

**FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA
SETTENTRIONALE
IL PENSIERO FILOSOFICO, RELIGIOSO
E POLITICO DELL'ISLÂM**

Ratio e indice del Corso monografico

2017 - 2018

Prof. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.

(Dottore della Biblioteca Ambrosiana)

PREMESSA

Finalità del corso:

- 1) Dare la possibilità all'uditorio di conoscere un Islâm diverso, fuori dagli schemi fondamentalisti del mondo musulmano, che se pur reali e spesso pesanti, rischiano di soffocare e di ridurre a integralismo violento tutta l'esperienza religiosa e culturale islamica.
- 2) Dare voce a quelle esperienze umane di musulmani che desiderano vincere l'integralismo culturale e religioso, appellandosi all'uso della ragione, lasciando spazio a forme di distensione e di tolleranza tra fedi diverse.
- 3) Sottolineare il fatto che la sfida di cambiamento che oggi il mondo moderno pone all'Islâm si verificherà innanzitutto nelle aree di frontiera, quali l'Occidente e l'Estremo Oriente, dove è più presente la diversità culturale e religiosa. In questo senso, emergerà la consapevolezza di trovarci di fronte a un mondo musulmano diversificato e non monolitico, fatto di peculiarità a seconda delle diverse aree geografiche e dei diversi approcci religiosi e culturali.

Durante il corso verrà dato ampio spazio al dibattito esistente nel mondo musulmano europeo circa il rapporto tra Islâm e modernità, soprattutto intorno alle tematiche del rapporto tra stato e moschea; la laicità; l'educazione, come risorsa positiva nella promozione dell'integrazione delle comunità musulmane in Europa e in particolare in Italia; il tema della persona umana, della sua dignità di soggetto sociale e religioso, con particolare riferimento alla condizione della donna musulmana; la libertà religiosa e il rispetto per l'appartenenza etnica.

Grazie,

Prof. p. Paolo Nicelli, PIME.
C/O Suore della Riparazione,
via Padre Carlo Salerio, 53,
20151 - Milano
Tel: 02-438.20.231
Cell: 347.96.54.768
E-mail: paolonicellipime@gmail.com

Dottore della Biblioteca Ambrosiana
Piazza Pio XI, 2, 20123-Milano
Tel: 02-80692.325
Fax: 02-80692.212
E-mail: pnicelli@ambrosiana.it

**L'EVOLUZIONE DEL PENSIERO RIFORMISTA ISLAMICO
NEL DIBATTITO CON LA MODERNITÀ
(Primo modulo)**

1. Lo “status quaestionis” del rapporto tra Islâm e modernità.
2. L'ideologia panislamica e le spinte nazionaliste
3. Sir Sayyid Aḥmad Khân e il rapporto tra l'islâm e l'Occidente in India.
4. Ğamâl al-Dîn al-Afghânî e la funzione catalizzatrice dell'islâm politico e militante
5. Muḥammad ‘Abduh: l'educazione alla base di una nuova concezione dell'islâm
6. Rašîd Riḍâ: la riforma del Califfato (Califfato ideale e Califfato di necessità)
7. Muḥammad Iqbâl e la filosofia del sé

**TRADIZIONE ISLAMICA:
RINNOVAMENTO E SFIDE DELLA MODERNITÀ
(Secondo modulo)**

1. Le tre fasi fondamentali del rinnovamento islamico
 - Il nazionalismo
 - L'ideologia rivoluzionaria marxista
 - L'ideologia islamista radicale: il Salafismo e il sé dicente califfato (Dâ‘iṣ)
2. La riforma marocchina e il rapporto fra tradizione e modernità nel pensiero di Moḥammed Abed al-Ğabri
3. ‘Abdulkarim Soroush, Sayyed Muḥammad Khatami e ‘Abdullâh Aḥmad Badawi, eredi del principio di emancipazione e della dimensione evolutiva della tradizione nel mondo iraniano e malaysiano.
4. La spinta riformista nel processo d'islamizzazione del Sudan: Maḥmûd Muḥammad Tâhâ, e il «secondo messaggio dell'islâm»; Abdullâhi Aḥmed al-Na‘im, lo stato secolare, il ruolo dell'islâm e l'evoluzione storica della Šarî‘a.
5. Azyumardi Azra: il rapporto tra Islâm e modernità in Indonesia e la libertà religiosa.
6. Il dibattito sulla dignità della persona umana nell'Islâm europeo: Ṭarîq Ramaḍân, come essere musulmani europei; la moratoria circa la sospensione della pena di morte per lapidazione in caso di adulterio e fornicazione; i matrimoni misti (30 marzo 2005).
7. Lettera dei 138 saggi dell'Islâm e il dichiarazione islamo-cattolica (Vaticano 2008).

8. Dichiarazione di Marakesh (gennaio 2015)
9. Dichiarazione marocchina sulla pena di morte per apostasia.

**CONCLUSIONE:
QUATTRO PUNTI FERMINEL DIALOGO-CONFRONTO
TRA ISLÂM E MODERNITÀ
(Terzo modulo)**

1. Rilettura critica della propria storia
2. Più persona e meno Umma islâmîya
3. Politica e moderazione
4. Nuovi orizzonti e nuova Hiğra

BIBLIOGRAFIA:

Testi del corso

- Nicelli P., *Islam e modernità nel pensiero riformista islamico*, Edizioni San Paolo, Milano 2009.
- Campanini M. (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico. Dal Profeta Muḥammad ad oggi*, Le Monier Università – Mondadori, Milano 2017.
- Bausani A. *Il Corano*, BUR, Milano 2001.
- Dispensa del docente: Sguardo sul Mondo Musulmano.
- Power point del docente.

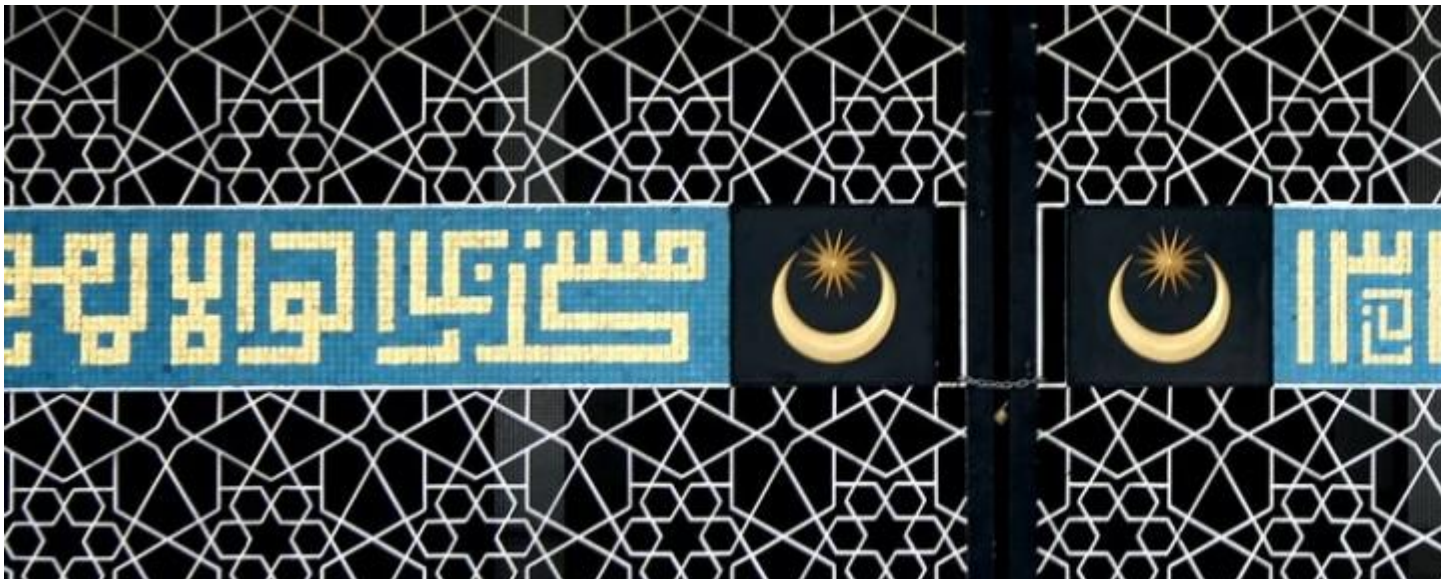
Testi per la lettura

- Nasr ‘Abû Zayd, *Islâm e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2002.
- Nasr Hâmid ‘Abû Zayd, *Una vita con l’Islâm*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Nicelli P., *Islam nel Sud-Est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007.
- Nasr Hâmid ‘Abû Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Marsilio Editore, Venezia 2012.

ISLÂM IN ORIENTE E IN OCCIDENTE
PER UNO SGUARDO SUL MONDO MUSULMANO

(Dal Blog di p. Paolo Nicelli, P.I.M.E., Islâm e Occidente)

www.missionline.org



L'Islâm in Oriente e in Occidente: le sfide della modernità

Il confronto con la modernità sta trasformato profondamente il mondo islamico fino al punto di essere, in bene e in male, il fattore determinante su cui si sta giocando il destino prossimo di tutta l'area. Questo processo non è cosa di pochi anni, ma è il risultato di più di due secoli di pensiero filosofico, teologico e politico, che ha visto i pensatori-riformatori promotori della riforma islamica, ripensare la tradizione musulmana, non solo dal punto di vista filosofico, teologico e giuridico, ma anche sociale e politico. Essi hanno affrontato questioni quali:

- 1) I metodi d'interpretazione del Corano, della Sunna e della Legge islamica (la Sharî'a);
- 2) Il rapporto tra ragione e fede, tra religione e scienze umane, a favore di un superamento del rigido letteralismo tradizionalista nella lettura delle fonti islamiche.

Alcuni riformatori moderni hanno invece affrontato anche i temi più squisitamente sociali e politici, nel tentativo di trovare una maggiore sintonia con le esigenze dell'epoca moderna. Altri ancora, a noi contemporanei, stanno affrontando gli aspetti più urgenti della modernità quali il processo di democratizzazione delle società islamiche con il conseguente dibattito sulle questioni antropologiche e sulla dimensione laica della società. In questi temi, si impone il ripensamento della persona umana, colta nel suo essere al centro di qualsiasi sviluppo sociale, attraverso la realizzazione delle sue aspirazioni di giustizia, di pace, di libertà e di unità religiosa, culturale e sociale, valori questi riscontrabili sia nella cultura occidentale, che in quella islamica.

Il fondamentalismo fanatico, espressione dell'irragionevole e dell'irreligioso

Posted on [23 aprile 2013](#)

Dietro ad ogni attentato fondamentalista fanatico, c'è una storia fatta di conflitti umani e sociali che in ultima istanza trova sfogo nel desiderio inconscio di evadere da una situazione umanamente insostenibile di disperazione, dove l'Io viene alienato e ridotto al nulla, incapace di cogliere nella realtà che vive un segno di speranza, anche minimo. Questa è la storia di Tamerlan (26 anni) e di Dzhokhar (19 anni), i due attentatori di Boston (USA), ma lo è anche della loro madre Zubeidat (46 anni), che è stata prima attirata e poi piegata alla logica dell'irragionevole e dell'irreligioso, dai

propri figli.^[1] Sì, perché proprio di questo si tratta: dell'irragionevole e dell'irreligioso di un atto fondamentalista e fanatico.

La vicenda di Boston a cui abbiamo assistito ci ha riportati ai momenti più terribili del terrorismo a matrice islamica, che da tempo colpisce gli inermi, dando dell'Islâm un'immagine cupa e violenta. Noi sappiamo però che le prime vittime del terrorismo sono coloro che con sincerità e in buona fede professano la loro religione e che per colpa di una minoranza fanatica subiscono il giudizio negativo dell'opinione pubblica, chiusi dentro le gabbie mediatiche delle etichette facili. In questo senso, bisogna fare i conti con le cause del fondamentalismo fanatico:

Prima di tutto, coloro che perpetuano gli attentati hanno un nome, un cognome e un volto, e sono responsabili in prima persona di ciò che di irragionevole progettano e di ciò che di male consapevolmente compiono. I loro atti devono essere condannati, come devono essere condannati anche coloro che li manipolano psicologicamente e "spiritualmente", spingendoli ad odiare il mondo e a uccidere "in nome di Dio". Tuttavia, non possiamo condannare un popolo intero a causa loro, condannando una civiltà, una cultura e una religione, quella islamica, nel ridurla a un suo aspetto indubbiamente e realmente problematico: la violenza religiosa. In una tale violenza, viene dimenticato Dio! Anzi lo si esclude dalla realtà, usandolo per giustificare l'ideologia sbagliata che riduce Dio stesso a giustificazione del male perpetuato. "Uccidere nel nome di Dio", che follia! Come può Dio volere la distruzione della sua creatura? Piuttosto non è forse l'uomo che, solo con se stesso e lontano da Dio, perde l'uso della ragione e della fede, volendo distruggere il suo simile nel nome del Creatore?

