che ne orientò – soprattutto per mezzo della voce di Tamburini – la politica ecclesiastica²². Fra le diverse misure emanate – scandite anche a Brescia dal susseguirsi delle soppressioni – la riforma della legislazione matrimoniale approvata nel corso dell'estate del 1797 fu senza dubbio, per modernità e originalità, in testa a tutti i provvedimenti. L'influenza della

¹⁹ *Ivi*, pp. 150-57.

²⁰ G. Natali, *La costituzione della Repubblica Cispadana e l'articolo sulla religione cattolica*, pp. 78-98.

²¹ G. De Vergottini (a cura di), *La Costituzione della Repubblica Cispadana*, Firenze, Sansoni, 1946.

²² L.A. Biglione di Viarigi (a cura di), *Alle origini del Risorgimento. La Repubblica bresciana dal 18 marzo al 20 novembre 1797. Atti della Giornata di studio, Brescia, 18 marzo 1997*, Brescia, Ateneo di Brescia, 2000.

dottrina giansenista si rivelò sostanziale, dal momento che contribuì a fornire la struttura sulla quale edificare la nuova legislazione un opuscolo sul matrimonio firmato in quello stesso anno da Giovanni Battista Guadagnini, nel quale aveva insistito sulla necessità di distinguere il contratto dal sacramento, riconoscendo nella potestà civile il solo potere chiamato a regolarne la disciplina²³.

Al contempo, appena nove giorni dopo l'istituzione della Cisalpina (29 giugno 1797), attraverso un'imposizione dall'alto che non prevedeva alcuna possibilità di votazione, Bonaparte dava alla nuova repubblica il suo ordinamento costituzionale, trasponendo pressoché letteralmente nella Carta il modello francese dell'anno III e non tenendo di fatto in nessun conto i suggerimenti del Comitato decemvirale da lui stesso nominato per elaborare un progetto di Costituzione. La volontà di stabilizzare quanto prima il nuovo Stato aveva quindi avuto la conseguenza di innestare nella Repubblica un testo scarsamente conforme alla sua realtà politica e sociale²⁴.

Concedendo una piena libertà religiosa e assumendo una prospettiva separatista, anche il disposto costituzionale sul culto (art. 355) aveva pertanto riprodotto quasi alla lettera l'art. 354 francese, prevedendo però anche la destituzione da parte dell'Esecutivo di quei ministri di culto che si fossero dimostrati non in linea con il nuovo governo²⁵. Non a torto, fu messo in rilievo da Antonino De Stefano che l'articolo 355 era stato emanato in un territorio nel quale, grazie alla Patente di Giuseppe II, la libertà di culto non era di certo un fatto nuovo²⁶. Anche i diversi provvedimenti in materia ecclesiastica – dall'incameramento dei beni della Chiesa alla legislazione matrimoniale – si inserirono del resto nel processo di secolarizzazione avviato negli anni del riformismo che, con la spinta innovatrice della Rivoluzione, poteva ora proseguire lungo itinerari politico-culturali nuovi.

²³ G.B. Guadagnini, *Del diritto della civil potestà sul contratto del matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1797; su cui M. Rochini, *Giovan Battista Guadagnini. Teologia, etica e politica nel giansenismo*, Brescia, Morcelliana, 2017.

²⁴ Cfr. C. Zaghi, *Il Direttorio francese e la Repubblica Cisalpina. Con una appendice di documenti inediti*, vol. I, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1992, pp. 123-33.

²⁵ Espressione di una diffidenza nei riguardi della condotta del clero, il disposto sui ministri di culto sarebbe stato tuttavia omesso nella seconda Costituzione, a carattere conservatore e modellata su quella della Repubblica Romana, emanata il 1 settembre 1798 in seguito al colpo di Stato dell'ambasciatore Trouvé. Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 601-810.

²⁶ A. De Stefano, *Rivoluzione e religione*, cit., pp. 95-97.

Se il precedente giuseppino poté continuare ad avere una qualche sopravvivenza nelle Assemblee cisalpine fu grazie a singole personalità che presero parte alle discussioni legislative, come testimonia il dibattito nel Gran Consiglio – a cui spettava l’iniziativa legislativa – relativo all’abolizione dei diritti di stola bianca e di stola nera, il tributo richiesto dai parroci ai fedeli in occasione della celebrazione di battesimi, matrimoni e funerali, già oggetto dell’intervento di Giuseppe II nel 1781. È indicativo che ne fosse protagonista il matematico Gregorio Fontana – primo proponente del progetto di abolizione nel novembre 1797²⁷ – insieme ai giansenisti Gaetano Giudici e Francesco Alpruni, personalità ovvero che si erano poste in linea con il giuseppinismo e che si erano mosse nel *milieu* culturale di quella stagione politica²⁸.

Il discorso di Giudici in favore dell’abolizione dei diritti di stola avrebbe acquisito inoltre ulteriore rilevanza nel momento in cui si sarebbe spinto oltre i confini del tema dibattuto, affrontando la questione della tolleranza – di cui dimostrò di accettare pienamente il principio – e il problema della conciliabilità tra le nuove idee e la religione. Questioni del resto non nuove per Giudici che, già nel 1794, sotto lo pseudonimo di Agostino del Monte, aveva curato con due tomi il seguito delle *Lettere teologico-politiche* di Pietro Tamburini, nei quali aveva postulato un obbligo da parte dello Stato di rispettare le differenti opinioni religiose e di perseguirle solo nel momento in cui avessero turbato l’ordine pubblico, collocandosi in un angolo visuale che gli aveva quindi consentito di intendere la tolleranza non come una concessione del sovrano ma come un diritto dell’individuo²⁹.

Nel lungo intervento del primo dicembre 1797, Giudici non aveva esitato a far presenti ai rappresentanti cisalpini gli sforzi da lui compiuti fino a quel momento per sostenere i principi sanciti dal disposto costituzionale sul culto, ricordando all’Assemblea quanto già affermato nel suo *Discorso sopra l’articolo 355* come nell’*Elogio della religione cristiana* e nelle note scritte

²⁷ C. Montalcini, A. Alberti (a cura di), *Assemblee della Repubblica Cisalpina*, vol. I, 1, Bologna, Zanichelli, 1917, pp. 166-67.

²⁸ A. Zambarbieri, *Lumi, religione, rivoluzione. Appunti su Gregorio Fontana (1735-1803)*, in «Archivio storico lombardo», CXX, 1994, pp. 243-303.

²⁹ A. Zingale, *Gaetano Giudici (1766-1851). Un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione*, Roma, Herder, 1978, pp. 37-52; A. Tarchetti, *L’esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici, «cristiano illuminato»*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981, pp. 250-55.

a favore della legge sul clero del 13 vendemmiale (4 ottobre 1797)³⁰.

Anche l'avversità di un altro giansenista, Francesco Alpruni, manifestata nel febbraio 1798 nei confronti dei diritti di stola – che si ponevano del resto in aperta contraddizione con il divieto di richiedere contribuzioni forzate alle spese di culto sancito dall'art. 355 – non desta stupore. Alpruni aveva infatti sostenuto i provvedimenti imperiali in materia ecclesiastica e nel 1796 aveva poi salutato con entusiasmo l'arrivo delle truppe francesi, cercando nella nuova realtà politica l'occasione per riprendere proprio quelle riforme ecclesiastico-istituzionali che non erano riuscite a trovare compimento nel periodo giuseppino. Anche il tentativo di abolizione dei diritti di stola si presentava quindi per Alpruni come una prosecuzione del «Piano parrocchiale» emanato da Giuseppe II negli anni Ottanta³¹.

Per quanto attiene l'influenza del giansenismo nel dibattito assembleare, sembrerebbe tuttavia possibile ridimensionare di molto un rilievo espresso a questo proposito da Carlo Zaghi, che nel suo lavoro dedicato all'Italia di Bonaparte nel 1986 rilevò, seppure attraverso un breve cenno, una predominanza dello spirito giansenista nel Corpo legislativo³². Una lettura che, proposta nello stesso anno anche da Gianvittorio Signorotto³³, per il Gran Consiglio, difficilmente può essere condivisa, se si considera che le uniche personalità a prendere parte alle discussioni in materia ecclesiastica riconducibili con certezza al movimento furono solamente Alpruni e Giudici, il quale sarebbe stato inoltre estromesso dalla Camera il 6 febbraio 1798 – circa due mesi dopo, ovvero, l'apertura dei lavori dell'Assemblea – per problemi relativi alla legalità della sua nomina a rappresentante³⁴.

Nel dibattito legislativo affiorarono certamente motivi propri anche del giansenismo come il richiamo alla Chiesa cristiana delle origini che, con i

³⁰ A. Tarchetti, *Gaetano Giudici, «abate giansenista e massone»: scritti politico-religiosi del triennio giacobino*, in «Archivio storico lombardo», CI, 1975, pp. 325-32.

³¹ A. Zambarbieri, *Giansenismo e Rivoluzione. Francesco Alpruni*, in «Annali di Storia Pavese», XX, 1991, pp. 123-46.

³² C. Zaghi, *L'Italia di Napoleone dalla Cisalpina al Regno*, vol. XVIII, t. I, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino, Utet, 1986, p. 216.

³³ G. Signorotto, *La vita religiosa a Milano durante il periodo rivoluzionario*, in «Cheiron», III, 6, 1986, p. 178.

³⁴ A. Ottolini, *Notizie inedite di Achille Mauri intorno alla vita e agli scritti dell'abate Gaetano Giudici, amico del Manzoni*, in «Archivio Storico Lombardo», LVII, 1/2, 1930, pp. 119-21.

suoi canoni, con la sua disciplina e con le sue riunioni sinodali e conciliari, era stata diffusamente esaltata dal movimento, ma si tratta ad ogni modo di un tema che, nelle sue diverse declinazioni, nel tardo Settecento, non fu di certo una prerogativa esclusiva dei giansenisti. È indicativo del resto che, proprio nella discussione sui diritti di stola, il cristianesimo primitivo fosse evocato anche da Giuseppe Compagnoni³⁵.

La cesura rivoluzionaria oltretutto, con le sue implicazioni in ambito politico-religioso, aveva contribuito a frantumare in via definitiva l'unità del «partito» giansenista, già sfaldato dal fallimento del Sinodo di Pistoia del settembre 1786, principio di un torrente di abiure e ritrattazioni da parte dei maggiori esponenti del movimento. Distacchi e ripensamenti che si sarebbero poi moltiplicati in seguito alla bolla di condanna del sinodo, *Auctorem fidei*, fulminata da Pio VI nel 1794. Un blocco, quindi, tutt'altro che monolitico quello del giansenismo italiano tardo settecentesco; un movimento, al contrario, poliedrico e cangiante³⁶. Non tutti i giansenisti aderirono infatti al «nuovo ordine di cose»: se alcuni parteciparono attivamente alla vita politica delle repubbliche costituite nella Penisola, altri rimasero invece fedeli all'assolutismo e al motivo giansenistico dell'origine divina dell'autorità. Coloro che presero parte agli eventi del 1796-1799 agirono ad ogni modo come singole personalità e in maniera dunque ampiamente diversificata; un dato che, come osservato più volte da Mario Rosa, impedisce quindi di poter parlare per il Triennio di una vera e propria «politica giansenista»³⁷.

Mentre nella Cisalpina Gaetano Giudici si esprimeva con la voce e con gli scritti a sostegno della libertà di culto, in quello stesso 1797, la nascita della Repubblica Ligure dava avvio a un ulteriore processo costituente, che avrebbe visto un altro attore della galassia giansenista confrontarsi, dando risposte differenti, con le problematiche poste dal nuovo scenario politico.

Il 5 e 6 giugno 1797, le trattative tra Bonaparte e i rappresentanti della Repubblica genovese erano approdate alla stipulazione della Convenzione di Mombello che, nel prescrivere l'istituzione di una Commissione legislativa che desse alla repubblica la sua Costituzione,

³⁵ C. Montalcini, A. Alberti (a cura di), *Assemblee della Repubblica Cisalpina*, vol. I, 1, p. 183.

³⁶ P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*.

³⁷ M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014, p. 221.

aveva previsto una clausola in cui si stabiliva che non sarebbero state emanate norme contrarie alla religione cattolica. Una prudenza giustificata dalla necessità, da parte francese, di non alimentare l'antagonismo delle masse popolari e di garantire l'ordine pubblico in un territorio di grande interesse strategico per l'*Armée*³⁸.

Come già accaduto nelle fasi costituenti di Bologna e della Cispadana, quello religioso si rivelò, dentro e fuori la Commissione legislativa, un nodo divisivo. Gli albori della Repubblica furono infatti contrassegnati da un dibattito animoso, in cui personalità antitetiche come il radicale Sebastiano Biagini e il moderato Cottardo Solari, presidente della Commissione, condivisero la stessa scelta di campo a favore della libertà di culto, mentre la battaglia in difesa della «conservazione» del cattolicesimo veniva guidata soprattutto dal vescovo di Noli, già vicino al giansenismo, Benedetto Solari e, all'esterno, da Eustachio Degola³⁹. Dalle colonne dei suoi «Annali politico-ecclesiastici», l'8 luglio 1797, il giansenista genovese respingeva infatti il principio della libertà di culto, ritenuto inapplicabile in una realtà che – come avrebbe poi precisato il 27 gennaio 1798, entrando in polemica con Biagini – differentemente da quella francese, aveva conosciuto la sola religione cattolica⁴⁰.

Sgombrando il terreno dalle divisioni, il progetto costituzionale presentato al Governo Provvisorio il 1° agosto 1797 rivelava la volontà, da parte della Commissione, di porsi in una posizione mediana. In maniera non molto dissimile da quanto previsto dalla Carta cispadana, veniva infatti stabilito che la Repubblica Ligure avrebbe conservato la religione cattolica (art. 4), ma che nessuno avrebbe potuto essere «molestato per opinioni religiose, e per l'esercizio privato di altri culti» (art. 5). Contribuivano poi a delineare una regolamentazione dei rapporti tra Stato e Chiesa anche le disposizioni sulle proprietà ecclesiastiche, proclamate «beni della Nazione» e destinate «alle spese di culto ed al mantenimento dei ministri del medesimo» (art. 398) come, a seguire, quelle sulla collazione dei benefici, sulle dispense matrimoniali e sulle ordinazioni

³⁸ A. De Stefano, *Rivoluzione e religione*, cit., pp. 98-100.

³⁹ G. Assereto (a cura di), *Benedetto Solari. Un vescovo di Noli sulla scena europea (1742-1814)*, Noli, Fondazione culturale S. Antonio, 2010.

⁴⁰ E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1941-42.

sacerdotali, ora dichiarate indipendenti da Roma (artt. 403, 404)⁴¹.

Articoli che diedero il via alla pubblicazione di numerosi opuscoli di segno opposto mentre, sobillate dal clero e dall'aristocrazia, le masse popolari non esitarono a manifestare la propria contrarietà attraverso agitazioni che a settembre, esprimendo un malcontento sempre più endemico, costrinsero infine il governo ad annunciare una revisione del progetto di Costituzione. Disordini ai quali, malgrado i tentativi di mediazione dell'arcivescovo di Genova, Giovanni Lercari – che intervenne con una pastorale per rassicurare i fedeli – sarebbe stata posta fine solo dalle truppe di Duphot⁴².

Allo scopo di garantire l'ordine pubblico e quindi di arginare lo scontento popolare, l'11 novembre 1797, la linea di condotta di Bonaparte in materia religiosa prevaleva infine su quella della Commissione legislativa. Espunti gli articoli sul culto privato e sulle riforme ecclesiastiche, nel nuovo piano di Costituzione trasmesso dal generale al Governo Provvisorio, le disposizioni sulla religione venivano infatti limitate al solo articolo 4: «La Repubblica ligure – si stabiliva – conserva intatta la religione cristiana-cattolica, che professa da secoli». Negato il riconoscimento dell'eguaglianza dei culti e disconosciuto il principio del separatismo sancito dalla Carta francese dell'anno III, il piano di Costituzione veniva infine approvato dai comizi popolari il 2 dicembre 1797.

Un carattere decisamente più ambiguo avrebbe avuto invece la politica religiosa messa in campo dalle autorità francesi e dai democratici agli albori della Repubblica Romana⁴³. L'abolizione del potere temporale, la cacciata di Pio VI, la dispersione dei membri del Collegio cardinalizio e il rigido controllo sul clero avevano infatti dato corpo a una serie di provvedimenti dissonanti con le rassicurazioni in merito al rispetto del culto che erano state invece diffuse dal generale Berthier il 10 febbraio 1798 e, cinque giorni più tardi, attraverso l'*Atto del Popolo sovrano*, in cui i patrioti, proclamando la repubblica, avevano dichiarato «di voler salva la Religione», garantendo che

⁴¹ M. Da Passano, *Il processo di costituzionalizzazione nella Repubblica Ligure (1797-1799)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», III, 1, 1973, pp. 110-12; E. Marantonio Sguerzo, *La politica ecclesiastica della Repubblica Ligure*, Milano, Giuffrè, 1994.

⁴² G. Assereto, *La Repubblica Ligure. Lotte politiche e problemi finanziari (1797-1799)*, Torino, Fondazione Einaudi, 1975, pp. 87-91;

⁴³ M. Formica, *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Roma, Carocci, 2004; M. Caffiero, *La repubblica nella città del Papa. Roma 1798*, Roma, Donzelli, 2005.

«la dignità, ed autorità spirituale del Papa» sarebbe rimasta «intatta»⁴⁴. Il 17 marzo 1798, neanche la Costituzione che i Commissari inviati dal Direttorio, Monge, Daunou, Florent e Faipoult, diedero alla nuova repubblica contribuì poi a delineare una disciplina dei rapporti tra Stato e Chiesa. Malgrado traducesse il più delle volte *sic et simpliciter* la Carta francese del 1795, il testo costituzionale – alla cui redazione i patrioti romani erano rimasti estranei – non si espresse sullo *status* da attribuire alla religione cattolica né sulla libertà di culto. A fare menzione della religione furono gli articoli 10 e 343 sui voti religiosi che – come già previsto dalle altre Costituzioni del Triennio, nel solco del modello francese (artt. 12, 352) – determinavano la perdita dei diritti civili e venivano disconosciuti dalla legge⁴⁵. Un esito non dissimile quindi da quello che già si era avuto a Bologna nel 1796 – dove tuttavia, come visto, non era mancata una discussione in merito – e che, come osservò Giuntella, fu probabilmente una scelta in linea con il resto dei provvedimenti attuati dalla Francia, in queste prime fasi, allo scopo di «sopprimere l'organizzazione centrale della Chiesa Cattolica»⁴⁶.

Se nel corso del biennio 1798-99 la politica ecclesiastica della Repubblica Romana avrebbe poi avuto gradi di incisività differenti, assumendo però coloriture perlopiù moderate⁴⁷, il silenzio costituzionale in materia di culto avrebbe suscitato reazioni variegata, talvolta rassicurando, come nel caso di Luigi Cuccagni, che già negli anni Ottanta aveva del resto espresso la sua contrarietà nei riguardi della tolleranza⁴⁸, ma non smettendo al tempo stesso di interrogare gli ambienti democratici, come testimoniano le riflessioni sulla tolleranza che Vincenzio Russo avrebbe proposto nel 1798 dalla tribuna del Circolo costituzionale romano⁴⁹.

⁴⁴ D. Armando, *La Chiesa*, in D. Armando, M. Cattaneo, M.P. Donato, *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-99*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, p. 39.

⁴⁵ V.E. Giuntella, *La giacobina Repubblica Romana (1798-1799). Aspetti e momenti*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», LXXIII, 1950, I-IV, pp. 85-130.

⁴⁶ *Ivi*, cit., pp. 119-20.

⁴⁷ V. De Marco, *Aspetti della legislazione giacobina in materia ecclesiastica durante la Repubblica romana*, in «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, a cura di L. Fiorani, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», IX, 1992, pp. 187-212.

⁴⁸ G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1974, p. 199.

⁴⁹ D. Cantimori, *Vincenzio Russo, il «Circolo costituzionale» di Roma nel 1798 e la questione della tolleranza religiosa*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere», s. 2, XI, 1942, pp. 179-200.

Nel 1799, l'ultimo laboratorio costituzionale che si aprì avrebbe dato conferma della spigolosità della questione religiosa. Mentre nel mese di febbraio anche la Costituzione provvisoria della Repubblica di Lucca aveva taciuto in materia di culto⁵⁰, l'istituzione della Repubblica Napoletana aveva dato avvio a una nuova fase costituente che, nell'aprile del 1799, era approdata alla presentazione del progetto di Costituzione elaborato dal Comitato di legislazione di cui facevano parte Mario Pagano e Giuseppe de Logoteta. Un testo costituzionale, questa volta, non scritto *manu propria* dai francesi, ma che affondava le sue radici nel pensiero di Pagano e che, seppur accogliendo nei suoi tratti essenziali lo schema del 1795, acquisiva connotazioni affatto originali. Si apriva – un *unicum* nel panorama degli ordinamenti costituzionali del Triennio – con la proclamazione dei diritti e dei doveri «alla presenza dell'Essere supremo», e non di Dio, ma limitava i riferimenti alla sfera religiosa al solo art. 10, che sanciva la perdita dell'esercizio dei diritti civili per quanti avessero preso i voti religiosi⁵¹.

Un silenzio, quello in materia di culto, che con ogni probabilità non era stato invece previsto nel progetto originario ma fu l'esito di interventi successivi. Come ricostruito da Battaglini, in un articolo del 14 giugno, il «Moniteur» accennò infatti ad articoli, poi espunti, che «auraient choqués les prêtres»; un dato che sembrerebbe essere confermato anche da quanto si evince dalla lettera che Bernardo della Torre inviò nell'ottobre del 1800 a Pio VII, in cui l'ex vescovo di Lettere e Gragnano, già aderente alla Repubblica e ora esule a Marsiglia, nel chiedere la grazia, si attribuì i meriti dell'eliminazione degli articoli «nocivi alla Religione» – «a' miei clamori, scrisse, furono tosto soppressi» – e mise al corrente il nuovo pontefice degli sforzi fatti per garantire costituzionalmente la conservazione della religione cattolica. Certo è, ad ogni modo, che anche in questa congiuntura l'ingerenza francese non fu marginale e dovette prevalere, come testimoniato ancora dall'articolo del «Moniteur», la volontà di non «sus citer jamais contre nous des guerres de religion»⁵². Una speranza destinata tuttavia presto a cadere.

Iniziata il 20 maggio, la discussione del progetto di Costituzione da parte dei membri del Governo Provvisorio non fu mai portata a termine;

⁵⁰ D. Edigati, *Un altro giurisdizionalismo. Libertà repubblicana e immunità ecclesiastica a Lucca fra Antico Regime e Restaurazione*, Roma, Aracne, 2016.

⁵¹ M. Battaglini, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana*, Roma, Izzi, 1994.

⁵² *Ivi*, pp. 157-62.

il dibattito sarebbe infatti naufragato insieme all'esperimento repubblicano nel giugno 1799, in una Napoli ormai priva della difesa militare francese, che capitolava presa d'assedio dall'esercito della Santa Fede guidato dal cardinale Ruffo⁵³.

⁵³ A.M. Rao, *La Repubblica Napoletana del 1799*, in *Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, vol. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Roma, Edizioni del Sole, 1986, pp. 469-539; M. Battaglini, *La Repubblica Napoletana. Origini, nascita, struttura*, Roma, Bonacci, 1992.

4. «...Il più insolente nemico della borghesia tedesca dai tempi di Heine»: George Grosz e la critica antireligiosa negli anni di Weimar

Simone Duranti

Allora la repubblica di Weimar si era fatta reazionaria.
Formò i Freikorps, composti di ex militari,
e massacrò migliaia di lavoratori...
Era tutto un pasticcio, ma una cosa era già chiara.
C'era il popolo e c'erano i fascisti.
Io scelsi il popolo¹

4.1. Introduzione

L'espressione del titolo compare in una presentazione di Wieland Herzfelde per le note autobiografiche scritte da Grosz nel 1921 dal titolo *Invece di una biografia*². In questo saggio Grosz ricostruiva il proprio essersi spostato dall'impegno artistico all'interno del movimento berlinese dadaista ad una più cosciente e radicale critica della società contemporanea tedesca su basi comuniste e antimilitariste. Herzfelde, storico editore di Grosz con la sua Malik-Verlag, lavorava nei primi anni Venti per accreditarlo come il principale artista politico impegnato nella scena berlinese.

Su Grosz, la sua biografia fra Germania e l'esilio americano e la sua evoluzione di stile e contenuti, nei decenni si è pubblicato molto³. Se torno a

¹ Dichiarazione di Grosz in R.O. Boyer, *Profiles, Artist: 3. The Yankee from Berlin*, «The New Yorker», 11 dicembre 1943, p. 38.

² G. Grosz, *Statt einer Biographie*, «Der Gegner», 2, n. 3, 1920-1921, in italiano in P. Dragone, A. Negri, M. Rosci (a cura di), *Arte e rivoluzione. Documenti delle avanguardie tedesche e sovietiche 1918-1932*, Milano, CUEM, 1973.

³ Fra i numerosi studi, libri d'arte e cataloghi di mostre che riproducono opere di Grosz corredate da saggi e biografie, segnalo: B.I. Lewis, *George Grosz. Arte e politica*

Grosz oggi nel centenario della Repubblica di Weimar è per recuperare un aspetto inestricabilmente legato alle sue vicende artistiche e politiche durante gli anni Venti: il ruolo della censura e le limitazioni del diritto alla libera espressione in un periodo spesso considerato *tout court* come il trionfo della modernità e dell'anticonformismo. Le celebrazioni della prima repubblica tedesca, nonostante la serietà di una storiografia internazionale che ha evidenziato la compresenza di forte dinamismo delle avanguardie culturali e permanenze del conservatorismo del blocco di potere guglielmino, rischiano di privilegiare oggi, a distanza di un secolo, soprattutto l'aspetto degli 'anni ruggenti' (*Goldene Zwanziger Jahre*) nel mondo della cultura⁴. A risaltare è una lettura monocentrica di Weimar ridotta alla sola Berlino, metropoli pulsante cosmopolita ed anticonformista, col suo teatro, il cabaret politico, lo swing ed una scena artistica irripetibile. Quella diversità all'insegna della tolleranza e della liberazione dei costumi che venne schiacciata dal cancellierato di Hitler⁵.

In realtà già nel 1986 Enzo Collotti analizzava i più clamorosi fra i numerosi esempi di limitazione della libera circolazione artistica a partire da azioni penali che volevano punire i fenomeni culturali più scomodi ed irricevibili, come la critica del militarismo tedesco e quella satira che denunciava il conservatorismo della società tedesca⁶. L'esempio dell'attività censoria di governo e magistratura rappresenta assai bene «lo iato profondo

nella Repubblica di Weimar, Milano, Comunità, 1977 (ed. or. 1971); U. Schneedee (a cura di), *George Grosz. Vita e opere*, Milano, Mazzotta, 1977 (ed. or. 1975); H. Hess, *George Grosz*, Yale Univ. Press, 1985; S. Sabarsky, *George Grosz, gli anni di Berlino*, Milano, Mazzotta, 1986; *Grafica critica dell'epoca weimariana*, Stuttgart, H. Fink GmbH, 1989; B. McCloskey, *George Grosz and the Communist Party. Art and Radicalism in Crisis, 1918 to 1936*, Princeton, Univ. Press, 1997. Sull'autobiografia di Grosz, *Un piccolo sì e un grande no*, Milano, Longanesi, 1975 (ed. or. 1946) si veda <http://letteraturaartistica.blogspot.com/2018/02/george-grosz4.html>.

- 4 D. Peukert, nel suo importante studio *La Repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica* (Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 179) ricordava che «il mito dei *Golden Twenties* è ancora oggi duro a morire. Per la cultura, «Weimar» è ancora sinonimo di modernità».
- 5 Al tema di Weimar schiacciata dal nazismo e sulla distruzione della vita culturale berlinese è stata dedicata *Zerstörte Vielfalt. Berlin 1933-1938-1945! (Diversità distrutta. Berlino 1933-1938-1945)*, un insieme di mostre, spettacoli, iniziative multimediali che ha coinvolto decine di istituzioni cittadine pubbliche e private nel 2013. Si veda S. Duranti, *Diversità distrutta. Un anno di mostre a Berlino fra memoria di Weimar e vittoria nazista*, «Passato e presente», 93, 2014, pp. 139-151.
- 6 E. Collotti, *Politica e cultura negli anni di Weimar: aspetti di un rapporto conflittuale*, in S. Sablich, R. Dalmonte (a cura di), *Il flusso del tempo. Scritti su Francesco Busoni*, Milano, Unicopli, 1986, pp. 136-58.

che si crea tra lo stato e le forze che spingono e si battono per un rinnovamento degli istituti, normative, costumi nella società»⁷. Si tratta di una importante dimostrazione dello scarto fra costituzione reale e costituzione formale in conseguenza del mancato radicamento della nuova cornice istituzionale in una società che continuava ad essere egemonizzata da forze politico-culturali estranee alla Repubblica e relativamente defilate soltanto al momento del crollo dell'impero ma pronte a riprendere le redini della nazione consegnandola sostanzialmente al nazismo.

