
Verso una nuova politica mediterranea della S. Sede

SILVIO FERRARI

1. INTRODUZIONE

Da più parti – anche se a mezza voce – si sostiene che la politica medio-orientale della S. Sede sia stata un fallimento: essa sarebbe scesa a compromessi con molti regimi autoritari e illiberali senza riuscire ad arginare il declino delle comunità cristiane in questa parte del mondo. Si tratta di un giudizio ingeneroso e soprattutto non verificabile poiché non fornisce la prova che una diversa strategia avrebbe portato a risultati migliori. Ma è un fatto che i tradizionali punti di riferimento che hanno guidato per decenni la diplomazia vaticana appaiono oggi molto meno saldi che in passato.

Nell'analizzare le trasformazioni che hanno posto in crisi la politica della S. Sede grande spazio viene dato alla crescita del radicalismo islamico. È difficile non essere d'accordo: l'affermarsi di gruppi musulmani radicali ha reso ancor più precaria la condizione – già difficile – delle comunità cristiane in Medio Oriente. Minore attenzione è stata, però, dedicata ad un altro evento che è potenzialmente dotato di un impatto ancor più profondo e duraturo: l'immigrazione musulmana in Europa. Anche quando l'ondata del radicalismo religioso sarà passata, i musulmani continueranno a risiedere (e probabilmente in numero ancor maggiore di oggi) nel Vecchio Continente. L'Europa non sarà più la stessa e l'incontro e la coabitazione tra diverse comunità culturali e religiose, che era il tratto specifico dei Paesi medio-orientali, ne diverrà – anzi, è già diventato – una caratteristica centrale.

Per questa ragione è probabile che la politica medio-orientale della S. Sede sia indotta a trasformarsi in politica mediterranea della S. Sede che – pur tenendo presenti le ovvie differenze tra le due sponde del Mediterraneo – affronti in chiave unitaria il problema del rapporto tra minoranze e maggioranze culturali e religiose in Europa e in Medio Oriente.

Ma una seconda trasformazione sembra profilarsi all'orizzonte. Il ritorno della religione tra i fattori rilevanti del diritto e della politica internazionale esige una nuova riflessione sui rapporti tra diplomazia pontificia e dialogo interreligioso. Non è un caso che il diplomatico

più esperto di cui dispone la S. Sede sia stato nominato presidente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso: un tempo nettamente distinti, questi due profili dell'azione della S. Sede sembrano ora avvicinarsi in forme nuove e ancora largamente da decifrare.

2. LA POLITICA MEDIO-ORIENTALE DELLA S. SEDE: OBIETTIVI E STRATEGIE DI LUNGO PERIODO

Ormai da molti decenni la politica medio-orientale della S. Sede è volta a perseguire alcuni obiettivi ben precisi¹. Il primo di essi è costituito dalla sopravvivenza delle comunità cristiane: schiacciate da un tasso di incremento demografico inferiore a quello di musulmani ed ebrei, minacciate dalla crescita del radicalismo islamico, inquiete per i conflitti che attraversano l'intera regione, esse sono erose da un processo di emigrazione che nell'arco di mezzo secolo ha ridotto la presenza cristiana in Medio Oriente a 10-13 milioni di fedeli contro 150 milioni di musulmani². Benché questo dato sia sovente travisato come il segno della scomparsa del cristianesimo in terra d'islam (contraddetta dalla netta crescita della popolazione cristiana nella penisola arabica³), questa diminuzione assume un significato particolare

¹ Per un esame più analitico della politica medio-orientale della S. Sede cfr. SILVIO FERRARI, "The Vatican and the Middle East during the Pontificate of John Paul II", in MARSHALL J. BREGER (ed.), *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 2004, pp. 276-306; UMBERTO DE GIOVANNANGELI, *La rivincita dei cristiani d'Oriente*, in «L'agenda di papa Ratzinger» supplemento a «Limes», 2005, 2, pp. 113-123.

² Per dare un'idea delle dimensioni di questo fenomeno, basti pensare che nel 1975, prima dell'inizio della guerra civile, i cristiani del Libano costituivano la metà degli abitanti mentre ora sono circa il 40%, che nel 1948 la popolazione di Gerusalemme era composta per metà da cristiani mentre ora essi raggiungono il 10% (cfr. RIAD JARJOUR, "The Future of Christians in the Arab World", in BETTY JANE BAILEY, J. MARTIN BAILEY, *Who are the Christians in the Middle East*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, pp. 13-14), che dall'inizio dell'ultimo conflitto in Irak quasi la metà dei cristiani ha abbandonato il Paese (ne restano circa 600.000: cfr. DREW CHRISTIANSEN, *Alarm Bells in the East*, in «America», Sept. 11, 2006). Tolti Libano ed Egitto, i cristiani sono ovunque meno del 5% della popolazione. Per ulteriori indicazioni cfr. IGNAZIO DE FRANCESCO, *In cerca di identità. I cristiani arabi di Israele*, in «Il Regno-attualità», 2006, 14, pp. 483-84; FRANÇOIS BOËDEC, *Cristiani d'Oriente: un futuro di dubbi e angoscia*, in «Vita e Pensiero», 2007, 5, pp. 18-26.

³ Per fare un solo esempio, i cristiani presenti negli Emirati Arabi Uniti, in maggioranza cattolici, costituiscono il 35% della popolazione del Paese (cfr. FABIO PROVERBIO, *La Chiesa sommersa degli Emirati Arabi Uniti*, in «L'Avvenire», 19

perché interessa le comunità che hanno abitato fin dalle origini la regione dove il cristianesimo ha avuto inizio. Il secondo obiettivo della politica vaticana consiste nella tutela di Gerusalemme e dei luoghi santi⁴. Coinvolti in episodi di guerra, come nel caso della Basilica della Natività a Betlemme, e oggetto di crescenti difficoltà d'accesso, i luoghi santi della Palestina stentano a mantenere il posto che da secoli occupano nella geopolitica della Chiesa cattolica: quello di essere custodi e testimoni della memoria del cristianesimo delle origini. In entrambi i casi non si tratta soltanto di salvaguardare l'integrità fisica di alcuni edifici e di garantire le condizioni economiche e sociali indispensabili per evitare la diaspora delle comunità cristiane. La posta in gioco è ben più alta e tocca la continuità della presenza cristiana nei luoghi dove il cristianesimo ha avuto inizio. Ciò spiega l'attenzione tutta particolare dedicata dalla S. Sede al Medio Oriente, attestata dalla frequenza con cui questa regione ritorna nei discorsi pontifici e confermata ancora una volta dal messaggio che Benedetto XVI ha inviato ai cattolici del Medio Oriente lo scorso Natale⁵.