In secondo luogo, dobbiamo chiederci che cosa produce tale violenza. Dobbiamo cioè usare la ragione per stare di fronte alla realtà, nel comprendere in tutti i suoi fattori che cosa alimenta la rabbia e la violenza in generale e nel particolare del fondamentalismo fanatico religioso. L'elenco è lungo: la povertà estrema di buona parte dei paesi del mondo; la responsabilità dei poteri e dei sistemi economici che accumulano la ricchezza nelle mani di pochi a discapito della moltitudine, ingerendo sistematicamente nelle politiche dei paesi più vulnerabili; la responsabilità dei governanti locali, che preferiscono arricchirsi e non promuovere il bene comune dei loro cittadini; il mercato legale e illegale delle armi, come quello delle persone, che ricava degli immensi guadagni, soprattutto in quei paesi che vivono in termini permanenti l'instabilità politica e sociale. Tutto questo e altro ancora porta all'alienazione umana e sociale di intere popolazioni, costrette a vivere al di sotto del sopportabile. Qui i fondamentalisti fanatici trovano il terreno fertile per seminare la loro ideologia fanatica di odio e i frutti poi non tardano ad arrivare: vi sono intere generazioni di giovani che sono cresciute nella violenza, nella spersonalizzazione, nell'odio contro tutto e contro tutti. In terzo luogo, è necessario che le religioni si assumano la responsabilità di predicare la

giustizia e la pace, sconfessando e isolando ogni forma di fondamentalismo fanatico irragionevole. Esse devono promuovere l'uomo, la sua dignità e il bene comune dei popoli e delle nazioni, considerandoli le vie che conducono al dialogo culturale, sociale, politico e religioso. È necessario cioè che l'esperienza religiosa, che è innanzitutto la ricerca sincera della verità su Dio, sull'uomo e sul bene comune, ritorni ad avere un suo posto e un suo ruolo nella società civile, sia in Occidente come in Oriente, rispondendo ai quesiti fondamentali che tutti gli uomini di ogni credo, colore o estrazione sociale pongono sul senso della vita e del loro destino. Per troppo tempo, soprattutto in Occidente, abbiamo separato l'esperienza della fede dal vissuto; la fede dalla cultura; ponendo così Dio fuori dalla realtà o riducendolo alla nostra visione delle cose. In questa operazione scellerata abbiamo svuotato la realtà della presenza del Mistero, riducendo la realtà stessa a un nulla tutto egoistico. Per dirla con J. Habermas, abbiamo prodotto una forma specifica di coscienza che io chiamerei a-religiosa (a differenza del Nostro che invece dice essere religiosa), cioè «[...] un fondamentalismo che o si ritira dal mondo moderno o si rivolge aggressivamente contro di esso (*vedi gli attentati di Boston – ndr*)». [2] È necessaria invece un'altra forma specifica di coscienza religiosa cioè quella che J. Habermas chiama “fede riflessa” «[...] che si pone in relazione con le altre religioni, rispetta la conoscenza fallibile della scienza istituzionale e accetta i diritti umani. Questa fede rimane ancorata alla vita delle comunità e non deve essere confusa con le nuove forme di deistituzionalizzazione di un'instabile religiosità che si è ritirata completamente nella sfera soggettiva [...]». [3]

Queste due forme moderne specifiche della coscienza religiosa direttamente o indirettamente ripropongono la questione centrale del dibattito tra fede e cultura, fede e società civile. Esse sottolineano che l'esperienza di fede, vissuta in un sistema religioso, è parte integrante dell'essere dell'uomo e della sua attuosità, cioè del suo essere in-azione nella società, come agente culturale che “fa cultura”, che produce cultura. Ecco allora che Dio e la fede in Dio centrano con la cultura poiché centrano con l'uomo, il quale è all'origine della cultura ed è parte della società civile. Da qui il compito della religione, come espressione della fede dell'uomo, è quello di dare il suo contributo di riferimento etico positivo alla cultura e alla società civile. La comunità religiosa è un fatto che si impone per se stessa nel contesto culturale e sociale di un popolo e di una nazione. Essa si impone in senso positivo, là dove promuove la giustizia e il perseguimento del bene comune, espressioni queste di un atteggiamento ragionevole verso la realtà del singolo e della collettività. Lo fa, invece, in senso negativo quando riduce irragionevolmente l'essere di Dio a giustificazione della distruzione dell'umano, promuovendo così il fondamentalismo fanatico, espressione questo dell'irragionevole e dell'irreligioso.

[1] Cfr. Olimpio G., «La madre dei ceceni da estetista fai-da-te a fanatica dell'Islâm», in *Corriere della Sera*, (23 aprile 2013), p. 20.

[2] J. Habermas, *La religione e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, Edizioni Dheoniane, Bologna 2013, in J. Habermas, «Habermas: quale progresso?», *Avvenire-Agorà* (23 aprile 2013), p.20.

[3] J. Habermas, *La religione e la politica...*, p.20.

Spinte fondamentaliste verso l'applicazione della Sharî'a nel Sud-est asiatico

Posted on [1 marzo 2013](#)

Dopo i casi legati all'uso della parola "Allâh" (Dio) che hanno visto in Malaysia, tra il 2010-2012, il succedersi di cause in tribunale, intentate dai rappresentanti delle comunità cristiane, unite alle manifestazioni di piazza contro la crescente discriminazione nei confronti delle minoranze etniche e religiose malaysiane, registriamo in questo mese una crescente ondata di fondamentalismo anche nella provincia di Aceh (Indonesia). Si tratta di una provincia dell'isola di Sumatra, storicamente importante per la religione islamica, che vide, tra il XV e il XVI secolo, il costituirsi di principati costieri indipendenti intorno alla città di Periak, sede di un importante Centro di cultura islamica.[1] Le dichiarazioni del neo-governatore di Aceh, Zaini Abdullâh, unite a quelle del capo della guerriglia separatista Gerakan Aceh Merdeka (GAM, Movimento per l'indipendenza di Aceh), spingono verso una più dura applicazione della Legge islamica attraverso il divieto imposto alle donne del distretto di Lhokseumawe di sedere a cavalcioni sulle moto, o d'indossare i jeans e le minigonne, oltreché per gli uomini del divieto di utilizzo dei pantaloni aderenti e dei capelli lunghi. In più, è contemplato il divieto di usare tatuaggi etc.[2]

Una tale imposizione di norme puritane che vogliono introdurre un processo di moralizzazione nella società indonesiana, non può che riportarci a un modello riformista islamico di tipo fondamentalista che, in nome del recupero de valori islamici più puri, vuole applicare il modello della società islamica del VII secolo all'oggi, senza tener conto del bisogno di "mediare" attraverso il principio di "moderazione", il contenuto della Sharî'a con le esigenze della modernità. Qui salta tutto il dialogo-confronto tra Islâm e modernità, tacciando di "islamico" ogni interpretazione dei decreti

contenuti nella Sharî'a, la cui interpretazione più che seguire i dettami del Corano segue gli usi e costumi tribali di una minoranza, la quale vuole ideologicamente imporre la propria visione di Islâm alla maggioranza del popolo indonesiano.

Nel celebre discorso sul rispetto delle minoranze, fatto nel 2004 a Kuala Lumpur, davanti ai rappresentanti del Consiglio Mondiale delle Chiese, l'ex-Primo Ministro malaysiano Abdullâh Ahmad Badawi dichiarò che la moderazione doveva essere il criterio per fondare le relazioni tra i diversi gruppi etnici e religiosi componenti la Federazione malaysiana. Questo per favorire l'unità tra i popoli e scoraggiare il fondamentalismo fanatico.[\[3\]](#) Parole chiarissime, ma spesso, anzi troppo spesso, inascoltate nel Sud-est asiatico. Infatti, solo nel 2012 si sono verificati in Indonesia 50 casi legati all'uso indiscriminato della Sharî'a, rispetto ai 47 registrati nel 2011. Nella regione di Aceh si sono verificati 16 casi di violenza contro le persone colpevoli di praticare dei rapporti extraconiugali. Fra gli attori di queste violenze vi sono anche dei membri del gruppo Wilayatul Hisba, considerate le guardie a difesa della Sharî'a, particolarmente attivi nel colpire le donne che vestono un abbigliamento non consono alla tradizione islamica.[\[4\]](#)

Cosa c'è dietro tutto questo ritorno di fondamentalismo fanatico? Indubbiamente vi è la matrice fondamentalista religiosa, che vuole l'estensione e l'aumento dell'applicazione della Legge islamica nella provincia di Aceh e in buona parte dell'Indonesia. In più vi è il tentativo politico di voler usare dell'implementazione della Sharî'a per spostare l'attenzione dell'opinione pubblica su problemi religiosi e sociali sensibili, quali la morale islamica e le usanze tradizionali, distogliendola dai problemi dell'economia, della corruzione e dall'incapacità gestionale sia a livello locale che nazionale. In questo senso, l'applicazione della Sharî'a diventerebbe il possibile pretesto per nuove discriminazioni verso le minoranze etniche e religiose, se non la causa di nuove violenze e tensioni sociali. Il connubio tra Legge islamica e tradizioni locali non islamiche porta spesso al costituirsi di una miscela esplosiva che unisce impropriamente l'identità religiosa all'identità etnica, culturale e politica; le pratiche religiose alle pratiche tribali; ponendo il problema fondamentale della comprensione di ciò che è veramente islamico, cioè secondo i dettami coranici e ciò che è pura interpretazione umana, cioè secondo i dettami tribali e tradizionali, che d'islamico hanno ben poco.

Si ripropone quindi il problema centrale a tutto il dibattito tra Islâm e modernità; mondo musulmano e mondo moderno, cioè quello dell'interpretazione del Corano, della Sunna e della Sharî'a, attraverso la chiave di lettura della moderazione e della giustizia, come criteri fondamentali che rivalutano la centralità della persona umana, del rispetto della sua dignità, in ogni processo di riforma religiosa, sociale e politica.[\[5\]](#)

[1] Dalla seconda metà del XIII secolo, l'Islâm cominciò a guadagnare potere politico attraverso la conversione di reggenti quali Malik al-Salih, musulmano di origine persiana, appartenente al Principato di Samudra-Pasei, il quale sposò una principessa di una località vicina a Periak, diventando così un potente re di quella zona.

Lo stesso accadde nel 1400, con la fondazione della Malacca, quando un re locale originario di Palembang si convertì alla religione islamica, favorendo l'islamizzazione del Regno di Parameswara, adottando il titolo di Sulẏân Iskandar Shah e sposando una principessa del Regno indù di Majapahit (1293-1478?/1520? – Java).

Le fonti storiche sull'avvento dell'Islâm in Java parlano dell'opera missionaria musulmana di 9 santi (awliyâ'), i quali erano dei sûfi , tra cui Mawlânâ Malik Ibrahim (Sunan Gresik, †1419); Raden Rahmat († 1470). Gli altri vissero durante il XVI secolo. Il fatto di avere un re musulmano a guida del popolo, aiutò molto la preservazione della fede islamica, in quanto accelerò il processo d'islamizzazione in tutto l'Arcipelago malaysiano e indonesiano.

[2] Cfr. Hariyadi M., «Aceh: cresce l'applicazione della Sharî'a, fonte di tensioni sociali», in *AsiaNews* 2 (2013), p. 8.

[3] Cfr. Herald, «Dialogue The Key to Unity», in *The Catholic Weekly* 8 (2004), in Nicelli P., *L'Islam nel Sud-est asiatico*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, pp. 114-118; Idem, *Islâm e modernità nel pensiero riformista islamico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009, pp. 201-204.

[4] Cfr. Hariyadi M., «Aceh: cresce l'applicazione...», p. 8.

[5] Cfr. Nasr Hâmid Abû Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Mursilio Editori, Venezia 2012, pp. 33-68.

Verità parziali o dialogo-confronto con la modernità?

Posted on [12 febbraio 2013](#)

Le recenti svolte islamiste in Tunisia e in Egitto e Libia destano preoccupazione in tutto il mondo arabo e non arabo, minando lo spirito e l'iniziativa dei movimenti di opposizione, che memori delle rivolte di piazza non vogliono cedere il passo alle spinte salafite e integraliste volte a promuovere una riforma islamica di tipo islamista. È proprio di questi giorni il ritorno della legge sulla poligamia in Libia, così come il Premier Jalil aveva promesso nel suo discorso iniziale (della vittoria). Lo stesso vale per le impennate di fondamentalismo governativo in Tunisia e in Egitto che ancora una volta riportano il tema religioso al centro del dibattito tra Islâm e modernità, tra religione e società civile.

Sia tra coloro che in piazza manifestano contro i nuovi regimi islamisti, sia tra coloro che invece li difendono, il tema religioso ritorna ad essere il perno intorno a cui ruota ogni proposta di riforma. Coloro che sostenevano, intellettuali e giornalisti occidentali, che le “primavere arabe” avevano introdotto un nuovo paradigma “laico”, capace di promuovere una rivoluzione che rompesse con il modello riformista religione-stato, sono stati smentiti dagli avvenimenti.

Al tempo di Nasser, pur sempre in circostanze storiche diverse rispetto ad oggi, accadde la stessa situazione: un leader militare, che cavalcando la rivolta popolare raggiunse il potere scalzando o monopolizzando la rivolta stessa per fini propri, senza rompere con la tradizione religiosa riformista islamica. Egli si introdusse degli elementi di lettura “laica” della rivoluzione e dello stato, ma senza relegare la religione islamica nella sfera del privato. Ciò a cui assistiamo oggi è il processo inverso, sempre iscritto nei canoni della rivoluzione islamica: affermando lo stato islamico rivoluzionario i nuovi governanti arabi vogliono sottolineare l’importanza della religione come fatto pubblico e sociale e, in alcuni casi, vedi Tunisia, Egitto e Libia, addirittura in termini fondamentalisti. Non si tratta dunque di una rivoluzione che rompe con il passato religioso o con il tradizionale modello di “rivoluzione islamica”, si tratta invece di una vera e propria rivoluzione religiosa e sociale, che ripercorre i tradizionali canoni delle svolte riformiste musulmane.