La progressiva erosione della Repubblica all'insegna del consolidamento dei monopoli finanziari, della tiepidità riformista della Socialdemocrazia e della crescita delle destre era fortemente denunciata dall'azione critica della sinistra radicale. Quella degli intellettuali di estrema sinistra fu una azione polemica molto dura e ferma che affonda le proprie origini, prima che nella politica di compromesso socialdemocratica, nel trauma della violenza dispiegata dagli apparati repressivi della neonata repubblica verso lo spartachismo nel 1919. A questa azione critica innegabile non si può comunque attribuire la responsabilità dell'affossamento di Weimar come invece sostenuto a partire dallo studio di Laqueur che denunciava l'irresponsabilità antidemocratica e rivoluzionaria degli intellettuali di sinistra e comunisti, non necessariamente iscritti al partito⁸.

È difficile imputare ad esponenti di spicco della tendenza politico-artistica *sozialkritisch* come Grosz o Heartfield responsabilità antisistemiche negli equilibri della Repubblica: il loro ruolo di intellettuali impegnati politicamente non poteva non collocarli più a sinistra della coalizione di Weimar e dello stesso KPD e di portare avanti un impegno pubblicistico ed artistico che registrava puntualmente le involuzioni conservatrici della società tedesca. E nell'aprile del 1925 l'elezione del maresciallo Hindenburg rappresentò nei fatti la fine di ogni illusione progressista, incarnando il simbolo di quei valori militaristici umiliati e scherniti dalla satira ma certamente non scomparsi. «Nel triplice legame tradizionale tra aristocrazia terriera, casta militare e chiesa evangelica, che si esprimeva nella persona di Hindenburg, la Germania ritrovava, al di là della Costituzione formale, le radici di una identità politica e culturale che si contrapponeva al processo di rinnovamento avviato alla fine del 1918»⁹.

⁷ Ivi, p. 138.

⁸ W. Laqueur, *La repubblica di Weimar. Vita e morte di una società permissiva*, Milano, Rizzoli, 1977. Se ne veda l'analisi in E. Collotti, *Italia e Weimar: aspetti di una polemica e limiti di certe analogie*, «Italia contemporanea», 131, 1978, pp. 5-18.

⁹ E. Collotti, *Politica e cultura negli anni di Weimar*, cit., p. 140.

In questa cornice di progressiva involuzione politica e di riaffermazione del conservatorismo, la critica delle avanguardie venne fortemente avversata da una azione censoria dal sapore chiaramente intimidatorio, al punto che, nonostante il formale rispetto costituzionale delle libertà delle arti e delle scienze (art. 142)¹⁰, scrittori, pittori ed intellettuali in genere vennero portati in tribunale e condannati dopo lunghi processi a multe, detenzione e distruzione del loro lavoro.

Anche se all'interno dell'art. 118 della carta costituzionale si affermava la non ammissibilità della censura, era contemplata una deroga importante per la tutela della gioventù che andava preservata da manifestazioni immorali. Il contrasto alla pornografia servì pertanto a limitare la circolazione del lavoro di Grosz esattamente come la difesa dei sentimenti religiosi rappresentò un appiglio nelle mani della magistratura per condurre una azione repressiva tutta politica contro il pensiero antipatriottico e internazionalista.

Un esempio interessante di reazione tramite le azioni della magistratura rimane quel processo a Grosz per blasfemia che lo riguardò a partire dal 1928 e che raggiunse una vasta eco sia per la rilevanza dell'artista messo alla sbarra, sia per le implicazioni politiche che tale azione andava ad investire. Quel processo a Grosz lo mostrava in definitiva come un provocatore dissacrante per giunta recidivo, visti i due precedenti processi che lo avevano riguardato a partire dalla pubblicazione della cartella *Gott mit uns* nel 1920 e del suo portfolio *Ecce Homo* del 1924. In entrambi i casi Grosz venne condannato ad una pena pecuniaria e se nel 1924 era stato ritenuto colpevole di aver diffuso immagini oscene, nel 1920 era stato chiaramente il capro espiatorio della reazione dei militari contro l'organizzazione della mostra del dadaismo berlinese che li aveva messi alla berlina.

La lettura attenta dei temi e della critica sociale di Grosz ci mostra la centralità della dimensione religiosa. Fra i suoi bersagli polemici oltre alla religione cristiana, c'è la critica della politica del Partito cattolico di Centro e la denuncia dei preti cattolici e dei pastori protestanti come esponenti di quel blocco di potere conservatore la cui egemonia politica l'istituzione della repubblica aveva parzialmente delegittimato ma non ridimensionato.

In questo saggio analizzerò pertanto alcune delle numerose illustrazioni che Grosz dedicò alla religione in Germania a partire dal 1917 e che rappresentano una coerente quanto dura denuncia della funzione pedagogica del

¹⁰ «L'arte, la scienza ed i loro rispettivi insegnamenti sono liberi. Lo stato ne protegge la libera esplicazione e contribuisce al loro sviluppo».

cristianesimo nella difesa di quei valori tradizionali che la *bohème* artistica degli anni Venti metteva radicalmente in discussione. In gioco, per Grosz come per i suoi compagni di strada Herzfelde, Piscator, Heartfield e Tucholsky, c'era sia l'incensurabilità del loro impegno sociale e politico attraverso l'azione artistico-culturale, sia la denuncia di quelle forze giudicate responsabili della Prima Guerra Mondiale che, dopo aver represso il movimento rivoluzionario consiliare e spartachista in concorso con la socialdemocrazia, si mantenevano alla guida della nazione tedesca.

Il rischio della mitizzazione del moderno weimariano non deve d'altro canto spingerci a pensare che i Grosz e gli altri artisti impegnati di quella generazione fossero delle avanguardie visionarie e coraggiose prive di un retroterra culturale, di un humus moderno determinato da una incontrovertibile rivoluzione dei costumi. Come ricorda Gordon Craig, «la guerra aveva provocato molti grossi cambiamenti in molte cose, come l'abbigliamento, il comportamento sociale, l'atteggiamento verso il lavoro e lo svago, i rapporti familiari e i privilegi giovanili, la fede religiosa e i rapporti tra i due sessi (...). Il preciso risultato di tutto questo era stato di rendere meno solidi i pilastri dell'ortodossia. Le chiese, in gran parte a causa della posizione eccessivamente patriottica assunta durante la guerra e il loro attacco alle lealtà del passato, avevano perso molto della loro antica influenza»¹¹. E quanto l'insofferenza per le figure dell'ordine tradizionale fosse diffusa è simboleggiato da quella letteratura che relativizza l'autorità di genitori e insegnanti: il padre e il maestro, come il prete, diventano sinonimo di vecchiaia e conservazione e Grosz – come vedremo a breve – li accuserà senza appello. Secondo Eric D. Weitz «Grosz era un personaggio tutt'altro che accomodante (...) per lui, come per molti tedeschi, la bestialità della guerra mondiale rendeva indegna di rispetto l'autorità (...)»¹², quella autorità alla quale parevano genuflettersi - per formazione culturale e per interesse - i borghesi. Ed in sostanza la tipizzazione del ceto medio attraverso l'illustrazione dei suoi vizi, atteggiamenti ed occupazioni sarà il lavoro quotidiano del Grosz degli anni di Weimar: il *Mittelstand*, il centro del filisteismo e del *Kitsch* tedesco, bersaglio delle sue crudeli illustrazioni.

¹¹ G.A. Craig, *Storia della Germania 1866-1945, II Dalla rivoluzione fallita al crollo del Terzo Reich*, Roma, Editori Riuniti, 1983 (ed. or. 1978 – nuova ed. 2019), p. 515.

¹² E.D. Weitz, *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia. Nuova edizione ampliata*, Torino, Einaudi, 2019, p. 16.

4.2. Grosz contro Chiese e religione

L'esordio di Grosz nello stigmatizzare il ruolo delle Chiese e di una religione che non si era posta a difesa pacifismo ed era invece parte della egemonia conservatrice politico-culturale guglielmina, è del 1917, all'interno del suo *Kleine Grosz Mappe*. Un portfolio di 20 disegni dallo stile grottesco e caricaturistico, dedicato a paesaggi urbani, alcolismo, cultura dei caffè e prostituzione. Il trauma di guerra e la difficoltà a collocarsi nella società dopo l'esperienza del fronte e dell'ospedale militare, portano Grosz alla prima radicale critica del sistema educativo tedesco. Comincia con questo lavoro a precisarsi uno dei temi cari e ricorrenti della critica sociopolitica di Grosz: l'esibizione del "blocco di potere" che caratterizza con continuità la società guglielmina e quella di Weimar. Tale blocco si compone dei seguenti intercambiabili pilastri: il prete cattolico o il pastore protestante come simbolo del potere religioso; il soldato o il generale, esempi del militarismo; il giudice o l'avvocato per la legge (sinonimo di censura e difesa degli interessi borghesi); il capitalista o magnate della finanza; il professore, maestro di scuola o comunque l'intellettuale conservatore.

Nel portfolio spiccano due tavole: il *Maestro di campagna* ed *Esecuzione*. L'ordine sociale tradizionale appare qui garantito dal sistema educativo, dalla religione e dalla legge, tutti elementi che conservano i meccanismi autoritari della società. In questo caso il garante dell'ordine è il maestro di scuola, materializzazione, coi suoi occhi ispirati al cielo, la bibbia e il frustino in mano, di un sistema educativo autoritario e tradizionale che sopravanza e pare conculcare una innocente ragazzina. *Esecuzione* è invece una cruda rivelazione della vittima sacrificale in attesa del colpo d'ascia del boia, mentre un prete benedice redimendo i peccati e il giudice assiste al compiersi di una legge assassina. Il tema di questo portfolio (con *Esecuzione* come ultimo foglio), è l'insensatezza dell'ordine e dell'autorità della società guglielmina. Se questo lavoro trova diffusione con la Malik-Verlag e comincia a diffondere il segno grafico di Grosz a un pubblico crescente, un'opera importante, complessa e drammatica, realizzata fra il 1917 e il 1918 è «Dedicato ad Oscar Panizza». La radicalità di Grosz non poteva recuperare che una personalità scomoda e ferocemente critica della società tedesca come lo psichiatra e letterato Panizza (1853-1921), processato ed esiliato per blasfemia e per aver criticato la morale borghese coi suoi tabù sessuali e l'ossequio all'autoritarismo. Si tratta di una pittura ad olio cupa, caotica e disperata con al centro uno scheletro che si abbevera da un'ampolla di sangue. Tutto intorno l'esplosione del caos della metropoli

grosziana con caffè, luci, palazzi e chiese, dal centro alla parte alta-sinistra del quadro alla quale fa da contraltare una umanità orribile, in preda al delirio. Spiccano, in basso a destra il generale armato di sciabola sguainata e a sinistra un prete dallo sguardo attonito con braccia sollevate, come a mettere in guardia l'osservatore, al quale mostra un crocifisso. Solo una lettura attenta consente di notare che la folla scomposta e irrazionale è in realtà la lunga processione di un funerale dove al centro lo scheletro che si abbevera è seduto sulla sua stessa bara attoniata da figure in preda a idiozia e malattia. Dal punto di vista compositivo la geometria principale è formata da un triangolo con lo scheletro in alto e come base i pilastri della religione e dell'esercito. Panizza era infatti nemico giurato di entrambi e per questo perseguitato. Se il generale ha in mano la sua sciabola, di ben maggior luce risplende la croce impugnata dal prete, in assoluto l'elemento più bianco dell'intera composizione dominata da toni rosso scuro. Comincia qui – mi sembra – la ricorrente esposizione dei crocifissi branditi dai preti di Grosz: simbolo di anatema e quasi strumento di offesa; un utensile e non più testimonianza di sacrificio; fin'anche un'arma minacciosa come quello esibito dal sacerdote che assiste impotente alla rivolta dei marinai ne *La Corazzata Potemkin*. E Grosz certamente deve aver riflettuto su quei fotogrammi di Ějzenštejn dal momento che la censura su quella pellicola si abbattè nel 1926, proibendone la programmazione nelle sale tedesche perché suscettibile di pregiudicare l'ordine pubblico. Oltre alle scene di violenza ad essere censurate erano proprio le parti che vedono protagonista il sacerdote mentre esclama: "O signore! Piega la disobbedienza e riporta alla ragione i peccatori!". La cancellazione di questa didascalia per i censori berlinesi significava arginare la possibilità stessa di alludere alla disubbidienza dei militari¹³.

La fine dell'impero e l'instaurazione della Repubblica vedono Grosz riconsiderare assieme al movimento dadaista berlinese il significato stesso della funzione della loro militanza artistica. Alcuni di loro aderendo allo spartachismo¹⁴, fin dalla repressione violenta dell'insurrezione comunista,

¹³ Per la ricostruzione del caso Potemkin si veda G. Kühn, K. Tümmler, W. Wimmer, *Film und revolutionäre Arbeiterbewegung in Deutschland 1918-1932*, Berlin, Berlin Henschelverlag, 1975 (a cura della Hochschule für Film und Fernsehen des DDR), Band 1, pp. 323-69.

¹⁴ «La sera del 31 dicembre 1918 Grosz, Herzfelde, Heartfield e Erwin Piscator si iscrissero al partito comunista, ricevendo la tessera dalle mani di Rosa Luxemburg», in B.I. Lewis, *George Grosz*, cit. p. 89.

denunciano i partiti che compongono l'arco costituzionale di Weimar, dove i socialisti maggioritari incarnano per Grosz e Herzfelde il tradimento assoluto del proletariato e il sostegno organico alla repubblica borghese. Fu soprattutto la ferocia dei Freikorps e la brutalità della repressione poliziesca nei confronti degli insorti nel marzo 1919 a radicalizzare il gruppo Grosz-Herzfelde-Heartfield-Piscator che si inventarono una serie di riviste di satira corrosiva e articoli politici comunisti. Su queste pubblicazioni, sistematicamente messe fuori legge dalla censura governativa, ma che riuscivano a vendere interamente le tirature, Grosz aveva spesso a disposizione la copertina e vari interventi grafici interni. La memoria dolorosa e urtante della violenza di stato del marzo 1919 non era solamente frutto della collocazione politica del gruppo ma affondava su aspetti autobiografici: Herzfelde era stato arrestato e trasferito nei giorni di marzo da un luogo di detenzione all'altro assistendo all'orgia di sangue dei Freikorps; Grosz era scampato all'arresto sulla porta di casa fingendosi un ospite straniero¹⁵. Nello spartachismo si coglieva a questo punto una dimensione eroica di resistenza e la grafica di Grosz dipingeva il bisogno di riscossa proletaria e la vergogna delle classi dominanti. A questa fase appartiene una tavola importante («Spartaco in tribunale: chi è il mercenario?») che ritrae un operaio a processo di fronte ad una giuria composta da un generale, un prete e un giudice. Il primo, incatenato, guarda verso il lettore con scetticismo e rancore; gli altri dietro il tavolo hanno la tipica espressione grosziana della arroganza ottusa, decadente e perfida.

Frequente nel modo di lavorare della coppia Herzfelde-Grosz era la rivalorizzazione della produzione grafica realizzata da quest'ultimo per quotidiani e periodici del ricco mondo editoriale a sinistra nel formato del portfolio o del volume a stampa rilegato. Le svariate edizioni a stampa dei lavori di Grosz dovevano soddisfare tanto il pubblico più facoltoso (in grado di pagare per una forma d'arte corrosiva quanto in voga fra la borghesia progressista tedesca) quanto quel "mondo proletario" sul quale si concentrava l'opera di denuncia sociale e proselitismo alla base della attività politico-agitatoria di Herzfelde. Ad esempio, le 57 tavole che compongono il capolavoro grosziano *Il volto della classe dirigente* (*Das Gesicht der herrschenden Klasse*) per la Malik-Verlag nel 1921 (nella collana "Piccola biblioteca rivoluzionaria"), erano apparse in precedenza nelle riviste «Die Pleite», «Der blutige Ernst», «Der Gegner», nel portfolio *Gott mit uns*, nel libro di Harzfelde

¹⁵ La ricostruzione delle esperienze di Herzfelde e Grosz al momento delle violenze del marzo 1919, in *ivi*, pp. 98-101.

Tragigrotesken der Nacht. Träume, del 1920 e nella stampa quotidiana. Si trattava quindi anche di sfidare la censura e di aggirarne gli effetti, se è vero che le condanne ricevute non erano in grado di inibire completamente la circolazione della grafica di Grosz attraverso le numerose pubblicazioni della Malik. «Il volto della classe dirigente» proponeva, oltre a disgustosi e grassi capitalisti (contrapposti al popolo affamato) e ad una marcia rappresentazione del militarismo tedesco intento a schiacciare il consiliarismo postbellico, la prima versione di quei «Pilastri della società» che Grosz realizzerà poi ad olio nel 1926. Il tratto preciso e tagliente di Grosz metteva alla berlina il mondo militare, il conservatorismo borghese, i primi seguaci del movimento nazionalsocialista, i giornalisti impegnati sulla stampa che aveva sostenuto la guerra ed un pasciuto quanto ottuso pastore protestante, sopra la didascalìa «Andiamo a pregare il giusto Iddio!» (*Wir treten zum Beten vor Gott den Gerechten!*) (Fig. 1). Ma la corresponsabilità con la struttura di potere del vecchio impero delle sfere riconducibili alla religione cristiana non si esauriva con l'esibizione del pastore, fissandosi anche (nel disegno successivo) su Konstantin Fehrenbach (leader dello Zentrum e cancelliere del Reich nel 1920-21) nell'atto di brandire la (peraltro spezzata) spada del revanscismo tedesco. (Fig. 2).

Definire questo portfolio un capolavoro è riduttivo dal momento che si tratta – al di là di ogni valutazione di carattere estetico - di un eccezionale documento dell'immediato dopoguerra tedesco che recupera atmosfera, logiche di polarizzazione e scontro politico, celebra l'eroismo umile e a denti stretti dell'operaismo rivoluzionario. Il Grosz che odia – come Tucholsky¹⁶ – il conservatorismo tedesco ottuso e le sue responsabilità antisociali e finanche antiumane, non si limita però a colpire il nemico di classe, ma disegna la compostezza e la dignità del grigio lavoro di fabbrica con una empatia che differisce dalla Kollwitz solamente per la spigolosità del tratto.

Mai lacrimevole, Grosz celebra comunque il mondo dei vinti dai colpi della reazione postbellica e rilancia auspici di riscossa per il futuro dei subalterni. Nel 1921 non soltanto si pone ancora la possibilità del successo comunista in Germania ma si lotta, attraverso la solidarietà internazionale, per la difesa della Russia sovietica. Ecco che

¹⁶ Senza addentrarci in questa sede sulla figura fondamentale di Kurt Tucholsky e della sua corrosiva critica della società tedesca sulla stampa dell'epoca, si veda almeno il suo volume del 1929 *Deutschland über alles*, illustrato da John Heartfield, ripubblicato da Meltemi, Milano 2018.

quindi, oltre ai prelati benedictini che presidiano tribunali che giudicano operai e fanno sermoni nelle prigioni dove questi vengono incarcerati, si ripropone il particolare centrale del grande quadro *Germania. Fiaba d'inverno* (esplicito rimando all'omonima satira in versi di Heine), realizzato da Grosz fra il 1918 e il 1920. Qui si spartiscono la scena un prete, un generale e un professore (con un libro di Goethe sotto il braccio) accomunati dal motto «Insieme operiamo! Insieme gioiamo! Abbiamo tutti lo stesso nemico: la RUSSIA!». (Fig. 3)

La Russia bolscevica quando non ferocemente criticata dai contro-rivoluzionari tedeschi e dagli anticomunisti, secondo la denuncia di militanti come Herzfelde, era avvolta da una coltre di silenzio imposta dai principali strumenti di informazione. Anche a questo centrale ruolo di controinformazione servirono le iniziative propagandistico-editoriali di Willi Münzenberg, «tra i protagonisti della rivoluzione di novembre e dei moti spartachisti a Stoccarda, uno dei fondatori del partito comunista tedesco (KPD), segretario della Internazionale Giovanile (Terza Internazionale) dal 1919 al 1921, fondatore della *Internationale Arbeiter-Hilfe* e di innumerevoli altri organismi di solidarietà con la rivoluzione bolscevica e la lotta antiimperialista, membro dal 1923 del *Zentralkomitee* della KPD [...], membro del *Reichstag* dal 1924 al 1933, creatore e animatore della rete editoriale, giornalistica e propagandistica della KPD e dei suoi organismi fiancheggiatori, promotore nell'emigrazione dell'agitazione antinazista e del Fronte popolare tra le forze politiche tedesche emigrate. Una figura che come poche altre si può considerare rappresentativa di un'intera stagione del socialismo internazionale, sino al suo distacco definitivo dalla KPD nel 1939»¹⁷. La sezione tedesca del Soccorso operaio internazionale venne creata da Münzenberg il 19 agosto 1921, e due giorni dopo a Berlino prendeva vita la sua sezione artistica, la *Deutsche Künstlerhilfe*, a dimostrazione dell'importanza del ruolo degli intellettuali e degli artisti nella conduzione delle campagne propagandistiche e di sensibilizzazione che si intendevano dispiegare su temi umanitari come la fame in Russia e in Germania e il pacifismo. All'epoca Grosz era iscritto alla KPD e la sua collaborazione con le iniziative promosse da Münzenberg

¹⁷ In E. Collotti, *Willi Münzenberg: a proposito di una biografia*, «Belfagor», 24, 1969, pp. 694-715: p. 694. Sul ruolo di Münzenberg come fondatore e animatore del Soccorso operaio internazionale negli anni di Weimar cfr., K. Braskén, *The International Workers' Relief, Communism, and Transnational Solidarity. Willi Münzenberg in Weimar Germany*, London, Palgrave MacMillan, 2015.

fu centrale anche se il Soccorso internazionale non cercava necessariamente collaboratori comunisti militanti ma artisti comunque sensibili a tematiche umanitarie e di giustizia sociale. Il *Künstlerhilfe* aveva come segretario un amico di Grosz fin dai primi passi del movimento Dada berlinese, quell'Erwin Piscator 'inventore' del teatro politico, ed era diretto da Käthe Kollwitz, Arthur Holitscher, George Grosz, Wieland Herzfelde e Max Barthel.

Ma già in precedenza, poche settimane dopo la repressione degli spartachisti del gennaio 1919, Grosz si era concentrato sul clima isterico di antibolscevismo montato dalla campagna di stampa del governo della neonata repubblica. La Malik-Verlag il 15 febbraio 1919 aveva pubblicato il primo numero del periodico «Ad ognuno il suo pallone» (*Jedermann sein eigener Fussball*)¹⁸ e Grosz illustrò sia la copertina che l'interno.

Nel suo disegno *Der Kirschenstaat Deutschland* veniva presentato un pontefice burattinaio assiso in un trono fra le nuvole, intento a muovere i fili dei pupazzi che rappresentano Matthias Erzberger e Victor Naumann, rispettivamente leader del Partito cattolico di Centro e Segretario alla Stampa. (Fig. 4) I burattini sono spinti ad indicare un quadro ritraente il tradizionale orco bolscevico così diffuso nell'iconografia antisovietica e patrimonio non soltanto della destra anticomunista ma della stessa socialdemocrazia tedesca. Il risultato di questa azione propagandistica del governo – secondo Grosz – è la fuga di una massa atterrita di 'borghesi' tedeschi in direzione della cristianità, simboleggiata dalle fauci spalancate di un prelado che fagocita la folla.

La polemica di Grosz era intimamente connessa col ruolo svolto da Erzberger a sostegno della accettazione da parte tedesca del trattato di Versailles e della sua azione, durante il conflitto, volta a porre il pontefice al centro di un processo di pacificazione fra le nazioni coinvolte per la affermazione di un dopoguerra europeo cristiano in opposizione al socialismo internazionale. È comunque evidente che proprio nel febbraio 1919 le affermazioni di Erzberger per l'accettazione incondizionata di Versailles avessero alimentato non soltanto il risentimento a destra come tradimento della nazione militare, ma una serrata critica da sinistra. Questa troverà eco ad esempio sulle colonne del periodico diretto da Herzfelde «Der Gegner» con la

¹⁸ Il periodico, a conferma della durezza del sistema censorio repubblicano, venne immediatamente soppresso e i responsabili della pubblicazione portati in tribunale con la richiesta di otto mesi di galera. A questa rivista Herzfelde fece seguire «Die Pleite» (La Bancarotta). Si veda B.I. Lewis, *George Grosz*, cit., pp. 92-5.

frequente denuncia di Versailles come controrivoluzione clericale nell'interesse dell'imperialismo occidentale.

Nel 1922 Grosz dà alle stampe con Herzfelde la cartella *Die Räuber* (*I Masnadieri*) che confluisce l'anno successivo – è il momento della occupazione francese della Ruhr e dell'iperinflazione – nel portfolio composto da 57 tavole intitolato *Abrechnung Folgt!* (*Aggiusteremo i conti!*). Beth Irwin Lewis¹⁹ ipotizza che il titolo e la copertina (con un grassone intento a leccare uno stivale militare) derivino dallo scritto di Rosa Luxemburg *Una politica per i cani* del 1916, sulla abiezione della sudditanza piccolo borghese al padrone nonostante i calci da questo ricevuti. La resa dei conti auspicata in conclusione dalla Luxemburg sarebbe parte del messaggio di rivolta morale e materiale che Grosz indirizza ad un proletariato sacrificato come soldato in guerra, maltrattato in tempo di pace e sterminato dai Freikorps fra il 1919 e l'insurrezione nella Ruhr del 1920. Qui il segno grafico è sempre più coerentemente al servizio dell'interesse di Grosz a trasfigurare volti e soggetti in archetipi: la denuncia politica dello sfruttamento dei poveri per l'arricchimento dei ceti dominanti ricorre al confronto e alla giustapposizione. La chiesa, in questo contesto di critica radicale dell'esistente, ossequia la ricchezza del capitalismo offrendone la giustificazione morale. La tavola più esplicita in questo senso è *La religione dev'essere preservata per il popolo*, dove un prete benedice uomini inginocchiati in sembianze di sacchi di denaro con la formula «Siate fertili e moltiplicatevi» (Fig. 5). È interessante che la trasfigurazione degli uomini in sacchi segue graficamente la deformazione di un abito di gala che infagotta chi lo indossa rendendolo acefalo.

In questa cartella la critica radicale di classe e l'indignazione per la violenza esercitata sui moti rivoluzionari risulta particolarmente intrecciata. È così che senza alcuna introduzione le tavole costituiscono un racconto della necessità della violenza degli apparati repressivi tedeschi per garantire il trionfo del capitalismo weimariano. Al "padrone" facevano quindi da corredo "le marionette" rappresentate da un pastore protestante con il solito crocifisso e la croce di ferro militare (Fig. 6). Il prelado benedicente, fra case in fiamme e militari che osservano, si erge su un terreno di rovine dove giacciono un mutilato di guerra ed un soldato morto. La tavola riprendeva quella pubblicata ne «I Masnadieri» dell'anno precedente, lavoro basato sul dramma d'esordio di Schiller del 1781 incentrato sulla

¹⁹ Si veda il capitolo *Libri e cartelle* su tutti i lavori di Grosz pubblicati dalla Malik-Verlag negli anni Venti in B.I. Lewis, *George Grosz*, cit. pp. 158-215.

tirannia politica. Questa tavola era corredata con un passaggio della scena terza dell'atto secondo dove Karl, uno dei protagonisti, inveisce contro un frate: «Dall'alto delle loro nuvole invocano mansuetudine e sopportazione e offrono sacrifici umani al dio dell'amore»²⁰.

4.3. I processi dal 1928 al 1931

Nel gennaio 1928 Erwin Piscator mise in scena a Berlino l'opera di Hašek "Il buon soldato Schwejk". Si trattava di un allestimento estremamente innovativo, sia per l'introduzione di due grandi tapis roulant meccanici sui quali si muovevano i personaggi sulla scena, sia per i fondali animati illustrati da Grosz²¹. Dal complesso delle figure realizzate da Grosz, Herzfelde decise di estrapolare 17 tavole che vennero pubblicate dalla Malik-Verlag col titolo *Hintergrund*.

Appena uscito il portfolio, scattò la denuncia penale che portò l'autore e l'editore a processo con l'accusa di blasfemia (*Gotteslästerung*). Questa fu certamente la vicenda giudiziaria, in ambito di censura e punizione del panorama artistico weimariano, più complessa e dalla eco più vasta, dal momento che a sostegno degli imputati si mobilitò l'intellettualità di sinistra tedesca e prese posizione la stampa conservatrice. Lo stesso patrocinio legale ebbe un nome d'eccezione: quell'Alfred Apfel, avvocato ebreo animatore del sionismo berlinese e nazionale, assai sensibile – come liberale di sinistra – alla causa della libertà di espressione, che dedicò a questo processo un capitolo del suo volume autobiografico di denuncia della giustizia politica repubblicana come anticamera del nazionalsocialismo²².