Nella prospettiva della S. Sede questi due obiettivi – tutela delle comunità cristiane e dei luoghi santi – sono inseparabili: senza la presenza di stabili comunità di fedeli i luoghi santi si ridurrebbero a «musei privi di vita», e senza le memorie della vita di Cristo e della Chiesa delle origini che essi attestano le comunità cristiane della Terra Santa perderebbero il carattere che le rende uniche al mondo.

Strettamente connesso con questi due obiettivi è lo sforzo di assicurare una soluzione pacifica ai conflitti che attraversano la regione medio-orientale, ed in primo luogo a quello che oppone israeliani a palestinesi. Al di là dei motivi ideali che ispirano l'attività della S. Sede per la ricerca della pace, vi è la consapevolezza che le tensioni ed i conflitti che insanguinano il Medio Oriente spingono i cristiani ad emigrare, pongono in pericolo i luoghi santi ed impediscono di dare spessore concreto all'ipotesi di coabitazione tra ebrei, cristiani e musulmani che ha guidato la diplomazia vaticana durante tutto il pontificato di Giovanni Paolo II.

Queste tre finalità – difesa delle comunità cristiane, tutela dei luoghi santi, ricerca della pace, in un orizzonte segnato dalla scelta per la coabitazione dei fedeli di religioni diverse – contraddistinguono

agosto 2007). È vero che questa presenza non ha neppure lontanamente le radici di quella dei cristiani medio-orientali; ma essa è comparabile con l'immigrazione musulmana in Europa, inizialmente concepita come un fenomeno temporaneo e poi caratterizzata da crescente stabilità.

⁴ Sulla questione dei luoghi santi si veda PAOLO PIERACCINI, *Gerusalemme, luoghi santi e comunità religiose nella politica internazionale*, Bologna, EDB, 1996.

⁵ Cfr. *Ai cattolici del Medio Oriente*, in «Il Regno-documenti», 2007, 1, pp. 6-10.

la politica medio-orientale della S. Sede e ne determinano la marcata indipendenza da quella delle potenze occidentali e, in particolare, degli Stati Uniti. In occasione del conflitto israelo-palestinese del 1948, della crisi di Suez e – per giungere ai giorni nostri – della prima e della seconda guerra del Golfo, la posizione della S. Sede non si appiattisce mai sulla linea politica degli Stati Uniti e dei loro alleati europei: la lunga assenza di relazioni diplomatiche tra S. Sede e Israele, il *partner* più fedele di cui Washington dispone nella regione, e la ferma opposizione alla guerra contro l'Iraq sono state le manifestazioni più evidenti di questa divergenza. Il principio della coabitazione tra cristiani e musulmani, che guida la politica vaticana, si concilia male sia con la politica del confronto che ha portato gli Stati Uniti (e, con crescente riluttanza, i loro alleati europei) a misurarsi duramente con l'Iran prima, con la Libia poi e infine con l'Iraq, sia con quella dell'appoggio incondizionato ad Israele, referente privilegiato degli Stati Uniti in Medio Oriente. Non si tratta di differenze marginali, bensì di due diverse interpretazioni dei processi socio-politici in svolgimento nei Paesi arabi: una che ne privilegia gli elementi di minaccia all'identità e agli interessi economici dell'Occidente; l'altra che punta maggiormente (in una visione di lungo periodo) sui fattori di integrazione, sulla necessità di un equilibrio economico complessivo tra il Nord e il Sud del mondo e sulla possibilità di fare del Mediterraneo il punto di incontro tra differenti civiltà. Non più, però, di due bensì di tre civiltà: l'inserimento pieno della componente ebraica (e della sua organizzazione statale) nell'orizzonte della coabitazione (originariamente concepita tra cristiani e musulmani) è il risultato di un lungo e tormentato processo di riavvicinamento con cui la diplomazia vaticana è riuscita a dare consistenza (entro i limiti che definiscono le relazioni politiche) all'«utopia» pontificia della riconciliazione tra le tre religioni abramitiche.

3. LA POLITICA MEDIO-ORIENTALE DELLA S. SEDE: LE MOTIVAZIONI IDEALI

La difesa dei luoghi santi e delle comunità cristiane è stata collocata, soprattutto ad opera di Giovanni Paolo II, in un orizzonte assai vasto, che va ben al di là del pur legittimo interesse per le sorti del cristianesimo nella regione medio-orientale. Le linee maestre che hanno guidato la politica di Giovanni Paolo II affondano le proprie radici nella convinzione che la Terra Santa sia per definizione il luogo dell'incontro e del dialogo tra ebrei, cristiani e musulmani⁶. Esse si ri-

⁶ Questo motivo è ricorrente negli interventi di Giovanni Paolo II: si veda per esempio il riferimento alla Terra Santa come al «luogo privilegiato dell'incontro e

flettono come in un microcosmo nell'impostazione che quel pontefice, portando a maturazione alcuni spunti già contenuti nel magistero di Paolo VI, ha dato alla questione di Gerusalemme⁷: il destino della Città Santa è quello di essere il punto di riconciliazione tra i fedeli delle tre religioni abramitiche⁸, divenendo (anche istituzionalmente) il segno concreto della possibilità della loro pacifica convivenza. L'impegno con cui la diplomazia pontificia ha sostenuto, in riferimento a Gerusalemme, le proposte di internazionalizzazione prima e di garanzie internazionali poi⁹ indica la volontà di testimoniare il significato universale della città, che travalica i confini dell'appartenenza ad una sola religione; i termini con cui Giovanni Paolo II ha concepito i propri viaggi in Medio Oriente – intesi come pellegrinaggi ai luoghi non

della preghiera dei popoli» contenuto nel discorso al corpo diplomatico dell'11 gennaio 1992 (in «Il Regno-documenti», 1992, 3, p. 70), dove vi è anche un riferimento al carattere «prioritario» del «dialogo fra ebrei, cristiani e musulmani» per assicurare la pace «in questa regione del mondo e altrove».