Le parole dell’eminente islamologo John L. Esposito (Georgetown University-Washington D.C.), ripropongono invece la tradizionale “miopia occidentale” di chi vive di una duplice dimensione: quella “democraticista” ed “economicista”. Egli usa tali visioni per giudicare la situazione attuale dei paesi arabi e islamici. In una sua recente intervista rilasciata nel dicembre del 2012, alla domanda: “Quale è il problema più grande per i mondi arabi e i mondi musulmani?” egli rispondeva:

«Il problema fondamentale per lo sviluppo e la stabilità a lungo termine nei mondi arabi e nei mondi musulmani non è la religione dell’Islâm o i movimenti islamici (islamisti – ndr), ma la lotta tra autoritarismo (cultura e valori) e il pluralismo. Da qui, l’attenzione principale non dovrebbe essere rivolta alla religione, quanto piuttosto al cambiamento politico, sociale ed economico là dove i musulmani vivono».[\[1\]](#)

Tale risposta esprime una verità parziale. Essa non tiene conto del fatto che nella società islamica non si può parlare di sviluppo socio-economico in termini separati da una riforma religiosa. Non si può cioè separare ciò che è la religione da ciò che è l’istituzione e lo stato. Quella islamica è una società integrata, dove la fede permea e dà fondamento a un’idea di stato, di società e lo stato sostiene e promuove la religione islamica. Questo è il modello di riferimento che fin dai tempi della prima comunità yatribita (alla Medina) è stata introdotta da Maometto, come il fattore costitutivo dello stato islamico e come il riferimento normativo a partire dalla Costituzione di Medina.[\[2\]](#)

Ciò che però sorprende è il fatto che lo stesso Esposito voglia separare la religione islamica da quello che può essere il suo impatto sulla società musulmana, seguendo un modello veramente democraticista e direi laicista, dove le problematiche circa l'interpretazione del Corano, della Sunna, della Sharî'a, non hanno più rilevanza per giungere a un'interpretazione delle fonti islamiche in termini più rispettosi della persona umana, dei suoi diritti inviolabili alla libertà religiosa, dei suoi diritti inviolabili alla cittadinanza; temi questi che toccano la dimensione sociale e quella religiosa dei cittadini:

«Devono essere promosse delle regole in risposta agli eventi e formulate al fine di servire a questi interessi (la promozione di interessi che sostengano una possibile stabilità – *ndr*), piuttosto che intensificare e mettere in evidenza le differenze culturali e religiose. [...] Il pericolo per l'Occidente non verrà dalle differenze di civiltà, ma dalle realtà politiche e socio-economiche, che generano instabilità e radicalismo. La maggioranza dei musulmani nel mondo chiaramente non vede il conflitto con l'Occidente come un problema primariamente religioso o di civiltà».[3]

Anche qui ci troviamo di fronte a una verità parziale che non tiene conto del fatto che la religione può essere usata per motivi che esulano dal suo contenuto più puro, riducendone il messaggio a una visione integralista contro l'umano e il bene comune dei popoli e delle nazioni. Il fondamentalismo fanatico religioso è stato ed è tutt'oggi un impedimento allo sviluppo armonioso e sostenibile dei popoli e delle nazioni. È ancora di più un attentato alla ragione, in quanto porta a compiere degli atti che sono irragionevoli, perché contro natura, perpetuati in contrasto con il bene comune della persona umana, dei popoli e delle nazioni.

Ecco dunque il vero tema a fondamento del dibattito tra Islâm e modernità: promuovere una visione integrata di società, dove la religione e la fede islamica non diventino ostacolo allo sviluppo integrale della persona umana, ma concorrano insieme allo stato, in un regime di piena autonomia e rispetto, a promuoverne la dignità e la sua integrazione sociale. In questo senso, si rende necessaria una rilettura del Corano, della Sunna e della Sharî'a che tenga conto della centralità della persona umana e della libertà religiosa in ogni proposta di riforma sociale ed economica. Questo tema non è alieno all'Islâm. Esso è stato recentemente ribadito in una dichiarazione scritta dall'istituzione più prestigiosa del mondo musulmano sunnita, Al-Azhar:

«la libertà di credo e il diritto ad essa collegato di cittadinanza (*muwâtana*) piena per tutti basato [a sua volta] sull'uguaglianza assoluta nei diritti e nei doveri, è considerata la pietra angolare dell'edificio sociale moderno. Essa è garantita dai testi religiosi dirimenti e sempre validi e dai principi costituzionali e giuridici espliciti. Dice, infatti, l'Onnipotente, sia Egli esaltato e magnificato: “Non c'è costrizione nella fede, la guida si è ben distinta dall'errore”, (Q. 2:256); “Chi vuole credere creda, chi non vuole credere non creda», (Q. 18:19). Ne consegue che qualsiasi forma

di costrizione nella religione, di persecuzione o discriminazione in suo nome, è condannata come un crimine. Ciascun individuo nella società ha il diritto di abbracciare le idee che preferisce, purché non leda il diritto della società a preservare le fedi celesti. [...] Gli individui sono liberi di praticare i propri riti senza però offendere le sensibilità altrui, violare la sacralità (*hurma*) delle tre religioni a parole o nei fatti, e senza attentare all'ordine pubblico. [...] Analogamente, dal rispetto della libertà di credenza deriva il rifiuto di tendenze esclusivistiche sempre pronte ad accusare gli altri di miscredenza (*takfir*), come anche il rifiuto di atteggiamenti di condanna delle dottrine altrui e dei tentativi di indagare nelle coscienze dei fedeli. “Qualora vi sia un conflitto tra la ragione e la tradizione, si preferisca la ragione e s'interpreti la tradizione”, a favore dell'interesse pubblico e secondo le “finalità” della Sharī'a». [4]

A mio parere, con questa dichiarazione il mondo musulmano sta veramente accettando la sfida di un dialogo-confronto tra Islâm e modernità, che non si nasconda dietro a dei documenti fumosi, irenici, che esprimono un “dialogo” fatto di mezze verità. Auspico che anche da parte occidentale si colga questo inizio di rinnovamento culturale musulmano in termini positivi, e si incoraggi un lavoro di vero dialogo che tenga conto della dimensione d'intesa comune, nel rispetto delle differenze e delle peculiarità di ogni religione, cultura e società.

[1] Esposito L. J., «Beyond the Fear of the Unknown», Intervista rilasciata a daniel Atzori in *Papers of Dialogue* 4 (2012), p. 14.

[2] Nicelli P., «religione, politica e società a Medina e il ruolo istituzionale di Maometto», in *Ad Gentes* 2 (2010) pp. 276-286. Nicelli P., «The Institutional Role of Muhammad and the non-Muslim Minority» in *Encounter* 378 (2012), pp. 1-12.

[3] Esposito L. J., «Beyond the Fear...», p 14.

[4] Ahmad Muhammad Al-Tayyeb, «Dichiarazione di Al-Azhar e degli intellettuali sull'ordinamento delle libertà fondamentali» in *Oasis* (<http://www.oasiscenter.eu>). Circa le “finalità della Sharī'a” (*maqâsid al-Sharī'a*), si intendono i cinque principi che appartengono alle finalità dell'Islâm, che il diritto classico vuole tutelare: la religione, l'anima, la discendenza, il patrimonio e l'intelletto. Secondo Nasr Hâmîd Abû Zayd, pensatore moderno musulmano, il tema che potrebbe riassumerle tutte sarebbe quello della “Giustizia”, divina e sociale. Su questo tema vedi: Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Testo sacro e libertà, per una lettura critica del Corano*, Marsilio Editori, Venezia 2012, pp. 33-68.

Al-Ghazâlî, pensatore e maestro spirituale”

Posted on [12 febbraio 2013](#)

Dr. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.

Presentazione: p. Maurice Borrmans (Professore emerito del Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica di Roma - P.I.S.A.I.)

Edizioni Jaca Book – 2013

pp. 136

Euro 15,00

La conoscenza intellettuale e l'esperienza della fede, unite insieme, guidarono il teologo e maestro spirituale musulmano Abû Hâmid al-Ghazâlî (450/1058-505/1111) nella ricerca di ciò che stava al di là della realtà apparente, esperienza questa che egli descrisse nella sua opera più significativa, l'Ihyâ'ulûm al-dîn (Il ravvivamento delle scienze religiose). La sete spirituale del divino e del suo amore per la creatura; l'obbedienza alle pratiche culturali e religiose; la ricerca filosofica, teologica e giuridica; l'interesse per l'ordine sociale e politico dello Stato islamico divennero in al-Ghazâlî i campi d'indagine più battuti nel tentativo di voler riportare la filosofia e la mistica nel solco della tradizione islamica. Parliamo quindi di un riformatore più che di un innovatore del pensiero musulmano, sempre attento ad armonizzare la speculazione scientifica con l'esperienza di Dio, la ragione con la fede. Qui sta, infatti, l'attualità del genio intellettuale e spirituale di al-Ghazâlî, che ancora oggi può lanciare un messaggio positivo al mondo intellettuale e religioso dell'Islâm, per un recupero della sua dimensione spirituale, come lettura ermeneutica di tutta la tradizione musulmana. Nel presente sconvolgimento degli assetti geopolitici del mondo musulmano, tra cui quello arabo desta ancora la più alta preoccupazione, ciò che può rispondere alle aspettative antropologiche di pace e giustizia dei musulmani, sia essi intellettuali che gente semplice, è il recupero della dimensione spirituale dell'Islâm nel leggere il Qur'ân, la Sunna e la Sharî'a. Tale lettura ha il fine di evidenziare il messaggio morale, alto per qualità, che la fede islamica propone all'uomo d'oggi, purificato da ogni possibile interpretazione violenta e radicale che riduce l'idea di Dio e l'esperienza della fede a un puro fatto ideologico, privo del divino e contro l'umano. Contro la deriva ideologica al-Ghazâlî propone un'altra lettura della tradizione islamica, più rispettosa della sua dimensione spirituale e meno esposta alle esagerazioni sia fondamentaliste di una lettura troppo letterale e legalista che di pura e semplice innovazione. Nel suo pensiero emerge l'amore per la tradizione islamica, una tradizione viva, che sappia comunicare Dio agli uomini di ogni epoca storica nel rispetto della dignità della persona, ma soprattutto che sappia fare luce su ciò che veramente edifica la mente e il cuore umano e lo allontana dall'effimero e dal superficiale.

Islam e modernità nel pensiero riformista islamico

Posted on [11 febbraio 2013](#)

Dr. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.

Edizioni San Paolo – 2009

pp. 276

Euro 19,00

Presentazione del Prof. Paolo Branca (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Nel mondo islamico è in atto da tempo un intenso dibattito circa il rapporto fra tradizione e rinnovamento, all'interno del quale assume un particolare rilievo la questione delle relazioni fra differenti culture.

E' infatti innegabile che il più stretto contatto con la civiltà occidentale e gli influssi da essa derivanti abbiano innescato nei paesi musulmani un processo di trasformazione ad ogni livello almeno da un paio di secoli a questa parte.

E' però chiaro allo stesso tempo che un simile confronto, per quanto stimolante, non può evitare di produrre anche scompensi e pone la questione cruciale di un giusto equilibrio fra le spinte innovative da un lato e la necessità di mantenere un saldo legame con le proprie radici culturali e religiose dall'altro.

Da questa premessa parte l'indagine di P. Nicelli che analizza le varie proposte che sono state avanzate finora per affrontare tale situazione e che non si sono dimostrate capaci di risolverla. Si è anzi assistito a una polarizzazione fra due posizioni opposte, entrambe rivelatesi inadeguate e per molti aspetti controproducenti, come ben documentato dal lavoro dell'autore.

Da un lato c'è chi opta decisamente per la modernizzazione, facendo propria l'impostazione laica e secolarizzata dell'Occidente e sostenendo più o meno esplicitamente la necessità di emanciparsi dalle forme e dalle stesse concezioni proprie del patrimonio musulmano classico. Il limite di questa scelta è quello di prospettare una perdita d'identità e l'uniformazione a un modello esterno, che per di più è percepito come ostile a motivo di vari e pesanti risvolti politici.

All'estremo opposto vi è chi invece ribadisce la validità perenne del sistema islamico e attribuisce l'attuale stato di decadenza e arretratezza dei paesi musulmani non ad una presunta inadeguatezza di tale sistema che necessiterebbe di essere riformato, ma alla sua mancata applicazione in forme sistematiche e coerenti. Il rischio insito in questa seconda opzione è quello di immaginare un impossibile ritorno verso il passato, un passato oltretutto mitico, che non viene cioè rievocato per quello che realmente è stato, ma ricostruito ideologicamente in funzione della situazione presente.

L'esito fallimentare di altre strade tentate e un diffuso bisogno di rassicurazione hanno portato quest'ultimo orientamento a guadagnare progressivamente terreno da circa 30 anni in qua all'interno del mondo musulmano.

La maggior parte degli intellettuali islamici partecipano al dibattito in corso argomentando in favore di questa o quella opzione, mentre è più difficile imbattersi in pensatori che sappiano affrontare l'argomento da un punto di vista che non riduca la questione alla semplice accettazione o al rifiuto della modernità occidentale, proponendo ipotesi di mediazione capaci di rispondere allo stesso tempo a due esigenze apparentemente contraddittorie, ma in realtà complementari: da un lato quella di evolversi, assumendo positivamente la sfida della modernità senza limitarsi a subirla in modo passivo e subordinato, dall'altro quella di mantenersi fedeli alla propria specificità intesa però non come un ripiegamento difensivo su di sé, quanto come un patrimonio che necessita non soltanto di essere conservato, ma anche rivisitato criticamente, arricchito e valorizzato.

