

Violenza dentro e contro la religione

La libertà religiosa nella società contemporanea

Raquel Lázaro¹

1. *Violenza legittima*

La violenza nel mondo è un dato empirico la cui presenza è constatabile lungo tutta la storia dell'umanità. Che tale violenza sia multiforme² nelle proprie manifestazioni è anch'esso un dato empirico evidente. Esiste la violenza fisica, verbale, psicologica, istituzionale, ecc. In alcune circostanze un certo soggetto è colui che agisce la violenza, in altre è colui che la subisce. La violenza può essere sperimentata in ambito familiare, professionale, nella sfera pubblica, ecc. Sono poche le epoche in cui gli uomini hanno goduto di periodi di pace prolungata e stabile a livello sociale e anche in quei momenti, nonostante tutto, la violenza non è mai scomparsa completamente. I momenti di tranquillità e ordine hanno richiesto il ricorso ad alcune forme di violenza contro coloro che, appunto, sempre minacciano di trasgredire la pace e tornare al conflitto. Non esiste alcun ordine sociale senza coercizione³. Si può dunque affermare che sempre c'è stata e continuerà ad esserci violenza e che, inoltre, di essa si può anche fare un buon uso: per esempio, chi si difende da un ingiusto aggressore può fare uso di una violenza appropriata e proporzionata. La domanda è se sia appropriato parlare di una violenza legittima opposta ad un'altra che non lo è, perché la violenza è ambivalente: a seconda del suo oggetto e della sua funzione, può essere di un tipo o di un altro⁴. Questione che a sua volta solleva un altro interrogativo: chi o che cosa legittima una violenza giusta?

È chiaro che correggere un bambino per educarlo può essere interpretato come una forma di violenza rivolta contro gli impulsi del bambino, che rappresentano una minaccia per lui se non li controlla. Allo stesso modo, un capo che corregge un dipendente che lavora male può essere inteso come un caso di legittimo esercizio della violenza, volto a far sì che egli adempia a un dovere

¹ e-mail: rlazaro@unav.es - Universidad de Navarra, Pamplona. La traduzione dallo spagnolo del presente saggio è a cura di Paolo Monti.

² Cfr. AA.VV., *La violencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, pp. 57, 145 e 152. Questa molteplicità è tanto ampia quanto le modulazioni di cui è capace la natura umana.

³ Cfr. *ivi*, p. 226.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 142.

precedentemente concordato. L'assassino che riceve una condanna giudiziaria per il suo crimine subisce anch'egli una violenza legittima che lo priva della sua libertà al fine di proteggere la vita degli altri cittadini nella sfera pubblica. La violenza secondo la definizione aristotelica è: "ciò che è contro l'inclinazione della cosa", un tipo di forza contraria all'inclinazione dell'essere, e l'essere è incline al bene, verso ciò che gli si addice secondo la sua natura. La violenza si presenta come una forma di attacco alla libertà: un «imporre con la forza ciò che l'uomo non farebbe per piacere»⁵. D'altro canto, in altri momenti, la violenza sembra invece essere un'alleata della libertà: un costringere a fare ciò che le è conveniente, ciò che è buono per lei. Il bene del bambino è maturare, il bene del dipendente è svolgere efficacemente il proprio lavoro, il bene del cittadino è che rispetti la vita, la libertà e la proprietà di se stesso e degli altri. In questi casi, educazione, rimprovero e giusta condanna possono essere intesi come atti di violenza legittima, in quanto mirano rafforzare la corretta inclinazione dell'essere, di fronte a possibili atteggiamenti che si allontanano da esso. Infatti, la condotta morale, in larga misura, invitando l'uomo a farsi padrone di se stesso, lo inclina a esercitare su di sé una violenza legittima per non far crescere in se stesso impulsi che sono in contraddizione con ciò che egli è. L'uomo non mostra la versione migliore di se stesso quando ruba o mente, eppure a volte – per esempio – si sente incline a rubare o mentire; deve quindi fare violenza su se stesso per non cedere a quegli impulsi. Qualora dovesse cedere ad essi, la società deve poter fare conto su misure legittime per difendersi dal comportamento disordinato che ne risulta. Il bene proprio e il bene altrui possono legittimare un certo esercizio della violenza⁶. Il dominio di certe passioni, per esempio, può essere interpretato in questa prospettiva⁷. «La violenza del mondo è innanzi tutto la violenza dell'uomo»⁸. Non sembra essere desiderabile, e nemmeno possibile, che la vita umana possa essere organizzata senza un certo grado di essa.