²⁰ In originale: «Da donnern sie Sanftmut und Duldung aus ihren Wolken und bringen dem Gott der Liebe Menschenopfer». Traduzione italiana di Luca Crescenzi per la edizione Mondadori del 1993.

²¹ La descrizione della messa in scena de *Il buon soldato Schwejk* nel cap. XVIII dello scritto autobiografico di E. Piscator, *Il teatro politico*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 192-209. Si veda anche il catalogo della mostra a cura di P. Chiarini, *Erwin Piscator 1893-1966*, Roma, Officina Edizioni, 1978.

²² Il manoscritto tedesco ebbe la prima pubblicazione in francese nel 1934 e poi nell'esilio britannico: A. Apfel, *Behind the scenes of German Justice. Reminiscences of a German Barrister 1882-1933*, London, Bodley Head, 1935. Su Alfred Apfel e le sue celebri difese si veda: A. Gängel, *Der "Rote Hilfe Anwalt". Alfred Apfel*, «Weltbühne», 16, 1989, pp. 494-6; J. Gehlsen, *Alfred Apfel. Verteidigung im Gerichtssaal und in der "Weltbühne". Der Kampf eines Rechtsanwalts für die erste deutsche Republik*, «Anwaltsblatt», 12, 2016, pp. 884-9. Sul tema della giustizia politica e sulla magistratura conservatrice: H. Hannover, E. Hannover-Drück, *Politische Justiz 1918-*

La prima decisione del tribunale di Moabit riconobbe Grosz e Herzfelde colpevoli di oltraggio al costume religioso (in base all'art. 166 del codice penale), concentrandosi su tre tavole delle diciassette pubblicate (le nn. 2, 9 e 10) e le relative didascalie che le corredevano. La n.2 (*Siate sottomessi alle autorità*) mostrava i fautori della guerra: un generale prussiano ed uno austro-ungarico per mano, con alle loro spalle un magistrato e accanto a destra un prete recante un crocefisso in equilibrio sulla punta del naso (Fig. 7).

La n.9 (*L'effusione dello Spirito Santo*) si concentrava sull'opera di propaganda bellicista portata avanti dalle chiese tedesche per la preparazione e il sostegno al conflitto: da un pulpito un sacerdote arringa un gruppo di fedeli pronunciando parole simboleggiate da proiettili e armi (Fig. 8). L'atteggiamento isterico del prete trasforma la sua funzione nel prototipo dell'agitatore politico – assai rappresentato negli anni Venti da vari artisti, Grosz compreso. L'umanità sotto il pulpito ha le tipiche caratteristiche sogghignanti e furbesche dei borghesi di Grosz: esteticamente accettabili ed integrati nella comunità tedesca ma portatori di comportamenti degradati, individualistici, ruffiani e interessati. Qui sono le mani degli astanti a essere in primo piano nella composizione: mani dietro la schiena a simboleggiare l'ipocrisia dei comportamenti e delle scelte dei tedeschi.

Sulla illustrazione n.10 e la sua interpretazione si svolse gran parte del dibattito: un Cristo con maschera antigas e stivali da soldato è inchiodato ad una croce reclinata in avanti e reca nella mano sinistra un crocefisso. Lo sfondo è una vastità desolata senza anima viva. Va notato che Grosz di questo soggetto realizzò più versioni fino al 1936. La più drammatica di queste²³ vedeva un Cristo agonizzante, con una espressione instupidita e resa goffa dal dolore e dalla prostrazione, attorniato da soldati che lo sberleffano e lo straziano con le baionette dei fucili. Nel caso della versione processata nel 1928, al solo Cristo sulla scena deserta è associata la didascalia «Sta zitto e continua a servire!» (*Maul halten und weiter dienen*) (Fig. 9). Le parti dibatterono sull'interpretazione di queste parole e se andassero intese come frase pronunciata dal Cristo alla comunità dei combattenti o piuttosto – come sostenevano Grosz e la difesa di Apfel – fosse il mondo militare a redarguire il redentore riportandolo con arroganza al silenzio e a svolgere

1933, Frankfurt a.M., Bornheim-Merten, 1966; I. Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: a Political History of the Weltbühne and its Circle*, Berkley 1968 (in particolare i capp. 6 e 13); H. Grunwald, *Courtroom to revolutionary Stage. Performance and Ideology in Weimar Political Trials*, Oxford Univ. Press, 2012.

²³ Realizzata fra il 1920 e il 1925 col titolo di *Christus am Kreuz, von Soldaten umgeben. Mich dürstet.*

un banale ruolo coreografico e rassicurante. Quello che nei vari gradi di giudizio l'accusa si rifiutava di accettare era l'idea di un Cristo nuovamente crocifisso dall'uomo della guerra che veniva «costretto a subire la maschera antigas e l'ubbidienza cieca ed assoluta, quale sarebbe stato ridotto da un clero che aveva tradito gli ideali cristiani, se fedele al suo insegnamento di pace, avesse fatto l'obbiettivo di coscienza»²⁴.

La corte di Moabit condannò Grosz a due mesi di reclusione, al sequestro dei disegni e alla distruzione delle piastre originali. Il processo d'appello a Charlottenburg (10 dicembre 1928) trasformò la detenzione in una ammenda di 2mila marchi con la conferma del sequestro e della distruzione della piastra per la sola tavola n. 10. Dopo un primo annullamento della sentenza nell'aprile 1929, il procuratore di Berlino presentò istanza di revisione presso la corte suprema di Lipsia che nel febbraio 1930 annullò il giudicato precedente. Il nuovo processo ebbe come esito il 3 dicembre 1930, una sentenza di assoluzione per Grosz alla quale la procura di Berlino ricorse nuovamente. L'intera vicenda si concluse di fronte alla Corte suprema del Reich che il 5 dicembre 1931 ordinava sequestro e distruzione delle piastre per la riproducibilità della tavola n.10.

Gli atti di questo celebre processo sono stati pubblicati e commentati²⁵, trattandosi di uno dei più importanti esempi di giustizia politica dell'era weimariana. Nonostante la Costituzione del 1919 sancisse la libertà di espressione, i casi di deroga a questi principi generali costellarono la prassi giurisprudenziale repubblicana, rappresentando pertanto un nodo storiografico per la valutazione dell'intera esperienza weimariana. L'impiego politico e di classe della giustizia di Weimar dimostrava con chiarezza le grandi resistenze dei ceti dominanti alla modernizzazione ed apertura in senso concretamente democratico della repubblica. Gli articoli della costituzione che indicavano il contrasto alla pornografia e alla immoralità e prescrivevano la tutela morale dell'infanzia furono la cornice ispiratrice di una prassi penale censoria che tendeva ad inibire artisti e pensatori politici dall'opera di critica sociale. Il problema del contrasto alla pornografia non va sottovalutato come mero aspetto di costume moralistico ma rientra in un più complesso tentativo di stigmatizzare e ridurre al silenzio parte delle avanguardie culturali. L'aver cercato da parte della storiografia

²⁴ E. Collotti, *Politica e cultura*, cit. p. 155.

²⁵ Staatliche Kunsthalle Berlin und Neue Gesellschaft für bildende Kunst, 1933. *Wege zur Diktatur*, Ergänzungsband, Berlin 1983, pp. 70-124.

anche nelle attività censorie una spia di quegli elementi reazionari e intolleranti che vennero a fiorire dopo la presa del potere nazista, rende più chiaro il significato politico degli attacchi alle attività artistiche e culturali del periodo democratico come tappe di avvicinamento alla dittatura. Fin dagli anni Sessanta Hildegard Brenner attraverso il “caso Turingia” dimostrava come un partito nazista ancora minoritario nel paese fosse in grado di dispiegare una dura attività di contrasto alle avanguardie artistiche in quei luoghi dove era riuscita ad imporsi elettoralmente in coalizione con altre formazioni politiche di destra. Il piccolo Land della Turingia non solo fu in grado di espellere il Bauhaus ma rimosse direttori di musei ed accademie e il nuovo corso politico regionale portò alla revisione delle opere in mostra o comunque acquistate in precedenza da musei pubblici. Senza bisogno di attendere l’attacco nazista alla cosiddetta “arte degenerata” sull’intero Paese, il caso regionale – complice una generale sottovalutazione del fenomeno o connivenza da parte della grande stampa nazionale – dimostrava quanto nella Repubblica fosse possibile contrastare la libera circolazione delle idee e le manifestazioni artistiche. I vari Grosz, Klee, Dix, Beckmann, gli artisti del Brücke, vennero messi alla berlina da funzionari che astutamente invitavano un pubblico tedesco, certamente distante dai dibattiti seri sull’arte contemporanea e non in grado di giudicarne il valore, a sdegnarsi di fronte ad opere ‘astruse’ e ‘oscene’ comprate per giunta con soldi pubblici. In quei casi di mostre che ben prima del 1937 e in pieno corso repubblicano diffamavano gli ‘artisti degeneri’, si affiggeva il costo di acquisto e si dedicavano spazi ‘vietati ai minori’ dove venivano esposte le produzioni più esplicite. Il resto poi lo faceva la stampa che denunciava lo sperpero di denaro pubblico, l’irresponsabilità sociale degli artisti contemporanei e la ‘pornografia culturale bolscevica’²⁶.

4.4. Conclusione

George Grosz è stato negli anni di Weimar uno dei censori più corrosivi della società nella quale viveva, denunciando ipocrisie ed ingiustizie che reputava intollerabili. La sua militanza nel Partito comunista tedesco non andò oltre il 1923 ma questo non significò la rinuncia ad interpretare il

²⁶ Si veda H. Brenner, *La politica culturale del nazismo*, Bari, Laterza, 1965, in particolare la sezione “La Turingia campo sperimentale”, pp. 32-57.

proprio ruolo di artista militante al servizio di una generale causa di civiltà. Nel suo 'essere contro' rimanevano immutati sia l'odio per la casta militare, sia per quel blocco di potere responsabile della guerra. C'era la denuncia dei valori tradizionali della germanicità che avevano contribuito – oltre alla repressione socialdemocratica e dei partiti costituzionali – all'affossamento dei tentativi rivoluzionari postbellici e consiliaristi. La ripugnanza dei volti del potere o dell'uomo della strada ritratti da Grosz fino al suo esilio americano dal 1933 venivano contrapposti didatticamente alla fame e alla miseria dei subalterni, a quel popolo di reduci dal fronte, all'infanzia indigente, ai lavoratori poveri e alle vedove senza prospettive che popolano i suoi portfolio. L'esemplificazione certamente più potente di questo confronto impietoso Grosz la fornisce con la tavola *Alle cinque del mattino*, dove una riga separa mestri lavoratori che entrano nel turno di fabbrica dalla scena degradante di un postribolo nel quale si avvinghiano ricchi borghesi a prostitute, fra calici di champagne e clienti che vomitano.

All'interno di questa poetica e di questa estetica un ruolo importante è svolto dalla raffigurazione della religione cattolica e protestante tedesca della quale si denuncia la funzione politica a supporto della reazione. E la religione come strumento di contenimento della protesta popolare, si esprime sempre in volti di preti melliflui e benedicienti folle a capo chino, o condannati a morte o sottoposti a processo. Quantitativamente Grosz dedica meno lavori ai politici del partito cattolico di Centro e predilige l'immagine iconica di preti che brandiscono crocifissi. Ma questi non sempre occupano da soli la scena del potere: in maggioranza vanno a braccetto con i militari. L'inserimento delle chiese fra i cosiddetti 'pilastri della società', il cui peso condizionante per gli esiti della repubblica Grosz non ha mai cessato di illustrare, chiarifica il significato della azione censoria della magistratura tedesca. Sia nei casi di denuncia per pornografia e immoralità, sia nei casi di blasfemia, come nel processo del 1928-31, a essere oltraggiata era la rispettabilità di una società tedesca che veniva identificata con i suoi 'pilastri'. Nel processo per blasfemia appare evidente la difficoltà di «distinguere in quale misura si volevano tutelare i simboli della religione e in quale misura evitare che fosse attaccata e messa in dubbio la validità dell'etica militare, del militarismo. L'ipotesi più plausibile è che l'oltraggio alla religione ravvisato dalla Corte servisse di fatto a coprire anche, se non soprattutto, l'onore militare»²⁷.

²⁷ E. Collotti, *Politica e cultura*, cit. p. 155.



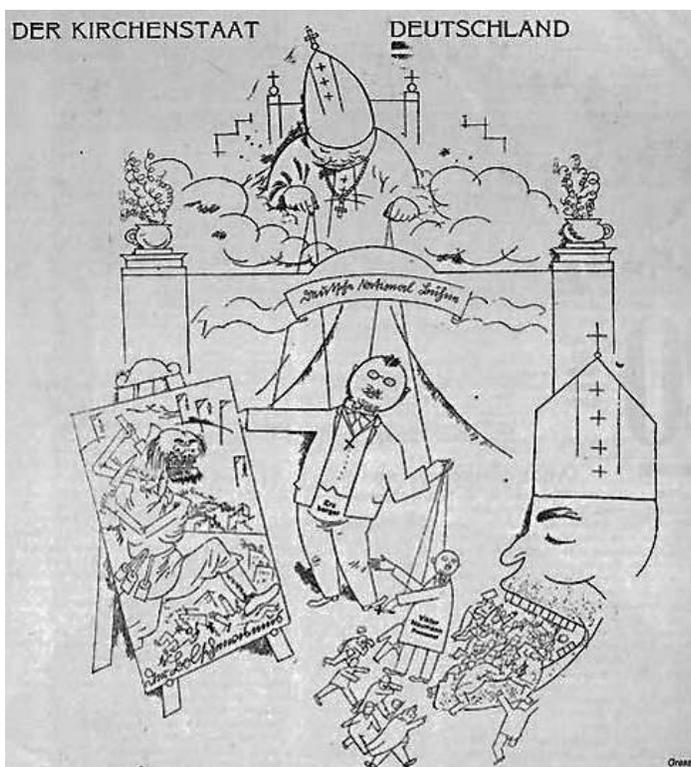
(Fig. 1) «Andiamo a pregare il giusto Iddio!», nella cartella *Il volto della classe dirigente*, 1921.



(Fig. 2) «Fehrenbach, il cancelliere più-cristiano-non-si-può del Reich tedesco», nella cartella *Il volto della classe dirigente*, 1921.



(Fig. 3) «Insieme operiamo! Insieme gioiamo! Abbiamo tutti lo stesso nemico: la RUS-SIA!» nella cartella *Il volto della classe dirigente*, 1921.



(Fig. 4) «Lo stato della chiesa Germania», nel periodico «Jedermann sein eigener Fussball», 15 febbraio 1919.



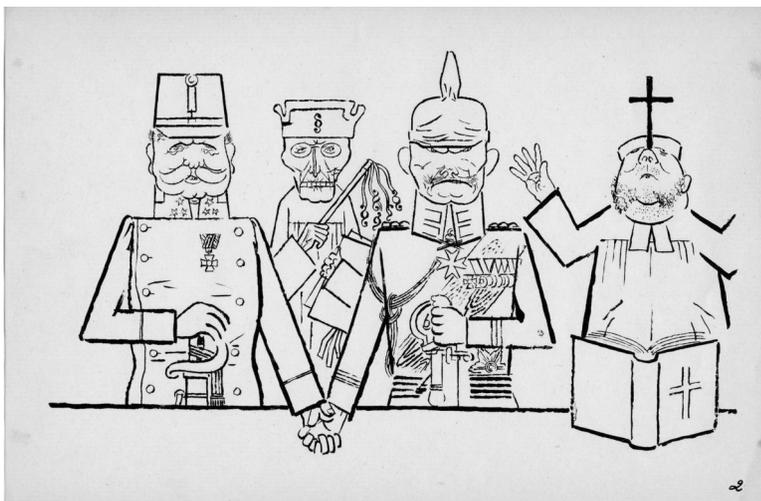
Die Religion muß dem Volke erhalten bleiben!

(Fig. 5) «La religione dev'essere preservata per il popolo», cartella *Aggiusteremo i conti!*, 1923.



— und seine Puppen

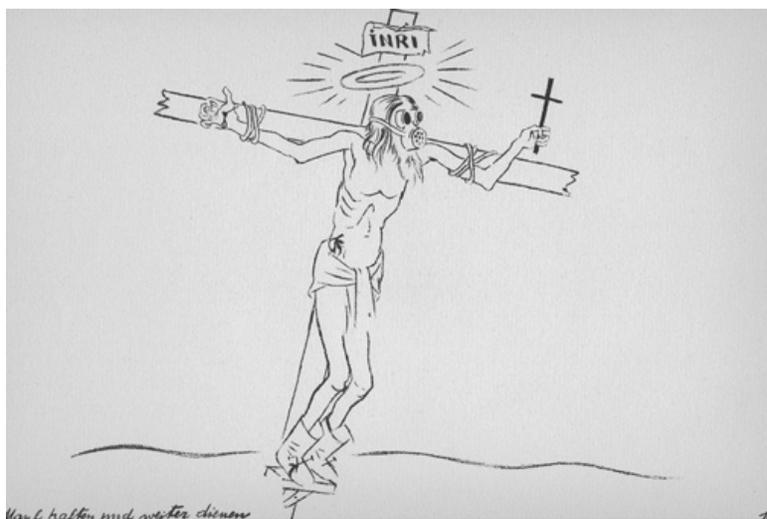
(Fig. 6) «...e le sue marionette», cartella *Aggiusteremo i conti!*, 1923.



(Fig. 7) «Siate sottomessi alle autorità», cartella *Hintergrund*, 1928.



(Fig. 8) «L'effusione dello Spirito Santo», cartella *Hintergrund*, 1928.



(Fig. 9) «Sta zitto e continua a servire!», cartella *Hintergrund*, 1928.

5. I tentacoli della Terza Roma: storia e strategie dell'influenza russa nella cristianità ortodossa

Dario Citati

Domenica 19 giugno 2016, festa di Pentecoste nel calendario giuliano in uso nelle chiese orientali, si è aperto nell'isola di Creta il «Santo e Grande Concilio della Chiesa ortodossa», i cui lavori si sono chiusi la domenica successiva. Malgrado le ambizioni di rappresentare un evento storico avente il compito di rilanciare l'Ortodossia nel Terzo Millennio all'insegna della «conciliarità» e della «unità», il simposio è stato oggettivamente una *débâcle* rispetto alle attese iniziali a causa della mancata partecipazione di autorevoli esponenti. All'assise hanno infatti preso parte soltanto dieci rappresentanze, cioè i Patriarcati di Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme, più le Chiese autocefale di Albania, Cipro, Grecia, Polonia, Romania, Serbia e Slovacchia, a fronte della defezione della Chiesa ortodossa bulgara (la prima ad annunciare la propria assenza), della Chiesa apostolica ortodossa autocefala georgiana, del Patriarcato greco-ortodosso di Antiochia e soprattutto del Patriarcato di Mosca, che con una giurisdizione su circa cento milioni di fedeli rappresenta da solo quasi la metà degli ortodossi di tutto il mondo.

Autorevoli osservatori e specialisti hanno fornito una lettura prevalentemente «dottrinarica» o «ecclesiologica» delle frizioni che hanno determinato l'insuccesso di Creta. Ad esempio, si è menzionato il difficile tentativo del Patriarca Ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo II di rilanciare con questo Concilio l'universalità dell'Ortodossia e superare l'orizzonte nazionale, una linea che incontra resistenze in molte chiese nazionali gelose della propria autonomia; oppure la tendenza «modernista» dei documenti conciliari, specie in tema di ecumenismo con le altre confessioni, sui quali le gerarchie ecclesiastiche più conservatrici come quella bulgara e russa avrebbero auspicato una discussione preliminare più approfondita; oppure ancora il contrasto tra il

Patriarcato di Antiochia e quello di Gerusalemme, a motivo della decisione di quest'ultimo di aprire una diocesi in Qatar, dove per motivi di lavoro si sono trasferiti molti Arabi cristiani, in un territorio la cui giurisdizione ecclesiastica spetterebbe però appunto ad Antiochia¹. Senza sminuire queste ragioni né la dimensione spirituale che agita le coscienze di molti pastori e credenti dell'Oriente cristiano, del Concilio di Creta – e dei rapporti di forza all'interno dell'ecumene ortodossa – è tuttavia possibile offrire un'analisi improntata al realismo geopolitico incrociando i dati della ricerca storico-archivistica con l'analisi di *intelligence*. Il punto da cui partire è la «geografia delle assenze»: Antiochia, Georgia, Bulgaria, tutte Chiese legate da una lunga storia di dipendenza dalle strutture politico-religiose di Mosca.

Il Patriarca ortodosso di Antiochia Giovanni X Yazigi, come si è detto, non ha partecipato al Concilio a causa della decisione del Patriarcato di Gerusalemme di aprire una diocesi in Qatar. Questa ragione è senz'altro plausibile come causa congiunturale, ma l'assenza antiochena va ascritta ad una motivazione ben più profonda: l'antica e decisiva tutela di Mosca su Antiochia medesima. Dalla metà del XIX secolo, proprio attraverso il Patriarcato di Mosca l'Impero russo iniziò a tessere un legame privilegiato con le popolazioni arabo-cristiane in Terrasanta e soprattutto con il Patriarcato di Antiochia, che come tutte le Chiese della regione era inglobato nella compagine politica dell'Impero ottomano sin dalla presa turca di Costantinopoli del 1453. La proiezione geopolitica e la dimensione religiosa si sostenevano in modo speculare: presentarsi come la potenza tutelare dei cristiani serviva a legittimare, agli occhi delle minoranze cristiano-ortodosse di lingua araba, la politica di espansione russa verso i mari caldi e i possedimenti ottomani nei Balcani e in Vicino Oriente; contemporaneamente, gli apparati ecclesiastici della regione, bisognosi di assistenza in quanto *dhimmi* (sudditi dell'impero ottomano con diritti ridotti in quanto non musulmani), costituivano un eccellente bacino per la creazione *in loco* di strutture amiche. In tale progetto, il «Fonar» – ossia il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, dal nome del quartiere di Istanbul in cui risiede il Patriarca – rappresentava l'antagonista diretto alla penetrazione russa.

Il 23 febbraio 1847 fu creata a Gerusalemme la Missione Ortodossa

¹ F. Cenci, *Concilio pan-ortodosso: divisioni antiche e nuove. Intervista al prof. Enrico Morini*, <https://it.zenit.org/articles/concilio-pan-ortodosso-divisioni-antiche-e-nuove/>

Russa in Palestina, organizzazione dipendente dalla Chiesa ortodossa russa e avente giurisdizione su un piccolo territorio, ma formalmente mai riconosciuta dalle autorità ottomane e costretta allo scioglimento in seguito alla sconfitta russa nella guerra di Crimea (1853-1856). Nel 1864 a Pietroburgo venne fondato il Comitato Palestinese, organo interministeriale ove lavoravano il Procuratore del Santo Sinodo (il funzionario laico di Stato che coordinava, e al contempo controllava, le azioni della Chiesa russa) e il Dipartimento Asiatico del Ministero degli Esteri. Dopo cinque anni, il Comitato fu ribattezzato «Commissione Palestinese» sino alla fondazione, nel 1882, della Società Imperiale Ortodossa di Palestina, cospicuamente finanziata dalla stessa famiglia imperiale Romanov. La Società si occupava di organizzare i pellegrinaggi dei fedeli russi in Terrasanta, ma anche di costruire edifici di culto, scuole e ospedali fra Siria, Libano e Palestina².

Risale a quest'epoca la creazione d'una fitta rete di contatti tra i Russi e la comunità arabo-cristiana di Damasco – dove, è bene rammentarlo, è ubicata la sede fisica del Patriarcato ortodosso di Antiochia – e della Palestina, che si tradusse ben presto in sovvenzione economica: a partire dal 1908, il Patriarcato antiocheno iniziò a ricevere regolarmente dall'Impero russo la somma di 30.000 rubli all'anno per il proprio sostentamento³. Con l'avvento dell'URSS, a seguito del riavvicinamento durante la Seconda Guerra Mondiale tra Stalin e la Chiesa ortodossa russa⁴, il finanziamento a istituzioni come il Patriarcato di Antiochia attraverso il Patriarcato di Mosca divenne un importante tassello della politica sovietica in Vicino Oriente⁵. In un documento conservato nell'Archivio di Stato della Federazione Russa e classificato come *top secret* (*soveršenno sekretno*), ad esempio, è contenuta la richiesta di invio al Patriarcato di Antiochia di 200 sterline inglesi mensili, rivolta nel maggio 1944 dal Patriarca di Mosca al Consiglio per gli Affari della Chiesa ortodossa russa presso il Consiglio dei Commissari del Popolo dell'URSS⁶.

² A. Dmitrievskij, *Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obščestvo i ego dejatel'nost' za istekšuju četverg veka 1882-1907*, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Olega Abyško, 2008.

³ R. Kolupaev, *Russia e Siria: Chiesa e politica ufficiale*, «La nuova Europa», 2, 2014, pp. 68-69.

⁴ A. Roccucci, *Stalin e il Patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Torino, Einaudi, 2011.

⁵ Si veda V. Jakunin, *Vnešnie svjazi Moskovskoj Patriarchii i raširenje ee jurisdikcii v gody Velikoj Otečestvennoj Vojny 1941-1945 gg.*, Samara, Izdatel'stvo Samarskij Universitet, 2002.

⁶ *Zapis' besedy G.G. Karpova s Patriarchom Sergiem ob okazanii finansovoj pomošči Antiochiskoj Patriarchii*, Archivio di Stato della Federazione Russa (GARF), Fond 6991, Opis' 1, Delo 4, Listja 24-26.

Se il supporto logistico-finanziario dell'Unione Sovietica al Patriarcato di Antiochia è documentabile attraverso testimonianze, ricerche e materiali d'archivio, più controverso – ma tutt'altro che secondario – è il ruolo successivamente svolto dal «Movimento della Gioventù Ortodossa». Fondata nel 1942 allo scopo di combattere la corruzione nelle istituzioni ecclesiastiche damaschine⁷, secondo alcune fonti HUMINT questa organizzazione fu infiltrata dal KGB a partire dagli anni Cinquanta: lo stesso ex Patriarca di Antiochia Ignazio IV Hazim (1921-2012), predecessore dell'attuale Giovanni X Yazigi, sarebbe stato personalmente un agente di Mosca – che ne avrebbe favorito l'elezione al soglio patriarcale nel 1979 proprio tramite il Movimento – o comunque un suo diretto confidente⁸. Della presenza di infiltrati sovietici nel Movimento della Gioventù Ortodossa è sibillina conferma indiretta anche il necrologio che il sito ufficiale del Movimento ha dedicato ad Albert Laham (1924-2013) avvocato libanese tra i fondatori del movimento. Nel ricordo in sua memoria si fa riferimento alla lotta interna alla Chiesa di Antiochia, «tentata allora dall'influenza sovietica per il tramite della Chiesa russa»⁹.

Dopo la caduta dell'URSS, i legami politico-ecclesiastici tra Mosca e Antiochia-Damasco sono rimasti molto forti grazie in primo luogo alla Società Imperiale Ortodossa di Palestina, che esiste tuttora ed è presieduta da Sergej Stepašin, ex Direttore dell'FSB negli anni Novanta, mentre il suo Vice-Presidente è Michail Bogdanov, uno dei più esperti e raffinati diplomatici russi, già ambasciatore in molti Paesi mediorientali e oggi autentico stratega della politica estera russa nella regione (con decreto presidenziale Vladimir Putin gli ha persino conferito la carica, appositamente creata, di «Rappresentante Speciale del Presidente Russo in Vicino Oriente»). La Società continua ad occuparsi di assistenza umanitaria soprattutto nei settori scolastico e sanitario, ed è stata tra i più attivi canali di comunicazione tra il Patriarcato di Mosca e quello di Antiochia, che nel solo 2013 ha ricevuto dai Russi un sussidio di oltre 1,3 milioni di dollari in aggiunta a 70 tonnellate di aiuti materiali, ufficialmente destinati soltanto al soccorso dei cristiani

⁷ G. Nahas, *Le mouvement de la jeunesse orthodoxe*, «Proche Orient Chrétien», 42, 1993, pp. 69-81.

⁸ R. Dreyfuss, *Russian Orthodoxy and the Soviet KGB*, «Executive Intelligence Review», 46 1981, pp. 22-25: 24.