Dopo alcune premesse che presentano opportunamente le dinamiche interne che hanno animato da sempre il panorama del pensiero islamico, assai meno uniforme e monolitico di quanto si creda, il lavoro di P. Nicelli documenta e analizza il dibattito più recente, ricostruendone il contesto e approfondendo alcune delle posizioni più interessanti emerse a riguardo. In particolare sono presentati alcuni dei maggiori esponenti di un orientamento aperto e coraggioso, che non di rado costa loro sospetti e critiche, quando non esplicite censure e minacce. Nel lungo periodo potranno essere proprio i loro contributi a risultare maggiormente utili e fecondi nella prospettiva del dialogo fra gli universi culturali. Nella sua conclusione, l'autore indica alcuni «punti fermi» a fondamento di un proficuo dialogo-confronto intra-islamico. Tali punti fermi possono essere visti come linee guida di riferimento, per un ripensamento della tradizione musulmana verso una sua più concreta apertura alla modernità.

Forte della sua conoscenza diretta del mondo musulmano, di un costante aggiornamento tramite letture (ben documentate nell'ampia bibliografia) e di profonde riflessioni, P. Nicelli offre in questo lavoro una ricostruzione attenta delle dinamiche in atto e ne propone una valorizzazione stimolante anche per il contesto migratorio nel quale alcune premesse potrebbero trovare le condizioni adatte per svilupparsi al meglio, integrando e precisando quanto di implicito e di ancora embrionale esse contengono. Il mio giudizio sul lavoro è pertanto pienamente positivo, esso attesta una profonda competenza e una sicura maturità di giudizio da parte dell'autore che mostra anche vivo interesse e partecipazione per le tematiche trattate unito a equilibrio e capacità di discernimento.

L'Islam nel Sud-est asiatico

Posted on [10 febbraio 2013](#)

Dr. p. Paolo Nicelli, P.I.M.E.

Edizioni Lavoro – 2007

pp. 285

Euro 16,00

Presentazione del Prof. Paolo Branca (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Forte della sua permanenza in loco e di diversi viaggi nell'area, padre Paolo Nicelli, ha approfondito, in questo volume, la conoscenza dell'islam dell'Estremo Oriente mediante studi e letture che hanno illuminato la sua personale e particolarissima esperienza sul campo. Ne nasce un affresco di ampio respiro, lontano dalle semplificazioni mediatiche banalizzanti e in ultima analisi falsificanti, ma non per questo appiattito in una lettura folkloristica, incapace di individuare i nodi problematici che anche in questa parte del mondo non mancano.

Il taglio è prevalentemente storico e istituzionale, com'è giusto che sia, poiché le religioni – e tra esse in particolare l'islam – non sono costituite soltanto da dogmi, né vengono riassunte compiutamente nei catechismi. Si tratta di realtà vive, e quindi complesse e variegate, influenzate da elementi antropologici e culturali prima ancora che teologici e dottrinali. Specificamente nell'area presa in esame, dove l'islam giunse tardivamente e per mezzo di commercianti e predicatori, il meticcio con le civiltà locali è stato determinante e ancora risulta di fondamentale importanza per comprendere dinamiche da noi molto poco conosciute. La cosa è un po' paradossale, se si tien conto che è proprio qui che vive la maggioranza dei musulmani. Ben più numerosi degli arabi, dei persiani e dei turchi – che pure son stati i forgiatori dell'islam classico – i fedeli dell'islam dell'Estremo Oriente sono destinati a giocare un ruolo sempre più rilevante nei futuri destini della Umma e dell'intera umanità.

Volgere a loro uno sguardo attento risulta pertanto indispensabile per poter scorgere le possibili vie di una conciliazione tra la formulazione tradizione della fede in Allah e le sfide di un mondo plurale, qual è il loro e com'è quello in cui saremo sempre più chiamati a convivere.

Le rivolte nei paesi arabi: tra stereotipi ed “eccezionalismo democratico”.

Posted on [18 gennaio 2013](#)

Le rivolte nei paesi arabi: tra stereotipi ed “eccezionalismo democratico”.

Rileggendo l'articolo-intervista di Daniel Atzori fatta a John L. Esposito, eminente professore americano, competente in studi islamici e affari internazionali, apparso su *Papers of Dialogue 2* (2012) dal titolo “*Understanding the Winds of Change*,”^[1] ho potuto notare come sia difficile per noi “addetti ai lavori” dare dei giudizi oggettivi su ciò che viene definito, a mio parere impropriamente, il vento della Primavera araba (Arab Spring). Il rischio è quello di essere smentiti dall'avvicinarsi degli avvenimenti, passando da atteggiamenti euforici, a quelli più pacati, per finire a quelli scettici e pessimisti sulla tenuta di questo vento di novità che soffia sul mondo musulmano arabo.

Più che di “Primavera araba”, bisognerebbe parlare, di “Primavere arabe” cioè di diverse rivolte popolari provocate dalle istanze antropologiche fondamentali, quali il desiderio di libertà di opinione, di giustizia sociale, di lotta contro l'oppressione dittatoriale e poliziesca, di opposizione alla corruzione, etc., oltreché di necessità di migliori condizioni di lavoro e di prospettive di un futuro più certo e meno aleatorio, soprattutto per le nuove generazioni di musulmani.

A mio parere, queste rivolte non sono delle vere e proprie rivoluzioni, anche se hanno portato alla destituzione di dittatori che da 30/40 anni detenevano il potere contro ogni norma costituzionale e in un regime di polizia e di controllo totale della popolazione. Per sua definizione la rivoluzione vuole rompere con la tradizione, che considera un ostacolo alla realizzazione e al mantenimento dei suoi progetti rivoluzionari. Qui invece si tratta di un “rinnovamento”, cioè della presa di coscienza popolare che vi è in atto di un cambiamento umano e sociale profondo, che non necessita il rigetto o la rottura con la Tradizione religiosa islamica, ma che vuole fare di questa Tradizione il perno su cui far ruotare una vera e propria riforma culturale, educativa e civile, che rivaluti la dignità della persona nel perseguire il proprio destino. Il rispetto per i diritti umani, il desiderio di giustizia, di legalità e di pace, sono espressione di quel senso religioso che costituisce l'uomo come essere (persona) e come soggetto sociale. Sono anche espressione di quell'inscindibile rapporto che lo lega a Dio, suo Creatore. Tutto questo è affermato nella rivelazione coranica ed è espresso nel concetto di sottomissione alla volontà di divina. Chi manifesta nelle piazze non vuole dunque relegare la fede a un fatto privato, ma vuole che essa sia visibile ed esprimibile nell'ambito sociale e politico.

In questo senso bisogna leggere quanto J. Esposito dice a riguardo delle istanze antropologiche espresse durante le rivolte in Egitto:

«La fine del regime di Mubarak dimostra la falsità degli stereotipi comuni: gli arabi rigettano la democrazia, l'Islâm è incompatibile con la sovranità popolare, e la tenuta dei governanti e della sicurezza degli stati è incrollabile. [...] Gli egiziani hanno reclamato la loro dignità e il controllo delle loro vite, chiedendo la fine di un'estesa corruzione, oltreché la responsabilità e trasparenza del governo, legalità, diritti umani e il diritto di scegliere il governo e il destino dell'Egitto».[2]

Tuttavia, a distanza di quasi un anno da questa affermazione, ciò che registriamo dalla realtà è il fatto che, come per le “rivoluzioni arabe del recente passato”, anche queste rivolte sono state cavalcate da poteri islamisti più organizzati rispetto ai gruppi antigovernativi di piazza. I Fratelli musulmani, anche se numericamente inferiori, hanno saputo guidare la massa che conta per ottenere il riconoscimento alla legalità e per raggiungere il potere.

Vi è da una parte una base di cittadini che di fronte a un possibile ritorno della “dittatura” questa volta a connotazione più religiosa che laica, è capace di scendere ripetutamente in piazza e manifestare per la salvaguardia di quelle istanze antropologiche di cui sopra, ma vi è un'altra base (Fratelli musulmani) e un'élite (l'esercito) che è capace di controllare e contenere la popolazione, conquistando ampi spazi di potere istituzionale e sociale. A mio modesto parere, in tutto questo vi è una duplice responsabilità. Da una parte quella di alcuni governi musulmani che non riescono a dimostrare di poter governare fondando il loro operato sulla libertà delle opinioni politiche sia univoche che contrarie in un regime democratico dell'alternanza. Un regime che promuova la piena democrazia, dove l'interesse principale sia il perseguimento del bene comune del popolo attraverso la promozione di valori e istituzioni civili che sostengono il processo di democratizzazione così fortemente richiesto dalla popolazione. Per attuare un tale programma i governi musulmani dovrebbero porre la persona umana, i suoi diritti fondamentali, sia religiosi che civili, al centro della loro azione politica e sociale, abbandonando ogni interesse islamista, partitico, tribale e personale. In questo senso J. Esposito dice:

«la cartina tornasole (the litmus test) sia per i governi che per i gruppi dell'opposizione sarà più a riguardo della loro interiorizzazione dei principi e dei valori della democrazia, con in più lo sforzo a cui le loro politiche e azioni (potranno tendere) nel riflettere un'accettazione delle fondamentali libertà democratiche, quali la diversità di opinione, la (costituzione) di diversi partiti politici e di organizzazioni sociali civili, oltreché l'apprezzamento del concetto di “opposizione leale”, che nel considerare le voci alternative e le visioni politiche come una minaccia al sistema politico».[3]

Dall'altra parte vi è la responsabilità dei governi occidentali, i quali peccano di “eccezionalismo democratico”, cioè di voler esportare e imporre la democrazia e i suoi valori in termini globali, usando il metodo del “duplice standard”, cioè dei due pesi e delle due misure, attraverso il sostegno di regimi autoritari musulmani e dell'élite a loro collegata, al fine di perseguire una geopolitica diretta a garantire gli interessi economici e politici di parte e non il bene comune delle nazioni. Un

tale atteggiamento, ha creato, negli ambienti occidentali, il sospetto e l'indifferenza verso quelle stesse istanze antropologiche espresse nelle piazze da intere porzioni di popolazione, che in buona fede esprimevano con tanta passione, non priva di contraddizione, la volontà di un cambiamento di rotta. Allo stesso tempo ha creato un esasperato anti-occidentalismo musulmano, identificando la parola democrazia con le politiche del duplice standard.

Vi è dunque una responsabilità sia da parte musulmana che da parte dell'Occidente, di non ridurre la democrazia, i suoi valori a queste due visioni egoistiche dell'interesse di parte, al fine di vanificare ogni sviluppo umano e sociale che porti realmente il vento del rinnovamento (tagdîd) nel ridare forma (islâh) allo stato islamico. Il sospetto e l'indifferenza occidentale non devono alimentare le posizioni islamiste; come pure i governi musulmani non devono usare della democrazia e dei suoi valori, al fine di celare posizioni dittatoriali o equivocate poco rispettose della dignità della persona umana e della sua libertà sia essa religiosa che civile.

[1] Esposito J. L., « Understanding the Winds of Change» in Atzori D., *Papers of Dialogue*2 (2012), pp.6-10,

[2] Esposito J. L., « Understanding...», p. 7.

[3] Esposito J. L., « Understanding...», p. 8.

Il tempo della testimonianza sincera

Che cosa registriamo nei paesi a maggioranza islamica dopo la recente visita di Benedetto XVI in Libano? Ancora una volta dal mondo cristiano arabo viene un appello alla testimonianza di giustizia e di pace che tutti, ebrei, cristiani e musulmani, sono chiamati a dare senza fraintendimenti e doppi fini. Il dialogo tra le fedi non può essere ostaggio d'interessi politici ed economici, tanto meno può essere ostaggio di una strumentalizzazione xenofoba della religione, che fa passare per "religioso" la violenza, sia essa "culturale" che fisica; pratica questa che contraddice il senso stesso della testimonianza religiosa, cioè la giustizia e la pace, opere dell'amore di Dio nel mondo.

Sostenere la violenza come strumento per raggiungere l'egemonia sulle persone e sulle nazioni va, direttamente o indirettamente, contro Dio e il suo messaggio d'amore per la creatura e corrompe non solo le coscienze dei credenti, ma anche quelle di coloro che non si definiscono tali. Da qui registriamo e rigettiamo il giudizio, pur sempre debole, che accusa la religione in quanto tale di essere portatrice di violenza, di divisione e di guerra. Parliamo di un giudizio debole, perché non è fondato su un'osservazione completa della realtà che stiamo vivendo oggi, cioè l'ennesimo attacco al mondo islamico attraverso la denigrazione della figura di Maometto e della sua storia da parte di alcuni media senza scrupoli, che sparano nel mucchio senza ritegno e rispetto per la sensibilità religiosa di intere popolazioni musulmane nel mondo.

Denigrare la cultura e la fede dei musulmani è un atto che offende non solo coloro che professano l'Islâm, ma offende tutti coloro che professano una qualsiasi religione, perché va contro a tutto ciò che vi è di più intimo e puro nel cuore dell'uomo, cioè il rapporto spirituale che Dio stabilisce con la sua creatura e la libera e responsabile risposta dell'uomo a questo invito amoroso. Prima ancora, la denigrazione religiosa offende la ragione umana, poiché non coglie nella realtà di ogni uomo quella dimensione originaria e fondamentale che è il senso religioso cioè la domanda di senso sulla vita e sul proprio destino, come apertura della ragione, sostenuta dalla fede, al soprannaturale. E' qui che sta tutta l'irragionevolezza dell'uso della violenza sia da parte di chi offende, che da parte di chi risponde alle offese aggiungendo la violenza fisica alla violenza "culturale", senza fermarsi di fronte alle uccisioni e alle distruzioni di ambasciate e consolati.