René Girard ha affermato con forza che moralità e religione tendono a pacificare la violenza e prevenire la sua eruzione⁹. C'è un esercizio della violenza che cerca la nonviolenza. Il sacrificio ha questo significato e anche il comportamento morale ha un certo carattere preventivo e curativo della violenza che si annida dentro l'uomo, nell'intimo di se stesso. «Non si può fare a meno della violenza per porre fine alla violenza»¹⁰, ci ricorda Girard. Altrimenti l'uomo e l'intera società

⁵ Cfr. *ivi*, p. 160.

⁶ «La vita è violenza», «La violenza è inseparabile dalla nostra condizione», «La violenza della natura umana è interna; è coinvolta, profusa nel conflitto che separa l'uomo non solo dal mondo esterno, ma da se stesso, da quell'altro sé che sono gli altri uomini. È quindi la lotta di sempre, dell'uomo con se stesso», «l'uomo non può vivere pienamente senza violenza» (*Ivi*, pp. 40, 40, 54-55).

⁷ «Ci sono facoltà e tendenze nell'uomo che richiedono violenza, come i meccanismi di sensibilità necessari per l'allenamento e la disciplina, e l'inclinazione al male che deve essere combattuta. Per individui e collettività incapaci di esercitare su se stessi quella violenza, è legittimo e salutare che questa venga imposta dall'esterno» (*Ivi*, p. 162).

⁸ Cfr. *ivi*, p. 272.

⁹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2008, pp. 38-39.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 45.

rischiano di essere coinvolti in una spirale di vendetta che potrebbe portarli all'autodistruzione¹¹.

È noto come Girard contrapponga il sistema sacrificale delle società primitive altamente religiose al sistema giudiziario delle società moderne. Entrambi i sistemi usano la violenza, sia sotto forma di sacrificio per procura, sia sotto forma di legge e punizione. Il punto di contatto fra i due sistemi è che l'ordine sociale richiede un certo esercizio della violenza, ed è il mantenimento dell'ordine che la legittima. Ora, la violenza attribuita al comportamento religioso mira proprio ad evitare una violenza originale profondamente distruttiva. Se il pensiero moderno non è in grado di comprendere la funzione religiosa del sacrificio, finisce poi per essere minacciato da quella stessa violenza¹². La violenza illegittima, che distrugge l'altro invece di correggere la propria inclinazione in ordine al bene proprio e altrui, può sempre riaffacciarsi e distruggere l'ordine e la tranquillità. Per Girard, infine, il sacrificio per procura che avrebbe posto fine a ogni possibile violenza originaria sarebbe stato quello di Cristo. «Il religioso dice davvero agli uomini *quel che bisogna e quel che non bisogna fare* per evitare il ritorno della violenza distruttrice»¹³. Un'autentica pratica religiosa cristiana costituirebbe dunque un alleato per evitare la cattiva violenza e ripristinare l'ordine sociale.