⁹ *In memoriam: Albert Laham*, <http://www.mjoa.org/cms/index.php/others/2011-12-29-09-32-16/9161-in-memoriam-albert-laham-1924-2013>

perseguitati dall'ISIS¹⁰. Autorevoli esponenti del clero non ortodosso, quali il Patriarca melkita cattolico di Antiochia Gregorio III Laham e l'arcivescovo cattolico di Mosul Petros Moshe, pur appoggiando l'intervento di Mosca e deprecando l'indifferenza dell'Occidente per le sorti dei cristiani, non hanno mancato di notare la «selettività» degli aiuti russi, subordinati alla fedeltà a Mosca¹¹. D'altra parte, tali aiuti transitano spesso per le basi militari russe di Tartus e Latakia, e non stupisce che dall'inizio della guerra siriana il Patriarcato ortodosso di Antiochia sia stato tra i più convinti sostenitori del governo di Bashar al-Assad e poi ovviamente dell'intervento militare russo.

A ciò va aggiunto un dato ulteriore, essenziale per comprendere le dinamiche della «geopolitica dell'Ortodossia» che hanno condizionato le assenze al Concilio di Creta: l'attuale Patriarca di Gerusalemme Teofilo III, di nazionalità greca, ha buone relazioni con il Patriarcato costantinopolitano mentre è da sempre in rapporti piuttosto freddi con i Russi. In un'intervista dell'aprile 2008 Teofilo III aveva fortemente criticato la storica ingerenza di Mosca in Terrasanta sin dall'epoca della Missione Ortodossa Russa di Gerusalemme, destando scalpore e irritazione a Mosca¹², mentre da parte dei palestinesi cristiano-ortodossi il Patriarcato di Gerusalemme è accusato di essere egemonizzato dagli ecclesiastici greci, che farebbero troppe concessioni allo Stato d'Israele¹³. Dietro al contrasto tra Antiochia e Gerusalemme sul «caso Qatar» si può dunque individuare un retroterra geopolitico relativo all'opposizione tra Mosca e il Patriarcato di Gerusalemme medesimo, nonché alle difficoltà del clero greco-gerosolimitano di mantenersi autorevole agli occhi della popolazione cristiana palestinese. Ed è senz'altro realistico supporre che la stessa decisione del Qatar di preferire Gerusalemme ad Antiochia nella concessione della diocesi sia dovuta alla piena consapevolezza che, finanziariamente e geopoliticamente, il Patriarcato ortodosso di

¹⁰ *Russkaja pravoslavnaja cerkov' perečislila žertoam voennogo konflikta v Sirii 1,3 mln dollarov*, <http://tass.ru/obschestvo/573779>

¹¹ S. Lieven, *La Russie se veut championne de la protection des Chrétiens d'Orient*, <http://www.la-croix.com/Religion/La-Russie-se-veut-championne-de-la-protection-des-chrétiens-d-Orient-2014-12-03-1247008>

¹² *Beseda Patriarcha Ierusalimskogo Feofila III s predstaviteljami rossijskich SMI*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=759>

¹³ A. Melhem, *Palestinians Push End Greek 'Occupation of Patriarchate'*, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/01/arab-orthodox-accuse-patriarch-selling-church-land-israel.html>

Antiochia è un'emanazione della Russia, rispetto alla quale Doha ha una visione ben diversa sul *dossier* siriano e tutto l'interesse a limitarne l'espansione favorendo forze ad essa ostili.

Passiamo invece alla decisione della Chiesa ortodossa di Georgia di non partecipare al Concilio di Creta. Può apparentemente stupire che la Chiesa nazionale di questo Paese, tradizionalmente ostile alla Russia con cui è stato in conflitto nel 2008 a motivo del separatismo dell'Abchazia e dell'Ossezia del Sud, si sia allineata al Patriarcato di Mosca. Anche qui la spiegazione può essere trovata nella prossimità della gerarchia ecclesiastica georgiana al mondo russo. Storicamente, la conquista russa del Regno di Kartl-K'axeti (nome ufficiale dell'ex regno di Georgia) aveva sfruttato ancora la dimensione religiosa per legittimare l'espansione territoriale: rispondendo a una richiesta di aiuto del re Giorgi XII, minacciato di invasione dagli imperi musulmani persiano e ottomano, a fine XVIII secolo la Russia aveva accordato la propria protezione promettendo di lasciare però la dinastia regnante Bagrat'ioni sul trono georgiano, poi tuttavia annesso unilateralmente dallo zar Paolo I nel 1801¹⁴.

Consapevoli dell'importanza dell'identità cristiana per questo antico popolo caucasico, l'Impero russo e il Patriarcato di Mosca si impegnarono congiuntamente per evitare che la Chiesa georgiana potesse divenire un focolaio di resistenza nazionale antirussa. L'ingerenza russa è ben illustrata in un lavoro storiografico dell'erudito sacerdote cattolico georgiano Michel Tamarati (1858-1911, nato T'amarašvili) autore di una monumentale storia della Chiesa georgiana, pubblicata in lingua francese nel 1910 e che gli valse un premio da parte del Vaticano¹⁵. Oltre a documentare gli importanti rapporti tra il mondo cristiano-occidentale e la Georgia in età medievale e moderna, in questo lavoro si spiega come l'Impero zarista abbia cercato sistematicamente di limitare l'autocefalia della Chiesa georgiana, *de facto* annullata nella prima metà del XIX secolo. Dopo la pubblicazione dell'opera di Tamarati, secondo lo storico David Marshall Lang l'Ambasciata dell'Impero russo a Roma cercò di acquistare e distruggerne il maggior numero possibile di copie¹⁶.

¹⁴ L. Magarotto, *L'annessione della Georgia alla Russia (1798-1801)*, Udine, Campanotto, 1998.

¹⁵ M. Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, avec 104 portraits et reproductions de monuments géorgiens, deux cartes géographiques et de nombreux documents inédits*, Rome, Imprimerie de la Société typographique-éditrice romaine, 1910.

¹⁶ D. Marshall Lang, *A Modern History of Georgia*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1962, p. 178. Per approfondire le modalità attraverso cui l'impero russo si rapportò con la Chiesa

L'avvento dell'URSS implicò successivamente un vero e proprio salto di qualità, con alti esponenti del clero ortodosso georgiano controllati dai servizi russi o direttamente affiliati ad essi. Il caso che qui più interessa è quello dell'attuale Catholicos-Patriarca di Georgia Elia II (al secolo Irakli Šiolašvili), la massima autorità religiosa del Paese, accusato pubblicamente nei primi anni Novanta dal Primo presidente della Georgia indipendente Zviad Gamsakhurdia di essere stato assoldato in epoca sovietica dal «Colonnello Imniašvili», nome in codice del direttore della quinta sezione del KGB della RSS di Georgia¹⁷. È consultabile come fonte aperta il documento originale russo diffuso a suo tempo dell'*entourage* di Gamsakhurdia che proverebbe l'affiliazione di Elia II: si tratta del protocollo n. 13565, che indica la data di reclutamento del futuro Elia II al 10 gennaio 1962 con il nome in codice «Iverieli»¹⁸. Tale documento è giudicato autentico dal ricercatore Felix Corley, che in un suo studio indica almeno altri tre alti rappresentanti della Chiesa georgiana reclutati in epoca sovietica con il contributo fondamentale della Quinto Direttorato del KGB dell'URSS (*Pjatoe Upravlenie KGB SSSR*), fondato nel 1967 su indicazione di Jurij Andropov, e la cui Quarta Sezione era incaricata degli affari religiosi. Tra i nomi spicca Šota Šiošvili, ex rettore del seminario di Mtskheti, reclutato nel 1984 col nome in codice «Kakheli»; Grigorij Čkadua, diacono della cattedrale Sioni a Tbilisi e poi responsabile relazioni estere della Chiesa, reclutato nel 1978 con il nome in codice «Givi»; e Gurij Šalamberidze, anch'egli ex rettore di seminario reclutato nel 1979 col nome in codice «Muškudiani»¹⁹.

La formazione sovietica di Elia II (che in un'intervista del 2013 ha persino lodato la memoria del connazionale Stalin, definito «*personalità straordinaria, di quelle che nascono raramente*»), un uomo che «*comprendeva benissimo il ruolo della Russia nel mondo*», rammentando la commozione

georgiana, si veda anche l'ottimo contributo di Anton Rybakov, *V «oblasti Kesarja»: problema statusa i struktury gruzinskoj pravoslavnoj cerkvi posle otmena avtokefalii (pervaja polovina XIX veka)*, in *Konfessija. Imperija. Nacija. Religija i problema raznoobrazija v istorii post-sovetskogo prostranstva*, Moskva, Novoe Izdatel'stvo, 2012, pp. 274-315.

¹⁷ R. Osman-O. Kurbanov, E. Rafik-O. Kurbanov, *Religion and Politics in Caucasus*, in Michael Bourdeaux (ed. by), *The Politics of Religion and the New State of Eurasia*, New York, ME Sharpe, 1995, pp. 229-245: 239.

¹⁸ *Dokument: kartočki "psevdonim" (forma n°3a) KGB SSSR na agentov, zaverbovannyh iz čisla ierarhov i duhovenstva Gruzinskoj Pravoslavnoj Cerkvi 1970-1980 gg.*, <https://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=56312>.

¹⁹ F. Corley, *Religion in Soviet Union: an Archival Reader*, London, Nyu Press, 1996, pp. 358-360.

ai suoi funerali quando il Patriarca era ancora seminarista²⁰) e dei suoi confratelli spiegherebbe molto delle posizioni della Chiesa georgiana anche nel recente passato. Essa ha infatti sempre mantenuto un orientamento ideologico anti-occidentale e si è caratterizzata, ad esempio, per una strenua opposizione al governo Saakašvili. In occasione della guerra tra Russia e Georgia del 2008, la Chiesa georgiana ha assunto una posizione complessivamente moderata nel conflitto, contribuendo in modo significativo, insieme al Patriarcato di Mosca, a mantenere aperto un canale diplomatico tra i due Paesi²¹. La decisione di Elia II di non partecipare al Concilio di Creta è dunque perfettamente in linea con l'influenza russa sulla Chiesa ortodossa georgiana, che rimarrà anche negli anni a venire uno dei punti di riferimento dell'azione diplomatica del Cremlino per il tramite del Patriarcato di Mosca.

Resta infine la Chiesa ortodossa di Bulgaria, che risulta anch'essa una delle istituzioni storicamente più vicine a Mosca. Una poderosa ricerca archivistica dello storico Momčil Metodiev ha portato alla luce, oltre alla generale connivenza della Chiesa bulgara con il KDS (i servizi di sicurezza della Bulgaria comunista), che l'Unione Sovietica utilizzò direttamente il clero bulgaro per influenzare il Consiglio Ecumenico delle Chiese, l'organizzazione che dagli anni Sessanta si occupava di promuovere il «dialogo» ed era capillarmente infiltrata dal KGB anche secondo i materiali dell'Archivio Mitrokhin²². Il caso più eclatante sembra quello dell'ecclesiastico Todor Sabev, reclutato dai servizi bulgari con il nome in codice «Damianov» il 10 ottobre 1952 quando era ancora seminarista presso l'Accademia Teologica ed eletto poi Segretario Generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese nel febbraio 1979. Nelle comunicazioni indirizzate agli organi centrali, il Colonnello Hristo Mančev, a capo della Divisione Culturale del KDS, informava puntualmente che tutte le attività dell'agente Damianov al Consiglio Ecumenico si svolgevano *«in accordo con il piano di lavoro congiunto con il*

²⁰ Il'ja II: «My vse stojali v aktovom zale i plakali, kogda choronili Stalina», <http://ru.saqinform.ge/news/14116/filiA-II-mi-vse-stoAli-v-aktovom-zale-i-plakali-kogda-Koronili-stalina>

²¹ L.-M. Bureau, S. Kaufmann, F. de Montety, *La médiation des églises orthodoxes dans la crise russo-géorgienne*, http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-religieux/2012-05-15-mediations-eglises-orthodoxes.pdf

²² M. Metodiev, *Meždu vjarata i kompromisa. B'Igarskata pravoslavna c'erква i komunističeskata d'ržava (1944-1989)*, Sofia, Ciela, 2010.

*Quinto Direttorato del KGB dell'URSS»*²³. Un dato su tutti sembra indicare come la Chiesa bulgara – molto isolata oggi nel contesto internazionale – abbia deciso di non presenziare a Creta anche per la vicinanza alle posizioni russe: il suo pubblico e reiterato sostegno alla Chiesa Ortodossa Ucraina del Patriarcato di Mosca²⁴.

Nella complessa geografia etno-religiosa dell'Ucraina, questa Chiesa è appunto dipendente dal Patriarcato moscovita, si concentra nella parte orientale del Paese e appoggia i separatisti del Donbass. Ad essa si oppone il Patriarcato di Kiev, nato negli anni Novanta da una scissione e non riconosciuto canonicamente, che invece supporta Porošenko contro i separatisti ed è ostile a Mosca. Un'interessante inchiesta giornalistica – di parte filo-ucraina e da prendere con cautela, ma verosimile nel suo impianto complessivo – ha individuato uno stretto legame tra l'azione diplomatica del Patriarcato di Mosca e organizzazioni come la «Unione dei Giornalisti Ortodossi» (accusata di connivenza con l'FSB), che lavorerebbero congiuntamente per screditare agli occhi degli ortodossi di tutta l'Ucraina il Patriarcato di Kiev e per impedire che esso venga riconosciuto canonicamente dal Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli²⁵. Altre fonti d'inchiesta, sempre comunque ostili al Cremlino, riportano relazioni dirette tra lo scenario ucraino e quello siriano. L'arciprete Zacharij Kerstjuk, che ha svolto funzioni di rappresentanza a Damasco presso il Patriarcato di Antiochia collaborando attivamente con la Società Imperiale Ortodossa di Palestina, proviene proprio dalla Chiesa Ortodossa Ucraina del Patriarcato di Mosca e avrebbe fornito supporto informativo e azioni di propaganda, nei suoi viaggi pastorali, sia per i miliziani del Donbass sia per i sostenitori di Assad²⁶.

Al di là del grado di veridicità di queste informazioni specifiche, non

²³ M. Metodiev, *The Ecumenical Activities of the Bulgarian Orthodox Church: Reasons, Motivations, Consequences*, «Occasional Paper on Religion in Eastern Europe», 32, 2012, pp. 3-12: 9-10.

²⁴ *Patriarch Bolgarskij vyrazil podderžku ukrainskoj pravoslavnoj cerkvi*, <http://kher-son.life/poslednie-novosti/patriarh-bolgarskij-vyrazil-podderzhku-ukrainskoj-pravoslavnoj-tserkvi/>

²⁵ L. Samochvalova, *Moskovskij Patriarhat kak komissar gibridnoj vojny*, [http://www.ukrinform.ru/rubric-community/1944967-moskovskiy-patriarhat-kak-komissar-gibridnoj-voyni.html](http://www.ukrinform.ru/rubric-community/1944967-moskovskiy-patriarhat-kak-komissar-gibridnoy-voyni.html)

²⁶ O. Stepnov, *Cerkov' osobogo naznačeniya*, <https://politua.org/gumanitarnaya-aura/9702-cerkov-osobogo-naznacheniya/>

v'è dubbio che il Cremlino si stia dimostrando più che mai capace di sfruttare la sua ricca tradizione di spionaggio e relazioni estere – nonché il rapporto «cesaropapistico» con la Chiesa russa, che fa del Patriarcato di Mosca una proiezione geo-religiosa dei suoi interessi strategici – al fine di assumere un'egemonia indiscussa in un'ecumene ortodossa frazionata e senza *leadership*. In Vicino Oriente, la strategia di Mosca appare incentrata sul tentativo di scalzare i Patriarcati di Costantinopoli e Gerusalemme sfruttando l'ostilità verso il clero greco da parte delle comunità arabe cristiano-ortodosse di area siro-palestinese, con il fine di allinearle ai propri obiettivi di politica estera. In Ucraina, la Russia punta a sottrarre autorità al Patriarcato di Kiev affinché il maggior numero possibile di ortodossi ucraini si riconoscano sotto l'egida del Patriarcato di Mosca e siano compattamente schierati su posizioni filorusse. Sono queste le ragioni geopolitiche che hanno influenzato il boicottaggio del Concilio di Creta da parte del Patriarcato di Mosca, che ha potuto contare sulle assenze di Antiochia, Georgia e Bulgaria nell'opporsi a Costantinopoli. Per il confuso e sbandato Occidente – diviso tra chi crede alla propaganda sulla «Santa Russia» che difende i cristiani e salverà il mondo, e chi al contrario pare ossessionato da una minaccia russa sempre incombente – sarebbe importante comprendere spassionatamente queste dinamiche, individuando gli scenari concreti dove è opportuno controbilanciare l'azione di Mosca e dove invece vi sono margini di cooperazione in nome di obiettivi e interessi comuni.

6. *Eretz Yisrael* vs *Medinat Yisrael*.

La sfida del neo-sionismo religioso alla sovranità territoriale dello Stato israeliano

Giuseppe Casale e Matteo Marconi

6.1. L'etno-nazionalismo sionista tra Stato e società

Sono diversi anni che la dicitura *Eretz Yisrael* (Terra di Israele) ambisce a soppiantare *Medinat Yisrael* (Stato di Israele) nel lessico politico israeliano. Nella prima è implicito un rimando al territorio biblico del Popolo Eletto, di contro al secolarismo del concetto di Stato, il che suggerisce come le due espressioni non siano, a rigore, reciprocamente fungibili.

Il successo della formula *Eretz Yisrael* si spiega con le criticità in cui versa la statualità israeliana. Diverse analisi ne denunciano la debilitazione, a causa di subculture segmentate che osteggiano le moderne prerogative sovrane codificate nel sistema westfaliano¹. Tra esse, spicca un nazionalismo che contesta il primato dello Stato-persona quale entità autonoma e trascendente rispetto alla società. Si tratta del nazionalismo sionista, connotato dalla coalescenza tra moderno irredentismo e mito dell'appartenenza per decreto divino alla sola discendenza di Giacobbe delle terre a ovest del Giordano.

Da qui l'idiosincrasia con due capisaldi dello Stato di diritto liberaldemocratico:

- 1) l'eguaglianza dinanzi alla legge dei cittadini indipendentemente dall'appartenenza etnica e/o religiosa.
- 2) la rigidità del perimetro entro cui l'autorità sovrana si esercita, con confini preservati da modificazioni arbitrarie.

¹ C. S. Liebman, *Conceptions of "State of Israel" in Israeli Society*, in «The Jerusalem Quarterly», 47, 1988, pp. 95-107; B. Kimmerling, *State Building, State Autonomy and the Identity of Society: The Case of the Israeli State*, «Journal of Historical Sociology», 6, 1993, pp. 326-429.

Di fondo, il sionismo costituisce un *ethnic nationalism*, ben diverso da un *civic nationalism* dove è lo Stato che genera identità e coesione. Se l'etnia precede ontologicamente lo Stato, quest'ultimo stenta a istituzionalizzarsi. Non solo. L'etnogenesi ebraica ha un'impronta teocratica², che funge da motore per un etno-nazionalismo così pervasivo da suggerire a taluni politologi di inquadrare Israele nella categoria delle democrazie etniche, se non dei regimi etnocratici³.

6.2. La dialettica "ibridazione/purificazione"

Questi tratti mostrano, come sostenuto da Yehouda Shenhav, che il moderno nazionalismo laico e l'identità religiosa sono coinvolti in un rapporto dialettico di "ibridazione/purificazione"⁴. L'"ibridazione" non si riduce alla strumentalizzazione della religione, si tratta piuttosto di un processo di sublimazione del nazionalismo in una prospettiva escatologica immanente. Anche la religione, peraltro, trova nella contaminazione l'opportunità di incidere nella prassi. D'altronde, la "purificazione" si rende necessaria al nazionalismo e alla religione per non confondersi, a presidio delle rispettive "autenticità".

Riscontri si trovano nelle vicende del movimento sionista, nei linguaggi, simboli, modalità e ambienti delle missioni svolte sin dalla fine dell'800 per stimolare gli ebrei della diaspora al ritorno (*aliyah*). A completare il quadro, oltre alla nascita nei primi del '900 del *Mizrachi* (Centro Religioso), il primo partito sionista confessionale, ci sono i rapporti intessuti con l'ebraismo rabbinico dalle correnti liberali, dalla destra radicale e

² A.D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003; A.D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Londra-New York, Routledge, 2009.

³ Y. Peled, *Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State*, «The American Political Science Review», 86, 1992, pp. 432-443; O. Yiftachel, «Etnocracy»: *The Politics of Judaizing Israel/Palestine*, «Constellations», 6, 1999, pp. 364-390. Tra i vari esempi adducibili, oltre al riconoscimento dell'efficacia civile delle pronunce dei tribunali dell'*halakhah* (codice di norme religiose) in materie di matrimonio, famiglia e discendenza, merita menzione la Legge del Ritorno, che definisce i criteri di accesso alla cittadinanza e la stessa appartenenza religiosa. Sebbene il termine "ebreo" indichi un'identità confessionale, per il legislatore israeliano integra l'inserimento in una comunità definita su base biologica, quindi etnica.

⁴ Y. Shenhav, *Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case*, «Theory and Society», 36, 2007, pp. 1-30.

dall'anima socialista del sionismo. Solo in virtù di sostegni così eterogenei lo Stato di Israele potette venire all'esistenza. Tuttavia, l'equilibrio tra le subculture concorrenti ha mostrato segni di cedimento con l'avanzata del neo-sionismo – equivalente di sionismo religioso (*tziyonut datit*) – all'indomani della Guerra dei Sei Giorni (1967), allorché l'occupazione della Cisgiordania, corrispondente agli antichi regni di Samaria e di Giudea, venne salutata da diversi rabbini come l'esordio dell'*Atchalta DeGeulah*, il tempo della redenzione prodromica al ritorno del Messia⁵.

6.3. Radici e diffusione del neo-sionismo religioso

Il neo-sionismo religioso si riconosce nelle tesi del rabbino Abraham Isaac Kook, il quale, contrariamente al divieto talmudico di riconquistare la Terra Promessa forzando la volontà divina in ordine alla diaspora, indicò nello Stato di Israele uno strumento derogatorio voluto da *Yahweh* per consentire agli ebrei di osservare le sue leggi (*mizvot*) nei modi e luoghi prescritti dalle Scritture. Nell'ottica neo-sionista, il piano messianico è stato già agevolato dal concorso inconsapevole di marxisti e atei di varia specie, ma si compirà quando l'attuale etnocrazia sarà perfezionata nell'integrale giudeizzazione del territorio: allorché *Eretz Yisrael* sarà abitata esclusivamente dalla stirpe di Giacobbe secondo sangue e fede⁶. Tradotto in canoni politologici, si avrebbe un *nation building* in continuo svolgimento, che elude i vincoli dello *state building* moderno configurando una frontiera sempre mobile, tanto all'interno che all'esterno, sino alla coincidenza dei confini nazionali con il paradigma del perimetro biblico.

L'ansia di ebraicizzare Israele a partire dalla redenzione territoriale si è materializzata nell'azione di diversi gruppi extraparlamentari. Tra questi, spiccano i movimenti messianici del *Gush Emunim* (Blocco dei Fedeli) e del *Machon Meir* (Sede Luminosa), fondati dopo la deludente Guerra dello *Yom Kippur* (1973) per intensificare gli insediamenti dei coloni nei Territori Occupati⁷. A dispetto del raggio d'azione limitato, i

⁵ A. Ravitzky, *La fine svelata e lo Stato degli Ebrei. Messianismo, Sionismo e radicalismo religioso*, Genova, Marietti, 2007.

⁶ I.S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, Council on Foreign Relations, 1988.

⁷ G. Gorenberg, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlement, 1967-1977*, New York, Times Books, 2006.

gruppi neo-sionisti si sono presto collocati in una rete internazionale, spesso tangenziale alle controverse organizzazioni facenti capo alle dottrine del rabbino Meir Kahane, quali la *Jewish Defense League*, la *Terror Neged Terror*, l'anti-cristiana e anti-islamica *Lehava*, e con conclamate vicinanze al *Kach* e al *Kahane Chai*, questi ultimi banditi con l'accusa di razzismo e coinvolti in azioni terroristiche quali il massacro alla Tomba dei Patriarchi (Hebron 1994), poi sopravvissuti in cellule dormienti già responsabili di attacchi contro scuole palestinesi tra il 2002 e il 2003.

Simili collegamenti, tuttavia, non esauriscono il neo-sionismo religioso nella violenza e nella clandestinità. Piuttosto, è sintomatico che i suoi membri aderiscano all'ortodossia moderna con l'osservanza della *Torah im Derech Eretz*, dottrina per la quale al fedele si impone un rispetto delle leggi divine pragmaticamente compatibile con la missione mondana del Popolo Eletto. Ciò si concretizza per i neo-sionisti nella partecipazione alla vita dello Stato, per quanto contaminato da culture e leggi definite "pagane", a ulteriore riprova della dialettica "ibridazione/purificazione". La presenza della piattaforma neo-sionista sulla scena pubblica, di conseguenza, si è presto "normalizzata" in una galassia di sigle partitiche che pongono l'annessione dei territori irredenti (servendosi dello Stato laico) prioritaria rispetto alla totale confessionalizzazione dell'ordinamento (destinata a un momento successivo).

6.4. Il sistema partitico tra vecchie e nuove linee di *cleavages*

In questo panorama si inseriscono numerose organizzazioni, molte delle quali confederate nel *Mafdal* (Partito Religioso Nazionale), nell'*Halhud HaLeumi* (Unità Nazionale) e, più di recente, nella *HaBayit HaYehudi* (La Casa Ebraica). Favoriti da un multipartitismo che espone le coalizioni al potenziale intimidatorio degli alleati radicali, i neo-sionisti sono riusciti ad attrarre politicamente anche parte dell'ultraortodossia *haredi*, che solitamente considera lo Stato israeliano un abominio. Infatti, accanto a gruppi che promuovono forme di astensionismo e disobbedienza civile, come lo *Shomer Emunim* e il *Satmar*, e ad altri che, come i *Neturei Karta*, sostengono la causa palestinese e collaborano con ANP e *Hamas*, sussistono ormai anche settori di accesi sionisti ultraortodossi, come gli *hardalim*⁸.

⁸ F. Biagini, *Giudaismo contro sionismo*, Milano, L'Ornitorinco, 2010.

Convergenze tattiche si danno inoltre con il partito *haredi* più rappresentativo, lo storico *Agudat Yisrael* (Unione di Israele), passato dall'originario anti-sionismo al non-sionismo, sino ad accettare gli inviti al dialogo venuti dal *Mafdal* in nome del contrasto al secolarismo: in questo caso l'accento viene posto sull'attributo religioso, in virtù di una "purificazione" utile a sfruttare di certe trasversalità.

Un'ulteriore linea di frattura, o *cleavage*, trasgredita e rimodulata è quella che separa la popolazione askenazita da quelle *mizrahi* e sefardita, escluse dalle élites socio-economiche di Israele. A riguardo, rilevano le intese con il partito sefardita *Shas*, sulla base di programmi di assistenzialismo cui i neo-sionisti accludono l'assegnazione al proletariato urbano più penalizzato dalla disoccupazione di lotti agricoli ricavati dalle aree rivendicate.

Viepiù significative sul piano tattico sono le manovre di "entrisimo" attuate per colonizzare gli apparati dei partiti laici. Un esempio è offerto dal movimento *Manhigut Yehudit* (Primato Giudaico), che nei primi anni 2000 pianificò l'iscrizione al *Likud* dei propri aderenti⁹.

Il tutto si inserisce in una strategia più ampia, volta a riformulare le linee di frattura della politica israeliana (scandite dalle coppie antinomiche statalismo *vs* liberismo, confessionalismo *vs* secolarismo, conservatorismo *vs* progressismo, sionismo *vs* anti-sionismo), per condizionare dall'interno gli schieramenti del sistema.

Corroborato da buoni risultati elettorali, il disegno sembra avere dato frutti, almeno a giudicare dalle maggioranze di governo degli ultimi anni. Basti pensare agli esecutivi guidati dal *Likud* di Netanyahu, in cui, assieme al sefardita *Shas* e alla neo-sionista Casa Ebraica, convivono (per un'ennesima "ibridazione") alleati laici di centro, nonché *Yisrael Beitenu* (Israele Casa Nostra), espressione di una destra marcatamente anticonfessionale.