Il punto in questione non è dunque affermare che la religione è strumento di violenza e di divisione, ma è il riconoscere che la violenza è insita nel cuore di quelle persone che non vogliono riconoscere e accettare ciò che è diverso dalla loro visione del mondo. Tali persone non sono capaci d'amore e di apprezzamento e riducono la realtà alla loro misura. Tale atteggiamento è profondamente irragionevole e non rispettoso della dignità della persona umana. Qui si fonda la posizione fondamentalista fanatica e xenofoba che attacca violentemente tutto e tutti.

Contro questo atteggiamento Papa Benedetto XVI chiede a musulmani, cristiani e uomini di buona volontà di testimoniare insieme e in sincerità, che "la concordia e la riconciliazione devono essere più forti delle spinte di morte" (Appello del Papa, in *Avvenire*, 20 settembre 2012, p. 5). Egli però non si ferma qui. Benedetto XVI indica la via per raggiungere la vera giustizia e la vera pace: Gesù Cristo, il Dio fatto uomo, che svela all'umanità ferita dalla violenza il vero volto amoroso del Padre, che tutto abbraccia, che tutto risana, che tutto perdona.

L'involuzione islamica

Posted on [29 agosto 2012](#)

Ancora una volta ci troviamo di fronte a dei fatti orribili, che sconcertano l'opinione pubblica mondiale e il buon senso: in Pakistan una bambina cristiana, Muqadas Kainat, è stata violentata e massacrata da una banda di cinque ragazzi musulmani non lontano da casa a Brick Klin, quartiere popolare del villaggio di Sahiwal nel Punjab. È l'ennesima vittima di una logica della tensione che vede coinvolte le comunità cristiane nel grande Paese asiatico, le quali sono costrette a lasciare le loro terre e i loro beni, per via dell'odio di gruppi fondamentalisti islamici e a causa di una legge controversa che attacca anche i minori: la legge antiblasfemia.

Un altro caso recente, quello di [Rimsha Masih](#), una bambina minorenni e affetta da ritardo mentale che vive nel quartiere di Umara Jaffar, sobborgo di Islamabad, ha interessato buona parte dei media internazionali. La bambina è accusata di avere bruciato dieci pagine del Noorani Qaida, il manuale per imparare a leggere il Corano, in una discarica, luogo dove portava i rifiuti di casa.

Prima ancora vi fu il caso del politico Shahbaz Bhatti, ucciso per via della sua lotta legale contro la legge antiblasfemia e per la concessione governativa dei titoli di proprietà terriera alle popolazioni cristiane; oltretutto quello di Asia Bibi, madre di 5 figli, accusata di blasfemia, nel 2009, dopo, aver difeso di fronte a delle donne musulmane, la figura di Gesù: «Il quale è morto sulla croce, per i peccati dell'umanità». In seguito Asia chiese: «Che cosa ha fatto Maometto per voi?» (n.d.r. – Avvenire, 21 agosto 2012). Il risultato di tutta questa tensione è che le popolazioni cristiane sono costrette a lasciare le loro case, campi e beni, per trovare rifugio dalla persecuzione fondamentalista.

Secondo Mobeen Shahid, docente di filosofia islamica all'Università Lateranense, dietro alla rabbia fondamentalista si nasconderebbero degli interessi economici e politici, che non hanno nulla a che vedere con la religione. «Non è uno scontro religioso e non c'è alcun conflitto tra cristiani e musulmani». Dunque si tratta solo di questioni economiche e di potere legate al valore della terra su cui sono costruite le baracche e le proprietà dei cristiani. Terre queste che valgono milioni di euro e che fanno gola ad alcuni imprenditori senza scrupolo. Questa è la tesi sostenuta dall'eminente islamologo nell'articolo-intervista rilasciata a Lucia Capuzzi (n.d.r. – Avvenire 21 agosto 2012), che a nostro parere sembra alquanto “debole”, se non “superficiale” al fine di giustificare i continui attacchi dei gruppi fondamentalisti islamici verso le comunità cristiane.

Crediamo, invece, che la vera causa del problema sia da trovare più a monte, cioè là dove il mondo musulmano è chiamato a confrontarsi col problema della violenza, aspetto questo non secondario della religione islamica, che pesa sul delicato tema del rapporto tra Islâm e modernità.

Fatte salve le importanti questioni di ordine culturale, economico, politico e sociale che colpiscono a livello locale e internazionale i rapporti tra fondamentalismo islamico e minoranze non-islamiche, ciò che vediamo accadere in Nigeria, Egitto, Somalia, Sudan, Afghanistan, Sud delle Filippine, nello stesso Pakistan, etc., ha una matrice diversa: la riduzione della rivelazione coranica, della tradizione islamica e della Sharî'a, a puri strumenti ideologici sia politici che di potere, soggetti alle diverse interpretazioni fondamentaliste e jihadiste, le quali svuotano la religione e la cultura musulmana del suo contenuto formale: Dio e il suo messaggio d'amore per l'umanità. In una tale riduzione ideologica della religione, che si avvale di una lettura letterale delle fonti islamiche sopra citate, non c'è spazio per la ragione umana, per il buon senso e il rispetto della legge naturale. Soprattutto, non c'è spazio per quel dialogo intimo tra Dio e l'uomo, tra il Creatore e la sua creatura, dialogo questo che pone la centralità della persona umana, la sua dignità e libertà di coscienza, nel pieno rispetto delle diversità di credo religioso, politico e culturale.

Qui, a nostro parere, sta tutto il dramma di una religione che porta in sé un messaggio di pace universale, ma che per via della deriva violenta e fondamentalista non riesce ad esprimerlo nel dialogo-confronto con la modernità. Non riesce ad esprimerlo nelle relazioni con le altre religioni e culture, tra cui il Cristianesimo, che fa di questo dialogo tra Dio e l'uomo il centro di tutto il suo pensiero antropologico e teologico e di tutta la sua opera di carità nel mondo.

Ecco perché ciò che sta accadendo in Pakistan non può essere attribuito solo a questioni economiche, politiche e culturali. Una tale situazione di persecuzione e d'orrore, è segno di un malessere più grave: un fondamentalismo fanatico, che ha un'immagine di Dio e dell'uomo errata, poiché è priva dell'amore di Dio per l'umano. Questa situazione ha dell'irragionevole, perché riduce la religione a uno strumento di violenza. Occorre dunque appellarsi a tutti gli uomini e donne di buona volontà, musulmani e membri di altre fedi, perché sia smascherato chi, strumentalizzando la fede, spinge individui e interi gruppi alla violenza verbale, morale e fisica (vedi: Messaggio dell'Arcivescovo di Milano, Cardinale Angelo Scola, per la fine del Ramadan, 'Id al-fitr, 1433H./2012 A.D.).

OASIS

<http://www.oasiscenter.eu/it>

Una ricerca innovativa per “afferrare” il mutamento in atto

Un gruppo di ricercatori con competenze diverse studierà il cambiamento in atto nella nostra società a partire da sei ambiti: secolarizzazione e nuove forme di religiosità; fondamentalismo e violenza; media e religioni; dialogo islamo-cristiano; libertà religiosa; politiche europee verso il mondo musulmano [www.conoscereilmeticciato.it]

[Angelo Scola](#) | giovedì 29 maggio 2014



+ Card. Angelo Scola
Arcivescovo di Milano, Presidente di Oasis

[[Guarda il video](#) dell'intervento del card. Scola]

1. Con quali parole potremmo definire la nostra epoca? Globalizzazione, travaglio, crisi, declino... le parole abbondano e, almeno in Occidente, tendono ad avere una flessione sempre più pessimista e rassegnata. Personalmente, da più di dieci anni propongo di prendere in considerazione, per descrivere il quadro del nostro Paese e dell'Europa, anche la categoria di “*meticcio di civiltà e culture*”. *Meticcio* in qualche modo va insieme a globalizzazione, un termine a

cui si è fatto molto ricorso nell'ultimo decennio (oggi per la verità un po' meno), ma che è molto connotato in senso economico, mentre il processo in atto ha sicuramente un motore economico, ma implicazioni fortissime anche sul piano della cultura, intesa nel suo senso più basilare, cioè nel modo di vivere delle persone (civiltà). Ecco perché *meticciato* mi sembra una parola più precisa. In sintesi, vuol dire questo: io cambio per il fatto di entrare in relazione con te e tu cambi per il fatto di entrare in relazione con me. Per Oasis, che si occupa in modo specifico di cristiani e musulmani in quanto credenti, significa: per il fatto di vivere gomito a gomito nello stesso quartiere di Milano e per il fatto che 300 ragazze sono rapite in Nigeria, la guerra in Centrafrica, la miniera in Turchia o il caso di Meriam in Sudan entrano nella mia casa allo stesso titolo della cronaca nazionale, inevitabilmente io cambio il mio modo di essere cristiano e tu il tuo modo di essere musulmano perché la fede, ogni fede, se è autentica, è un *captum realitatis*. In questo senso, parlare di *meticciato* significa riferirsi ad un processo in atto: non si tratta quindi di un "fenomeno prescrittivo". È un processo carico di problemi. Lo vedremo assai probabilmente anche in occasione dell'Expo che Milano si appresta a vivere, che amplificherà questo incontro di popoli, religioni e culture già in atto da tempo.

2. Il nostro incontro di stamani giunge a pochi giorni di distanza dal pellegrinaggio che Papa Francesco ha compiuto in Terra Santa. Con la forza testimoniale della sua persona e dei suoi gesti, il Papa ha mostrato come la dimensione ecumenica e quella del dialogo con le religioni siano per il cristiano intrinseche all'atto di fede cristiano-cattolica. In particolare ha colpito molti il fatto che per la prima volta nel seguito papale fossero presenti anche un rabbino e un imam, a testimoniare che un'autentica amicizia può unire uomini di diverse religioni.

Il dialogo interreligioso si articola su vari livelli: il più importante è sicuramente quello del dialogo di vita, che grazie a Dio anche nella nostra diocesi ambrosiana è ben presente e che ci auguriamo possa crescere sempre di più. Esistono poi un dialogo teologico e della spiritualità, che richiedono entrambi un'adeguata preparazione culturale. Ma anche a questo livello per essere davvero incisivo il dialogo non può giocarsi sul piano dei principi astratti, della comparazione dei sistemi di pensiero, ma deve sempre partire dalla situazione concreta e dall'interpretazione che cristiani e musulmani praticano e vivono della loro fede. Per un cristiano, questo non significa aprire le porte a uno storicismo relativista sia perché le interpretazioni possibili sono sempre vagliate alla luce della Rivelazione, garantita dal triplice apporto di Tradizione, Sacra Scrittura e Magistero (cfr. DV 10), sia perché l'inevitabile interpretazione della fede, approfondendo la logica dell'incarnazione (del Dio che si è giocato con la storia), profila sempre meglio la dinamica identità cristiana. Ma se il dialogo interreligioso, anche quello strettamente teologico, va situato nella storia, questo significa che esso assume una rilevante complessità. Idealmente chi lo pratica dovrebbe essere un tuttologo, un moderno Pico della Mirandola. Purtroppo o per fortuna, questo non è possibile; c'è dunque bisogno di chiamare alla collaborazione diverse discipline. Ed è questa appunto l'idea del progetto che presentiamo questa mattina.

3. Il cambiamento in atto nella nostra società è ben percepibile dalle sue diverse dimensioni. Oasis ha scelto in particolare di concentrarsi su sei ambiti (*issues*): secolarizzazione e nuove forme di religiosità; fondamentalismo e violenza; media e religioni; dialogo islamo-cristiano (qui inteso in senso propriamente teologico); libertà religiosa e di espressione; politiche dell'Italia e dell'Europa verso il mondo musulmano. Ovviamente questi ambiti non hanno la pretesa di esaurire la questione, ma ci sembrano essere tra le tematiche più rilevanti oggi, e siamo grati alla Fondazione Cariplo e al suo Presidente, l'Avvocato Guzzetti, che ci consente di indagarle attraverso un progetto decisamente ambizioso.

Oasis opera in questi ambiti già da diversi anni, direi fin dalla prima intuizione iniziale del 2000 che divenne poi operativa a partire dal 2003. Alcuni dei presenti ricorderanno forse che proprio alla secolarizzazione è stato dedicato [l'incontro del comitato scientifico dell'anno scorso](#), qui a Milano, mentre il tema della violenza religiosa è l'argomento – spinoso, inutile nasconderselo, ma necessario – a cui sarà dedicato [l'incontro di quest'anno](#), che si terrà tra meno di un mese, il 16 e 17 giugno prossimi, a [Sarajevo](#). Il metodo di Oasis è sempre stato comunitario, transdisciplinare e internazionale. E comunitario, transdisciplinare e internazionale vogliamo che sia anche il progetto che presentiamo stamani. Attraverso i seminari, le conferenze e i momenti di lavoro personale, esso si prefigge di formare un gruppo di giovani studiosi che si sono già dimostrati competenti in uno di questi sei ambiti (perché transdisciplinare non significa assolutamente “generico”) e che al tempo stesso sono disposti ad attraversare campi del sapere che non appartengono loro, a imparare da maestri riconosciuti mettendo a disposizione umilmente – l'avverbio è qui importante – le loro competenze. Il gruppo di lavoro, che ci piace immaginare come una vera e propria task force guidata dallo staff di Oasis e dai coordinatori scientifici, s'incontrerà, per ciascuno dei sei ambiti, con due esperti riconosciuti a livello internazionale. Avremo quindi nei prossimi due anni sei grandi incontri, che organizzeremo in luoghi significativi per Milano e per il Paese. E soprattutto avremo per il futuro un gruppo di persone a cui rivolgersi per essere aiutati a comprendere i termini dei problemi che si presentano – pensiamo ad esempio alla tanto dibattuta questione della moschea – evitando un approccio frettoloso e a colpi di slogan che non è di aiuto a nessuno.