⁷ La bibliografia sulla questione di Gerusalemme è assai ampia: cfr. PAOLO PIERACCINI (a cura di), *La questione di Gerusalemme. Profili storici, giuridici e politici (1920-2005)*, Bologna, il Mulino, 2005; MARSHALL J. BREGER, ORA AHIMEIR (eds.), *Jerusalem a City and Its Future*, Syracuse, Syracuse Univ. Press, 2002; FAROUK MARDAM-BEY, ELIAS SANBAR, *Gerusalemme. Il sacro e il politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; MICHAEL DUMPER, *The Politics of the Sacred Space. The Old City of Jerusalem in the Middle East Conflict*, Boulder, Lynne Rienner, 2002; MENACHEM KLEIN, *Jerusalem. The Contested City*, London, Hurst, 2001.

⁸ Si veda in particolare la lettera apostolica *Redemptionis anno* del 20 aprile 1984, in «Acta Apostolicae Sedis», 1984, 76, pp. 625-29.

⁹ Su queste proposte cfr. SILVIO FERRARI, *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Firenze, Sansoni, 1991, p. 100 ss. e 191 ss.; PIERACCINI (a cura di), *Gerusalemme cit.*, p. 437 ss. URI BIALER, *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy*, Bloomington, Indiana University Press, 2005, in particolare pp. 24 ss. Negli ultimi anni la questione di Gerusalemme ha ricevuto minor attenzione poiché il riacutizzarsi del conflitto israelo-palestinese aveva reso improbabili soluzioni negoziate. Ma essa non è mai stata accantonata né dalla S. Sede né dalle autorità delle altre comunità cristiane: lo scorso anno i *leaders* delle Chiese cristiane medio-orientali hanno riproposto la necessità di uno statuto speciale per la città, tracciando una interessante distinzione tra le responsabilità primarie che spettano a israeliani e palestinesi e la funzione di sostegno della comunità internazionale (si veda *Lo statuto di Gerusalemme*, in «Il Regno-documenti», 2007, 1, pp. 8-9; la dichiarazione è datata 29 settembre 2006). Il 13 agosto 2007 «America», una delle principali riviste cattoliche degli Stati Uniti, ha sostenuto la necessità di dividere Gerusalemme in una parte israeliana e una parte palestinese, sottoponendo la sola Città Vecchia a forme di sovranità condivisa garantite da una presenza internazionale (si vedano i contributi di GHAITH AL-OMARI, *A Plan for a Workable Jerusalem* e di DANIEL LEVY, *Dignity in Division*, pubblicati nel numero del 13 agosto 2007).

solo del Nuovo ma anche dell'Antico Testamento, cioè del libro che unisce le tre religioni abramitiche¹⁰ – confermano come l'approccio pontificio alla questione medio-orientale non sia limitato alla difesa della presenza cristiana ma, a partire da lì, si estenda alla possibilità di un vicendevole riconoscimento di ebrei, cristiani e musulmani.

Questa visione del Medio Oriente e della sua missione storica portata al centro dell'attenzione la questione della coabitazione tra i fedeli di diverse religioni¹¹. Ormai da secoli la S. Sede ha accettato che la presenza cristiana in Medio Oriente passi attraverso il riconoscimento della propria condizione di minoranza e la ricerca di forme di coabitazione con la maggioranza musulmana e, in Israele, ebraica. Queste forme di coabitazione sono mutate a seconda del tempo e delle circostanze. Nell'epoca contemporanea il modello di riferimento è stato il Libano, dove la presenza di una forte comunità cristiana con una propria identità religiosa e culturale distinta da quella arabo-musulmana ha consentito, a partire dalla conclusione nel 1943 del patto nazionale di coesistenza comunitaria, di sviluppare un peculiare sistema democratico, che assegna un posto di rilievo alle comunità religiose attraverso un delicato sistema di equilibri costituzionali, volti ad impedire che lo Stato si identifichi con una sola di esse. Ma la felice esperienza della «*convivialité*» libanese¹² non ha resistito alla guerra che ha devastato per lungo tempo il Paese, e comunque non è riproducibile negli altri Stati della regione medio-orientale dove i cristiani sono in netta minoranza: qui la S. Sede accetta il regime del *millet* – e quindi l'applicazione di statuti giuridici diversificati in nome dell'appartenenza religiosa¹³ – ma rifiuta, almeno in linea di principio, quello della *dhimmitude* in nome dell'uguaglianza dei diritti civili e politici spettanti ad ogni cittadino. Il progetto, caro ad una minoranza araba di

¹⁰ Cfr. per esempio la lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* del 10 novembre 1994, in particolare al n. 24, in «Enchiridium Vaticanum», 14, p. 1752 ss.

¹¹ Sull'importanza della nozione di coabitazione nella politica medio-orientale della S. Sede cfr. ANDREA RICCARDI, *Il limes meridionale del Vaticano*, in «Limes», 1994, 2, p. 238.

¹² Su questa esperienza si vedano i contributi di Elizabeth Picard e Boutros Labari contenuti in ANDREA PACINI (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo*, Torino, Ediz. Fondaz. Giovanni Agnelli, 1996. Più di recente cfr. MEIR ZAMIR, «From Hegemony to Marginalism: The Maronites of Lebanon», in OFRA BENGIO, GABRIEL BEN-DOR (eds.), *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder, Rienner, 1999, pp. 111-128; DAVID D. GRAFTON, *The Christians of Lebanon. Political Rights in Islamic Law*, London, Tauris, 2003.