Tutto questo, però, non accade senza suscitare una volontà reattiva da parte degli alleati laici, che infatti hanno messo in moto un processo di "purificazione" per limitare l'ipoteca religiosa sulle coalizioni. Ecco perché alle elezioni del 2013 si presentò una lista unica *Likud Beitenu*, guidata dall'obiettivo della destra laica di non restare ostaggio degli alleati religiosi. Simili intenti potrebbero dare conto inoltre delle aperture di Netanyahu – in

⁹ O. Haklai, *Religious-Nationalist Mobilization and State Penetration: Lessons From Jewish Settlers' Activism in Israel and the West Bank*, «Comparative Political Studies», 40, 2007, pp. 713-739.

passato contrario a governi di “unità nazionale” – a un allargamento della maggioranza al Partito Laburista. L’abbozzamento potrebbe essere favorito, da un lato, da recenti tendenze centripete del *Likud*, dall’altro, dai toni anti-palestinesi usati dal laburista Herzog. In sostanza, per disinnescare la pregiudiziale neo-sionista sulle coalizioni di governo sarebbe funzionale la fine dell’alternanza bipolare, peraltro già contraddetta dal governo Olmert (2006-2009). Un simile progetto, tuttavia, esige una rinnovata “purificazione” del nazionalismo laico, che approfondisca il *cleavage* secolarismo/confessionalismo, attenuando la dicotomia destra/sinistra. Un indizio di ciò potrebbe essere la recente ostentazione da parte dei laburisti dell’ascendente sionista, simboleggiata dal nome del cartello elettorale (Unione Sionista) con cui l’*HaAvoda* di Herzog, assieme al centrista *HaTnuat* (Il Movimento) di Livni, si sono presentati al voto nel 2015.

6.5. State penetration e sovranità messianica: il caso della Cisgiordania

Le contromisure ipotizzate testimoniano gli effetti sistemici della colonizzazione neo-sionista dello spazio politico. A rendere il fenomeno davvero problematico, tuttavia, è il supporto alla colonizzazione del territorio mediante la “colonizzazione” informale delle amministrazioni statali.

In proposito, dei fenomeni di *state penetration* si hanno riscontri nel rapporto stilato per conto del governo dal procuratore Sasson in relazione agli insediamenti in Cisgiordania¹⁰ e nelle denunce delle organizzazioni umanitarie ivi operanti¹¹. Se ne evince l’influenza esercitata dai gruppi neo-sionisti sul personale di dipartimenti ministeriali e agenzie governative competenti. Nello specifico, essa dà luogo a forme di connivenza omissiva e operativa da parte delle amministrazioni, sia centrali che periferiche, per via di controlli elusi, divieti e sanzioni inapplicati, evidenziandosi anche casi di ausilio alla fabbricazione

¹⁰ T. Sasson, *Summary of the Opinion Concerning Unauthorized Outposts: An Interim Report*, Jerusalem, Israeli Prime Minister Office, 2005.

¹¹ O. Haklai, *Religious-Nationalist Mobilization and State Penetration: Lessons From Jewish Settlers’ Activism in Israel and the West Bank*, «Comparative Political Studies», 40, 2007, pp. 713-739; B. Mendelsohn, *Israel and Its Messianic Right: Path Dependency and State Authority in International Conflict*, «International Studies Quarterly», 60, 2016, pp. 47-58; Id., *State Authority in the Balance: The Israeli State and the Messianic Settler Movement*, «International Studies Review», 16, 2014, pp. 499-521.

degli edifici e di realizzazione delle pertinenze infrastrutturali (dagli allacci alla rete idrica e idroelettrica alla costruzione di strade).

Aggravano la situazione la solidarietà operosa con i coloni e il fiancheggiamento agli assalti vandalici inflitti alle proprietà arabe dalle pattuglie del *Tag Mehir* (Prezzo da Pagare): tutti favori offerti dalle compagnie dell'esercito di stanza nella regione, particolarmente dai militari reclutati ai sensi del programma *Yeshivot Hesder*, introdotto per consentire ai coscritti ortodossi di attendere agli studi nelle scuole rabbiniche più vicine durante il servizio di leva¹².

Se a ciò si aggiungono gli inviti dei rabbini a non eseguire gli ordini di smantellamento delle costruzioni abusive (motivo per cui Sharon preferì incaricare del Disimpegno da Gaza del 2005 i militari di professione e le forze di polizia), si ottiene l'immagine di uno Stato menomato nell'esercizio di tre funzioni esclusive:

- 1) assicurare il rispetto della legge.
- 2) amministrare conformemente il territorio e la popolazione residente.
- 3) governare la violenza legittima mediante il pieno controllo delle forze armate.

6.6. Il sionismo a Gerusalemme: il nazionalismo si incammina verso Oriente

"Ibridazione" e "purificazione" non sono due chiavi di lettura valide solo per l'attualità politica israeliana, ma possono essere utilmente applicate tanto alla storia del secondo insediamento ebraico in Palestina quanto all'organizzazione territoriale israeliana. Sono due vicende fortemente correlate e prendono il nome di "ibridazione" con Gerusalemme e di "purificazione" con Tel Aviv. Attraverso questa digressione si comprende come lo Stato d'Israele si sia "ibridato" con una pregiudiziale confessionale sin dalla sua fondazione, aprendo la strada a fenomeni come il neo-sionismo religioso.

A differenza di quanto si possa comunemente pensare, Gerusalemme non ha sempre rappresentato un obiettivo capitale per la politica sionista, anzi, tutto il contrario. Il movimento delle origini,

¹² S.A. Cohen, *The Hesder Yeshivot in Israel: A Church-state Military Arrangement*, «Journal of Church and State», 35, 1993, pp. 113-130; Y. Levy, *The Israeli Military: Imprisoned by the Religious Community*, in «Middle East Policy», 18, 2011, pp. 67-83.

grossomodo attestato intorno alla metà del XIX secolo, guardava con disgusto l'antica capitale degli ebrei, piccolo centro periferico di una regione arretrata, malsano e preda della superstizione e dell'ignoranza. I racconti di Theodor Herzl, fondatore di spicco del movimento sionista, non lasciano dubbi. Sarà il rifiuto per l'ancoraggio religioso dell'appartenenza ebraica che porterà a valutare seriamente per decenni l'ipotesi di costituire un focolare ebraico in regioni distanti dalla Palestina e storicamente sconnesse, dalla Tanzania all'Etiopia¹³. Nonostante ciò, le prime esperienze coloniche furono proprio in Palestina; anche in questo caso, il tentativo della dirigenza sionista fu di "purificarsi" e creare una realtà insediativa alternativa a Gerusalemme, tanto nelle colonie agricole che nella implementazione di nuove città. Ecco perché nei primi anni del XX secolo sorse Tel Aviv, città marittima in contrasto alla più interna Gerusalemme. Tel Aviv doveva essere il simbolo della separazione del sionismo dalla religione come fonte di legittimità politica, cardine di una nazione ebraica costituita secondo i dettami della modernità politica occidentale.

Di nuovo, però, la "purificazione" territoriale non riuscì a frenare un meccanismo migratorio che lasciò molto da pensare ai dirigenti sionisti. Nonostante la gran parte di questi avesse teorizzato uno Stato nazionale secolarizzato a base etnica, molti degli ebrei che si incamminavano sulla via del ritorno in Palestina non andavano ad affollare gli insediamenti agricoli, bensì si recavano a Gerusalemme. Le statistiche a disposizione non lasciano ombre di dubbio: sebbene il sionismo all'alba del XX secolo sia stato in grado di innescare un fenomeno migratorio ebraico, non ebbe la possibilità di controllarne le destinazioni¹⁴. Di fronte alla nuova realtà, Gerusalemme diventò una forza, anche soltanto demografica, con cui il sionismo dovette confrontarsi. Le resistenze all'"ibridazione" vennero meno non per mero

¹³ Per diverso tempo, nel movimento sionista vi fu concomitanza tra la "tesi autonomista", che mirava a ottenere per le comunità ebraiche della diaspora forme di autogoverno amministrativo, e la "tesi territorialista", per la quale urgeva la creazione di uno Stato sovrano, non necessariamente sul suolo palestinese. Tra le proposte di insediamento figuravano aree individuate in Africa, ma anche in Sudamerica (specialmente in Argentina), Asia (in territorio sovietico) e Australia. Nel 1891 gli aderenti alla linea territorialista (in prevalenza socialisti) diedero vita alla *Jewish Colonization Association*, poi evolutasi in *Jewish Territorialist Organization*, che nel 1925 fuoriuscì dalla *Zionist Organization*.

¹⁴ Y. Katz, *The re-emergence of Jerusalem: new Zionist approaches in attaining goals prior to the First World War*, «Political Geography», 14, 1995, pp. 279-293.

opportunismo; ossia, i sionisti non si fecero intimorire dal pericolo, peraltro concreto, di vedersi sfuggire di mano la situazione a favore di altri soggetti politici più accomodanti. A tal punto, che ancora nel 1948 David Ben Gurion proclamava lo Stato d'Israele a Tel Aviv, promuovendola a capitale (sebbene per poco) del realizzato sogno israeliano.

Passarono meno di venti anni dalla Guerra dei Sei Giorni (1967), quando un altro grande padre della patria, Moshe Dayan, di estrazione militare, dichiarò che per rinunciare a Gerusalemme capitale sarebbe stato necessario rinunciare alla stessa fede ebraica¹⁵. L'ibridazione si era compiuta e Gerusalemme venne pienamente accolta all'interno dell'immaginario sionista.

Tutto questo processo ha rafforzato l'identità israeliana, creando però le premesse per fughe in avanti e interpretazioni alternative del rapporto tra Stato e religione. L'idea di un compito "eccezionale" affidato a un popolo fa sì che lo Stato che lo incarna sia sottoposto a costanti verifiche di adeguatezza, per definizione mai soddisfatte. L'eccezionalità del compito, in questo caso, supera di gran lunga in dignità e, di conseguenza, in legittimazione le strutture terrene dello Stato, che a questo scopo dovranno essere forgiate.

6.7. La frontiera interna e il "doppio Stato"

In conclusione, il *vulnus* alla sovranità territoriale rappresenta la pena del contrappasso patita da un sionismo di Stato che, dopo avere cavalcato la tigre dell'identità religiosa, ora conosce il rischio di esserne disarcionato e poi sbranato¹⁶. Si paventa uno *state failure* per erosione, consumata dallo Stato informale ebraico a danno dello Stato formale israeliano.

Per questo, la "frontiera interna" tracciata dal neo-sionismo dovrebbe ispirare nell'*establishment* la preoccupazione per un "doppio Stato", da intendere non come giustapposizione dello Stato israeliano a un ipotetico Stato palestinese, bensì come convivenza dell'autorità israeliana con un antagonista intestino che ne parassita i ruoli politici e burocratici e ne indebolisce l'interdizione alle intemperanze

¹⁵ M. Dayan, *Breakthrough. A Personal Account of the Egypt-Israel Peace Negotiations*, New York, Alfred Knopf, 1981.

¹⁶ B. Mendelsohn, *State Authority in the Balance: The Israeli State and the Messianic Settler Movement*, «International Studies Review», 16, 2014, pp. 499-521.

messianiche, sotto il ricatto della delegittimazione istituzionale (la facile accusa di tradire la causa ebraica/israeliana) presso settori sociali già scarsamente fidelizzati al primato statale.

Sul versante estero, d'altra parte, la fluidità territoriale non dà quelle garanzie di effettività e legalità richieste dal sistema internazionale (per quanto post-westfaliano). Tra le conseguenze, segnaliamo tre ordini di criticità:

- 1) i limiti posti dai neo-sionisti alla capacità negoziale dei governi in merito alle politiche di confine forniscono un valido alibi ai nemici giurati di Israele.
- 2) la difficoltà di onorare gli impegni assunti in sede internazionale lede la credibilità dello Stato israeliano e comporta un affievolimento dei consensi alle sue ragioni.
- 3) le maggioranze parlamentari partecipate dai neo-sionisti si espongono a precarietà e contraddizioni che inducono perplessità anche nei più fedeli alleati, Stati Uniti in testa, talora incerti nell'individuare soggetti di governo affidabili da sponsorizzare e con i quali interloquire.

La resistenza di questi nodi misura la forza di un messianismo che sottopone lo Stato israeliano a una rifondazione permanente: prenderne atto significa accettare l'eccezionalità con cui Israele sperimenta la propria territorialità, in virtù delle "ibridazioni" tra nazionalismo e religione.

Ibridazioni, a cui neanche i sionisti più laici vollero rinunciare nell'acquisire il *tallit* (mantello rituale di preghiera) a bandiera di un moderno Stato-nazione formalizzato (soltanto) nel 1948.

7. Tra rischi reali, sospetti e paure infondate: la territorializzazione dell'Islam in Italia

Fabio Amato

7.1. La Geografia tra migrazioni

I processi di globalizzazione degli ultimi decenni, se da una parte hanno favorito un'accentuata privatizzazione delle religioni, hanno anche contribuito fortemente a rinnovarne l'influenza sulle società contemporanee¹. A fronte di un processo di marcata secolarizzazione, la riscoperta del sacro nella società è un fenomeno sempre più emergente. Una lunga e articolata tradizione di studi di religionisti e sociologi delle religioni potrebbe essere ricordata per una ricostruzione storica del rapporto tra le fedi e le società, ma non sarebbe opportuno. Sia perché travalica le competenze di chi scrive, sia perché l'obiettivo di questo articolo è dare la giusta attenzione, in una prospettiva geografica e geopolitica, alle trasformazioni contemporanee prodotte dai trend globali delle migrazioni internazionali con particolare riferimento al caso della presenza islamica in Italia.

Lo studio geografico della dimensione religiosa, invero, non ha mai assunto una particolare rilevanza: è stata a lungo raccontata attraverso la mera indicazione della distribuzione planetaria del fenomeno in una prospettiva di tipo storico. Solo con l'opera di Pierre Deffontaines² si abbandona la visione tradizionale che enumerava le differenti forme di credo, evidenziando l'influenza dei fattori geografici sulla loro distribuzione: la religione diventa fattore di trasformazione del paesaggio geografico influenzando le abitudini, le attività produttive e soprattutto le forme dell'abitare (l'insediamento accentrato sarebbe tipico del mondo cattolico, mentre quello sparso delle aree di diffusione della laicità). Pur riflettendo

¹ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

² P. Deffontaines, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948.

in un contesto possibilista, il geografo transalpino pertanto finisce con il configurare quasi i caratteri di un determinismo religioso³.

Nella seconda metà del Novecento, l'attenzione alla religione degli studi geografici non è mancata nel contesto internazionale⁴ come in quello italiano, dando spazio, in anni relativamente recenti, anche a riflessioni sul ruolo geopolitico acquisito dal mondo islamico prima che divenisse di assoluta attualità⁵. È tuttavia con lo sviluppo dei sistemi migratori che ha acquisito centralità il ruolo del credo religioso nei processi migratori transnazionali, spesso inducendo a rendere sinonimi le parole "immigrati" e "minoranze religiose". La stima delle appartenenze si basa infatti sull'errato presupposto che gli immigrati provenienti da un determinato paese ne rispecchino sostanzialmente anche la ripartizione per gruppi religiosi.

Il binomio migrazioni-religione ha ridato peso all'interesse per i differenti credo nella prospettiva della *social theory* in generale, ma anche nell'ambito del sapere geografico⁶. Attraverso la religione, i migranti esprimono quelle che Eisenstad ha definito le «modernità multiple», combinando aspetti dello sviluppo economico, della propensione imprenditoriale e di tutte le declinazioni della logica capitalistica attraverso vari simboli religiosi che assumono il ruolo, di conservazione delle tradizioni e resistenza al cambiamento e di volano dei processi di trasformazione delle società ospitanti⁷. Su un tema di pregnante attualità come il caso islamico, il processo di deculturizzazione e deterritorializzazione assume contorni globali ben oltre i tradizionali confini statuali con valenze potentemente geopolitiche, come ci racconta il politologo francese Olivier Roy⁸.

³ G. Galliano, *Religioni e immigrazioni. Una lettura geografica*, Genova, Le Mani, 2006.

⁴ L. Kong, *Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity*, «Progress in Human Geography», 25, 2001, pp. 211-233.

⁵ Y. Lacoste, *Géopolitique des religions*, «Hérodote», 106, 2002, pp. 3-15.

⁶ In Italia un gruppo di ricerca dell'Agei (Associazione Geografi Italiani) è nato nel 2000, sotto il coordinamento di Graziella Galliano, con l'obiettivo di studiare i rapporti tra religione, società e ambiente, i nuovi e vecchi culti e la loro relazione con i luoghi sacri, dando enfasi particolare alle trasformazioni promosse dall'immigrazione. Si veda il fascicolo n. 18 del 2002 della rivista «Geotema».

⁷ S. Eisenstadt, *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation - Beyond End of History or Clash of Civilisations*, «Journal on Multicultural Societies», 2, 2000, pp. 1-14; E. Pace, *Religion in Motion: Migration, Religion and Social Theory*, in *The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, a cura di H. Vilaça, E. Pace, I. Furseth, P. Pettersson, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 9-23.

⁸ O. Roy, *Global muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli, 2002, ed. or. *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

7.2. L'immigrazione in Italia e i cambiamenti del profilo culturale

Il processo di immigrazione che ha interessato l'Italia ormai da un quarantennio ha delle implicazioni di tipo confessionale che hanno assunto maggiore attenzione solo a partire dal fatidico 11 settembre 2001. Guardando a quanto è accaduto negli ultimi anni, la rilevante accelerazione del processo e la difficoltà con cui sono state elaborate nuove chiavi interpretative e soprattutto la debolezza delle *policies* messe in atto sembrerebbe giustificare l'enfasi drammatica con cui, in tempi più recenti, si parla dell'immigrazione.

Se dietro la spuma degli eventi si guarda al processo nella sua complessità, siamo in grado, tuttavia, di distinguere due piani ben diversi di attenzione: i flussi in arrivo che in maniera crescente interessano le coste meridionali della Penisola e le quote di persone che sono stabilmente e regolarmente presenti sul territorio, animando processi di territorializzazione e di trasformazione del profilo socio-economico e culturale. A questo secondo elemento tenderemo di porre attenzione attraverso la prospettiva di tipo religioso che, nonostante la letteratura precedentemente evocata, non è tra le chiavi interpretative più frequentate dalle scienze umane e sociali dell'immigrazione.

Questi sono anni in cui la dimensione globale – e difficilmente definibile secondo parametri westfaliani – del terrorismo internazionale si caratterizza per la potenza, la miniaturizzazione che si associa all'elevata mobilità degli agenti⁹, spesso reclutati tra le seconde generazioni e dunque cittadini degli stessi paesi colpiti. Il clima di incertezza e di terrore ha finito con il proporre una connessione tra aspetti religiosi e flussi di migranti che giungono sulle coste: il pericoloso cortocircuito per cui i migranti che bussano alle porte d'Italia siano tutti potenziali terroristi che, sotto l'egida dell'Islam, vogliono conquistare il nostro paese e sovrapporre la nostra cultura ha finito con l'essere un mantra non più patriomonio esclusivo delle formazioni politiche più reazionarie¹⁰.

Nell'analisi delle comunità migranti, le attività cui si è prevalentemente guardato in una prospettiva transnazionale hanno fatto riferimento

⁹ W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

¹⁰ Si veda gli esiti del sondaggio realizzato da Demos&Pi per «La Repubblica» tra il 6 e l'8 settembre e descritto da Ilvo Diamanti sul quotidiano il 26 settembre da cui emerge un maggioritario timore verso gli immigrati da parte del campione intervistato.

agli aspetti socio-economici e politici, lasciando in secondo piano le dimensioni più pienamente culturali, se si eccettuano le tematiche molto prolifiche dei percorsi formativi delle seconde generazioni. La cura delle implicazioni confessionali è pertanto un aspetto di grande attualità che però è spesso delegata ai media e sempre in un'ottica di conflittualità e tensione tra l'Occidente, di cui l'Italia diventa simbolo, e il complesso universo dell'islamismo. La comunicazione rapida e istantanea del web richiede delle semplificazioni che finiscono spesso con il tralasciare le migrazioni maggiormente sedimentate e soprattutto con l'azzeramento della diversità e dell'eterogeneità: diversi contesti locali di ricezione, differenti paesi di origine, articolate tradizioni di tipo etnico-culturale sono ricondotti al mondo arabo-musulmano (l'incapacità di distinguere tra arabo e musulmano cresce in maniera preoccupante nell'opinione pubblica) come un elemento unico e coeso, ponendo oltretutto in ombra le ulteriori possibili declinazioni delle altre professioni di fede.

In realtà, la correlazione tra dimensione religiosa e politiche di integrazione potrebbe potenzialmente essere più efficace di quanto si possa immaginare, per la ricaduta che le varie confessioni manifestano sulla vita sociale. Se l'impianto normativo a tutela della libertà di religione è in Italia molto solido (a cominciare dall'art. 19 della Costituzione), la sua attuazione presenta degli elementi di notevole complessità, di fronte a un paese che sta cambiando profondamente in questo senso visto che le fedi, le tradizioni e la storia che animano e aggregano le diverse comunità di cittadini sono molto eterogenee¹¹.

Lo sforzo di aprire un dialogo interreligioso in una prospettiva di coesione sociale interna e di pacificazione a scala mediterranea, oltre ad essere un obiettivo del Vaticano, è stato oggetto della Conferenza dei Ministri dell'Interno dell'Unione europea, svoltasi nel 2003 a Roma. A distanza di due anni, con DM del 10 settembre 2005, fu istituito un primo tavolo di confronto denominato "Consulta dell'Islam italiano" (seguito nel 2010 dall'istituzione del "Comitato per l'Islam italiano"), primo passo verso un tentativo di pacifica convivenza che risulta, come vedremo, costantemente a rischio. L'appartenenza religiosa degli immigrati è monitorata fin dagli esordi (1991) dal *Dossier Statistico Immigrazione* promosso dalla Caritas secondo il criterio di legame con un determinato contesto culturale-religioso che,

¹¹ Ministero dell'Interno, *Religioni, dialogo, integrazione*, a cura del Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione, Direzione Centrale degli affari dei culti, Roma, Ministero dell'Interno, 2013, consultato all'indirizzo www1.interno.gov.it il 25 agosto 2016.

necessariamente, non tiene conto delle personali posizioni di fede e della predisposizione alla pratica religiosa dei singoli (Centro studi e ricerche Idos, 2015). Secondo la stima più recente è stata censita una pluralità di presenze che si esprime in circa 3.300 enti che operano sia come associazione che come enti di culto, dotati di propria personalità giuridica riferite alle confessioni maggiormente rappresentative: ebraica, protestante (i valdesi, le Assemblee di Dio in Italia, gli avventisti, i battisti, i luterani ecc.) ortodossa, islamica ed ancora buddhista, induista, sikh, baha'i, nonché le confessioni dei mormoni e dei Testimoni di Geova¹². Secondo il Centro Studi e Ricerche Idos, tra i cittadini stranieri si registrano 2,702 milioni di cristiani; 1,651 milioni di musulmani; 297.000 sarebbero i fedeli aggregabili nelle tradizioni religiose orientali; 51.000 gli immigrati riconducibili a religioni tradizionali e, infine 310.000 per l'insieme degli altri (ebrei, atei/agnostici ecc.). Dal punto di vista geografico, questa molecolare ed eterogenea presenza si manifesta attraverso luoghi di culto più o meno formali, uso degli spazi pubblici periodici per feste come, ad esempio, la Eid al Fitr, la festa della fine del digiuno islamico (Ramadan) in diverse città d'Italia oppure il Vaisakhi, ricorrenza che celebra l'inizio della primavera per i sikh indiani (la più nota è quella che si svolge nel cuore storico di Brescia). Si tratta di episodi che esprimono un cambiamento del paesaggio culturale su cui si posa l'attenzione prevalentemente in una prospettiva folklorica ma che in realtà potrebbe essere una chiave interpretativa del cambiamento.

7.3. Tra finzione e realtà: lo scontro di civiltà cresce in casa

I processi di riproduzione sociale, come detto, non sono così centrali negli studi e nelle riflessioni sulla presenza straniera in Italia e, negli ultimi anni, la dimensione securitaria ha prevalso nella lettura del fenomeno. Il vero nodo irrisolto è rappresentato dalla diffusione crescente del sospetto che il terrorismo islamico abbia una base strategica importante in Italia con il relativo finanziamento attraverso la rete di moschee, un sospetto che si è insinuato nelle relazioni tra i migranti islamici e gli italiani a partire dal 2001 e che è stata rinforzata da diversi episodi, raccontati dalla stampa, intensificatisi negli ultimi quindici anni.

L'Islam viene presentato come una religione allo stesso tempo esigente e semplice. La semplicità sta nell'assenza di dogmi particolari,

¹² *Ibidem.*

sacramenti e sacerdozi: il ruolo degli ulema e degli imam è di semplice guida, in particolare in Italia quest'ultimo titolo è attribuito alla persona più istruita in grado di condurre la preghiera. I dettami da seguire, invece, ne fanno un credo molto esigente e rigido: sottomissione totale ad Allah, dogmi, rinunce e precetti da seguire¹³. L'attenzione dei servizi di polizia e dei media sui rischi della presenza musulmana si riassumono simbolicamente nelle prime dichiarazioni dell'imam di Carmagnola, nella provincia di Torino, Abdul Qadir Fadlallah Mammour che in una intervista rilasciata al quotidiano *La Repubblica* nel 2001 fece l'apologia dei mujāhidīn e dell'obbligo di seguire il Jihād. Questo episodio è stato seguito da una serie di eventi che, tra gli anni Novanta e Duemila, ha posto al centro dell'attenzione alcuni luoghi che sono ritornati nelle indagini e, di conseguenza, nella percezione collettiva come simboli del rischio: l'Istituto islamico di viale Jenner a Milano (fondato nel 1988 e che già all'epoca del conflitto bosniaco era luogo propugnatore del Jihād), dove la polizia aveva proceduto agli arresti di alcuni estremisti con rilevanti legami internazionali e con episodi che gettano un'ombra su alcune azioni. Si pensi all'imam del centro, Abu Omar, il cui nome in realtà è Hassan Mustafa Osama Nasr, che fu rapito il 7 gennaio 2003 dalla CIA a Milano e trasferito in una prigione egiziana. Della vicenda si parlò molto perché fu un caso di "extraordinary rendition", cioè un rapimento e detenzione illegale compiuti dagli Stati Uniti con la collaborazione di altri paesi. In Italia, il caso ebbe un lungo seguito giudiziario che coinvolse anche i vertici dei servizi segreti italiani. Queste atmosfere di fondati sospetti e caccia alla streghe se hanno favorito una diffidenza particolare per le comunità musulmane, in particolare quelle arabe, appaiono comunque distanti dal clima di tensione che viviamo in questi ultimi anni in cui si sono intensificate le notizie di arresti ed espulsioni di fiancheggiatori e potenziali terroristi, dunque i rischi reali e anche le contraddizioni legate al fenomeno terroristico, che ha colpito diversi paesi europei, e quanto quest'ultimo lemma sia stato associato ai crescenti arrivi via mare. L'arresto avvenuto a Gaggiano nel Milanese da parte delle Digos e dei Ros nel maggio del 2015 di Abdel Majid Touil (un cittadino marocchino di 22 anni accusato di essere coinvolto nell'attentato al Museo del Bardo a Tunisi) diventa l'emblema di una condizione. Il suo arresto

¹³ G. De Rosa, *I musulmani in Italia*, «La civiltà cattolica», 3679, 2003, pp. 382-391.

e il fatto che sia arrivato sulle coste italiane “con i barconi” reifica la paura che attraverso le traiettorie marittime possano giungere in Italia esponenti del Jihād. Gli studi promossi dall’*Istituto per gli studi di politica internazionale* hanno cercato di ponderare le informazioni su un tema così delicato provando a smontare l’equivalenza tra jihādismo e moschee e soprattutto tra terroristi e migranti. Sono stati approfonditi i temi del jihādismo “homegrown”, perseguito soprattutto dalla seconda generazione di musulmani immigrati, non per forza legato alle grandi reti internazionali e sviluppatosi attraverso le comunicazioni dei social media e pertanto attraverso processi individuali e sostanzialmente invisibili¹⁴. Tuttavia, il clima di dialogo interreligioso e la capacità di elaborare informazioni e risposte non sembrano avere terreno fertile in una società impaurita e insicura che percepisce rischi soprattutto collegati ai cosiddetti “foreign fighters” (combattenti partiti per il Medio Oriente ad affiancare i ribelli del Daesh), il nemico in casa che sarebbe coltivato nel culto dell’Islam. Se la fondatezza di alcune indagini dei servizi è riuscita in questi ultimi anni ad agire con funzione preventiva proprio nell’ambito di alcune comunità religiose, a ben guardare il rapporto diretto di chi si fa promotore e apologeta degli attentati con i rigidi dettami della fede musulmana è più debole di quanto si possa sospettare. I profili degli attentatori spesso sono quelli di persone che, a dispetto degli allarmi di impalco religioso, non sembrano avere correlazioni dirette con la professione di fede, ma assumono i caratteri di una rivolta “generazionale e nichilista”, come ha sintetizzato efficacemente Olivier Roy¹⁵. Nel corso delle sue ricerche il sociologo Stefano Allievi ha cercato di dimostrare come la maggior parte dei musulmani sia scarsamente politicizzata e più focalizzata su un miglioramento delle condizioni di vita¹⁶ e il rapporto con il radicalismo eversivo sia numericamente contenuto e non comunque in diretta relazione con i luoghi di culto. Tale maggioranza silenziosa si trova a essere “sorvegliata speciale” in permanenza e per questo che le risposte più efficaci sono giunte a gennaio del 2015 (dopo la strage

¹⁴ L. Vidino, *Il jihadismo autoctono in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, Milano, ISPI, 2014.