A proposito dei temi che la transizione epocale in atto ci presenta, in particolare di quelli cari ad Oasis, non c'è oggi chi non avverta la necessità di una visione unitaria e sintetica, ma per questo occorre uscire da un certo provincialismo, che a livello scientifico si traduce a mio avviso in due “peccati”: da un lato il fatto appunto di restare in provincia, senza capacità d'interagire e confrontarsi con i pensatori più rilevanti e più audaci (in Occidente, ma anche nel mondo musulmano, grazie ai canali aperti da Oasis in questi anni). Dall'altro lato – e più profondamente – provincialismo significa anche la cura eccessiva della mia “provincia del sapere”, l'iper-specializzazione che nasce in fondo dalla scarsa chiarezza circa la funzione sociale della propria ricerca. Giulio Cesare un giorno dichiarò che avrebbe preferito essere il primo in un villaggio della remota *propretura* di Spagna che il secondo a Roma. Non pochi studiosi purtroppo continuano a ragionare in questi termini. La prospettiva di Oasis (e di tante altre realtà, naturalmente) è al contrario espressa molto bene da André Miquel, uno dei più grandi studiosi di letteratura araba viventi, che in una conversazione che sarà pubblicata sul prossimo numero della nostra rivista osserva: occorre *«non creare sezioni di lingua e letteratura araba, ma piuttosto cattedre di lingua, letteratura e storia all'interno di unità d'insegnamento e di ricerca fondate su un programma comune»*. Invece *«si è continuato a fare dipartimenti di studi arabi, arabi e islamici, arabi e semitici... In questo modo si sono conservate delle specie di riserve, ambiti di difficile accesso perché considerati fuori delle discipline correnti»*. Questo progetto non vuole stare nella riserva. Intende avere un orizzonte culturale universale, una garanzia, tra l'altro di adeguata transdisciplinarietà.

4. Avrete notato però che il titolo del progetto è duplice: “Conoscere il meticcio, governare il cambiamento”. In effetti, se il meticcio induce inevitabilmente dei cambiamenti nel modo in cui cristiani e musulmani vivono la loro fede, soprattutto in un contesto plurale e secolare qual è quello dominante in Occidente, questo non significa però che tutti i cambiamenti vadano bene. Anche il fondamentalismo violento è un'interpretazione culturale della fede, ma un'interpretazione da respingere perché conduce letteralmente alla distruzione, come vediamo molto bene oggi in Siria. Etimologicamente governare rimanda al timoniere che conduce la nave attraverso il mare in tempesta

fino a farla approdare a un porto sicuro. Non è un'attività asettica, come l'illusione tecnocratica ci vorrebbe far credere, ma un compito difficile e che domanda sapienza e prudenza in senso forte, perché a volte la nave ricorda, più che un solido bastimento, la zattera della Medusa dipinta da Géricault: proprio per questo, non può permettersi discordie e litigi. Attraverso questo progetto speriamo perciò di contribuire, per quanto ci è possibile, a orientare questo cambiamento verso il bene pratico dell'essere insieme, tanto caro alla tradizione ambrosiana. Anche questo – ci sembra – è promuovere la vita buona che viene dal Vangelo, quella vita che desideriamo condividere con tutti i fratelli uomini.

Cittadinanza per gli immigrati: tra ius soli e ius sanguinis, la via della relazione

[Andrea Pin](#) | lunedì 5 dicembre 2011

Le ultime settimane hanno riaperto il tema dell'immigrazione e della cittadinanza italiana. Vi hanno contribuito, naturalmente, l'auspicio del presidente Napolitano per un riconoscimento della cittadinanza agli stranieri che nascono in territorio italiano (il noto tema dello ius soli), l'ennesima tragedia dell'immigrazione clandestina avvenuta sulle coste pugliesi e, da ultimo, il voto tenutosi a Padova per eleggere una Consulta dei cittadini stranieri, che sembra aver avuto un buon successo, a giudicare dall'affluenza alle urne.

Del resto, le pulsioni favorevoli e contrarie al voto agli immigrati e all'allargamento del diritto di cittadinanza si rincorrono da almeno un decennio, nel nostro Paese come altrove, incrociando calcoli elettoralistici con esigenze reali e problemi seri. Si preme sulla cittadinanza quale strumento d'integrazione e d'uguaglianza, e compaiono i timori xenofobi. Si persegue il diritto di voto, e spunta il problema della rappresentanza: come eleggere i rappresentanti degli immigrati – e, prima ancora, gli immigrati sono davvero una categoria? I problemi sembrano essere fondamentalmente due: da un lato, riconoscere il contributo degli immigrati alla vita sociale italiana (lavorano fianco a fianco con gli italiani, ormai, mentre i loro figli riempiono le nostre scuole e probabilmente aiuteranno a pagare le nostre pensioni); dall'altro, evitare che la già difficile tenuta dell'ordine pubblico e della legalità, finora puntellata con rimpatri ed espulsioni per chi commette reati e non s'inserisce socialmente, venga irrimediabilmente compromessa con una concessione troppo miope del diritto alla cittadinanza.

Tuttavia, queste due prospettive, tutte giocate in termini di diritti sì/diritti no, sono decisamente troppo anguste. Basta considerare la vera portata della sfida migratoria: stiamo parlando di ordinate e positive relazioni sociali, non di diritti e pretese. Costituire una Consulta per l'immigrazione e consentire ad un suo membro di partecipare senza diritto di voto alle sedute del Consiglio comunale, come accade a Padova, può essere uno strumento per mettere in comunicazione gli immigrati con i cittadini residenti nel Comune. Presuppone che esistano gli immigrati accanto agli italiani. Due categorie diverse, con problemi diversi. Possono dialogare (un'idea bella, in sé) oppure possono contrapporsi. La struttura della Consulta non garantisce una collaborazione, ma semplicemente ne crea le condizioni.

Così come non crea le condizioni di una collaborazione tra gli immigrati. L'immigrato è una categoria unificante buona per il diritto; quanto alle relazioni sociali, c'è una bella differenza tra ucraini, cinesi, nigeriani, tunisini e sudamericani, tanto per fare qualche esempio – e c'è una bella differenza all'interno

di queste comunità, com'è del resto naturale che sia. Istituzioni come la Consulta sono al più facilitatori della relazione e della trasmissione di saperi e sensibilità, ma non possono garantire lo scopo. Possono trasformarsi in barricate. Forse sarebbe meglio dare agli immigrati la cittadinanza tout court? Le vicende delle banlieues francesi e inglesi dicono qualcosa di diverso. In quei Paesi gli immigrati accedono alla cittadinanza più facilmente; oppure i loro genitori o nonni l'hanno acquistata nelle terre d'origine, all'epoca colonie dei due Stati. Dunque, cittadini al cento per cento – per il diritto. Per la società, ancora immigrati, talvolta incerti nell'esprimersi correttamente, talaltra confinati nelle periferie, con possibilità scarse di affermarsi e d'interagire con chi vive in altre zone. Il diritto non è dunque una panacea per i mali dell'immigrazione.

Attribuire diritti ha senso quale riconoscimento di una relazione già esistente, e che si desidera amplificare. Difficilmente è in grado di correggere problemi sistemici; può nasconderli, ma si ripresenteranno, come accaduto altrove. Trincerarsi dietro la retorica dei diritti o del multiculturalismo, o appiattirsi su quella dell'identità, non aiuta, nella misura in cui non si considera che la vita sociale è vita di relazione, e che una genuina relazione mette sempre in discussione l'identità di ciascuno. In sostanza, le società contemporanee sono destinate –ed è un giudizio di fatto, non di valore – ad un meticciamento, non alle barricate né alla confusione indistinta delle tradizioni di ciascuno. Forse è il momento di chiedersi se gli istituti e i meccanismi giuridici che mettiamo in pratica, o cui solo pensiamo, vanno in questa direzione.

Spetta innanzitutto alla società civile chiederselo, in un momento in cui molti immigrati perderanno probabilmente il lavoro e saranno costretti a tornare in Patria. Sono gli unici a perderci, in questo? Oppure anche noi perdiamo qualcosa?

Quei muri abbattuti dall'Islam medievale

Grazie ad alcune grandi personalità, musulmani ebrei e cristiani hanno formato in certi periodi un'eccezionale comunità culturale e intellettuale, basata sulla stessa lingua e sugli stessi testi, e consapevole delle differenze. Tre esempi di uno scambio fecondo.

[Sabine Schmidtke](#) | venerdì 1 luglio 2011

Nel mondo islamico medievale, tardo medievale e pre-moderno, musulmani, ebrei e cristiani formavano un'eccezionale comunità culturale e intellettuale. Condividevano una lingua, l'arabo, che parlavano nella vita quotidiana e utilizzavano nelle loro opere teologiche, filosofiche, giuridiche e scientifiche. Inoltre leggevano spesso gli stessi libri tanto che, più che un'eccezione, uno scambio continuo e pluridimensionale di idee, testi e forme del discorso era la norma.

Benché tutto ciò sia stato ampiamente dimostrato, soprattutto per quanto riguarda il periodo tra il IX e il X secolo, gli studiosi solitamente optano per un approccio monodimensionale scegliendo di concentrarsi, spesso in modo esclusivo, sugli scritti di un autore musulmano, ebreo o cristiano. In tutti e tre gli ambiti, per una serie di ragioni, l'indagine scientifica sulle cosiddette scienze razionali (la teologia, la metodologia giuridica, la filosofia e le discipline a esse collegate), nella loro dimensione trans-confessionale, è ancora all'inizio. L'approccio che sostengo mira invece a oltrepassare i confini che separano tre grandi discipline del mondo accademico e della ricerca, vale a dire l'islamistica, l'ebraistica e gli studi sul Cristianesimo orientale.

Tale approccio contribuisce poi a un obiettivo più ampio: in un mondo in cui i confini – nazionali, religiosi, culturali ed economici – acquistano un significato crescente, la ricerca accademica può e deve dimostrare che gli sviluppi intellettuali, per loro natura, non tengono conto di tali confini e che la simbiosi – spesso impropriamente idealizzata in termini anacronistici come “tolleranza” o “pluralismo” – è stata quasi sempre la norma piuttosto che l’eccezione. Questo vale in particolare per una delle zone di conflitto attualmente più calde, il Medio Oriente. Sostengo che una ricerca condotta con spirito aperto e disponibile ad ampliare il campo di indagine scientifica e a condividerne i risultati con un pubblico più vasto possa contribuire significativamente alla formazione di un’opinione pubblica meno distorta e più precisa.

Esporrò tre casi al fine di dimostrare come questo effetto-vortice intellettuale abbia riguardato allo stesso modo musulmani, cristiani ed ebrei. Sarebbe scorretto sostenere che i musulmani, essendo la comunità dominante, siano stati gli unici a produrre in modo esclusivo, mentre le minoranze cristiane ed ebraiche abbiano sempre e solo ricevuto. I tre casi che ho scelto rappresentano tre modelli differenti.

Il primo caso presenta un modello diffuso, cioè quello di un convertito che polemizza con la sua religione precedente, forse con lo scopo di convincere il suo mecenate musulmano della genuinità della sua conversione. Un cristiano nestoriano, convertito all’Islam con il nome di Abû al-Hasan ‘Alî Ibn Sahl Rabbân al-Tabarî (m. 865), affermato studioso di medicina, compose dopo la sua conversione due confutazioni della sua religione precedente. Un primo breve testo è una confutazione diretta del Cristianesimo. Il secondo, intitolato *Il libro della religione e dell’impero*, e dedicato al califfo regnante al-Mutawakkil, contiene un’approfondita discussione di brani tratti da tutti i libri della Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) che, secondo l’autore, predicano la missione del profeta Muhammad, gli stessi brani che i suoi precedenti correligionari consideravano testimonianze relative a Gesù. Essendo principalmente indirizzato al lettore cristiano, pare ci siano voluti due secoli prima che il libro giungesse a conoscenza di lettori musulmani. Da allora, tuttavia, il libro è diventato molto popolare tra gli autori musulmani, i quali si sono avvalsi delle testimonianze bibliche in esso contenute per polemizzare contro il Cristianesimo e l’Ebraismo.

Il secondo caso è totalmente estraneo al modello più comune. ‘Izz al-Dawla Ibn Kammûna era nato in una famiglia ebrea della Baghdad del XIII secolo e aveva ricevuto un’approfondita formazione sia ebraica sia islamica. Poco si sa della sua vita, ma è certo che ricoprì una posizione di alto rango nell’amministrazione dell’impero ilkhànide, anche se non vi è alcun elemento che faccia pensare a una sua conversione all’Islam. Come molti studiosi musulmani del suo tempo, Ibn Kammûna ha goduto del favore del suo mecenate, il Ministro di Stato Shams al-Dîn al-Juwaynî (m. 1284) e della sua famiglia, a cui ha dedicato gran parte delle sue opere. È stato inoltre in corrispondenza con i maggiori intellettuali del suo tempo. Gli scritti filosofici di Ibn Kammûna e in particolare il suo commento al *Kitâb al-Talwîhât* di Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî – pensatore vissuto nel XII secolo e fondatore di un nuovo tipo di filosofia islamica –, così come gli altri suoi scritti, nei secoli successivi hanno plasmato in modo significativo gli sviluppi della filosofia islamica nelle terre orientali dell’Islam. Il commento di Ibn Kammûna al *Talwîhât* di Suhrawardî – il primo commento all’opera in questione – divenne immediatamente molto popolare e fu ampiamente citato nelle opere filosofiche dei suoi contemporanei musulmani e delle generazioni successive.