¹³ Un esempio recente di questa politica è costituito dalla legge sullo statuto personale dei cattolici approvata in Siria nel giugno 2006: cfr. IGNAZIO DE FRANCESCO, *Cattolici, una legge pilota*, in «Il Regno-attualità», 2007, 10, pp. 309-10.

formazione occidentale, di ripensare i sistemi politici dei Paesi medio-orientali sulla base del principio di laicità non ha mai trovato grande favore presso la diplomazia pontificia, convinta dell'impraticabilità di trapiantare dall'una all'altra sponda del Mediterraneo una nozione che la maggioranza della popolazione araba sente estranea alla propria storia e cultura. Alla S. Sede appare più realistica la possibilità di una modernizzazione che parta dai principi propri della cultura arabo-musulmana e sia capace di coniugarli con il rispetto della democrazia: per tutti i Paesi dove la comunità cristiana, per consistenza numerica, non può che aspirare ad un ruolo di minoranza questo modello (di cui la Giordania è ritenuta una buona esemplificazione)¹⁴ appare preferibile.

Dopo il 1948 un analogo problema di coabitazione si è posto nello Stato di Israele¹⁵. Ma in questo caso il problema – complicato dapprima da considerazioni teologiche sulla legittimità della ricostituzione di uno Stato ebraico in Terra Santa e poi da ragioni politiche connesse al fatto che i cristiani residenti in Israele sono in grande maggioranza palestinesi – presenta caratteri differenti: in Israele infatti non esiste una comunità ebraico-cristiana che abbia storia, consistenza e struttura analoga alle comunità arabo-cristiane dei Paesi vicini. La debolezza di una comunità cristiana di espressione ebraica ha impedito di agire efficacemente dall'interno dello Stato israeliano, come invece è avvenuto in certa misura nei Paesi arabi circostanti, e ha indotto la S. Sede a cercare di tutelare la presenza cristiana attraverso gli strumenti della diplomazia, stipulando con Israele un accordo fondamentale che – pur tra ricorrenti difficoltà di applicazione – disciplina (tra l'altro) le condizioni di vita della Chiesa locale¹⁶.

¹⁴ Cfr. ANDREA PACINI, "Dinamiche comunitarie e sociopolitiche dei cristiani arabi in Giordania, in Israele e nei territori palestinesi autonomi", in ID. (a cura di), *Comunità cristiane*, cit., pp. 281-310; MANSOOR MOADDEL, *Jordanian Exceptionalism. A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*, New York, Palgrave, 2002.

¹⁵ Sui rapporti tra Vaticano ed Israele cfr. gli scritti di Bialer, Ferrari e Pieracini indicati *supra*, nota 10.

¹⁶ Su questo accordo cfr. BREGER (ed.), *The Vatican-Israel Accords* cit.; EUSEBIO GIL, CARLOS CORRAL (eds.), *Del desencuentro a la comprensión. Israel-Jerusalén-Iglesia Católica*, Madrid, Univ. Comillas, 2001; si vedano inoltre gli atti dell'incontro su "The Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel: a Third Anniversary Perspective", pubblicati nella «Catholic University of America Law Review», 47, Winter 1998, 2. L'applicazione dell'accordo non è stata semplice ed è tuttora incompleta: cfr. le dichiarazioni rilasciate dal nunzio apostolico in Israele, Pietro Sambi, il 12 luglio 2006 (cfr. www.chiesa.espres-

Attraverso questa varietà di forme la diplomazia vaticana si sforza di dare attuazione all'intuizione di Giovanni Paolo II, secondo cui il destino della Terra Santa è quello di rappresentare lo stabile punto di incontro di ebrei, cristiani e musulmani. In questo senso l'«utopia» pontificia della riconciliazione tra le tre religioni abramitiche costituisce l'elemento più profondo che ha guidato l'azione della S. Sede lungo tutto il regno di papa Wojtyła.

4. LE DIFFICOLTÀ DELLE COMUNITÀ CRISTIANE E LA CRISI DELLA POLITICA VATICANA

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II, lo scenario politico, culturale e religioso del Medio-Oriente ha subito un profondo cambiamento che ha posto in crisi la politica della S. Sede e ha messo in pericolo la già precaria esistenza delle comunità cristiane.

Il principale elemento di trasformazione è stato la crescita del radicalismo religioso¹⁷. Si tratta di un fenomeno che è ormai ben noto e che interessa molte religioni e molti Paesi: ma in Medio Oriente è soprattutto il radicalismo islamico (ed entro confini più ristretti quello ebraico) ad avere avuto un impatto decisivo. Il radicalismo musulmano costituisce un movimento di recupero identitario, scatenato dalla frustrazione per l'incancrenirsi di problemi (dal sottosviluppo economico al conflitto israelo-palestinese) attribuiti, nella loro genesi e permanenza, alle responsabilità dell'Occidente e alimentato più in profondità dal fallimento dei processi di modernizzazione e democratizzazione ispirati ai principi del 1789 francese o del 1917 sovietico, al modello secolare-liberale dell'Occidente o a quello secolare-marxista dell'Oriente europeo¹⁸. Benché in buona parte del Medio-Oriente i movimenti islamici radicali costituiscano una minoranza, essi sono oggi in grado di condizionare le scelte di molti governi, determinandone di fatto l'agenda politica.

sonline.it/dettaglio.jsp?id=38551) e dal principale negoziatore vaticano (*P. Jaeger: col governo questioni difficili, ma si possono risolvere*, in *AsiaNews.it*, 17 settembre 2004 (www.asianews.it/index.php?l=it&art=1497&dos=29&size=A)).

¹⁷ Su di esso si veda PAOLO NASO, *Il libro e la spada. Le sfide dei fondamentalismi religiosi: ebraismo, cristianesimo e islam*, Torino, Claudiana, 2000.