¹⁵ O. Roy, *Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste*, «Le Monde», 24 novembre 2015.

¹⁶ S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003; Id., *Musulmani d’Occidente. Tendenze dell’Islam europeo*, Roma, Carocci, 2005; Id., *La guerra delle moschee. L’Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Venezia, Marsilio, 2010.

della redazione di *Charlie Ebdó*) dall'Unione delle Comunità Islamiche Italiane che ha invitato gli imam a predicare in italiano per rendere comprensibile a tutti i contenuti dei messaggi. Un gesto distensivo che, però, non ha sortito i risultati sperati nei piccoli centri di riferimento distribuiti sul territorio.

I tragici eventi di Parigi, di Bruxelles, ma anche nelle città tedesche (per tacer di quanto passa sotto scarsa attenzione nelle metropoli del resto del mondo da Istanbul ad Abidjan) hanno colpito il modo di vivere urbano nella sua quotidianità per cui ormai l'espressione icastica di *urbicidio* sembra pregnante¹⁷. Episodi drammatici che ci danno una misura del livello di fondata incertezza che rischia di annebbiare le menti e che ci induce verso un cortocircuito pericoloso nelle relazioni tra comunità migranti musulmane e paesi europei, rendendo concreta l'ipotesi di scuola di uno scontro di civiltà presentata oltre vent'anni fa da Samuel Huntington¹⁸ e di cui si fece paladina in Italia la scomparsa giornalista Oriana Fallaci, che paventava la trasformazione dell'Europa in Eurabia¹⁹. In un recente capillare studio promosso dai servizi di antiterrorismo israeliani nel 2015, con la collaborazione del ricercatore Michele Groppi, sono segnalati tutti i possibili luoghi di radicalismo distribuiti sul territorio nazionale, indicando finanche i singoli episodi relativi a conversazioni, dichiarazioni, collegamenti di alcuni centri di matrice islamica con episodi terroristici internazionali. Questo tipo di accurato lavoro è stato rilanciato dai media attraverso la semplice sommatoria dei centri islamici, dando enfasi alla tradizionale semplificazione della parte con il tutto: «Venti organizzazioni, più di cento moschee, centinaia di luoghi di culto, 159 centri islamici, decine di scuole coraniche, innumerevoli siti internet e canali televisivi stranieri disponibili su TV satellitare. È questo il terreno in cui vivono e si nutrono di «odio» i terroristi definiti «homegrown», quelli che hanno tratto ispirazione e sostegno ideologico da Isis e Al Qaeda e oggi rappresentano una delle più insidiose minacce per l'Italia e per tutti i paesi occidentali». Così recitava l'attacco dell'articolo pubblicato da «Il Tempo» il 21 gennaio

¹⁷ Debbo alla collega Elena dell'Agnese tale espressione.

¹⁸ S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, Milano, Mondadori, 1996, ed. or. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

¹⁹ O. Fallaci, *La forza della ragione*, Milano, Rizzoli, 2004.

2015, che aveva un occhiello abbastanza esplicito *Il terrore tra noi* che certo non favorisce una valutazione distaccata e pacata nel lettore.

Oltre le emergenze e i drammatici eventi, tuttavia esiste un fluido svilupparsi della quotidianità che potrebbe favorire un reale dialogo: le comunità di fedi sono attori importanti della trasformazione della società e il suo riconoscimento pieno da parte delle istituzioni può avere una ricaduta su diversi ambiti dalla scuola alle carceri, dai luoghi di lavoro ai condomini. Lavorare per una nuova geografia delle religioni in Italia attraverso un'azione di ricerca profondamente conoscitiva e interpretativa dei processi territoriali dei vari credo lungo lo Stivale è forse la migliore risposta culturale che si può affiancare a quella investigativa dell'antiterrorismo per focalizzare e meglio circoscrivere il fenomeno jihādista in Italia. Cosa accade nei singoli contesti non può essere frutto solo di ricognizioni degli schedari delle forze dell'ordine o di veloci e fugaci transiti in questi luoghi di culto. In tal senso, fonti preziose diventano indagini e riflessioni sui processi di trasformazione dei paesaggi urbani.

Nonostante le periodiche minacce di Daesh, l'Italia e il Vaticano non sono stati colpiti da attentati e il numero di *foreign fighters* è significativamente minore rispetto ad altre realtà. Si tratta di notazioni solo parzialmente consolatorie (affermazioni, oltretutto, da utilizzare con grande cautela visto il rischio di essere smentiti nel corso della pubblicazione di questa rivista) ma che stabiliscono un presupposto di maggior spirito propositivo per guardare con il giusto distacco alle moschee d'Italia. Voler limitare la moschea alla funzione di centro di preghiera può essere una prima semplificazione da meglio definire. In particolare, la moschea può seguire due indirizzi: la prima e più conosciuta *masjid*²⁰ e la seconda *masjid jāmi'*²¹, la prima fa riferimento al verbo "prostrarsi", includendo il senso di preghiera, la seconda indica il "radunare", includendo lo scopo di aggregare, essa quindi non è solo ed esclusivamente un luogo di culto, come nella maggior parte dei casi si tende a catalogarla, al contrario, è il centro principe della *umma islamica*. La moschea *gīāmi'*, infine, è il luogo dove la comunità si raduna per esaminare e discutere tutto ciò che riguarda le questioni sociali e

²⁰ La moschea, chiamata anticamente anche *meschita*, è il luogo di preghiera per i fedeli dell'islam. La parola italiana deriva direttamente dallo spagnolo "mezquita", a sua volta originata dalla parola araba "masjid" (in arabo: مسجد) che indica il luogo in cui si compiono le *sujūd*, le prosternazioni che fanno parte dei movimenti obbligatori che deve compiere il fedele orante (Vocabolario Treccani on line).

²¹ La parola araba deriva dalla radice *gm'* che il significato di "radunare".

culturali ma anche per pregare e prendere decisioni comunitarie. Spesso i centri islamici non hanno solo lo scopo di strutture volte al culto religioso, ma assolvono la funzione di veri e propri ponti verso l'integrazione, svolgendo molteplici attività come, accoglienza, assistenza legale, corsi di lingua italiana, corsi di cucina per le donne, assistenza ai detenuti e, in alcuni casi, anche di erogazioni di servizi di accoglienza elementare per i più bisognosi. Le moschee propriamente dette (dotate di minareto) in Italia sono oggi solo quattro: Roma (una delle più grandi d'Europa ed ente di culto riconosciuto dallo Stato italiano), Segrate di Milano cui si sono aggiunte di recente Ravenna e Colle Val d'Elsa, mentre spazi convertiti e riadattati sono quelle di Milano città, Lecce e Catania che, pur non essendo dotate di tutti i crismi, sono ufficialmente riconosciute come luoghi di culto. I luoghi adibiti a sale di preghiera che vengono definiti come moschee dalle diverse comunità pur non avendone i parametri sono stimate essere oltre 700 in tutta Italia e per lo più si tratta di garage, negozi, ex capannoni e in alcuni casi sottoscala o cantine. Essendo un'esigenza diffusa nelle varie comunità non si proibiscono questi usi promiscui, ma nemmeno li si autorizza ufficialmente, di fronte ad un vuoto legislativo che non permette l'emersione di luoghi istituzionali e costringe i musulmani a pregare dove possono, aggregandosi per comunità nazionali in modalità più o meno organizzate e più o meno improvvisate. I senegalesi, ad esempio, una delle comunità da più tempo presente in Italia, hanno un componente di credenti molto religiosa che però resta troppo spesso invisibile perché preferisce riunirsi negli appartamenti oppure utilizzano luoghi improvvisati e quasi mai censiti: è il caso del sottoscala nella zona della Stazione Centrale di Napoli dove si riuniscono e che non è mai citato nell'elenco delle "moschee" presenti nella città partenopea.

Non è escluso che il riconoscimento ufficiale di alcuni queste strutture destinate alla professione di fede consentirebbe probabilmente una sovraesposizione e una normazione di questi luoghi, levando il terreno a centri informali che si prestano più facilmente ad opalescenze che possono essere porose a presenze ambigue. La convivenza interreligiosa in un contesto di immigrazione, se correttamente intesa, oltre a incentivare il superamento di chiusure e barriere tra autoctoni e cittadini di origine immigrata, può favorire l'affermarsi di un atteggiamento più aperto anche nei paesi di origine, dando forma a una prospettiva di crescita profondamente diversa da quella paventata da chi denuncia il concretizzarsi di uno "scontro di civiltà".

8. Potere religioso e potere politico. I Fratelli musulmani in Egitto

Stefano Valente

8.1. L'origine dell'Associazione

L'Associazione religiosa dei Fratelli Musulmani, fondata nella città egiziana di Ismailyya nel 1928, ha svolto un ruolo molto significativo nel panorama politico-religioso egiziano. Emersa dalle ceneri di un sistema politico giunto al collasso negli anni Trenta, in particolare per la perdita di popolarità della monarchia che governava l'Egitto con il supporto decisivo della Gran Bretagna, essa riuscì a sfruttare la spaccatura tra classe politica e popolazione. La profonda crisi sociale in cui versava l'Egitto, l'abolizione del califfato ottomano (1924), il fallimento politico del partito Wafd e del sistema costituzionale ancorato all'autoritarismo del re, crearono i presupposti per l'affermazione di questa Associazione religiosa il cui intento era quello di riformare la politica su basi islamiche¹. Seguendo le orme del riformismo islamico di fine Ottocento, la Fratellanza Musulmana superò, in un certo senso, i limiti teorici di questa corrente di pensiero riuscendo a catalizzare il malcontento della popolazione².

Il vero punto di forza dei Fratelli Musulmani, elemento riscontrabile ancora oggi, era rappresentato dalle attività assistenziali e sociali basate sul modello delle società islamiche di beneficenza attraverso, ad esempio, la gestione diretta di scuole e ospedali.

L'impegno in attività sociali, educative e sanitarie favorì la penetrazione capillare nelle classi sociali più umili, attraverso l'azione e l'attivismo di giovani predicatori, in particolare nelle aree rurali e nelle periferie delle grandi città egiziane creando i presupposti per la crescita

¹ P. Pizzo, *L'Egitto agli egiziani!*, Torino, Zamorani, 2003.

² R.M. Palmer, *The Society of the Muslim Brothers*, London-New York, Oxford Univ. Press, 1969.

delle sezioni e degli iscritti soprattutto negli anni Quaranta. Un successo che ben presto ebbe dei risvolti anche in ambito politico.

Una delle peculiarità dell'Associazione, legata anche alle caratteristiche della personalità della prima Guida Suprema, Hasan Al Banna, era la sua tendenza alla moderazione e l'esclusione dell'uso della violenza. Con l'eccezione del coinvolgimento diretto nella questione palestinese, negli intenti di Hasan Al Banna e delle personalità più influenti, era la predicazione (*da'wa*), lo strumento cardine per accrescere i consensi, espediente che avrebbe gradualmente portato, attraverso il sostegno popolare, ad uno Stato basato sulla *sharia*: «Gli obiettivi dovevano essere perseguiti attraverso l'educazione e la propaganda; su questo, al-Banna era intransigente: l'azione doveva essere né violenta né rivoluzionaria nel senso di contemplare un rovesciamento dello status politico con la forza delle armi. La rivoluzione era quella della mentalità dei costumi, dello spirito»³.

I Fratelli Musulmani propugnavano il ritorno dei principi islamici come fattore aggregante, portando la religione ad un'intrinseca correlazione con la dimensione politica. Dietro ad una simile connotazione va sottolineata la loro trasformazione in un movimento ben organizzato capace di esercitare una significativa influenza politica nei decenni successivi alla loro fondazione. Alla luce di queste considerazioni è comprensibile l'esigenza da parte degli Ufficiali liberi di cercare il loro supporto per la buona riuscita del colpo di Stato che destituì re Faruq nel 1952⁴. I militari, in quello specifico frangente, essendo privi del necessario sostegno popolare, si servirono proprio dei Fratelli Musulmani per non far cadere il Paese nel caos durante le delicate fasi successive al cambio di regime. Questo compromesso strategico, tuttavia, si rivelò provvisorio: lo stesso Muhammad Naguib, membro degli Ufficiali liberi e uomo immagine della rivoluzione molto vicino alla Fratellanza, fu ben presto estromesso dal potere dalla fazione capeggiata da Gamal Nasser⁵. Nasser e i suoi sostenitori avevano, infatti, una visione che divergeva rispetto agli intenti dei Fratelli Musulmani in merito al futuro politico del Paese. Nel decennio successivo la repressione nasseriana fu durissima e l'Associazione, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, fu relegata

³ M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo*, Roma, Edizioni Lavoro 2005, p. 93.

⁴ J. Lacouture, *Nasser*, Roma, Editori Riuniti, 1973; B. Aglietti, *L'Egitto: dagli avvenimenti del 1882 ai giorni nostri*, vol. 2, Roma, Istituto per l'Oriente, 1965.

⁵ C. Phelps Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt: the role of Muslim Brotherhood*, The Hague, Mouton and Co., 1964.

ad una condizione di clandestinità. La morte di Nasser e l'ascesa al potere di Sadat, in carica dal 1970 al 1981, cambiò solo parzialmente tali equilibri. Sadat, infatti, nel tentativo di indebolire alcune fazioni dell'esercito a lui avverse e la sinistra egiziana (vista la svolta in politica estera e lo schieramento con gli Stati Uniti), favorì, in un certo senso, l'Associazione: pur non discostandosi mai da una concezione dispotica del potere politico, il "Faraone" cercò di ridefinire il ruolo dell'esercito, che rimase comunque l'asse portante e il riferimento della politica egiziana. La minore repressione e l'utilizzo strumentale dei Fratelli Musulmani per indebolire i suoi oppositori, tuttavia, attivarono forze difficili da gestire e arginare: Sadat finì così per esserne travolto, pagando con la sua stessa vita. A partire dagli anni Settanta, infatti, le *jama'at*, veri e propri circoli rivoluzionari o "avanguardie" che rifiutavano in toto il sistema politico, si inserirono nel complesso mosaico di tendenze che caratterizzava, e caratterizza tuttora, il panorama politico egiziano⁶.

Queste pagine di storia possono spiegare molte dinamiche legate all'attualità. La storia dell'Egitto dal 1952 ad oggi, pur nei limiti di una semplicistica interpretazione che si concentra prevalentemente sulla dicotomia tra forze "laiche" e "religiose", ruota proprio intorno a questi due poli di potere⁷. Da Nasser a Sadat, da Mubarak ad Al Sisi, il potere egiziano si è sempre dovuto confrontare con l'influenza dei Fratelli Musulmani.

8.2. Le cause di un fallimento "storico"

La breve parentesi di Mohamed Morsi, leader politico della Fratellanza Musulmana al potere dal giugno 2012 al luglio 2013 dopo la destituzione di Hosni Mubarak, ha evidenziato alcuni aspetti di assoluto rilievo. A prescindere dall'isolamento internazionale (con l'eccezione del sostegno politico-economico garantito soprattutto dal Qatar) e dall'ingerenza di un avversario storicamente forte e pragmatico come l'esercito, le difficoltà incontrate da Morsi, e la sua repentina estromissione dal potere per mano di Al Sisi, hanno mostrato tutti i limiti dei Fratelli Musulmani nella realizzazione di un salto di qualità di tipo politico. Morsi si è rivelato incapace di gestire e incanalare in un disegno politico organico e unitario le diverse "anime" che compongono la base del suo movimento, soprattutto quei gruppi estremisti contrari a un percorso di moderazione.

⁶ T. Aclimandos, *Officiers et Freres musulmans*, Il Cairo, Cedej, 2001.

⁷ O. Carré, *Islam laico*, Bologna, Il Mulino, 1997.

I Fratelli Musulmani sono sempre stati poco inclini al compromesso a causa della rigidità della loro “ideologia”, una prerogativa costante nel tempo: fin dalle sue origini, l’Associazione, seppur in possesso di una struttura gerarchica piramidale composta dalla Guida Suprema e dal Consiglio Consultivo Generale, vide emergere al suo interno un “apparato segreto” (o apparato speciale), un organismo paramilitare in cui convogliarono e vennero incluse le fazioni poco inclini all’attendismo e ad un atteggiamento conciliante⁸. Dietro a questa duplice catena di comando, priva della necessaria coesione interna, si cela una debolezza strutturale, una frammentazione che ha reso problematico il controllo delle correnti più radicali⁹. Nei momenti di crisi e di tensione, nonostante il vasto seguito tra la popolazione, la Fratellanza Musulmana ha sempre fallito l’appuntamento con la storia. Gli effetti della repressione, da Nasser ad Al Sisi, rendendo l’Associazione acéfala e interrompendo le comunicazioni all’interno della sua catena di comando, hanno avuto effetti molto negativi sulla sua capacità di reagire, una lacuna che ancora oggi non sembra essere stata colmata.

La mancanza di reattività e pragmatismo è emersa anche nelle delicate fasi relative alle proteste in piazza Tahrir del 2011: sarebbe un errore considerare i Fratelli Musulmani come i protagonisti della destituzione di Mubarak. Pur garantendo il sostegno logistico ai dimostranti, essi hanno assunto una posizione passiva, attendista, forse prigionieri della possibile repressione come avvenuto negli anni Sessanta.

8.3. Fratelli in prigionia: l’eredità di Sayyd Qutb

Nell’ambito della corrente sunnita dell’islam le rivoluzioni a dimensione religiosa sono state eccezioni transitorie spesso favorite da ingerenze esterne¹⁰. Questo elemento differenzia, allo stato attuale, il mondo sunnita da quello sciita dove in Iran nel 1979 l’Ayatollah Khomeini, grazie al sostegno delle classi più umili e della borghesia, riuscì a destituire lo Scià Reza Pahlavi e ad instaurare un regime teocratico tuttora vigente.

⁸ R.M. Palmer, *The Society of the Muslim Brothers*, cit., p. 233.

⁹ O. Carré, G. Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁰ G. Kepel, *Il profeta e il faraone, I Fratelli Musulmani alle origini del movimento islamista*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Anche l'affermazione dei Fratelli Musulmani nella società egiziana si è estesa al ceto medio, ma tale successo non è stato affiancato da un concreto accesso alla politica: al contrario, sono stati repressi e marginalizzati. Questa esclusione dal potere ha avuto profonde conseguenze.

Proprio una delle figure centrali dei Fratelli Musulmani, Sayyid Qutb, condannato a morte nel 1966, fornì, con i suoi scritti, dettami teorici poi successivamente ripresi dai radicalisti islamici¹¹. Dalle sbarre del bagno penale di Tura, dove fu imprigionato prima di morire, Qutb scrisse, infatti, pagine in cui veniva legittimata la lotta armata contro il "principe" dispotico (Nasser) e contro quella massa che, pur professandosi musulmana, era in realtà composta da miscredenti accusati di *takfir* (colpevoli di empietà)¹². La predicazione (*dawa*) lasciò così il passo al movimento (*haraka*), alla contestazione armata, al tentativo eversivo portato avanti da nuclei rivoluzionari disposti ad utilizzare qualsiasi mezzo per rovesciare il regime. «Il campo di concentramento è lo scenario per eccellenza della ricostruzione del pensiero islamista dopo il 1954. Per Qutb e i suoi discepoli, simboleggiava il rapporto che lo Stato intrattiene con la società [...]. Collocare il principe al di fuori dell'Islam corrisponde a scomunicarlo, e la scomunica è un'arma estremamente pericolosa da maneggiare, perché cade facilmente nelle mani di sette che i dotti e i religiosi non sono in grado di controllare»¹³.

Il movimento islamista contemporaneo, nato, in un certo senso, dalle ceneri del fallimento di due progetti politici tra loro contrapposti come il "nasserismo" e la via tracciata dai Fratelli Musulmani, ha trovato l'*humus* ideale proprio nel contesto egiziano degli anni Settanta¹⁴. L'instabilità registrata in Egitto, come in altri Paesi mediorientali, fu in parte legata proprio a tali forme di dissenso e opposizione. Solo in un secondo momento, questi attori cambiarono obiettivo, indirizzando le proprie azioni verso il nemico "lontano", l'Occidente. Pur mutando bersaglio, il potenziale destabilizzante di questi messaggi (condizionati anche dalla dottrina salafita) non ha smesso di influenzare gli equilibri politici interni di molti Stati del panorama arabo-islamico.

¹¹ Id., *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci, 2001; D. Hiro, *Holy war: the rise of islamic fundamentalism*, New York, Routledge, 1989.

¹² J. Van Ess, *L'alba della teologia musulmana*, Torino, Einaudi, 2008.

¹³ G. Kepel, *Il profeta e il faraone*, cit. pp. 5-33.

¹⁴ G. Gervasio, *Da Nasser a Sadat. Il dissenso laico in Egitto*, Roma, Jouvence, 2008; R. Baker, *Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1978.

È opportuno fare una netta distinzione tra il messaggio originario dei Fratelli Musulmani e le correnti più radicali emerse successivamente. Paradossalmente è proprio l'alternativa rappresentata dalla Fratellanza Musulmana ad essere guardata con maggiore sospetto da quelle élite che hanno fatto leva sulla religione islamica per la legittimazione del proprio potere. È il caso, ad esempio, dell'Arabia Saudita che ha assunto, negli ultimi decenni, un atteggiamento molto ostile verso i Fratelli Musulmani.

La posizione saudita, nonostante il parziale cambiamento dettato dal nuovo corso di re Salman, è indicativa ed emblematica. Se è vero che, ad esempio, la rivalità con l'Iran può essere spiegata nel quadro della competizione regionale tra sciiti e sunniti e a delicate questioni di politica interna (la presenza di una minoranza sciita nella parte orientale del Paese), lo scetticismo verso i Fratelli Musulmani (sunniti) si inserisce nell'ambito di una dimensione prettamente politica. Ad essere messo in discussione è il particolare equilibrio tra potere e rivendicazioni politiche provenienti "dal basso", istanze che potrebbero, potenzialmente, travolgere gli assetti che attualmente definiscono le fondamenta stesse del potere. È tutto l'islam "politico" ad esserne condizionato: «L'assenza strutturale, nel sunnismo, di un clero istituzionalizzato ha sempre reso debole l'idea di una base legale e di una continuità istituzionale dello stesso potere che governa in nome dell'islam. Non essendo definito, a livello di una cultura istituzionale, chi e come possa applicare o interpretare la sharia, qualunque contropotere può delegittimare un altro e rovesciarlo»¹⁵.

8.4. La Fratellanza Musulmana in Medio Oriente

La ramificazione dei Fratelli Musulmani in Siria, Iraq, Giordania, Striscia di Gaza, Tunisia e Libia ha ampliato l'orizzonte della loro influenza in ambito regionale. Occorre, tuttavia, evitare di interpretare la loro possibile affermazione come il compimento di un processo di democratizzazione¹⁶.

Il carattere originariamente moderato della Fratellanza, che negli ultimi anni ha cercato di accreditarsi come forza islamista non radicale, cela elementi di complessità. In molte capitali del Medio Oriente si continua a mantenere una posizione di scetticismo verso questo movimento. Forse spaventa il fatto che questa Associazione possa rappresentare

¹⁵ G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 282.

¹⁶ R. Balducci, *La bomba Hamas storia del radicalismo islamico in Palestina*, Roma, DataneWS, 2006.

un'alternativa credibile, vista la sua capacità di coinvolgere e cooptare anche la classe media (avvocati, medici, professionisti) e non solo il bacino composto dai ceti più umili. Forse, più semplicemente, i Fratelli Musulmani sono una minaccia reale, concreta, credibile. È la *dawa* (predicazione) e non la *haraka* (movimento, da intendersi come "attivismo rivoluzionario") a spaventare: la *dawa* garantisce il consenso e la mobilitazione dell'opinione pubblica, la *haraka* semina senso di insicurezza e instabilità interna. I radicalisti islamici, infatti, viste anche le contraddizioni interne che li animano, si sono rivelati incapaci di mobilitare la *umma* islamica. Nonostante alcune simpatie suscitate dalla sfida lanciata contro gli Stati Uniti e i loro alleati (in parte legate a reazioni identitarie avverse all'*occidentalizzazione* del mondo¹⁷), non appare credibile la loro affermazione sul lungo periodo. È nel fanatismo la causa del loro insuccesso e i vertici politico-religiosi sunniti ne sono consapevoli. Il quadro delineato muta profondamente nell'orientamento verso la Fratellanza, che nel corso dei decenni è riuscita a costruirsi un'ampia base di consenso popolare cooptando perfino quella classe media desiderosa di ridefinire i rapporti di forza anche e soprattutto in ambito politico. Lunghi dall'essere "democratici", i Fratelli Musulmani si avvalgono della leva religiosa per portare avanti i propri obiettivi, rimescolando equilibri politico-religiosi decennali, se non secolari.

8.5. Quale futuro?

Per la Fratellanza Musulmana l'incognita principale riguarda l'allontanamento, dietro ai propri fallimenti, i difetti strutturali e le repressioni subite, dalla moderazione del suo messaggio originario. Idealizzare i Fratelli Musulmani, infatti, sarebbe un errore, significherebbe dare una lettura non esaustiva ad un fenomeno complesso, trascurando l'importanza di quelle fazioni estremiste e difficilmente controllabili che hanno sempre caratterizzato l'Associazione fondata da Al Banna. È proprio in questi frangenti che si è inserito Al Sisi nel 2014: grazie anche al sostegno politico-economico dei suoi alleati internazionali, ha cercato di mostrare all'opinione pubblica come l'esercito sia l'unico garante contro il caos e le violenze interne e l'unico vero attore capace di assicurare sicurezza, stabilità e sviluppo economico. Gli

¹⁷ S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

attentati che hanno compromesso il settore turistico, le crescenti tensioni tra musulmani e copti e l'inserimento dell'ISIS nel Sinai sono tutti tasselli di uno stesso mosaico. Tuttavia, al pari dei suoi predecessori, l'eccessivo accentramento del potere potrebbe portare a successi momentanei e all'insorgenza di quelle forze attualmente arginate e inibite sotto il peso della repressione. La storia millenaria egiziana ha mostrato quanto la popolazione sia "incline" all'accettazione del potere centrale ma vanno anche considerate i "contropoteri" contrari all'attuale *status quo*¹⁸. In Egitto, come in tutto il mondo arabo-islamico sunnita, il rischio concreto, a prescindere dal rafforzamento dell'ISIS e dagli endemici attriti confessionali, è quello di una possibile radicalizzazione della società civile, della crescita del fanatismo, i cui esiti sono difficili da prevedere sia per l'élite politiche attualmente dominanti sia per gli ulema e gli imam.

¹⁸ J. Van Ess, *L'alba della teologia musulmana*, cit., p. 221.

9. Geopolitica dello shi'ismo: dal Vicino Oriente all'Asia e oltre

Raffaele Mauriello

A più di dieci anni dall'uscita di *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* e con una nuova edizione (ottobre 2016) che ne celebra le fortune¹, il momento sembra opportuno per fare il punto sullo shi'ismo come fattore geopolitico. Si ricorderà che l'autore dell'opera, Vali Nasr, avanzò l'ipotesi che l'intensificarsi del conflitto fra shi'iti e sunniti scaturito dal *revival* dello shi'ismo – frutto in particolare dell'invasione anglo-americana dell'Iraq e della conseguente fine del regime di Saddam Hussein (2003) – sarebbe stato motore di una riforma profonda del Vicino Oriente. Quindi, il nuovo carattere della regione sarebbe stato definito dalla rinascita shi'ita e dalla risposta sunnita a essa. Se riforma non c'è stata, i cambiamenti di cui la regione è stata scenario – in particolare con gli eventi connessi alle cosiddette primavere arabe e alla successiva nascita del sedicente Stato Islamico – sembrano aver dato in qualche modo ragione allo studioso nordamericano (di origini iraniane): lo scontro fra uno shi'ismo rinnovato culturalmente oltre che demograficamente e politicamente importante in aree chiavi in termini di geopolitica e un sunnismo preda di movimenti salafiti e wahhabiti di massa, quando non di accentuate forme di autoritarismo (Turchia), si è effettivamente presentato in questi dieci anni come fattore di assoluta preminenza sullo scacchiere regionale e internazionale. In questa prospettiva, l'ipotesi che il conflitto fra sunniti e shi'iti di cui siamo stati testimoni in questo decennio sia anche uno scontro fra un vecchio Vicino Oriente dominato dall'establishment sunnita e un nuovo Vicino Oriente dominato e definito in ugual misura

¹ Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York W.W. Norton & Company, n.e., 2016.

anche dall'identità shi'ita rimane di pressante attualità². A ciò va aggiunto che, marcando una parte della narrativa sul Pakistan, Nasr implicitamente negava l'esistenza di un arco/crescente shi'ita nel Vicino Oriente come essenza o "centro" della geopolitica shi'ita.