Se dovessimo prestare ascolto alla proposta di Girard, qualcuno richiamerebbe immediatamente alla nostra attenzione vari esempi della capacità distruttiva che può avere il comportamento religioso: la religione, lungi dall'arrestare la violenza, talvolta è proprio la realtà che la scatena, fino a farne una guerra cosmica¹⁴, proprio perché il suo oggetto è un Assoluto che dà significato all'intero esistenziale dell'uomo. È noto che gli opposti a volte si toccano e dove c'è la capacità di costruire la pace, c'è anche la capacità di scatenare una violenza annichilente e senza restrizioni. Per questo motivo, per Girard, lo spirito che deve accompagnare l'esercizio sacrificale non può essere casuale: esso è la *pietas*. Va anche ricordato che il sacrificio ha un carattere purificatore: sacrificare una cattiva inclinazione è proteggere se stessi e gli altri dalla propria capacità distruttiva. Il sacrificio surrogato della vittima ha una funzione analoga: proteggere la comunità.

A Girard non sfugge però il fatto che la violenza ritorni anche nelle società moderne, organizzate in modo giudiziario per mantenere l'ordine e prevenire lo scoppio della violenza. In realtà, lo stato moderno svolge il ruolo che le religioni primitive svolgevano in un'altra epoca – quelle religioni che, secondo Girard, domavano e ordinavano la violenza. Per Hobbes, è lo stato ad essere quell'istituzione capace di fermare la violenza e sostituirla con un ordine. Si ricorre dunque ancora alla violenza organizzata: le “forze dell'ordine” frenano gli appetiti che minacciano la società. C'è ancora dunque un'istituzione che contiene la violenza,

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 362-364.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹⁴ Cfr. M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley 2000.

semplicemente con Hobbes il monopolio passa allo stato¹⁵. Se la violenza legittima di ordine morale è interna e personale – ma con conseguenze favorevoli per la società, come abbiamo sostenuto in precedenza – la violenza legittima di natura politica è esterna e coercitiva – è un monopolio dello stato. È necessario privatizzare la fede religiosa mentre della sfera pubblica si occupa lo stato; sebbene Hobbes continui ad ammettere che quest'ultimo abbia un certo carattere morale e religioso, perché la religione è utile alla società in quanto invita all'obbedienza in cambio di protezione e sicurezza, la religione deve tuttavia assumere un nuovo carattere, deve cioè essere civile e cessare di identificarsi con un'istituzione ecclesiastica¹⁶; parimenti, la fede deve essere svuotata del suo contenuto soprannaturale e diventare credenza.

2. *Violenza e religione nella narrativa moderna*

Indubbiamente in Occidente esiste una narrazione prevalente che tende ad accomunare religione e violenza. Ci sono testi religiosi carichi di linguaggio violento e, quel che è peggio, incarnazioni violente di certi credi da parte di alcuni credenti. Questo legittima il fatto che si parli di violenza religiosa? Dopo gli attacchi dell'11 settembre, c'è stata una proliferazione di studi sulla violenza che accompagna il comportamento religioso. Il radicalismo islamico rappresenta nel mondo di oggi una delle forme più brutali di violenza. Non sono mancate in generale manifestazioni violente nel corso degli ultimi secoli, sorte sia da altre confessioni religiose – induiste, cristiane, ecc. –, sia da altre ideologie e strutture di organizzazione sociale¹⁷ – nazionalismo, marxismo, capitalismo, nazismo, ecc. – che, conviene ricordarlo, hanno svolto la funzione di una religione in quanto hanno posto la fede in un assoluto, nella forma di un ideale sociale o politico, con i suoi corrispondenti dogmi, sacrifici, riti, obblighi, ecc.

Ciononostante, si allude costantemente alle *guerre di religione* della modernità europea per esemplificare due asserzioni:

1. La religione – generalmente si intende quella cristiana – nella sua manifestazione plurale costituiva una minaccia per l'ordine sociale, in quanto cattolici, ugonotti, protestanti, anglicani, presbiteriani, calvinisti e altre confessioni cristiane si sono impegnati a uccidersi a vicenda nel corso del XVI e XVII secolo sulla base delle loro dispute dottrinali, minando con queste discordie la pace e l'armonia sociale.
2. Fu l'emergere dello stato moderno che pose fine a queste dispute sottomettendo i diversi credi sotto il proprio potere e relegandoli nella sfera

¹⁵ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 125 e ss.