¹⁸ Cfr. LAURA GUAZZONE (a cura di), *Il dilemma dell'islam. Politica e movimenti islamismi nel mondo arabo contemporaneo*, Milano, Angeli, 1995; BASSAM TIBI, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, Univ. of California Press, 1998; OLIVIER ROY, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992; GILLES KEPEL, *Jihad, ascesa e declino*, Roma, Carocci, 2001.

Il successo dei gruppi radicali musulmani ha avuto pesanti conseguenze per le comunità cristiane medio-orientali. Esso ha innanzitutto travolto i due modelli tradizionali attraverso cui queste comunità interpretavano e giustificavano la propria presenza in terra d'islam. Il primo di essi, caro soprattutto alla S. Sede, era fondato sull'idea che alle comunità cristiane spettasse la funzione storica di fare da ponte tra Oriente ed Occidente e di costituire il *trait d'union* tra civiltà araba ed europea: in questa prospettiva era essenziale, per le comunità cristiane, evitare di identificarsi totalmente con le società in cui erano inserite, mantenendo una propria specificità non solo religiosa ma anche culturale. La comunità cristiana libanese, con tutti i suoi legami storici con la cultura francese, esemplificava bene questa prima concezione. Il secondo modello, caro a molti *leaders* delle comunità cristiane medio-orientali ed in particolare al patriarca di Gerusalemme, mons. Sabbah¹⁹, era fondato sulla formula «due religioni, una sola cultura»: in questa prospettiva lo spazio centrale era occupato dall'identità araba con cui i cristiani erano invitati ad identificarsi pienamente, condividendone *in toto* caratteri culturali e obiettivi politici. I cristiani della Palestina, impegnati con i loro 'fratelli' musulmani ad affermare l'identità nazionale e l'indipendenza politica del popolo palestinese, erano il simbolo di questa seconda opzione.

Entrambi i modelli sono stati colpiti al cuore dalla crescita del radicalismo islamico che, ponendo la religione musulmana al centro dell'identità araba, ne ha di fatto escluso gli arabi cristiani. Nel programma politico e religioso dei movimenti musulmani più radicali non c'è evidentemente spazio per ponti verso l'Occidente: gli arabi cristiani sono considerati una pericolosa quinta colonna di una religione e di una cultura estranea al mondo arabo. In questa prospettiva la condivisione piena del destino dei popoli arabi e la partecipazione alle loro lotte non basta a fare degli arabo-cristiani dei cittadini²⁰, poiché il nu-

¹⁹ Mons. Sabbah ha dichiarato ripetutamente che «*les relations entre chrétiens et musulmans sont des relations entre membres d'un seul et même peuple, de nationalité identique, mais de croyances différentes*» (questo passaggio è tratto da un discorso pronunciato nel febbraio 1997 e riportato da *La Documentation catholique*, 1997, 79, p. 645). Nel settembre 2005 Benedetto XVI ha nominato l'arcivescovo di Tunisi, mons. Fouad Twal, coadiutore (con diritto di successione) del Patriarca: questa nomina è stata interpretata da molti come il segnale che la S. Sede intende prendere le distanze dall'orientamento seguito da mons. Sabbah.

²⁰ Ne sono una prova le difficoltà incontrate dalla comunità cristiano-palestinese ad opera dei gruppi musulmani più radicali: cfr. le dichiarazioni del Custode di Terra Santa, padre Pierbattista Pizzaballa, riportate nel «Corriere della Sera» del 4 settembre 2005 e in «*Tempi*», 30 agosto 2007 (*Perseguitati ma indomabili*, pp. 46-50). Cfr. anche ELISA PINNA, *Tramonto del cristianesimo in Palestina*, Casale M., Piemme, 2005.

cleo della cittadinanza non è più collocato nell'appartenenza nazionale o nella solidarietà ideologica (com'era avvenuto nel caso della partecipazione di esponenti cristiani alle lotte risorgimentali arabe e alla fondazione e sviluppo del partito baath) ma nella condivisione della fede musulmana.

Questa non è la sola conseguenza dell'affermarsi del radicalismo islamico: anche lo statuto giuridico delle comunità cristiane ne resta colpito. La strada per la rinascita dei Paesi arabi medio-orientali viene individuata dalle forze radicali nel ritorno ai valori dell'islam classico e quindi anche alla stretta compenetrazione di politica, società e religione che lo contraddistingueva: la reintroduzione più o meno ampia della *shari'a* nel sistema giuridico di alcuni Paesi ne è l'espressione più evidente sul terreno del diritto²¹. La rivalutazione del diritto islamico classico retrocede i cristiani (ed i pochi ebrei rimasti nei Paesi arabi) allo statuto di *dhimmi*, ponendo nuovamente in questione principi di libertà ed uguaglianza che sembravano essersi faticosamente aperti la strada nell'ordinamento giuridico di alcuni Stati medio-orientali²²: la posizione delle comunità cristiane peggiora non soltanto nei Paesi dove le forze radicali giungono al potere (come nell'Afghanistan dei talebani)²³, ma anche dove essi restano in minoranza (si pensi alle crescenti difficoltà incontrate dai copti in Egitto²⁴). Un'ombra di precarietà si estende sul futuro dei governi (come quello giordano) che si ispirano ad un islam liberale e moderato, capace di accogliere benevolmente (pur nel rispetto delle proprie tradizioni) comunità di differente fede religiosa²⁵.

Sarebbe, però, parziale attribuire le difficoltà della politica vaticana soltanto alla crescita del radicalismo musulmano. L'altro grande evento che va preso in considerazione è l'identificazione del mondo islamico come il principale antagonista dell'Occidente dopo la caduta dei regimi comunisti. Questa scelta, che è anteriore all'11 settembre²⁶,

²¹ Cfr. ANN ELIZABETH MAYER, *Islam and the State*, in «Cardozo Law Review», 1990-91, 12, pp. 1015-56.