A più di dieci anni dalla formulazione di tale ipotesi, a marcare in maniera importante l'evidente ascesa degli shi'iti come fattore *incontournable* della geopolitica e delle relazioni internazionali del Vicino Oriente – e più in generale del mondo musulmano – del XXI secolo si è aggiunto l'accordo sul nucleare civile raggiunto fra l'Iran³ e la comunità internazionale nel luglio del 2015 (operativo dal gennaio del 2016 sotto la presidenza Obama, gli USA ne sono usciti nel maggio 2018 sotto la presidenza Trump). L'accordo è stato importante in quanto scaturito da una capacità e da una forza (geo-)politica interne allo shi'ismo. In tal senso, va fatto notare che tale dinamica non è peraltro stata estranea alla caduta del regime di Saddam. Benché questa sia stata superficialmente attribuita da studiosi e critici alla sola volontà americana, in realtà è anch'essa frutto di un processo e di forze tutte interne allo shi'ismo⁴. L'accordo sul nucleare aggiunge un ulteriore tassello al puzzle del *revival* shi'ita iniziato non nel 2003 ma perlomeno negli anni '50 e '60 del secolo scorso⁵ e confluito nel 1979 nella Rivoluzione islamica in Iran. Non a caso, sia la Rivoluzione che la caduta del regime di Saddam andrebbero letti all'interno di una dinamica che include momenti come: la nascita del Movimento dei diseredati (Harakat al-Mahrumin, 1974) – che oggi continua nel movimento Amal – e di una marcata identità politica shi'ita in Libano per opera di Musa al-Sadr⁶; la nascita, sempre in Libano, di Hezbollah (1982), la sua successiva "libanizzazione" e partecipazione alla vita e alle istituzioni politiche del paese (1992-presente), la sua vittoria contro l'occupazione israeliana del

² Sul fattore identitario nello shi'ismo, si veda R. Mauriello, *Identità sciita tra potere e democrazia*, «Rivista di Intelligence: strategie per la sicurezza», 3, 2006, pp. 141-154.

³ L'Iran è senza dubbio paese chiave nella geografia politica dello shi'ismo. Per un eccellente lavoro sulla geopolitica del paese, si veda B. Hourcade, *Géopolitique de l'Iran: Les défis d'une renaissance*, Paris, Colin, n.e., 2016.

⁴ R. Mauriello, *Descendants of the Family of the Prophet in Contemporary History: A Case Study, the Šī'ī Religious Establishment of al-Nağaf (Iraq)*, Supplemento n° 1 «Rivista degli Studi Orientali», LXXXIII, 2011 (ma 2013).

⁵ E forse anche prima, con la "rivoluzione" costituzionalista in Iran, 1905-11.

⁶ Sul pensiero di questo personaggio chiave dello shi'ismo contemporaneo, si veda Imam Musa as-Sadr, *Le religioni al servizio dell'essere umano*, tr. e cura M. Colleoni, prefazione di R. Mauriello, Rimini, il Cerchio, 2019.

sud del Libano (2006), e la sua capacità di operare con successo fuori dai confini libanesi come forza “regolare” di cui siamo stati testimoni in Siria (2013-presente); la fallita rivolta shi'ita del 1992 nel sud dell'Iraq; la creazione del partito al-Wefaq in Bahrain (2001); la “conquista” di Sana'a da parte del movimento degli Houti (2014); la *de facto* vittoria di Bashar al-Asad nella guerra civile siriana con il supporto di Hezbollah e dell'asse Teheran-Mosca, etc. L'accordo fra l'Iran e la comunità internazionale peraltro aggiunge un elemento nuovo alla geopolitica shi'ita, integrando il fattore nucleare alla già ricca scheda energetica di tale geopolitica.

Qui non si presenteranno gli aspetti dottrinali dello shi'ismo⁷, ma si affronta piuttosto lo shi'ismo come fenomeno geopolitico⁸. Si affronta, quindi, la misura in cui lo shi'ismo pesa o meno come fattore di conflittualità o aggregazione, stabilità o crisi sia a livello nazionale che regionale in relazione a fattori come la demografia e l'appartenenza linguistica ed etnica. In questa prospettiva, la religione non riguarda solo Dio, ma è soprattutto elemento che definisce e delimita “confini”; come quelli che separano shi'iti e sunniti.

9.1. La geografia shi'ita: numeri, etnie, denominazioni, centri e fattori di aggregazione

Uno studio demografico condotto nel 2009 dal Pew Research Center su più di 200 paesi indicava che i musulmani erano circa 1,57 miliardi (il 23% di una popolazione mondiale all'epoca stimata in 6.8 miliardi), divisi fra sunniti e shi'iti. Gli shi'iti rappresenterebbero il 10-13% del totale (154-200 milioni)⁹.

Geograficamente, lo shi'ismo si presenta come un insieme di zone disperate che, seppur con una concentrazione rilevante nei territori che vanno dal Libano al Pakistan compresi, riguardano paesi che vanno

⁷ Per una panoramica introduttiva a questo aspetto dello shi'imo, si vedano A. J. Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, trans. and ed. R. Shah-Kazemi, I.B. Tauris, London, 2001, e M-A. Amir-Moezzi, C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?*, Paris, Fayard, 2004.

⁸ Oltre a quanto delineato nel seguente articolo, sull'aspetto puramente geopolitico dello shi'ismo si veda anche F. Thuail, *Géopolitique du chiisme*, Paris, Arléa, 2002.

⁹ Pew Research Center, *Mapping the Global Muslim Population*, Washington, October 2009.

dall’Africa¹⁰ (la Tanzania e l’Africa del Sud avrebbero una popolazione shi’ita di poco inferiore al 10% rispetto a tutta la popolazione musulmana, percentuale che scende sotto il 5% in Nigeria) fino alla Cina; e oggi, dopo le diverse diaspore del secolo scorso, vede una presenza significativa anche nelle Americhe (circa il 10% dei musulmani canadesi, argentini e brasiliani sarebbe shi’ita, contro il 10-15% di statunitensi), in Europa (il 10-15% dei musulmani inglesi, tedeschi, greci, bulgari e serbi sarebbe shi’ita; percentuale che in Lituania raggiunge il 10-20%, in Latvia il 25-35% e in Svezia il 20-40%) e in Australia (<10%). Si incontrano shi’iti di diverse etnie, in particolare: Arabi, Iraniani (persofoni), Azeri (turcofoni), e Hazara. Gli shi’iti sono poi divisi in varie denominazioni – se non vere e proprie confessioni – di rilievo, fra queste: imamiti/duodecimani, zaiditi, ismailiti, e alawiti. All’interno dell’islam, gli shi’iti si caratterizzano per il ruolo speciale assegnato ad Ali, cugino e genero del profeta Muhammad, e alla sua discendenza attraverso Fatima, figlia di quest’ultimo. Le diverse denominazioni shi’ite sono accomunate da tale elemento, ma marcate da differenze importanti come quelle fra shi’iti e sunniti. In questo saggio, si utilizzerà il termine shi’iti per riferirsi agli imamiti/duodecimani, gruppo sul quale si concentrerà l’attenzione. Quando si farà riferimento alle altre comunità, queste saranno identificate con la loro denominazione.

Nel Vicino Oriente arabo, le comunità shi’ite sono sparse a macchia di leopardo. In Libano, la comunità shi’ita è stanziata in prevalenza nel sud del paese – ai confini con Israele –, nella valle della Beqa, e nella periferia sud di Beirut. Per molti versi, il paese si presenta come uno dei più problematici in termini di “fattore” shi’ita. Basti pensare che qui gli shi’iti sono passati da una stima (al ribasso) del 19.6% nel 1932 ad una presenza che oggi li vede rappresentare la metà della popolazione (45-55%, 1-2 milioni). Ciò li rende la comunità confessionale maggioritaria, nel paese dov’è nato il confessionalismo (*ta’ifiyya*). Rappresentata oggi da due forze politiche, Hezbollah e Amal, e protetta da un vero e proprio esercito (Hezbollah) – che in un futuro è prevedibile verrà integrato in quello libanese –, nel XXI secolo la comunità shi’ita è destinata ad essere quella che definirà l’identità politica e culturale del paese del nuovo secolo. In Siria, prima dello scoppio della guerra

¹⁰ Sul Senegal e l’importante relazione fra emigrazione libanese e shi’ismo nell’Africa Occidentale, si veda M.A. Leitchman, *Shi’i Cosmopolitanism in Africa: Lebanese Migration and Religious Conversion in Senegal*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2015.

civile, le piccole comunità shi'ite del paese erano stanziati nella zona di Aleppo e a Damasco, in particolare nei pressi del santuario di Sayyida Zaynab, alla periferia sud-est della città. In compenso, il gruppo al potere guidato da Bashar al-Assad è in prevalenza alawita (12-15%, 3-4 milioni). Storicamente, si tratta di un gruppo confessionale non attribuibile allo shi'ismo in senso lato (e per molti versi all'islam in generale). Tuttavia, sotto la guida di Hafez al-Asad gli alawiti ha iniziato un processo di "shi'itizzazione". Questo è scaturito nel loro riconoscimento come denominazione dello shi'ismo – e quindi dell'islam – da parte dell'ayatollah Hasan Mahdi al-Shirazi (1972) e dell'Imam Musa al-Sadr (1973) e, quindi, del mondo shi'ita in generale. Tuttavia, va detto che Haj Amin al-Husayini, mufti (sunnita) di Gerusalemme, aveva già dichiarato gli alawiti come musulmani nel 1936; in un contesto politico-ideologico marcato dalle necessità del pan-arabismo. Rispetto alla Siria e alla storica alleanza fra il paese e la Repubblica islamica dell'Iran, va notato che tale alleanza è di natura eminentemente geo-strategica più che confessionale/denominazionale. Anzi, si potrebbe affermare che, in aggiunta all'aspetto geo-strategico, la tenuta dell'alleanza sia frutto delle forti divergenze ideologiche fra i due regimi più che della supposta – ma non provata – affinità confessionale/denominazionale. In Iraq, gli shi'iti sono stanziati in prevalenza nella regione che corrisponde all'antica Mesopotamia e oggi, dopo la caduta del regime di Saddam, sono demograficamente i signori della capitale del paese, Bagdad, e di tutto il territorio che va dalla capitale fino alle rive del Golfo¹¹. Rappresentano la maggioranza della popolazione (65-70%, 19-22 milioni). Si tratta della più importante comunità shi'ita del mondo arabo. Peraltro, il paese ospita alcuni dei più importanti leader religiosi shi'iti (*marja' al-taqlid*) e luoghi di studio dell'ecumene shi'ita (caratteristica che condivide con l'Iran). Il Kuwait ha una consistente minoranza di shi'iti (circa il 20-25%), storicamente alleati della casa regnante (sunnita). In Arabia Saudita, gli shi'iti (10-15%, 2-4 milioni) sono concentrati nella costa settentrionale del paese che si affaccia sul Golfo, attorno alle oasi di al-Ahsa e Qatif. Tale zona, la più

¹¹ Sugli aspetti politici della presenza degli shi'iti nel Golfo, si veda L. Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*, New York, Columbia University Press, 2008.

ricca in petrolio della monarchia saudita, fa parte del Bahrain storico¹². Nel paese, patria del wahhabismo, il conflitto fra shi'iti e sunniti appare particolarmente problematico. In Bahrain, gli shi'iti raggiungono il 65-75% (ma ci sono stime che li danno addirittura al 90%). Politicamente, essi sono stati negli ultimi anni in gran parte organizzati attorno a un forte partito politico, al-Wefaq (dissolto dalle autorità nel luglio del 2016). Il paese è da decenni teatro di una profonda crisi fra la dinastia sunnita al potere e la maggioranza della popolazione (shi'ita). È difficile immaginare che la crisi trovi uno sbocco senza una profonda redistribuzione del potere politico e la fine del sistema istituzionale attualmente in vigore. Il Qatar ha circa il 10% di shi'iti. Gli Emirati Arabi Uniti circa il 10%. L'Oman il 5-10%. In Yemen, il 35-40% della popolazione (8-10 milioni) è shi'ita, ma zaidita. Come nel caso della Siria, ma con una gradazione decisamente minore (in quanto nessuno mette in dubbio l'appartenenza all'ecumene islamica), lo zaidismo si presenta chiaramente distinto dalla shi'ismo imamita/duodecimano; ed è anzi considerato la forma più sunnita di shi'ismo. Anche qui, come in Siria, l'alleanza fra il movimento degli Houti (zaidita) e la Repubblica islamica dell'Iran è di natura eminentemente geo-strategica, più che confessionale/denominazionale. Oggi, tale movimento è al potere nella capitale e in tutto il territorio che va da questa fino ai confini con l'Arabia Saudita; una zona che coincide in maniera interessante con quella della Repubblica Araba dello Yemen¹³.

Nell'Asia sud-occidentale, la Turchia ospita un'importante presenza di denominazioni shi'ite: imamiti/duodecimani, ismailiti, zaiditi e alawiti. Qui gli shi'iti imamiti/duodecimani (stimati in una forbice di 1-3 milioni su una popolazione di circa 74 milioni), poco attivi come comunità politica, sono rappresentati in particolare dalla comunità etnica Azeri. Questa è stanziata a Istanbul e nell'Anatolia orientale, ai confini con l'Armenia, nelle città di Kars, Igdir, Arpaçay, Tuzluca e Aralick. Va notato che la Turchia ospita un'importante comunità confessionale nota come alevi (che alcune stime danno a 25 milioni), che

¹² Il suo territorio andava dalla città di Bassora, attraverso il Kuwait, la costa settentrionale dell'Arabia Saudita, l'odierno stato del Bahrain, fino al Qatar. Il cuore di tale territorio era costituito dall'arcipelago del moderno Bahrain e dalle oasi di Qatif al-Ahsa, in Arabia Saudita.

¹³ Unificata con la Repubblica Democratica Popolare dello Yemen nel 1990 per dar vita alla Repubblica Unita dello Yemen.

però non ha nulla a che vedere con lo shi'ismo o con la comunità alawita siriana¹⁴. In Iran, shi'iti sono i Persiani e gli Azeri: il 90-95% del paese (66-70 milioni). Si tratta della più importante comunità shi'ita al mondo. Qui lo shi'ismo è religione di stato dagli inizi del XVI secolo, e shi'ismo e identità nazionale iraniana si fondono in maniera non tanto dissimile da quanto accade in Italia fra Paese e Chiesa cattolica apostolica romana. L'Iran è "separato" – spesso più propriamente isolato – dai suoi vicini sia dalla confessione (shi'ismo) che dall'etnia (persiana). Ciò a discapito del fatto che, in realtà, l'Iran sia caratterizzato da una marcata diversità etno-linguistica¹⁵. L'ex repubblica sovietica dell'Azerbaigian è nominalmente a maggioranza shi'ita (65-75%, 5-7 milioni). Qui lo shi'ismo conosce una rinascita; molto temperata, tuttavia, dalla tradizione laica del socialismo sovietico. La Georgia si vede attribuita una presenza shi'ita del 15-25% della popolazione musulmana. L'Uzbekistan ospita una piccola comunità shi'ita, rappresentata dagli "Ironi"¹⁶, stanziati a Bukhara (circa 70-80 mila, tajicofoni) e Samarcanda (circa 100 mila, uzbekofoni), e dagli Azeri. In Tajikistan, shi'ita è circa il 7% della popolazione. In Afghanistan, spesso le denominazioni si sovrappongono alle etnie, e gli shi'iti sono in gran parte Hazara¹⁷. In termini confessionali/denominazionali, i sunniti sarebbero l'84% e gli shi'iti il 15%¹⁸. Con la caduta dei talebani, i diritti degli shi'iti sono stati riconosciuti nella nuova costituzione del paese.

Nell'Asia del Sud¹⁹, il Pakistan ospita il 10-15% di shi'iti (17-26

¹⁴ T. Zarcone, *La communauté chiite de Turquie à l'époque contemporaine*, in *Les mondes chiites et l'Iran*, sous la direction de S. Mervin, Paris, Karthala-ifpo, 2007, pp. 135-162. È da notare che, secondo Zarcone, gli shi'iti, poco informati sugli alevi, guarderebbero a questi come a una sorta di "fratelli separati". Secondo uno studio sociologico riportato sempre da Zarcone, gli stessi alevi si vedono nel seguente modo: alevi (57%), bektachis-alevi (13%), kizilbash (10%), di diritto ja'farita (7%), shi'iti (2,8%).

¹⁵ Persiani (32,7), Azeri (14,5), Kurdi (7,1), Lori (6,2), Caspici (5,0), Arabi (2,5), Baluci (1,9), Turkmeni (0,4), altri (0,2).

¹⁶ Categoria statistica russo-sovietica che identificava le popolazioni shi'ite.

¹⁷ Popolazioni shi'ite di lingua persiana. Secondo il Dipartimento di Stato americano, i gruppi etnici del paese avrebbero la seguente ripartizione: Pashtoun (38%), Tajiki (25%), Hazara (19%) e Uzbeki (6%).

¹⁸ Secondo il Dipartimento di Stato americano, e includendo sia imamiti che, in percentuale molto minore, ismailiti. Il Pew Research Center fa una stima del 10-15% (3-4 milioni).

¹⁹ Per un approfondimento sul fenomeno dello shi'ismo nell'Asia del Sud, si veda J. Jones, A. Usman Qasmi (ed.), *The Shi'a in Modern South Asia: Religion, History and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

milioni). Questi sono presenti in proporzioni importanti, a volte maggioritarie, nelle regioni nord-occidentali del paese. Nonostante il fatto che il fondatore del Pakistan, Muhammad Ali Jinnah, fosse un ismailita di nascita e uno shi'ita imamita di confessione/denominazione e che il paese abbia avuto il primo e unico presidente shi'ita donna del mondo musulmano, Benazir Bhutto (che però si proponeva come sunnita), a partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso gli shi'iti sono stati oggetto di aperta persecuzione da parte di gruppi salafiti e wahhabiti. E proprio il Pakistan potrebbe rivelarsi determinante nei prossimi anni nell'acuirsi o mitigarsi del conflitto fra sunniti e shi'iti. In India, gli shi'iti imamiti (10-15% della popolazione musulmana, 16-24 milioni) sono presenti a Lucknow e nel Deccan, gli ismailiti nel Gujarat e a Bombay. Qui, l'importante comunità shi'ita non si presenta come comunità "politica".

Nella geografia shi'ita, un posto di assoluta centralità rivestono i luoghi di sepoltura dei discendenti di Ali e Fatima, e in particolare dei "quattordici infallibili" (i dodici Imam più il profeta Muhammad e Fatima). I loro mausolei-santuari, e le città che li ospitano, caratterizzano in particolare l'Iraq: Ali (primo Imam) a Najaf, Husayn (terzo Imam) e Abbas (fratello di Husayn) a Karbala, Musa al-Kazem (settimo Imam) e Muhammad al-Jawad (nono Imam) a Baghdad, Ali al-Hadi (decimo Imam) e Hasan al-Askari (undicesimo Imam) a Samarra. Al secondo posto, l'Iran: Ali al-Reza (ottavo Imam) a Mashhad e Fatima Ma'sume (sorella di Ali al-Reza) a Qom. Significativi, poi, il mausoleo di Zeynab (sorella di Husayn) a Damasco (Siria) e la città di Medina, in Arabia Saudita, dove si trovano in particolare le tombe del profeta Muhammad e di sua figlia Fatima oltre a quelle di Hasan (secondo Imam), Ali al-Sajjad (quarto Imam), Muhammad Baqir (quinto Imam) e Ja'far al-Sadiq (sesto Imam). Nel caso di Medina, i personaggi in questione sono tutti sepolti in un cimitero chiamato Jannat al-Baqi, le cui tombe vennero però in gran parte distrutte dal re saudita Ibn Saud nel 1925. Va ricordato che il dodicesimo Imam, Muhammad al-Mahdi, è creduto essere in occultazione dall'anno 873-874; quindi in vita. La sua "presenza" e i mausolei a essa associati rivestono anch'essi un ruolo importante nella geopolitica shi'ita. Nel suo caso, i luoghi di importanza sono quelli dove si ritiene che egli sia apparso o riapparirà per guidare i fedeli nella decisiva, apocalittica battaglia fra il bene e il male (il plurale è dato dal fatto che vi sono forti divergenze sull'identificazione di tali luoghi). Un esempio di tale "centralità" è offerto dal mausoleo di Jamkaran, situato alla periferia di Qom, dove non è sepolto nessun Imam ma dove si ritiene sia apparso,

appunto, al-Mahdi. Tale mausoleo è stato, con un discreto successo, al centro dei tentativi di messianizzazione della (geo-)politica shi'ita durante la presidenza di Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013).

Altri due fattori aggreganti delle diverse comunità shi'ite sono rappresentati dagli studiosi esperti di diritto e teologia shi'ita ('*ulama'*) formati nei centri di studio tradizionale (*hawza 'ilmiyya*) e dalle grandi famiglie di discendenti del profeta²⁰ (*sadat*); soprattutto quando questi due fattori, come spesso accade, si sovrappongono. Rispetto al primo elemento, è da notare che storicamente lo shi'ismo si sviluppò come una serie di comunità locali all'interno di un mondo musulmano dominato dal sunnismo. In tal senso, esso elaborò un apposito termine per indicare le comunità shi'ite non stanziate in un preciso e delimitato territorio, *dal al-iman* (la dimora della fede). Nel corso della sua storia, lo shi'ismo ha sviluppato una percezione della geografia legata, come abbiamo visto, da una parte a luoghi sacri disseminati all'interno dell'ecumene islamica e, dall'altra, al rapporto delle diverse piccole comunità di credenti con gli '*ulama'*' e il sistema di insegnamento e gestione della comunità a questi connesso che si è venuto a formare nel corso dei secoli. Una geografia "umana", quindi, fatta di tombe-mausolei, '*ulama'*' e centri di studio. Per molti versi, ciò è ancora valido²¹. A questa dinamica fa eccezione, in parte ma in forma rilevante, l'Iran a partire dalla fondazione della dinastia safavide (1501-1736); quando lo shi'ismo diviene religione ufficiale di un potente e vasto stato. Inoltre, va notato che, con la diaspora shi'ita in Europa, Nord America e Australia, a partire dagli anni '80 del secolo scorso i due fattori di cui è qui questione hanno preso la forma di fondazioni caritative (*charities*) o *non-profit*, spesso registrate come organizzazioni non governative (NGO), come la al-Khoei Foundation o le diverse fondazioni Ahl al-Bayt, al-Zahra, Imam Hussein, Shia Ithna-Asheri, etc., che oggi aggregano e rappresentano le locali comunità shi'ite in città come Londra, New York, Montreal, Sydney, etc.

²⁰ Non vi è lo spazio per trattare di questo secondo, importante elemento, al quale chi scrive ha dedicato una monografia, *Descendants of the Family of the Prophet*, cit., e diversi articoli, fra questi Id., *Casate e politica nell'Iraq post-Saddam: Il ruolo degli alidi nell'exclusive elite bargain*, «Rivista di politica», 3, 2015, pp. 75-86, sull'importante caso iracheno.

²¹ Sulla diversa percezione dello spazio politico in ambito shi'ita e sulle conseguenze di tale percezione sulla visione geopolitica della Repubblica islamica dell'Iran e di Hezbollah, si veda R. Mauriello, S.M. Marandi, *Oppressors and Oppressed Reconsidered: A Shi'itologic Perspective on the Islamic Republic of Iran and Hezbollah's Outlook on International Relations, Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*, in ed. D. Abdelkader, N. Manabilang Adiong, R. Mauriello, New York, Palgrave, 2016, pp. 50-71.

9.2. Non arco/crescente shi'ita, ma fenomeno soprattutto asiatico e, in prospettiva, globale

Rispetto a quanto delineato sopra, si nota come non c'è nessun arco/crescente shi'ita né un blocco omogeneo di territori a maggioranza shi'ita che vada dal Libano all'Iran e che sarebbe peraltro oggetto di un progetto espansionista della Repubblica islamica. Tale presupposto deriva da una semplice considerazione. Seppure la componente "arabo-semitica" e vicino-orientale dello shi'ismo sia forte, oggi demograficamente lo shi'ismo appare più fenomeno asiatico – in particolare del sud-ovest e centro-sud dell'Asia – che arabo-semitico²². In tal senso, basta osservare che una percentuale fra il 68% e il 80% di shi'iti vive in soli quattro paesi: Iran, Pakistan, India e Iraq. Certo, se si parla di geopolitica, resta il fatto che gli shi'iti rappresentano circa l'80% della popolazione che vive sui giacimenti di gas e petrolio del Golfo persico, e che si tratta di shi'iti in larga parte arabi. Tuttavia, anche in questo caso il fattore Asia, rappresentato dall'Iran, non è affatto trascurabile. Quindi, se si vuole comprendere e analizzare la geopolitica shi'ita, si deve andare oltre l'idea di un arco/crescente nel Vicino Oriente e guardare anche all'Asia e oltre. Inoltre, è importante notare che, nel Vicino Oriente, l'identità politica shi'ita va oltre la frattura fra arabi e non-arabi che ha caratterizzato dalla loro nascita l'identità politica degli stati-nazione formatisi in seguito alla disintegrazione dell'Impero ottomano. Non è un caso che questo stato di cose stia, a margine, favorendo la ripresa dell'attivismo politico curdo.

Oltre il Vicino Oriente e l'Asia, le nuove, importanti comunità shi'ite frutto di diverse diaspore in Europa, nelle Americhe, in Australia, e in Africa rendono in prospettiva lo shi'ismo fenomeno potenzialmente globale.

Shi'ismo vs. wahhabismo: lo shi'ismo da forza rivoluzionaria a fattore di stabilità. Riprendendo la valutazione dell'ipotesi avanzata da Nasr, si può dire che da forza rivoluzionaria e destabilizzante negli anni '70 e '80 del secolo scorso, nel XXI secolo lo shi'ismo appare sempre più come fattore di stabilità e moderazione, sia in termini geopolitici che

²² Si noti che lo studio del Pew Research Center indica che questo è un fatto che riguarda l'islam in generale, sia sunnita che shi'ita. Nel secondo caso, però, a essere determinante in termini demografici è la regione dell'Asia-Pacifico.

intellettuali²³. Non solo, oggi lo shi'ismo appare sempre più decisivo nella lotta al terrorismo internazionale; terrorismo che si presenta chiaramente di matrice sunnita-wahhabita. In tal senso, se da un lato la militanza sunnita-wahhabita prende in maniera importante la forma di attentati "senza frontiere" portati a termine da cosiddetti "lupi solitari" su obiettivi civili "leggeri" e quella di sedicenti "stati islamici" che disconoscono le frontiere e le istituzioni internazionali, la militanza shi'ita si esprime attraverso movimenti politici armati coesi e dotati di un chiaro programma politico (Hezbollah), forze di difesa e ripresa del territorio nazionale (al-Hashd al-Sha'abi in Iraq), e la presenza dell'intelligence delle forze Quds dei Sepah-e Pasdaran; tutte forze fortemente gerarchizzate e che portano avanti politiche "di stato" decifrabili in termini di relazioni internazionali, oltre che di geopolitica²⁴. In tal senso, le diverse forze shi'ite attive nel Vicino Oriente hanno strutture chiaramente identificabili e progetti geo-politici razionali e, quindi, negoziabili. Al contrario, i diversi gruppi sunniti-wahhabiti sono finanziati da donatori privati, in gran parte del Golfo, e spesso sfuggono al controllo di questi ultimi; come dimostrato dai non pochi attentati di cui è stata oggetto la stessa Arabia Saudita.

²³ Rispetto al primo elemento, si veda S.M. Marandi, R. Mauriello, *Wahhabi Militancy, the West and the Saudi-Iran Divide: Moving Beyond the Old Status Quo*, «Geopolitica», 5, 2016, pp. 43-71. Sullo sviluppo del dibattito intellettuale in Iran in seguito alla rivoluzione in termini di ruolo della religione nel governo, si veda l'ottimo studio di B. Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*, London, I.B. Tauris, 2008.

²⁴ Per una panoramica più ampia e dettagliata dell'opposizione shi'ismo-wahhabismo, anche in termini di opposizione repubblicanesimo-monarchia e jihad-jihadismo, si veda R. Mauriello, *L'État islamique et la République islamique d'Iran: Jihadisme et jihad au Moyen-Orient*, «Outre-Terre, revue européenne de géopolitique», 44, 2015, pp. 342-353.