¹⁶ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012, pp. 85-87, 154 e 160.

¹⁷ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 54-56.

del privato. Ciò ha impedito alle controversie religiose di continuare a scuotere la sfera pubblica, che divenne dominio esclusivo del governo civile al fine di garantire la pace sociale. Lo stato può dunque trovarsi nella condizione di dover ricorrere alla violenza per far fronte alla violenza scatenata dalla religione. La violenza secolare era in questo senso razionale e legittima a fronte di quella religiosa che risultò essere invece irrazionale e illegittima.

I testi di Hobbes¹⁸, Spinoza¹⁹, Voltaire²⁰ e Locke²¹ hanno contribuito in maggiore o minore misura ad alimentare questa narrazione. Mentre la privatizzazione della credenza è da collocare un po' più avanti nel tempo in termini di realizzazione, da un lato da questi autori è già trattata teoricamente e, dall'altro, nonostante i loro intenti programmatici, la secolarizzazione non è stata realizzata nella pratica così come da essi era stata immaginata in teoria. Tuttavia, se assumiamo la prospettiva della narrazione sopra menzionata, le minacce del radicalismo islamista contemporaneo appariranno come un nuovo caso in cui è esemplificata la radice violenta che accompagna il credo religioso, esigendo l'esercizio di una violenza secolare per contrastarlo. Cavanaugh si è ribellato a questa narrazione, che quindi smaschera: si tratta in realtà della costruzione di un mito²².

Senza dubbio, il lavoro di Cavanaugh è stato uno dei contributi più importanti per porre fine al mito moderno della violenza religiosa. O, almeno, per mostrare che la questione non è così semplice e chiara nelle sue articolazioni quanto vorrebbe suggerire la narrazione prevalente in Occidente, secondo la quale cioè sarebbero state le guerre della religione a scatenare la brutale violenza dei secoli moderni e illuminati. Non solo i dati storici richiedono di qualificare tali affermazioni²³, ma in alcuni casi è possibile sostenere apertamente – secondo Cavanaugh – che esse sono false e che la narrazione, operando come un mito, si accompagna a un'altra, secondo la quale è solo grazie alla violenza laica che il religioso viene trattenuto. Non esiste la violenza religiosa, questa è una costruzione,

¹⁸ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, Marcial Pons, Madrid 2013, pp. 62-67.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 83-84.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 73-74. Cfr. anche M. Herrero, *La política revolucionaria de John Locke*, Tecnos, Madrid 2015, p. 72.

²¹ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 160. Si veda anche l'interessante articolo di Rodney Stark riguardo alla morte della "secolarizzazione", dove raccoglie interessanti contributi di storici e sociologi della religione intorno al crescente protagonismo odierno della religione, in contrapposizione a quanto "profetizzato" da alcuni illuministi e pensatori del XIX. Cfr. R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, in «Sociology of Religion», LX, n. 3, 1999, pp. 249-273. Tocqueville scrive in *La democrazia in America* come nel nuovo continente non solo le tesi esposte, che profetizzavano un progressivo indebolimento delle credenze religiose, non abbiano trovato verifica, ma piuttosto come sia stato proprio il carattere religioso del paese ad aver più attirato la sua attenzione. Cfr. A. Tocqueville, *La Democrazia in America* (1835), BUR, Milano 2007, pp. 54, 437-443.

²² Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 13 e 15.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 166, 176-177.

un'invenzione moderna come tante altre: la religione, il binomio religioso-secolare, privato-pubblico, ecc. C'è la violenza dell'uomo che, come abbiamo visto all'inizio, può essere legittima o illegittima. Non è il carattere più o meno sacro di ciò che viene invocato che rende legittimo e necessario un certo uso della violenza. Perché, in questo senso, la storia è piena di episodi disastrosi di violenza devastante, sia che il sacro fosse rappresentato dalla sfera religiosa, sia che lo fosse da quella politica. Inoltre, molto probabilmente, dietro alla maschera della presunta violenza religiosa spesso si nasconde un tentativo più o meno esplicito di dominio politico. Questa è, almeno, la tesi di Cavanaugh sul mito della violenza religiosa nella prima modernità, una tesi che facciamo nostra. L'uso che la politica ha fatto della religione al fine di dare coerenza e unificare i propri interessi è un altro fatto ampiamente documentato nella storia degli uomini.

Un attento osservatore potrebbe anche sostenere che la Chiesa come istituzione e incarnazione di una religione – il Cattolicesimo – fu perseguitata e imbavagliata per tutto il diciannovesimo e ventesimo secolo da una molteplicità di forme politiche liberali, laiciste, marxiste, nazionaliste, ecc. In altre parole, la violenza secolare di carattere moderno e illuminato, che voleva proteggere l'Europa dalla “violenza religiosa irrazionale e superstiziosa”, cadde anch'essa nell'errore di compiere brutali persecuzioni. Anche se, in questo caso, la violenza apparirebbe legittimata dal fine di salvaguardare uno spazio pubblico pacifico e armonioso. Ciò richiede, quindi, di verificare se le proposte illuminate di pacificazione e di progresso senza restrizioni fatte nel tempo dai regimi liberali²⁴ e laicisti²⁵ siano state soddisfatte, perché nel caso in cui non lo fossero state, sarebbe giustificato rivedere quelle proposte e la presunta legittimità dell'uso della violenza ad esse connesso. Alcune obiezioni dovrebbero essere già chiare: “quelle proposte non sono ancora state soddisfatte”, o “il programma illuminato della modernità non è stato sviluppato come previsto”, ecc. Ma il progetto moderno ha già subito molte revisioni, al punto che forse è il momento di ammettere che alcune delle proposte di cui esso è stato latore non sono state soddisfatte perché irrealizzabili.

Sono molte le voci che dagli anni '60 del secolo scorso fino ai nostri giorni si sono levate per affermare che la secolarizzazione non si è compiuta²⁶, nonostante molte azioni programmatiche in ambito politico e sociologico abbiano provato a farlo, e nonostante questi tentativi abbiano contribuito notevolmente a costruire un ordine sociale al di fuori delle fedi religiose e dei loro mediatori. L'ipotesi che la religione alla fine sarebbe scomparsa dallo spazio pubblico e che senza di essa si sarebbe raggiunto il progresso della società tecnicamente e scientificamente in un orizzonte di pace, non solo non è stata soddisfatta, ma piuttosto è stata contraddetta

²⁴ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 158.

²⁵ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., p. 34.

²⁶ Cfr. D. Martin, *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, in J. Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth (Uk), Penguin Books 1965. Ci sono anche voci più recenti che sostengono che la secolarizzazione è esistita per un tempo specifico e, in qualche misura, oggi concluso: Cfr. G. Graham, *The Re-enchantment of the World*. Oxford University Press, New York 2007, pp. 34, 40 e 186.