²² Cfr. BAT YE'OR, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les «dhimmis» face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994, p. 229 ss.

²³ Cfr. JEAN-PIERRE VALOCNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, pp. 778-95.

²⁴ Cfr. LORENZO PREZZI, *Shari'a ed elezioni*, in «Il Regno-attualità», 2005, 20, p. 673.

²⁵ Cfr. SILVIO FERRARI, «La diplomatie du Saint-Siège au Proche-Orient», in JOËL-BENÔIT D'ONORIO (a cura di), *La diplomatie de Jean Paul II*, Paris, Cerf, 2000, pp. 197-200.

²⁶ Il noto articolo di Samuel Huntington su «Foreign Affairs» (*The Clash of Civilizations*) risale all'estate 1993.

è stata confermata dal diffondersi del terrorismo di matrice islamica e ha condotto agli interventi militari in Afghanistan prima e in Iraq poi. Benché la S. Sede abbia posto grande cura nello ‘smarcarsi’ dalla politica degli Stati Uniti e delle altre potenze occidentali, questi interventi hanno alimentato l’idea di una nuova crociata dell’Occidente cristiano contro l’islam ed i paesi musulmani. La debolezza di questa identificazione non toglie che essa abbia avuto grande presa sull’immaginario delle popolazioni musulmane: il crescente risentimento verso gli Stati Uniti e l’Europa, a cui si imputa di volere mantenere il Medio Oriente in uno stato di debolezza ed inferiorità che ne consenta lo sfruttamento economico, si è ripercosso sulle comunità cristiane (in particolare quelle di rito latino), come è mostrato dai recenti episodi avvenuti in Iraq²⁷.

5. DALLA POLITICA MEDIO-ORIENTALE ALLA POLITICA MEDITERRANEA

Lo scenario medio-orientale è dominato da fattori che trascendono le capacità d’azione della S. Sede: la diplomazia vaticana deve agire all’interno di un contesto su cui essa può incidere soltanto in minima parte. È, quindi, ingenuo e futile pensare che una svolta della politica vaticana possa risolvere tutti i problemi delle comunità cristiane medio-orientali e comunque non sono prevedibili, a breve termine, grandi cambiamenti. Sulle questioni che maggiormente interessano la S. Sede – Libano e Terra Santa – gli orientamenti di fondo sono stati ribaditi ancora una volta da Benedetto XVI nel gennaio 2007: «I libanesi hanno diritto di vedere rispettata l’integrità e la sovranità del loro Paese, gli israeliani hanno diritto a vivere in pace nel loro Stato e i palestinesi hanno diritto ad avere una loro patria libera e sovrana»²⁸.

²⁷ Cfr. LORENZO PREZZI, *I cristiani e la Costituzione*, in «Il Regno-attualità», 2005, 20, p. 674; *Ultimo appello: salvate il cristiano d’Iraq*, 28 maggio 2007, in [www.chiesa](http://chiesa.espresso.repubblica.it/dettaglio.jsp?id=143981) (<http://chiesa.espresso.repubblica.it/dettaglio.jsp?id=143981>).

²⁸ Questa formulazione sintetica delle linee portanti della politica vaticana è stata usata da Benedetto XVI in un discorso del 16 luglio 2006 (cfr. «Il Regno-documenti», 2006, 15, p. 535) e frequentemente ripetuta in seguito, a conferma della sua importanza: cfr. il discorso pronunciato dal pontefice l’8 gennaio 2007, in «Il Regno-documenti», 2007, 3, pp. 65-69, e quello di mons. Pietro Parolin, sottosegretario della S. Sede per i rapporti con gli Stati, in occasione della conferenza del Comitato delle Nazioni Unite per l’esercizio dei diritti inalienabili del popolo palestinese il 22 marzo 2007 (il testo è disponibile in www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20070322_parolin-fao_fr.html: è significativo che mons. Parolin abbia parlato non di «patria» ma di «Stato» palestinese). La stessa formula, con maggiori dettagli, ritorna anche nella dichiarazione del Coordinamento delle conferenze episcopali a sostegno della Chiesa in Terra Santa, secon-

È, però, necessario avviare una riflessione più ampia e profonda se la politica medio-orientale della S. Sede vuole tenere il passo con le trasformazioni che interessano questa parte del mondo. Questa riflessione va condotta soprattutto in due direzioni.

La prima di esse ha per punto di partenza la constatazione che le due sponde del Mediterraneo sono molto più vicine oggi di alcuni anni or sono. Negli ultimi decenni i Paesi che si affacciano sul Mediterraneo sono stati interessati da un movimento migratorio di ampia portata, che ha condotto un numero rilevante di musulmani a insediarsi stabilmente in Europa occidentale. Questo movimento ha modificato profondamente la geografia religiosa dell'area mediterranea e ha svelato una volta di più quanto fosse approssimativa la tradizionale rappresentazione di questa regione, fondata sulla contrapposizione di un'Europa cristiana ad un Medio Oriente ed un Nord Africa musulmani. Oggi ai 10-15 milioni di cristiani che vivono in Medio Oriente corrisponde una ventina di milioni di musulmani che risiedono nei paesi dell'Unione Europea: benché si tratti di situazioni diverse (i cristiani sono in Medio Oriente da secoli, questi musulmani – non però quelli dei Balcani – sono in Europa soltanto da anni), la problematica della convivenza tra culture e religioni differenti, che fino a qualche tempo fa era caratteristica del solo Medio Oriente, è divenuta la questione centrale in molti Paesi europei. La prospettiva che la Turchia possa far parte – in un futuro più o meno vicino – dell'Unione Europea aggiunge una nuova dimensione a questo avvicinamento delle due sponde del Mediterraneo: per la prima volta un Paese a maggioranza musulmana entrerebbe nel cuore politico dell'Europa, trasformandone la stessa identità. Le oscillazioni che su questo tema hanno caratterizzato i pronunciamenti dell'attuale pontefice – fermo oppositore dell'ingresso della Turchia quando era ancora il card. Ratzinger, molto più possibilista dopo essere divenuto Benedetto XVI²⁹ – indicano quante incertezze suscitò al di là del Tevere la nuova geopolitica religiosa che viene prendendo forma nel Mediterraneo.