Superare i confini intellettuali

Le opere filosofiche di Ibn Kammûna vennero riprodotte in centinaia di copie mentre era ancora in vita e nei decenni e secoli successivi alla sua morte. La maggior parte degli studiosi musulmani e dei copisti sapeva che era ebreo e si riferiva a lui chiamandolo “*al-Yahûdî*” o “*al-Isrâ’îlî*”. Altri invece non hanno mai fatto alcun riferimento alla sua ebraicità, ciò che lascia pensare che la questione non avesse importanza per loro. Se comparata alla vasta ricezione che la sua opera filosofica ebbe tra i musulmani, la ricezione ebraica dei suoi scritti è più limitata.

Il terzo caso riguarda l’eminente studioso ebraico David Ben Joshua Maimonide (ca. 1335-1415), ultimo capo della comunità ebraica d’Egitto tra i discendenti di Mosè Maimonide. A differenza di Ibn Kammûna, la sua vita professionale si situa nell’ambito della comunità ebraica e le sue opere (tutte scritte in arabo, ma in caratteri ebraici) circolavano esclusivamente tra lettori ebrei. Nato in Egitto, David successe al padre Joshua Maimonide, scomparso nel 1355, come *nagîd* o capo della comunità. Per ragioni ancora ignote, lasciò la patria e si stabilì in Siria per un decennio, tra gli anni ’70 e gli anni ’80 del XIV secolo. Al suo ritorno in Egitto riprese la carica di capo della comunità, mantenendola fino alla morte.

Oltre che come autore piuttosto prolifico, David è noto anche come collezionista di libri ed eccellente scriba e grazie a lui sono sopravvissute numerose copie autografe di opere di autori ebrei e musulmani precedenti riguardanti varie discipline. Fu in particolare durante la sua permanenza ad Aleppo che David riunì un’impressionante biblioteca comprendente numerose copie di opere che aveva commissionato o che addirittura aveva copiato lui stesso. Esse testimoniano le sue capacità scientifiche e la sua erudizione sia nella tradizione letteraria ebraica che in quella islamica. È autore di un commento sul *Mishneh Torah* di Maimonide (un autorevole codice di diritto ebraico), oltre a numerose opere nell’ambito dell’etica, della filosofia, della logica e un poderoso manuale sul misticismo sufi. Tali opere confermano la conoscenza profonda che David vantava in diverse scienze razionali islamiche. In campo filosofico aveva familiarità non solo con il pensiero peripatetico di Avicenna, ma conosceva anche numerosi scritti del fondatore della filosofia dell’Illuminazione, Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, ed è possibile che sia stato in possesso di una copia del commento di Ibn Kammûna al *Kitâb al-Talwîhât* di Suhrawardî. David era inoltre verosimilmente a conoscenza degli scritti del celebre filosofo musulmano Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 1111) e del discepolo di quest’ultimo, Fakhr al-Dîn al-Razî. Cita inoltre abbondantemente la letteratura islamica a lui precedente sul misticismo ed è sicuramente versato nella tradizione astronomica islamica.

Anche se nessuna delle opere di David Ben Joshua raggiunse un pubblico così vasto come accadde con gli scritti del suo correligionario Ibn Kammûna, egli ebbe successo a un livello più personale. Durante la sua permanenza in Siria, David fece amicizia con lo studioso musulmano ‘Alî Ibn Taybughâ al-Halabî al-Hanafî al-Muwaqqit (m. 1391?), autore di un commento al *Mishneh Torah* di Maimonide. C’è voluto un po’ di tempo prima che gli studiosi moderni accettassero che uno studioso musulmano avesse commentato un testo di Maimonide composto originariamente in ebraico. È ormai chiaro che ‘Alî Ibn Taybughâ s’interessò al *Mishneh Torah* perché influenzato dalla traduzione in arabo e dal commento che David realizzò dell’opera in questione. I manoscritti esistenti della traduzione e del commento di David e del commento di ‘Alî Ibn Taybughâ al *Mishneh Torah* di Maimonide costituiscono la prova del fecondo e stimolante scambio tra due illustri studiosi del XV secolo, un ebreo e un musulmano, su un testo d’interesse fondamentalmente ebraico.

Questi tre casi sono sufficienti a dimostrare che nel mondo islamico medievale, tardo medievale e pre-moderno i confini intellettuali venivano oltrepassati in modi molto vari e che lo scambio di idee e di testi era più variegato e più frequente di quanto solitamente si afferma. A mio avviso, questa realtà storica ormai ampiamente riconosciuta – almeno a livello teorico – invita a rompere radicalmente con il modello accademico monodimensionale, sostituendolo con un'interdisciplinarietà multi-dimensionale che oltrepassi non solo i confini disciplinari stabiliti ma anche quelli politici.

L'attenzione, o meglio la non-attenzione riservata fino a poco tempo fa dagli studiosi ai casi di Ibn Kammûna, David Ben Joshua e 'Alî Ibn Taybughâ e le evidenti difficoltà incontrate dall'accademia nel trattare un pensatore ebraico che ha significativamente plasmato il corso della filosofia islamica o un intellettuale musulmano che ha commentato il *Mishneh Torah* di Maimonide, mostra in quale misura gli studiosi moderni siano limitati nella loro concezione di confini religiosi reali o immaginari.

Una maggiore consapevolezza del costante intreccio fra i vari "mondi" qui considerati condurrebbe gli studiosi a considerare materiale nuovo e inesplorato e ad adottare nuove prospettive. Per esempio, nel mondo islamico è andato perduto gran parte del patrimonio letterario del movimento teologico della Mu'tazila, uno dei filoni più significativi all'interno della teologia razionale islamica nel periodo che va dall'VIII all'XI secolo. Tuttavia, grazie alla ricezione ebraica delle dottrine mu'tazilite, gli archivi ebraici conservano vaste collezioni di copie ebraiche di molti dei testi islamici perduti, talvolta in alfabeto arabo, talvolta trascritti in caratteri ebraici. L'analisi di questo materiale (che per molti versi deve ancora essere condotta) apre agli islamologi prospettive del tutto nuove.

La maggior parte dei sostenitori dei confini religiosi, siano essi musulmani, ebrei o cristiani, chiamano in causa il passato per giustificare i confini che essi tracciano. Spetta agli studiosi mettere in luce l'altra faccia della medaglia e contribuire così a formare un'opinione pubblica diversa, meno distorta e più aperta.

Bibliografia

Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (a cura di), *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Ergon, Würzburg 2007.

Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*, Brill, Leiden 2006.

Sabine Schmidtke, *Abû al-Husayn al-Baṣrî and his transmission of biblical materials from Kitâb al-dîn wa-al-dawla by Ibn Rabban al-Ṭabarî: The evidence from Fakhr al-Dîn al-Râzî's Mafâtîh al-ghayb*, «Islam and Christian-Muslim Relations» 20 (2009) 2, 105-118.

Sabine Schmidtke, *Two commentaries on Najm al-Dîn al-Kâtibî's al-Shamsiyya, copied in the hand of David b. Joshua Maimonides' (fl. ca. 1335-1410 CE)*, in Intisar Rabb et al. (a cura di) *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*, Palgrave, New York (in press).

Soggetti comunitari in una società plurale

[Gabriel Richi-Alberti](#) | martedì 21 giugno 2011

Mi propongo, in modo molto sintetico, di sottomettere all'attenzione di tutti alcuni dati concreti e talune domande e considerazioni che quei dati mi suggeriscono.

1. Alcuni dati

Sia i media internazionali che diversi tra i relatori del nostro incontro hanno messo in evidenza il ruolo dei new media, in particolare face book e così via, negli eventi di questi ultimi mesi. A dire di tanti, grazie ad una potentissima capacità di convocazione, migliaia di giovani [e non si deve sottovalutare questo fatto anagrafico] si sono trovati nelle piazze, sia in Nord Africa che in Medio Oriente, ma anche in Spagna, per manifestare il loro disagio nei confronti della situazione delle loro rispettive società.

Non occorre, tuttavia, dimenticare che quella stessa capacità di convocazione la troviamo all'opera per le macrofeste urbane in tante città di Occidente (ultimo caso: i problemi sorti in proposito in Germania una settimana fa).

In questo senso, e senza voler sottovalutare i fenomeni, sembrerebbe che i giovani rispondano in modo massiccio a proposte di "protesta" e di "svago". Non possiamo, infatti, dimenticare che questi fenomeni di raduni spontanei di grandi numeri capitano in un frangente storico che trova l'appartenenza ad associazioni (di qualunque tipo esse siano) ridotti al minimo. Per questa ragione, forse non sarebbe sbagliato parlare di grandi concentrazioni di individui.

Un altro fatto che, a mio avviso, non occorre sottovalutare è la reale capacità costruttiva di tali fenomeni. Di fatto i presidenti della Tunisia e dell'Egitto hanno abbandonato i loro paesi e questo è un dato da cui non si può prescindere. Occorrerà, tuttavia, capire quanto quelle uscite siano dovute ai movimenti della piazza o ad altri motivi (istruttivo in questo senso il paper sull'Armée Egyptienne). Forse si potrebbe affermare che i cambiamenti non sarebbero accaduti senza le manifestazioni in piazza, anche se essi non sono stati ultimamente motivati da quelle manifestazioni.

L'ultimo elemento che vorrei mettere in campo è la perplessità sul futuro: come evolveranno questi fenomeni? Quali forze costruttive mettono in campo? Finiranno per essere riassorbiti in forme "più tradizionali" di partecipazione sociale (ad esempio i partiti)?

2. Considerazioni

In primo luogo mi sembra possibile interrogarsi sulla consistenza reale dei soggetti in campo. Siamo di fronte a individui, anche idealmente impegnati, o esistono soggetti comunitari? Chi sono i soggetti dietro i computer da cui vengono convocati migliaia di giovani?

La debolezza di questi soggetti, se tale si dovesse confermare, emerge in modo molto chiara dall'assenza di capacità costruttiva, di proposte operative che possano incidere veramente sul tessuto sociale.

A questo punto penso sia necessario richiamare la realtà dei soggetti comunitari e delle opere come i fattori effettivamente costruttivi di una società plurale. Parlando di soggetti comunitari si vuol superare la deriva individualistica e mettere al centro la persona e la trama di relazioni che la costituiscono. Il riferimento alle opere, invece, vuol mettere in campo i bisogni reali della società (educazione, lavoro,

carità) e le risposte i soggetti comunitari offrono ad essa.

Quale categoria usare per descrivere la vita di uno Stato che si ponga al servizio della vita di questi soggetti comunitari e delle loro opere in modo che si attui "il riconoscimento del valore del bene comune pratico-sociale dell'essere insieme" (Botturi, Scola)? Laicità? Nuova laicità?

Forse sarebbe più opportuno cambiare registro linguistico e far ricorso alla categoria di "società plurale", dove l'aggettivo plurale non intacca l'unicità della verità, ma vuol riflettere il fatto della pluralità di soggetti in campo che debbono giocare la loro responsabilità, in modo personale e comunitario, nei confronti della verità (logica della testimonianza). Questa responsabilità troverà nelle opere il luogo privilegiato di esercizio (esempio: *Our Lady of Peace* in Amman).

Mohamed Arkoun: l'Islam e il difficile equilibrio tra tradizione e rinnovamento

[Paolo Branca](#) | giovedì 23 settembre 2010

Ormai da lungo tempo, nel mondo musulmano, è in atto un intenso dibattito circa il rapporto fra tradizione e rinnovamento, all'interno del quale assume un particolare rilievo la questione delle relazioni fra differenti culture. Il più stretto contatto con la civiltà occidentale e gli influssi da essa derivanti hanno infatti innescato nei paesi islamici un processo di trasformazione ad ogni livello da almeno un paio di secoli a questa parte. È evidente che un simile confronto, per quanto stimolante, non può che provocare anche scompensi e porre la questione cruciale di un giusto equilibrio fra le spinte innovative da un lato e la necessità di mantenere un saldo legame con le proprie radici dall'altro. Le varie proposte che sono state avanzate finora per affrontare tale situazione non si sono dimostrate capaci di risolverla. Si è anzi assistito a una polarizzazione fra due posizioni opposte, entrambe rivelatesi inadeguate e per molti aspetti controproducenti.

Da un lato c'è chi opta decisamente per la modernizzazione, facendo propria l'impostazione laica e secolarizzata dell'Occidente e sostenendo più o meno esplicitamente la necessità di emanciparsi dalle forme e dalle stesse concezioni proprie del patrimonio islamico classico. Il limite di questa scelta è quello di prospettare una perdita d'identità e l'uniformazione a un modello esterno, che per di più è percepito come ostile a motivo di vari e pesanti risvolti politici. All'estremo opposto vi è chi invece ribadisce la validità perenne del sistema islamico e attribuisce l'attuale stato di decadenza e arretratezza dei paesi musulmani non a una presunta inadeguatezza di tale sistema che necessiterebbe di essere riformato, ma alla sua mancata applicazione in forme sistematiche e coerenti. Il rischio insito in questa seconda opzione è quello di immaginare un impossibile ritorno verso il passato, oltretutto mitico, che non viene cioè rievocato per quello che realmente è stato, ma ricostruito ideologicamente in funzione della situazione presente.