dai fatti. La religione nella sfera pubblica ha oggi un ruolo notevole²⁷, e il fatto che vi siano incarnazioni violente di certe fedi religiose non confuta le migliori versioni di quelle stesse credenze portate avanti da altri credenti, che richiedono per se stesse almeno due cose necessarie per la natura stessa del fatto religioso: da un lato, la non coercizione da parte dello stato rispetto alla possibilità di professare un credo o l'altro; dall'altro, la protezione da parte dello stato – con la sua neutralità – dell'atto di fede personale, che è sempre libero. Questo non si realizza oggi in molti paesi, a volte a causa della natura confessionale di alcuni di loro, in altri casi perché il secolarismo belligerante continua a operare in alcune nazioni per impedire la presenza della religione nella sfera pubblica. Vecchi argomenti contro la religione sono invocati a giustificazione: che essa è irrazionale, che tende all'assolutismo e quindi minaccia e non rispetta la differenza, che essa è disgregante e un agente sociale potenzialmente incline alla violenza, dato che la sua fonte sono quelle passioni irrazionali che più minacciano la gioia di vivere, come la paura, la malinconia e l'invidia. Ci vorrebbe molto spazio per qualificare queste affermazioni. Tante volte il problema che rimane irrisolto è *ciò che si intende per religione*, poiché questa offre ovviamente una ricca semantica²⁸: per l'antichità classica la religione era soprattutto il vero culto; per altro verso, nel mondo moderno, la religione sembra focalizzarsi su dottrine morali, senza quasi nessuna rilevanza attribuita al culto. Oggi i Nuovi Movimenti Religiosi generano in molti casi nuove definizioni adattate alla loro emergenza nella sfera pubblica.

Così come non si può negare che un credo possa essere incarnato superstiziosamente, né che il falso zelo e il fanatismo possano scatenare una violenza cruda e di ordine globale, allo stesso modo non si può nemmeno negare che certe accuse rivolte dall'Illuminismo moderno contro la natura della religione debbano essere riviste e contrastate. Se c'è un'incarnazione superstiziosa della religione, è perché ce n'è un'altra che non lo è. Allo stesso modo, si dovrebbe notare che il fanatico religioso costituisce una minaccia per qualsiasi cittadino nella società, incluso il credente che, lontano da ogni fanatismo, vive con coerenza la sua fede. Non tutte le fedi religiose sono uguali, né possono essere interpretate con un'ermeneutica identica. Vi sono alcune manifestazioni della pratica religiosa che sono pubbliche per loro stessa natura e che in determinate circostanze possono essere vietate nella sfera pubblica, anche se non sempre, pena l'incorrere in qualche forma di violenza non legittima.

È accaduto di frequente nella storia che ciò che viene designato come "religione" abbia cambiato il suo contenuto e che "il nuovo" sia stato vissuto religiosamente, che gli siano cioè state consacrate forze, prestata obbedienza, che sia stato dato credito alle sue promesse, rispettando i suoi riti e simboli, come non avrebbe potuto essere altrimenti. La religione civile di Rousseau²⁹, per esempio,

²⁷ Cfr. P. Berger, *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger*, in «Christian Century», CXIV, 1997, pp. 972-975 e 978.

²⁸ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 57-122.

²⁹ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., p. 95.

santifica alcune pratiche nella sfera politica. In particolare, nella prima modernità e nell'Illuminismo, l'ambito cristiano subì delle trasformazioni in direzione di uno spazio che si era iniziato a edificare autonomamente di fronte ad esso: quello del politico. Ecco perché la modernità illuminista, piuttosto che secolarizzare la religione – in quel momento specialmente il Cristianesimo – ha sacralizzato il politico, portando a sviluppo un processo che era già iniziato nel Rinascimento. La sacralizzazione della politica legittima i suoi meccanismi di difesa e di protezione, facendo uso della violenza per costituire il nuovo ordine sociale al fine di stabilire la pace. Né la pace desiderata è stata raggiunta né la religione tradizionale è scomparsa; ma la modernità non ammette tensione fra religione e politica circa l'interpretazione della realtà³⁰. Lo scenario sembra essere cambiato in certa misura con lo stato di diritto.

Lo stato è un'istituzione politica distinta dalla religione. Tra le due sfere ci deve essere rispetto e collaborazione. Lo stato garantisce i diritti fondamentali dei cittadini e la religione è praticata senza dover necessariamente essere privilegiata dallo Stato, senza però che la sua presenza nello spazio pubblico della società sia repressa o legalmente sancita come qualcosa di negativo. Lo stato non assume nessuna religione come propria, rimane neutrale. La libertà religiosa³¹ appare quindi come un diritto che deve essere rispettato e tutelato fino a quando non minaccia un ordine pubblico giusto.