10. Centralismo e minoranze etnico-religiose in Cina

Paolo Sellari

10.1. La questione delle etnie in Cina

I termini *etnia* e *minoranza* hanno impiego diffusissimo nel linguaggio comune e dei mass media. Essi si legano a significati socio-antropologici portatori di concetti complessi che, se non compresi correttamente, possono essere facilmente fraintesi e strumentalizzati. In particolare, i termini “etnia” e gruppo etnico, usati spesso come fossero neutri, a indicare indiscutibili realtà empiriche, rappresentano in realtà astrazioni concettuali, categorizzazioni sociali e credenze collettive che hanno il potere di agire sulla società e, per questo, possono essere manipolate e usate come strumenti geopolitici. Si tratta di termini che compaiono nell’Europa del XX secolo, che si riferiscono generalmente a gruppi che esistono contemporaneamente all’interno di uno Stato, identificati a partire da tratti distintivi quali *background* storico, cultura e tradizioni (incluse lingua, religione e aree di provenienza). Il termine *nazione* è, invece, legato indissolubilmente al nazionalismo e ai movimenti politici che aspirano all’autodeterminazione, storicamente rintracciabili nell’Europa occidentale a partire dal XVII secolo¹.

In Cina il termine *shaoshu minzu*, traducibile letteralmente con il significato di minoranze etniche, indica le 55 etnie (*minzu*) non Han, ufficialmente riconosciute dal governo e stanziato sul territorio nazionale. Questi gruppi etnici minoritari, assieme all’etnia maggioritaria Han, danno forma alla nazione o nazionalità cinese: la *zhonghua minzu*².

¹ U. Fabietti, *L’identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 1998.

² Il termine *minzu* deriva dal giapponese *minzoku* che, a sua volta, si ispira al termine tedesco *volk*. Esso si compone di due caratteri: *min* (民) che indica una comunità di uomini e *zu* (族) che rimanda a un raggruppamento di persone legato da vincoli di sangue.

Quest'ultimo è un termine politico chiave strettamente collegato e intrecciato con la moderna storia cinese correlata all'edificazione del Paese. Coniato in origine durante la dinastia Qing dal filosofo Liang Qichao (1873-1929), il termine si riferiva inizialmente ai soli cinesi Han. In seguito, durante i primi anni dell'epoca repubblicana (1912-1949), il suo significato venne esteso fino a includere, assieme all'etnia Han, le quattro principali etnie allora riconosciute cioè Mongoli, Mancesi, Tibetani e Hui, dando vita alla visione, fortemente sostenuta da Sun Yat sen, della Cina come "Repubblica delle cinque razze". Il concetto di *Zhonghua minzu* ufficializzato per la prima volta nel 1912 dal presidente della repubblica Yuan Shikai il quale, trovandosi ad affrontare l'imminente raggiungimento dell'indipendenza da parte della Mongolia Esterna, affermò come anch'essa facesse parte della *Zhonghua minzu* e, dunque, della nazione cinese. Con l'ascesa al potere maoista e la fondazione della Repubblica Popolare, il termine fu ripreso per includere l'etnia Han e le 55 etnie oggi ufficialmente riconosciute. La RPC è infatti definita, da tutte le principali leggi del Paese e in tutti i documenti e gli atti governativi, come "Stato unitario multietnico": una sorta di grande famiglia di nazionalità. Il concetto di *Zhonghua minzu* è insomma considerato come una categoria onnicomprensiva che racchiude al suo interno tutti i popoli stanziati all'interno del territorio cinese³.

Storicamente, la Cina è stata incubatrice di numerose etnie alcune delle quali erano considerate "avanzate", mentre altre erano descritte come "barbari": infatti, nella cornice culturale tradizionale cinese, l'identità etnica si fonda soprattutto sulla distinzione tra minoranze "meno erudite" in opposizione alla maggioranza Han. Secondo il Confucianesimo, che ha permeato la creazione del sistema comportamentale-normativo della Cina in epoca imperiale, questa distinzione non ha nulla a che fare con differenze fisiche/somatiche, di lingua o credo religioso, ma si fonda esclusivamente sui diversi livelli culturali, intesi come traguardi conoscitivi riferiti a scienza e tecnologia, più che a valutazioni o giudizi circa la natura della cultura stessa. Storicamente, è stato l'universalismo, e non il nazionalismo, il motore del divenire cinese: i regnanti dell'Impero di Mezzo asserivano di governare «su tutta la popolazione civilizzata, senza distinzione di lingua o credo religioso». Anche per il legislatore confuciano, l'unico elemento imprescindibile era la lealtà nei confronti di chi si trovasse al potere e lo amministrasse.

³ G. Samarani, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero a oggi*, Torino, Einaudi, 2008.

Perciò, la cesura tra “barbari” e “civilizzati” non è stata altro che una declinazione del concetto confuciano più ampio di *tianxia* («tutti sotto il medesimo cielo») che, una volta investito di rilevanza politica, giunse a significare che tutte le terre erano di proprietà dell'imperatore e tutte le loro genti ne erano sudditi⁴. La tradizionale visione cinese dell'etnicità e la sua gestione possono essere così ricondotte alla cornice ideologico-strutturale dell'assimilazione che ha consentito per molti secoli di garantire e rafforzare un'unificata nazione cinese pluralista che aveva al suo cuore (geograficamente e per importanza) la “più civilizzata” dinastia Han⁵.

Con la conclusione del processo di formazione degli Stati-nazione e con la globalizzazione è possibile individuare in Cina una nuova tendenza: la politicizzazione dei gruppi etnici. L'autodeterminazione nazionale comincia a presentarsi come un'arma politica in mano sia ai gruppi interni, sia ai nemici esterni. Uno strumento capace di indebolire, frammentare o disgregare l'agglomerato statale multietnico. Ed è proprio nel momento in cui l'identità religiosa si configura come identità etnica e culturale che l'etno-nazionalismo si rafforza, estendendo il proprio spazio di azione dalla dimensione politica a quella religiosa, confondendone il confine e diventando potenzialmente un problema per il governo centrale.

10.2. Il rapporto tra Stato e religioni

La Repubblica Popolare della Cina è ufficialmente atea. La popolazione religiosa è costituita da circa trecento milioni di individui di cui, una netta maggioranza (il 95%), è fedele alla tradizionale commistione di Buddismo e Taoismo. Seguono le due principali religioni minoritarie del Paese, Cristianesimo (3,0%) e l'Islam (1,5%)⁶.

⁴ Guang Xia, *China as a “Civilization-State”: A Historical and Comparative Interpretation*, «Procedia - Social and Behavioral Sciences», 140, 2014, pp. 43-47; Guang Xia, *Confucianism in Relation to Religion: A Cross-Cultural Interpretation*, «Journal of Macao Polytechnic Institute», 1, 2011, pp. 1-30.

⁵ Ogni qualvolta il governo centrale si è trovato in una condizione di debolezza, i gruppi etnici sono stati additati come minaccia all'indissolubile unità dello Stato. A esempio, al verificarsi di invasioni straniere (sia occidentali che Giapponesi) sono seguite ondate di razzismo nei confronti dei gruppi etnici provenienti dall'élite Han.

⁶ Il numero esatto e il livello di osservanza dei precetti religiosi sono molto difficili da raccogliere a causa della reticenza con cui il tema della religione è stato trattato nell'ultimo censimento del 2011.

La maggior parte delle aree abitate dalle minoranze etniche si trova nelle regioni occidentali di confine, per lo più regioni montuose remote, altopiani, aree boschive, abitate dagli *Hui*, *Uyгур* e dagli *Yi*, in maggioranza di fede islamica⁷. Il rapporto tra Stato e fattore religioso in Cina risulta quantomeno sfaccettato già a partire dall'epoca degli imperatori. Infatti, nella fase antica si dava spazio al *Mandato dal Cielo* che conferiva all'imperatore l'investitura divina, subordinando a sé il potere religioso e, con esso, tutti gli abitanti delle sue terre⁸.

Uno dei primi culti individuabili nella storia cinese è lo sciamanesimo risalente a un periodo tra il XVI e l'XI secolo a.C. Sulle sue prescrizioni, culto e sull'arte divinatoria si basavano le decisioni, nonché la legittimazione politica delle autorità del tempo. Molti elementi di questo antico sistema di credenze costituiscono ancora un bagaglio importante per l'attuale sostrato religioso cinese. Nonostante il diritto tradizionale si limitasse a prendere in considerazione il fattore religioso solo in relazione all'integrità dello Stato, lo sciamanesimo risultava formalmente privo di una qualsiasi tutela e apertamente discriminato in quanto considerato al pari di una superstizione.

Il taoismo, che pure attingeva molto dal bagaglio religioso già presente in Cina, dal I secolo d.C. ha vissuto momenti altalenanti con l'autorità imperiale, intrecciandosi via via sempre più saldamente con la classe dirigente, fino a diventare la religione cui corrispondeva lo *status* sociale più alto durante la dinastia Tang (618-907).

Nello stesso periodo fecero il loro ingresso, affiancandosi a quelle già presenti, altre tradizioni religiose, come il cristianesimo e l'islam. Infine, va menzionato il confucianesimo, il cui contributo bimillenario nella società, nel diritto e nell'amministrazione cinese rappresentò la dottrina di Stato fino alla fine dell'impero. L'ultima grande religione cinese, il buddhismo, fu introdotta durante il periodo degli Han orientali (III secolo d.C.)

⁷ Fra le molte minoranze citiamo: *Zhuang*: (nel Guangxi, Yunnan, Guangdong, Guizhou); *Man* (Manchi): (Liaoning, Jilin, Heilongjiang, Hebei, Beijing, Mongolia Interna); *Hui*: (nel Ningxia, Gansu, Henan, Hebei, Qinghai, Shandong, Yunnan, Xinjiang, Anhui, Liaoning, Mongolia Interna, Heilongjiang, Jilin, Shaanxi, Beijing, Tianjin); *Miao*: (Guizhou, Hunan, Yunnan, Guangxi, Sichuan, Guangdong, Hubei); *Uyгур*: (Xinjiang); *Yi*: (nel Sichuan, Yunnan, Guizhou, Guangxi); (nello Yunnan); *Mongoli*: (nella Mongolia Interna, Xinjiang, Liaoning, Jilin, Heilongjiang, Gansu, Qinghai, Hebei, Henan); infine i *Tibetani* che vivono nel Tibet, Qinghai, Sichuan, Gansu, Yunnan.

⁸ Ai tempi della dinastia Zhou (1045-256 a.C.).

presso l'aristocrazia per poi progressivamente diffondersi tra la popolazione. A eccezione di qualche persecuzione, determinata principalmente da ragioni finanziarie, il buddhismo ricevette un trattamento benevolo sotto il controllo imperiale. Complessivamente, si può dire che se da una parte nessuna confessione ha mai potuto organizzarsi del tutto autonomamente, poiché soggetta in ultima istanza al giudizio dell'imperatore, dall'altra è sempre esistito un certo grado di libertà di culto, in netto contrasto con quanto nello stesso periodo avveniva ad esempio in Europa.

Nonostante ci siano stati alcuni periodi tumultuosi per le relazioni tra i gruppi etnici e il potere centrale, il *modus operandi* nella gestione di questi gruppi, per tutto lo sviluppo millenario cinese e fino al 1950 circa, è stato quello dell'universalismo, o "culturalismo alla cinese": esso prevedeva che la cultura di appartenenza fosse il criterio per definire la comunità di riferimento, da inquadrarsi e conformarsi alla cornice dell'impero e dell'ortodossia confuciana. Nel contesto delle relazioni internazionali di quel periodo, i *leader* cinesi (soprattutto durante il conflitto in Corea del 1950-1953), ancora inesperti circa le questioni amministrative, si trovarono costretti a chiedere supporto all'Unione Sovietica adottando il modello di Mosca non solo in tema di amministrazione, educazione, economia, ma anche nella politicizzazione e istituzionalizzazione delle minoranze etnico-religiose.

Il governo di Pechino effettuò negli anni Cinquanta l'identificazione di 56 nazionalità: tutti i cittadini cinesi furono registrati, e continuano a esserlo poiché il sistema è ancora vigente, con il criterio dello "status" di nazionalità, della residenza. In secondo luogo, venne dato avvio al sistema delle autonomie: a oggi esistono 5 regioni, 30 prefetture e 120 comuni autonomi. L'insieme di questi territori costituisce il 64% del territorio della Cina. Il sistema prevede che il gruppo etnico preponderante in una certa area autonoma ne diventi amministratore. Il Congresso del Partito adottò la legge sulle autonomie e sulle minoranze nazionali nel 1984 ed è proprio in questa norma che possono essere rintracciate dettagliate prescrizioni non solo circa l'amministrazione e la giurisdizione, ma anche nei riguardi della religione.

Infine, il governo ha messo in pratica una serie di politiche in favore della riduzione delle disparità tra i gruppi etnici sia nell'ambito economico-amministrativo, sia in ambito religioso e dei programmi demografici⁹.

⁹ Ai membri di un gruppo etnico minoritario riconosciuto è stato concesso di avere più di un figlio, a differenza degli Han per cui è in vigore la legge del figlio unico.

Misure, tuttavia, che il più delle volte hanno contribuito a rafforzare il senso di appartenenza e, in un certo qual modo, a innalzare un certo senso di diffidenza tra le differenti comunità. Inoltre, la centralità della politica volta all'*equality between ethnic groups* e non all'*equality among citizens* ha condotto alla politicizzazione e all'istituzionalizzazione dei gruppi etnici, rafforzandone la consapevolezza e creando una rischiosa (dal punto di vista del governo di Pechino) relazione tra gruppo etnico, politico ed *ethnicity nation*¹⁰.

10.3. L'Islam che fa paura a Pechino

La presenza dell'Islam in Cina pare risalga alla visita di Saad ibn Abi Waqqas, zio del Profeta Maometto, nel 651 d.C. A quegli anni, in piena dinastia Tang, risalirebbe la costruzione della prima moschea in territorio imperiale¹¹. Per secoli l'Islam ebbe una discreta influenza negli affari militari e amministrativi dell'impero. Con la dinastia manciuriana dei Qing (1644-1911) e, soprattutto, successivamente, con la Rivoluzione Culturale di Mao la religione islamica, ma anche le altre religioni e minoranze etniche e linguistiche, hanno subito pesanti condizionamenti. Pechino tollera un moderato livello di libertà religiosa, ma solo nei confronti delle minoranze ufficialmente riconosciute e soggette al vaglio dell'Ufficio di Stato per gli Affari Religiosi. I restanti nuovi culti sono proscritti e repressi in quanto considerati una minaccia dal Partito Comunista Cinese¹².

Per quanto riguarda la presenza islamica, secondo la Central Intelligence Agency i cittadini di fede islamica sarebbero l'1,8% della popolazione¹³. Le moschee ufficiali sono 35mila e gli imam 45mila. Le aree a maggior concentrazione sono le province dello Xinjiang, Gansu, Qinghai e di Ningxia. Minoranze consistenti si trovano inoltre nello Yunnan (sud-ovest, confine birmano) e nella provincia centrale dello Henan. A

Questo è uno dei motivi principali per cui molti agricoltori hanno cercato di cambiare il proprio "national status" da quello Han a quello di una minoranza. Vedi United Nations Development Programme, *Human Development Report 2004, Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York, 2004.

¹⁰ M. Rong, *A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the 21st Century: 'De-politicization' of Ethnicity in China*, «Procedia - Social and Behavioral sciences», 5, 2010, pp. 6831-6845.

¹¹ A. Bausani, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1999.

¹² A esempio i Falun Gong, fondati nel 1992 e con un seguito di 70-100 milioni di cittadini.

¹³ Central Intelligence Agency, *The fact book*, <http://www.cia.gov>.

conferma della distinzione esistente tra il concetto di gruppo etnico e di identità religiosa, i musulmani cinesi appartengono a 10 gruppi etnici distinti, fra cui i maggiori sono gli Hui (9,8 milioni - 48% dei cittadini censiti come "islamici"), gli Uighuri (8,4 milioni - 41%), i Kazaki (1,25 milioni - 6,1%)¹⁴. La maggior parte delle comunità islamiche cinesi è di confessione sunnita, anche se esiste una certa varietà di tradizioni – dovuta alla distanza geografica e al sostrato culturale locale – come ad esempio la presenza di imam donne, frequente nel gruppo degli Hui. Soprattutto la cosiddetta "Periferia Occidentale", costituita dalle province del Tibet e dello Xinjiang, costituisce il principale problema geopolitico interno alla Cina¹⁵. Nel Turkestan orientale, (regione storica oggi coincidente con lo Xinjiang) l'Islam è percepito come un potenziale problema di sicurezza. Questa regione del Paese è considerata nevralgica e pericolosamente irrequieta dopo gli scontri del 2009 attribuiti all'irredentismo uighuro che reclama un'autonomia "reale" e non di "facciata" così come riconosciuta da Pechino nel 1955 allorquando fu riconosciuta come Regione Autonoma.

Anche se la Provincia ha un governatore uighuro, il vero centro del potere è rappresentato dal segretario regionale del PCC in carica, un cinese di etnia Han. Le rivendicazioni nei confronti di Pechino riguardano, inoltre, le restrizioni imposte alla professione della religione islamica, e la significativa immigrazione di massa da parte degli Han. Anche se dal 1978 la maggior parte dei musulmani cinesi gode ufficialmente di libertà religiosa, nello Xinjiang questo non avviene: il numero delle moschee nella provincia è sensibilmente inferiore al 1949 e tutti i luoghi di culto, incluse le annesse madrase, sono sottoposte al severo controllo delle autorità¹⁶.

Il governo cinese da sempre accusa i separatisti uighuri di avere legami militari e finanziari con i gruppi della militanza islamica attivi in Pakistan, Afghanistan e Asia centrale. Pechino guarda con preoccupazione all'espansione dell'influenza del radicalismo islamico nella

¹⁴ Fra gli altri gruppi etnici islamici si annoverano i dongxiang, i kirghizi, i salar, i tagiki, gli Uzbeki e i tatarci.

¹⁵ L. La Bella, *Islam e problematiche religiose in Cina*, Osservatorio di Politica Internazionale, Vol. 1, 2009, Roma, 2009; BBC, *Who are the Uighurs?* <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-china-22278037>.

¹⁶ Altre realtà islamiche come i santuari sufi, e le stesse confraternite sufi, che avevano importanti funzioni sociali oltre che religiose, sono state messe al bando.

regione e teme che questo possa irrimediabilmente contaminare gli ambienti indipendentisti uighuri e spingerli verso la lotta armata.

10.4. La tutela giuridica della libertà religiosa e la lotta ai tre mali

Nella Costituzione della Repubblica popolare cinese la libertà religiosa è un diritto fondamentale riconosciuto a tutti i cittadini. L'articolo 36 della Costituzione stabilisce: «I cittadini della Repubblica popolare cinese godono della libertà religiosa». E aggiunge: «Nessun organo dello Stato, organizzazione pubblica o individuo può costringere i cittadini a credere o a non credere in una religione; né può discriminare cittadini che credono o non credono in una religione». A questa disposizione, tuttavia, si affianca quanto segue: «nessuno può usare la religione per prendere parte ad attività che destabilizzano l'ordine pubblico, indeboliscono la salute dei cittadini o interferiscono con il sistema educativo dello stato». Inoltre, «gli organismi religiosi e le questioni religiose non sono soggette a nessuna dominazione straniera». Tuttavia, queste tutele a livello legislativo vanno contemplate e soppesate alla luce delle strategie di Pechino e del suo fine ultimo: mantenere l'unitarietà dello Stato, proteggendolo dalla minaccia terroristica che trascende i confini nazionali.

«Se lo Xinjiang è perduto, la Mongolia è indifendibile e Pechino è vulnerabile». Questo antico motto, ancora oggi, ben riassume e fa riflettere circa la rilevanza strategica di quella frontiera territoriale e della sua collocazione in relazione alla stabilità interna e alla crescita dell'influenza cinese in Asia centrale¹⁷. E ancora «Le forze del Turkestan orientale ricoprono attualmente un importante ruolo nel terrorismo internazionale», così dichiarava *Xinhua*, l'agenzia di stampa governativa cinese nel luglio 2009, all'indomani della più grave crisi tra Uighuri e Han dal 1949 (anno della fondazione della Repubblica Popolare Cinese). Ed è proprio da quel momento che la Cina, ergendosi a "sceriffo internazionale" ha chiamato i suoi vicini dell'area del sud-est asiatico a unirsi nella comune lotta ai tre esiziali mali della società: «terrorismo, separatismo

¹⁷ Lo Xinjiang è un'area che rappresenta al tempo stesso un confine territoriale e un corridoio terrestre di accesso allo scacchiere centroasiatico (quindi al più grande bacino di risorse energetiche del continente) ed europeo per via terrestre (ripercorrendo le antiche vie della seta).

ed estremismo», individuando nei movimenti eversivi nazionali la proiezione dei movimenti terroristici transnazionali e identificando dunque estremismo religioso e forze separatiste.

Ad esempio, nello Xinjiang l'East Turkestan Islamic Movement (ETIM)¹⁸ mira a ottenere l'indipendenza dal governo nazionale e ad istituire uno Stato islamico alternativo, obiettivo che, secondo le autorità cinesi, potrebbe essere raggiunto con il sostegno di organizzazioni terroristiche più strutturate quali al Qaeda e Isis. La frontiera interna del terrorismo diventa ben visibile anche fuori dai confini cinesi nel 2011 quando venne concessa l'extradizione in Cina di Nur Muhemed¹⁹. Più di un milione di uighuri vive nei paesi dell'Asia centrale e sud-orientale: estradare attivisti, rifugiati, dissidenti o oppositori politici è un evidente strumento di collaborazione con Pechino nella lotta ai "tre mali": per assicurarsi lo sviluppo economico e la supremazia nella regione occorre quindi neutralizzare il "nemico interno" che attenta all'integrità nazionale, annientando spinte centrifughe e separatismo per affermare con forza l'unità e la monoliticità dello Stato.

10.5. La politica delle 3 j

L'articolo 4 della Costituzione della Repubblica Popolare Cinese fissa il limite delle autonomie concesse all'interno della stessa Carta ai gruppi etnici: «Tutte le località ad autonomia etnica sono parti della RPC che non possono secedere (*buke fenli*)». In tal senso la Cina cerca di rafforzare la percezione collettiva di appartenenza allo Stato (tramite il consolidamento dell'unità nazionale e il potenziamento della forza attrattiva del proprio modello di sviluppo economico) e incentivare la migrazione di milioni di cinesi Han dalle città delle provincie orientali verso lo Xinjiang e Tibet, sovvertendo volutamente le proporzioni numeriche nella composizione etnica della popolazione per superare quantitativamente il gruppo etnico maggioritario degli uighuri e rendere "legittime" le rivendicazioni (in linea con il governo di Pechino) degli Han²⁰.

¹⁸ In Malesia è presente la Jemaah Islamiyah (JI), a Mindanao nelle Filippine è il Moro Islamic Liberation Front (MILF), in Thailandia il Pattani United Liberation Organization (PULO).

¹⁹ Uighuro, era emigrato illegalmente a Bangkok per sfuggire alle persecuzioni religiose subite in patria perché ritenuto coinvolto nelle sanguinose rivolte del 2009.

²⁰ D. Cabras, *Il ritorno dell'Impero di Mezzo*, Roma, Fuoco Edizioni, 2013.

La “sinizzazione” della regione dello Xinjiang può essere ricondotta alla così detta “Politica delle tre j”: *jiaowang, jiaoliu, jiaorong*, ovvero *contatto, scambio, mescolanza*²¹. Ma la realtà rimane lontana da questi tre parametri. L’inserimento di elementi umani esogeni più che altro produce una sovrimposizione del modello culturale più che il raggiungimento di una sempre maggiore integrazione: le barriere che si vorrebbero “formalmente” eliminare, in realtà, si rafforzano.

Anche a seguito delle pressioni della comunità internazionale in tema di tutela delle minoranze religiose, Pechino ha cercato di definire sia a livello legislativo formale sia comportamentale lo status dei gruppi etnici, mettendoli tutti sullo stesso piano e dotandoli di autonomia amministrativa nei tradizionali territori di appartenenza. Tuttavia, nel vedere crescere le rivendicazioni di maggiori poteri e autonomia (richieste supportate secondo il principio di autodeterminazione anche da gran parte della comunità internazionale) e nell’intravedere negli stessi focolai per separatismo ed estremismi, Pechino ha cambiato radicalmente la sua azione. Finora, il tentativo di creare una nazione cinese in cui i vari gruppi etnici interagiscano organicamente mescolati e integrati a garanzia della compattezza culturale dello Stato può dirsi fallito. Il recente impegno volto a de-politicizzare i gruppi etnici non è stato guidato dal desiderio di garantire la prosperità delle minoranze, ma ha seguito la direttiva del rafforzamento della coesione dello Stato quale unità inscindibile che deve essere protetta a qualunque costo sia dal nemico interno, sia da quello esterno. È emerso come non sia stato preso in considerazione il modello fondato sull’identità multipla, di cittadinanza e diversità, ma che Pechino abbia aumentato esponenzialmente il livello di securitizzazione (con conseguente limitazione e riduzione delle libertà individuali e fondamentali) rimanendo intrappolata in una logica “tribale” che utilizza solo i concetti di autonomia-separatismo a livello regionale e di gruppo, legittimando le proprie azioni repressive con la trasposizione delle istanze locali quali appendici della ben più ampia dimensione globale del terrorismo transnazionale.

²¹ Altri interventi riconducibili a questa politica sono quelli infrastrutturali, ad esempio quello del 2014 della ferrovia ad alta velocità che collega meglio lo Xinjiang alla Cina continentale: tre ore di treno tra Urumqi e Hami e poi un prolungamento per Lanzhou completato nel 2015. Il treno diventa così elemento simbolico dell’espansione economica cinese e veicolo dell’integrazione interna.

COLLANA MATERIALI E DOCUMENTI

Per informazioni sui precedenti volumi in collana, consultare il sito:
www.editricespapieria.it

40. Progettare nei territori delle storture
Sperimentazioni e progetti per aree fragili
Daniela De Leo
41. Le sinistre italiane e il conflitto arabo-israelo-palestinese
1948-1973
Claudio Brillanti
42. Basilea 3 e shock sistemici
a cura di Nicola Boccella e Azzurra Rinaldi
43. La responsabilità dell'ente da reato nel sistema generale degli illeciti
e delle sanzioni
anche in una comparazione con i sistemi sudamericani
In memoria di Giuliano Vassalli
a cura di Antonio Fiorella, Alfredo Gaito, Anna Salvina Valenzano
44. Abu Tbeirah Excavations I. Area 1
Last Phase and Building A – Phase 1
edited by Licia Romano and Franco D'Agostino
45. ANCRiSST 2019 Procedia
14th International Workshop on Advanced Smart Materials
and Smart Structures Technology
edited by Vincenzo Gattulli, Oreste Bursi, Daniele Zonta
46. L'Europa della crisi
a cura di Maria Cristina Marchetti
47. Geometria e progetto
Ipotesi di riuso per il palazzo Vernazza a Castri
Alessandra Capanna, Giampiero Mele
48. Politica e azione pubblica nell'epoca della depoliticizzazione
Attori, pratiche e istituzioni
a cura di Ernesto d'Albergo e Giulio Moini
49. CNDSS 2018
Atti della III Conferenza Nazionale delle Dottorande e dei Dottorandi in
Scienze Sociali
13-14 Settembre 2018
*a cura di Giovanni Brancato, Gabriella D'Ambrosio, Erika De Marchis,
Edoardo Esposito, Cecilia Ficcadenti, Raffaella Gallo, Francesca Grivet Talocia,
Melissa Stolfi, Marta Tedesco, Andrea Vaccaro*

50. Spazi e tempi della fede
Spunti per una geopolitica delle religioni
a cura di Alessandro Guerra e Matteo Marconi

Da secoli, il rapporto fra religione e politica interroga la morale civile, trascinando con sé la riflessione sul dimensionamento di potere secolare e *auctoritas* del sacro. Il tempo della politica scandito a partire dalla rivoluzione del 1789 e culminato nella pervasiva secolarizzazione del primato ideologico novecentesco è sembrato per una lunga fase trionfante. La religione si è trovata ridotta a coadiuvante delle istituzioni, a tentativo 'spontaneo' di reagire o resistere all'urto del processo storico.

I saggi offerti in questo volume vogliono essere un contributo per fornire alcuni strumenti interpretativi, per quanto limitati a contesti specifici. Il rapporto del tutto peculiare tra Stato moderno, emergenza del presentismo e mescolanza di potere civile e religione è alla base di tutti i saggi che qui presentiamo. Ciò sia che abbiano come tema un particolare momento storico, sia che siano dedicati alla più stretta attualità.

Alessandro Guerra è docente presso il Dipartimento di Studi Politici di Sapienza Università di Roma. Si occupa di storia religiosa, con particolare attenzione alla storia della Compagnia di Gesù, e storia politica.

Matteo Marconi è assegnista di ricerca presso la Sapienza Università di Roma, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Geopolitica e Culture del Mediterraneo alla Federico II di Napoli e in Scienze dei Sistemi Culturali all'Università di Sassari. È condirettore della rivista *Geopolitica*. Con P. Sellari e C. Cerreti ha pubblicato di recente *Spazi e Poteri* (Laterza 2019).

ISBN 978-88-9377-128-3



9 788893 771283