Queste trasformazioni hanno avuto un duplice effetto. Innanzitutto hanno ulteriormente accresciuto l'importanza che per la S. Sede

do cui «uno Stato palestinese vitale [...] esige terre contigue e chiama in questione il tracciato del muro di sicurezza e l'espansione e la fondazione di insediamenti coloniali nella Cisgiordania» (cfr. D.S., *Il contributo dei cristiani alla pace*, in «Il Regno-attualità», 2007, 8, p. 234).

²⁹ Sulla posizione della S. Sede in relazione all'ingresso della Turchia nell'Unione Europea cfr. i contributi pubblicati in «Il Regno-attualità», 2006, 22, pp. 737-41; *Ancora sulla Turchia in Europa. Parla il cardinale segretario di Stato*, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/109061>.

riveste la permanenza di una consistente e vitale comunità cristiana in Medio Oriente: essa infatti rappresenta il *pendant* della presenza musulmana in Europa ed un fattore di equilibrio per l'intera area mediterranea³⁰.

In secondo luogo l'orientamento dei flussi migratori ha indotto la S. Sede a riflettere sulle condizioni che possono assicurare un equilibrato sviluppo del nuovo scenario politico e religioso del Mediterraneo³¹. La S. Sede ha assunto un atteggiamento di sostanziale apertura verso l'immigrazione musulmana, respingendo l'idea di un'Europa-fortezza e reagendo con fermezza alle pulsioni xenofobe cavalcate da alcuni partiti politici europei. L'integrazione della comunità musulmana nella società europea, attraverso un processo rispettoso delle radici cristiane dell'Europa ma aperto ai valori religiosi dell'islam, è il principio che guida gli interventi e l'azione di gran parte della gerarchia ecclesiastica in questa materia. Questo stesso principio è rivendicato dalla S. Sede nei confronti dei Paesi musulmani del Medio Oriente e soprattutto della penisola arabica, a cui viene richiesto con sempre maggiore insistenza di applicare un criterio di reciprocità e di assicurare la libertà religiosa ai cristiani che vivono al loro interno. Questa richiesta esprime da un lato la preoccupazione per un futuro in cui ad un'Europa multi-religiosa si contrappongano un Medio Oriente ed un Nord Africa compattamente ed esclusivamente musulmani; essa manifesta dall'altro lato la convinzione che il rispetto dei diritti fondamentali della persona umana e, in particolare, della libertà religiosa sia l'indispensabile pre-condizione per il dialogo e la coabitazione tra i fedeli delle diverse religioni che abitano l'area mediterranea³².

In questo nuovo contesto v'è da chiedersi se sia costruttivo continuare a parlare di politica medio-orientale della S. Sede, oppure se non si debba iniziare a ragionare in termini di politica mediterranea. La prima prospettiva, contrapponendo implicitamente politica medio-orientale e politica europea della S. Sede, appare – magari inconsapevolmente – debitrice dell'idea dello scontro tra civiltà, della concezione dell'islam come nemico storico dell'Occidente (rappresentato in

³⁰ Cfr. su questo tema il numero 1994, 2, di «Limes (Mediterraneo, l'Arabia vicina)»; ANDREA RICCARDI (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Cinisello B., San Paolo, 1994; LUCIANO MARTINI (a cura di), *Mare di guerra, mare di religioni. Il caso Mediterraneo*, Fiesole, Ediz. Cultura della pace, 1994.

³¹ Sulla politica religiosa nell'area mediterranea si vedano i contributi raccolti in AA.VV., *Quelle «politique» religieuse en Europe et en Méditerranée? Enjeux et perspectives*, Marseille-Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004.

³² Cfr., a titolo esemplificativo, il discorso al corpo diplomatico pronunciato da Giovanni Paolo II il 13 gennaio 2003, in «Il Regno-documenti», 2003, 3, p. 68.

questo caso dall'Europa). La seconda prospettiva, quella mediterranea, è invece funzionale all'idea di una civiltà ebraico-cristiana-musulmana che ha trovato nel Mediterraneo le sue origini e vi ritrova oggi il suo terreno di confronto. Infatti, se i problemi da affrontare sulle due sponde del Mediterraneo sono simili, le tradizioni storiche e culturali prevalse nelle diverse parti dell'Europa e del Medio Oriente sono diverse e hanno condotto a sperimentare soluzioni differenti: dalla *laïcité de combat* (a dire il vero un po' *fanée*) della Francia alla laicità accogliente verso le religioni dell'Italia, dallo sforzo israeliano di coniugare le radici ebraiche e quelle democratiche dello Stato all'esperimento turco di democrazia islamica, che per certi versi evoca la democrazia cristiana degli anni '50 in Europa, o al tentativo siriano di modernizzare il sistema del *millet*. Attraverso tutte queste esperienze sembra di potere intravedere un lento processo di convergenza, che muove dai due estremi rappresentati dall'individualismo laicizzante dell'Europa e dal comunitarismo a base confessionale del Medio Oriente per dirigersi verso un terreno intermedio, dove diritti dell'individuo e della comunità trovano nuove forme di combinazione.