3. La libertà religiosa oggi

Nel XXI secolo viviamo in un mondo globale, cioè organizzato secondo nuove tecnologie e che assume alcuni criteri di organizzazione a livello mondiale che potremmo sintetizzare sommariamente così: il libero mercato, la democrazia come forma politica e la difesa dei diritti umani come codice morale.

Nel mondo d'oggi, la religione ha acquisito un ruolo notevole. Essa può contribuire, e spesso lo fa, alla libertà, alla prosperità e all'uguaglianza; non solo a causa della moralità che l'accompagna, ma perché essa chiarisce il significato della vita e la eleva a una condizione di pienezza. Oggi almeno l'83% dei paesi garantisce un impegno a favore della libertà religiosa tramite le proprie leggi e costituzioni, eppure, nonostante questo, decine di milioni di persone nel mondo continuano a subire restrizioni e violenze a causa della loro religione.

Nonostante il presunto processo secolarizzante della storia, oggi la religione è molto influente e il diritto alla libertà del suo esercizio rimane un compito in sospeso. Nella Chiesa cattolica, il vivace dibattito aperto durante il Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa, che alla fine ha generato la Dichiarazione *Dignitatis*

³⁰ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 154.

³¹ Cfr. R. Navarro Valls, R. Palomino, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Barcelona 2000.

*Humanae*³², è sorto non solo dall'interesse ecumenico della Chiesa, ma anche dalla necessità di difendere la libertà religiosa come diritto civile di tutti i credenti, cristiani o meno, contro i regimi totalitari in cui la religione sopravvive solo clandestinamente, o dove i fedeli sono stati sottoposti a forme estreme di violenza per il solo fatto di praticare la loro fede³³.

Se il XX secolo ha contemplato la Shoah – l'Olocausto ebraico – con stupore, recenti rapporti indicano che 100 milioni di cristiani sono perseguitati nel mondo per la loro fede. A partire dal 2000 si può dire che è morto un cristiano ogni ora. Questa persecuzione è stata portata avanti in 50 paesi, 39 dei quali islamici. I cristiani sono perseguitati apertamente in Corea del Nord, Afghanistan e Arabia Saudita. Così come sono note le persecuzioni in Iraq, Siria e Nigeria. Ma la lista non finisce qui: la Cina, la Birmania, l'India, il Vietnam, l'Armenia, l'Indonesia, la Somalia, il Sudan, l'Eritrea, il Laos, ecc., sono anch'essi teatro di persecuzioni a causa della fede religiosa. In un recente studio, Javier Rupérez³⁴ rileva che i dati più affidabili provengono dal Dipartimento di Stato americano tramite la sua commissione indipendente per la libertà religiosa. La *International Society for Human Rights*, una ONG con sede a Francoforte, sottolinea che l'80% dell'attuale persecuzione religiosa è diretta verso i cristiani. Open Doors, un'organizzazione protestante americana impegnata nella difesa della libertà religiosa e nella diffusione della Bibbia, sostiene che il 75% della popolazione mondiale vivrebbe in paesi con significative restrizioni alla libertà religiosa.

Quali sono oggi le principali problematiche con cui si scontra la libertà religiosa?

1. Il laicismo più bellicoso che promuove la secolarizzazione in Europa è attivo da decenni anche negli Stati Uniti. Vi è un ampio dibattito negli Stati Uniti riguardo al Primo Emendamento, in particolare circa nuove interpretazioni del suo significato in una chiave laicista³⁵ che mirano a privatizzare le credenze e impedire loro di apparire nello spazio pubblico.
2. La libertà religiosa, specialmente in Europa, è difesa come un diritto, ma anche contrapposta ad altri "diritti", rispetto ai quali viene relegata in secondo piano o annullata. Ci riferiamo ai "diritti di non discriminazione per

³² Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, del Concilio Ecumenico Vaticano II, disponibile online a: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html. Resta a tutt'oggi uno dei più importanti documenti a favore della libertà religiosa nella seconda metà del XX secolo.