6. DIPLOMAZIA E DIALOGO INTERRELIGIOSO

La seconda riflessione che è necessario sviluppare a proposito della politica medio-orientale o, meglio, mediterranea della S. Sede può prendere come punto di partenza una delle caratteristiche più importanti del radicalismo musulmano. L'orizzonte culturale entro cui si muovono questi movimenti radicali non è circoscritto ad uno Stato e neppure ad una regione relativamente ampia come il Medio Oriente ma si estende fino ai confini dell'*umma*, la comunità musulmana³³. Il recupero delle categorie culturali dell'islam classico conduce, infatti, a ridimensionare il ruolo dello Stato (un'entità inesistente ai tempi in cui queste categorie si sono formate) e ad accentuare il peso della comunità religiosa e politica dei musulmani, ovunque essi vivano. Ciò spiega perché eventi che non presentano una relazione diretta con il Medio Oriente – dai «Versetti satanici» di Rushdie alle vignette danesi su Maometto, al discorso di Benedetto XVI a Ratisbona – abbiano immediatamente un impatto in quella regione. Ne consegue che la politica medio-orientale della S. Sede non può più essere elaborata in termini regionali ma deve assumere una dimensione globale, non tanto in senso geografico quanto in termini di relazioni con la politica

³³ Sul carattere transnazionale del radicalismo islamico cfr. BASSAM TIBI, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, University of California, Press, 1998.

islamica e la politica ebraica della Chiesa cattolica. Queste nuove interconnessioni erano state sottovalutate all'inizio del pontificato di Benedetto XVI, quando il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso – primo responsabile dei rapporti con l'islam – era stato accorpato con il Pontificio Consiglio per la cultura: ma, dopo Ratisbona, sono state più precisamente messe a fuoco come è dimostrato dal ritorno alla situazione precedente e soprattutto dalla nomina a capo del Consiglio per il dialogo interreligioso di una personalità di spicco e di grande esperienza diplomatica come il card. Tauran³⁴. Sottesa a questa nomina sta la consapevolezza che il dialogo interreligioso include oggi una rilevante dimensione politica, tale che ogni incomprensione o chiusura nel primo campo può facilmente tradursi in tensioni e conflitti nel secondo. Il ritorno delle religioni nella sfera pubblica impone a tutte le organizzazioni religiose l'assunzione di responsabilità da lungo tempo abbandonate, tra cui quella di farsi carico dell'impatto politico del proprio messaggio religioso. Come ha detto Giovanni Paolo II, «il dialogo ecumenico tra cristiani, e i contatti rispettosi con le altre religioni, in particolare con l'islam, costituiscono il miglior antidoto alle derive settarie, al fanatismo o al terrorismo religioso»³⁵.

Non si tratta di un compito facile: esso implica «un delicato lavoro teologico di interpretazione dei testi sacri in modo che consenta di trascendere la violenza che essi frequentemente contengono; richiede un'attenta riconsiderazione della dignità che deve essere riconosciuta all'«altro», l'infedele o il fedele di un'altra religione; esige una teologia politica che sappia guardare con simpatia alla laicità dello Stato e della società civile»³⁶. Ma non esiste alcuna realistica alternativa se non si vuole lasciare campo libero alle frange più estremiste di ogni schieramento religioso e, al di fuori di essi, dar forza alle voci che accusano la religione in quanto tale di giocare un ruolo negativo sulla scena politica mondiale³⁷. È vero che il dialogo interreligioso, da solo, non

³⁴ Su questa vicenda cfr. *Viale del tramonto per il cardinale segretario di Stato*, in www.chiesa (2 marzo 2006), (<http://chiesa.espresso.repubblica.it/dettaglio.jsp?id=46410>) e l'intervista a mons. Tauran apparsa su «30 giorni», luglio/agosto 2007 (*Conoscersi per non avere paura*). Si veda inoltre *La stagione dell'incontro*, in «Il Regno-attualità», 2007, 14, p. 433.

³⁵ Il testo del discorso, pronunciato il 13 gennaio 2003 di fronte al corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede, si può leggere in «Il Regno-documenti», 2003, 3, pp. 65-68.

³⁶ SILVIO FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2005, 1, p. 184.

³⁷ Si vedano gli scritti di RICHARD DAWKINS, *The God Delusion*, Boston, Houghton Mifflin, 2006, e di CHRISTOPHER HITCHENS, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, Warner Books, 2007.

basta ad evitare i conflitti³⁸: ma senza di esso le soluzioni di tipo puramente politico o economico appaiono inadeguate a soddisfare il bisogno di identità che è caratteristico dei nostri tempi. Alla diplomazia pontificia, che è nata al crocevia tra religione e politica, non può sfuggire la delicatezza e l'importanza del compito che l'attende.

NUOVA STORIA CONTEMPORANEA

Bimestrale di studi storici e politici sull'età contemporanea

Direttore: FRANCESCO PERFETTI

Anno XII - N. 1 - Gennaio-Febrero 2008

SAGGI

- LUIGI CAMPAGNA, *Un grande storico: Rosario Romeo*

RICERCHE

- GIORGIO ANGELOZZI GARIBOLDI, *Hitler, la guerra di Russia e la pace di Pio XII*
- MIRENO BERRETTINI, *Gli inglesi, la diplomazia clandestina e l'Italia badogliana. Lo "Special Operations Executive" e la missione di Filippo Caracciolo*
- TOMO VUKŠIĆ, *I martiri ritrovati. I partigiani di Tito, il regime comunista e la persecuzione dei cattolici nella Bosnia-Erzegovina dal 1941 al 1952*
- FEDERICO NIGLIA, *I prigionieri tedeschi in Italia (1945-1947)*

DOCUMENTI E TESTIMONIANZE

- PIETRO ACQUAFREDDA, *Alberto Moravia e il «Documento» mensile. I saggi dello scrittore apparsi sul periodico romano e mai più ristampati*
- ANDREA UNCARI, *Mogadiscio gennaio 1948: caccia agli italiani*
- GIOVANNI TASSANI, *Baget Bozzo, il partito cattolico e l'apertura a sinistra. Tre discorsi controcorrente del 1961*

NOTE E DISCUSSIONI

- SALVATORE COPPOLA, *E la Spagna non volle riconoscere la Rsi. Una pagina poco nota dei rapporti tra Mussolini e Franco*

STORIA E ANTISTORIA

- SERGIO BERTELLI, *Fascismo di pietra*
- ALBERTO INDELICATO, *Punture di spillo*

³⁸ Cfr. AMARTYA SEN, *Il dialogo tra religioni non argina l'odio*, in «Il Corriere della Sera», 18 novembre 2007, p. 11.