³³ Cfr. AA.VV. *La liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*, Centurion, Paris 1965, pp. 10-12.

³⁴ Cfr. J. Rupérez, *La persecución de los cristianos en el siglo XXI*, Cuadernos FAES, n. 172, 2013.

³⁵ I redattori della Costituzione americana non erano laicisti nel senso di agenti politici che volevano privatizzare la religione ed espellerla dalla sfera pubblica nella speranza che si sarebbe estinta. Tuttavia il diritto costituzionale americano, durante gli ultimi sei decenni, attraverso i pronunciamenti della Corte Suprema degli Stati Uniti in relazione all'interpretazione del Primo Emendamento, ha proiettato questa privatizzazione, molto probabilmente a causa dell'influenza del laicismo europeo. Cfr. T. Shah, *Libertad religiosa. Una urgencia global*, Rialp, Madrid 2013, p. 112.

motivi sessuali”³⁶. Sullo sfondo c’è una errata configurazione della sfera legale che non si può ridurre alla mera applicazione delle leggi, né può essere considerata come un confronto tra diritti. Il diritto deve avere a che fare fondamentalmente con la giustizia, rispetto alla quale la legge è uno strumento³⁷ che non produce dei diritti, ma dei doveri degli uni verso gli altri al fine di vivere in pace.

3. Nei paesi retti da regimi totalitari vige ancora una persecuzione religiosa simile o, in alcuni casi, peggiore di quella praticata in passato dai regimi politici dell'ex blocco sovietico. È il caso di Cuba, Cina e Corea del Nord, tra gli altri.
4. Numerosi gruppi terroristici estremisti praticano la persecuzione religiosa, talvolta sotto la bandiera di una visione religiosa radicale. Uno dei più noti è senza dubbio Boko Haram (“L’educazione occidentale è un peccato”) che opera in Nigeria.
5. La definizione stessa di cosa sia la religione è oggi un problema. Poiché la religione è studiata al di fuori del dogma e solo sulla base delle forme razionali illuministe, le religioni rivelate sono state relegate ad essere considerate solo come una fra le molte opzioni possibili. I Nuovi Movimenti Religiosi aspirano a mantenere il titolo di religione, non necessariamente a causa della credenza in un essere trascendente che è adorato e che guida il significato ultimo della vita, ma perché una volta apparse le religioni civili, le religioni senza Dio, ecc., il soggettivismo e la vecchia e sempre attuale sofistica possono configurare nuovi modi di religione, indipendentemente da qualsiasi tratto proprio del fenomeno religioso.

Il compito di conoscere che cosa sia in grado di legittimare la violenza rimane in secondo piano se prescinde dalla trascendenza, di tipo sia religioso sia morale, per ristabilire l’ordine ed evitare l’autodistruzione.

³⁶ La famiglia Johns non fu in grado di adottare un bambino nel Regno Unito nel 2007 perché, essendo cristiani, si temette che il bambino non sarebbe stato educato in modo conforme alla legge dell’uguaglianza sessuale; in particolare, che gli sarebbe stato insegnato che gli atti omosessuali sono moralmente riprovevoli, cosa che avrebbe violato i principi di non discriminazione e uguaglianza. Cfr. *ivi*, p. 181 e ss.

³⁷ Cfr. J.A. Doral, *Cambian las leyes, cambias las conductas*, en R. Lázaro (ed.), *De Ética y Política. Conceptos, historia, instituciones*, Tecnos, Madrid 2013, pp. 46-76.