L'esito fallimentare di altre strade tentate e un diffuso bisogno di rassicurazione hanno portato quest'ultimo orientamento a guadagnare progressivamente terreno all'interno del mondo musulmano, da circa 20-30 anni a questa parte. La maggior parte degli intellettuali islamici partecipano al dibattito in corso argomentando in favore di questa o quella opzione, mentre è più difficile imbattersi in pensatori che sappiano affrontare l'argomento da un punto di vista che non riduca la questione alla semplice

accettazione o al rifiuto della modernità occidentale, proponendo ipotesi di mediazione capaci di rispondere allo stesso tempo a due esigenze apparentemente contraddittorie, ma in realtà complementari: da un lato quella di evolversi, assumendo positivamente la sfida della modernità senza limitarsi a subirla in modo passivo e subordinato, dall'altro quella di mantenersi fedeli alla propria specificità, intesa però non come un ripiegamento difensivo su di sé, quanto come un patrimonio che necessita non soltanto di essere conservato, ma anche rivisitato criticamente, arricchito e valorizzato.

Mohammed Arkoun (1928-2010), algerino di nascita e francese d'adozione, è stato uno dei maggiori esponenti della prima corrente. Fin dai suoi primi studi alla Sorbona, di cui sarebbe poi diventato docente, si è interessato dell'umanesimo arabo-islamico classico, prendendo le mosse da esso per giungere a proporre un deciso ripensamento del pensiero musulmano e delle sue stesse fonti alla luce delle più moderne teorie epistemologiche e degli attuali strumenti dell'ermeneutica. Fondamentali sono state le sue riflessioni sulla differenza tra il 'fatto' coranico (ossia la comunicazione orale della rivelazione da parte del profeta Muhammad ai suoi contemporanei) e il testo che ne è infine risultato, quale cristallizzazione statica di un fenomeno originalmente dinamico, come pure la distinzione tra il *pensato*, l'*impensato* e l'*impensabile* nel patrimonio tradizionale dell'Islam così come nelle sue odierne (e solo apparentemente 'aggiornate') riedizioni. Benché molte delle sue opere siano state tradotte anche in arabo, l'influenza dei suoi contributi al di fuori della cerchia degli orientalisti è purtroppo rimasta modesta e il suo sforzo di demitizzare e decostruire gli ha procurato accuse di acquiescenza verso l'Occidente e la sua cultura, quando non di aperto tradimento delle sue stesse origini.

Il movimento di Gülen: com'è cresciuto e a cosa punta

L'esperienza personale di un membro del movimento fondato da **Fetullah Gülen** fa luce su come si è diffuso, come opera e che cosa tiene insieme coloro che scelgono di farne parte. Sullo sfondo una Turchia oggi particolarmente tribolata politicamente.

Kerim Balci | venerdì 18 aprile 2014



Il nostro movimento *Hizmet* (letteralmente “servizio”) è percepito come l’Opus Dei in Occidente: le persone non sanno che cosa facciano esattamente i suoi membri, circolano voci che vogliono cambiare il governo, che forse il Papa sia uno di loro. A causa di questa percezione di mancanza di trasparenza, si possono facilmente inventare storie sull’Opus Dei. Per *Hizmet* la situazione è simile: la gente non sa cosa fa *Hizmet*, noi non siamo riusciti ad aprire le nostre porte a tutti così da spiegare la nostra causa. La gente non comprende perché fondiamo scuole e poi non ci preoccupiamo di ciò che accade quando i giovani si laureano ed entrano nella burocrazia. Si dice che se noi apriamo scuole dalle quali escono studenti brillanti, di sicuro stiamo cercando qualcosa in questo mondo. **Quando diciamo che stiamo cercando qualcosa nell’altro mondo e che, dato che crediamo sinceramente nell’aldilà, speriamo in una ricompensa nell’aldilà, dato che questo riguarda la fede e non la politica, la gente non è pronta a crederci.** La loro esperienza di gruppi di matrice religiosa è completamente diversa: hanno in mente gruppi islamici come i Fratelli musulmani, che cercano di cambiare il regime. Non comprendono la nostra posizione.

La mia esperienza personale di incontro con Hizmet risale al 1982 quando ero ragazzino. Mi iscrissi all’Anadolou Lisesi a Samsun, un liceo americano che, un anno dopo che avevo cominciato, fu nazionalizzato e trasformato in una scuola di Stato. Nonostante ciò la lingua dell’insegnamento rimase l’inglese. Era una delle scuole migliori in Turchia. Venivo da un villaggio delle montagne e vidi la città di

Samsun per la prima volta quando ci arrivai a piedi il giorno dell'esame. Per il tragitto a piedi impiegai circa due ore. Samsun non era una grande città, ma una città di immigrazione dal Nordest dell'Anatolia: era l'Istanbul della Turchia orientale. Per un ragazzo che veniva da un villaggio, naturalmente, non era facile adattarsi alla vita di una città, soprattutto in una scuola che aveva adottato come lingua di comunicazione l'inglese. Inoltre, mentre in generale in Turchia i ragazzi giocano a calcio, noi giocavamo a football americano; in qualche modo eravamo tagliati fuori dalla società. In un contesto così diverso, incontrai alcune persone del movimento *Hizmet*, che erano più grandi di me e avevano già vissuto quel tipo di esperienza. Mi chiesero se avevo bisogno di qualcuno con cui parlare o se avessi bisogno di aiuto per i miei studi. Trovai in questo gruppo una sorta di famiglia. Ero un ragazzo e non mi sentivo parte del movimento, tuttavia frequentavo le case di questi universitari dove si leggevano libri come *Risâle-i Nur* di Said Nursi e si ascoltavano le prediche di Fethullah Gülen.

Una simile esperienza mi capitò di nuovo nel 1989 quando mi iscrissi all'Università del Bosforo a Istanbul. Ancora una volta fu uno shock per me: Samsun, in confronto a Istanbul, era un villaggio. Qui ebbi il mio secondo contatto con *Hizmet*, proprio all'Università del Bosforo che era ritenuta la fortezza dello stile di vita laico. Diversamente da altri immigrati che si trasferivano nelle grandi città per trovare un lavoro, io non mi stabilii nella periferia, ma nel centro città, dove nuovamente mi accorsi che *Hizmet* mi stava aspettando per procurarmi prima una foresteria e poi una vera casa.

Istintivamente anche io, a mia volta, mi assunsi il compito di aiutare quelli che arrivavano dopo di me e credo che proprio questo sia stato il modo in cui la maggior parte dei volontari ha incontrato il movimento *Hizmet*.

Dal punto di vista sociale tra il 1983 e il 2007 sono avvenute due grandi mobilitazioni in Turchia. Una orizzontale, dalle piccole città a quelle più grandi, dalla periferia al centro; una verticale, nel senso di classi sociali. I membri di *Hizmet* si adattano facilmente a nuovi contesti perché possono contare sull'appoggio di persone pronte ad aiutarli, mentre risalgono la scala sociale dal livello più basso. Io stesso ho vissuto l'esperienza di questo doppio movimento, orizzontale e verticale: mio nonno era un tagliatore di pietre in un villaggio dell'Anatolia; mio padre ottenne un diploma di scuola superiore che lo abilitò a insegnare a studenti della scuola primaria; io devo discutere il dottorato alla Durham University. Forse ho visto più paesi io di quante città ha visto mio padre. Altre persone in Turchia hanno vissuto lo stesso tipo di mobilitazione orizzontale che ho vissuto io, ma non hanno avuto la possibilità di sperimentare il cambiamento verticale: si sono trasferiti da villaggi a città più grandi, hanno avviato piccoli affari, alcuni hanno avuto successo, altri no, alcuni hanno avuto accesso a una formazione scolastica, ma anche se si sono trasferiti nel centro città, mentalmente sono rimasti ancora in periferia. **E le persone che vivevano nei sobborghi, sono rimaste ai margini: le persone di destra sono divenute marginali di destra, così quelle di sinistra, marginali di sinistra.** In entrambi i casi guardavano con odio ai miei quartieri, dove vivevano i cosiddetti "turchi bianchi".

La differenza tra l'Islam politico e l'Islam di *Hizmet* risiede qui fondamentalemente: noi non odiamo i laici, viviamo con loro, siamo loro amici. Al contrario le persone che si sono spostate orizzontalmente, ma non verticalmente nella società turca hanno sviluppato una sorta di ideologia anti-establishment, che alla fine ha dato origine alla tendenza islamista. Ho fatto un piccolo sondaggio nell'edificio del gruppo Zaman dove lavoro e ho scoperto che il 95% dei padri dell'ufficio direttivo viene da piccoli villaggi. Solo due di loro vivevano già a Istanbul e nessuno dei nostri padri guadagnava più di noi o aveva raggiunto un livello educativo più alto. *Hizmet* ha esercitato una notevole influenza su

questa mobilitazione. C'erano altre comunità religiose coinvolte in questo processo, ma la mia esperienza è con *Hizmet*: se non fosse stato per loro, io probabilmente sarei ancora nel villaggio. **Secondo me, ciò che è unico nel movimento *Hizmet* rispetto ad altre comunità religiose è il livello più alto di attività continuative di volontariato:** anche altre comunità aiutano gli studenti che vengono dai villaggi nelle grandi città finché studiano; ma quando hanno finito gli studi, lasciano la comunità. Nel nostro caso, circa l'80% degli studenti che finiscono i loro studi continuano a lavorare per la causa di *Hizmet*. Alcuni lavorano direttamente nelle istituzioni del movimento, altri lo sostengono economicamente o dedicando del tempo alla diffusione della parola di *Hizmet*. Questo è anche il mio caso: due volte alla settimana organizzo incontri e conversazioni in piccoli gruppi. I più ritengono che il movimento si sia sviluppato grazie al carisma di Gülen e ai suoi insegnamenti, ma in realtà non è così. Fetullah Gülen non dice nulla di nuovo nell'Islam, ripete ciò che è già stato detto, per esempio da Said Nursi o altre persone. Noi non siamo riformisti, le principali fonti di Gülen sono Ghazzali e Rabbani (Ahmad Sirhindi), grandi maestri della corrente principale del pensiero islamico. Se c'è qualcosa di realmente nuovo nella tradizione turca, questo non è Gülen, ma la concezione di Said Nursi della ricchezza come qualcosa di buono. Nel sufismo turco prima di Said Nursi era venerata la povertà. A noi si insegnava che solo i poveri sarebbero stati ammessi al paradiso, mentre i ricchi avrebbero dovuto portare tutta la loro ricchezza sulla schiena. Quindi a causa di questo peso non sarebbero riusciti ad entrare per le porte del paradiso, troppo piccole per loro. Perciò le nostre famiglie ci insegnavano che era bene essere poveri. Quando Said Nursi disse che la povertà era uno dei tre principali problemi della Turchia, fu una vera rivoluzione (gli altri due erano l'analfabetismo, l'ignoranza in generale, e le lotte interne nel mondo musulmano). Fu il primo che affermò che la povertà era un problema.

Testo tratto da una conversazione a Istanbul, non rivisto dall'autore.

La Turchia fra democrazia e dogmi di stato

Boghos Levon Zekiyani

È abbastanza singolare la posizione della Turchia all'interno dell'Islam. Nonostante le origini prettamente arabe della religione, i turchi se ne sono appropriati con passione facendone un segno d'identità e di vanto nazionali. La fondazione della Repubblica sotto la guida di Mustafa Kemal Atatürk, capo militare e politico, geniale quanto spregiudicato, circondato quasi totalmente dai superstiti del vecchio partito Unione e Progresso (Ittihad ve Terakki) dell'ultima fase ottomana, non fece che acuire, per quanto paradossale ciò possa sembrare, sia la coscienza d'identità islamica sia il senso di distacco dagli altri popoli musulmani.

L'ideologia kemalista, che si fonda sul principio di assoluta fedeltà alla Repubblica, fino a poco tempo fa veniva quasi unanimemente percepita in Occidente come un movimento laico e occidentalizzante. Certamente vi era in tale assunzione una parte di verità. Occorreva però una grande cautela per evitare semplificazioni e malintesi, che hanno condizionato l'atteggiamento occidentale fin quasi agli ultimi, recentissimi sviluppi dello scenario politico turco, quando hanno cominciato a farsi strada tra i commentatori alcuni nuovi orientamenti, con una maggiore sensibilità alla sostanza più che alle apparenze. Lo stesso Mustafa Kemal, in una memorabile sortita, aveva lanciato una parola d'ordine fondamentale per ogni tentativo ermeneutico del suo pensiero: «Noi siamo simili a noi stessi!» (Biz bize benzeriz).

Per quanto riguarda la laicità, questa ha spesso assunto nei provvedimenti legali molto più le

sembianze di un laicismo esasperato che di una equilibrata separazione tra sfera religiosa e politica. Si sa anzi, benché la storiografia ufficiale preferisca ignorarlo, che il Fondatore della Repubblica non nutriva alcuna simpatia per l'Islam. Nondimeno, risalgono proprio agli anni della sua presidenza, rafforzati poi sotto i suoi successori, tutti i provvedimenti tesi a precludere ai minoritari non musulmani (gayrimüslim) l'accesso che non era impedito nell'Impero ottomano alle funzioni dell'amministrazione statale. Ma siccome un regolamento basato sulla discriminazione etnica sarebbe stato troppo stridente, la professione di fede musulmana offrì un valido e chiaro criterio di selezione. Vi erano, ovviamente, di mezzo i curdi, la minoranza etnica musulmana più numerosa, ed altre etnie di minore consistenza. Ma si sperava di poterle assimilare, cioè turchizzarle del tutto (dopo le decimazioni dei curdi tra gli anni Venti e Trenta) in nome della comune fede islamica. Il progetto, anche se riuscì solo in parte, è già sufficiente di per sé a porre in luce quanto fosse ambiguo, in sede di diritto e di politica, il concetto di laicità kemalista.

Vi è poi un altro aspetto critico dell'ideologia-prassi kemalista, altrettanto, se non ancora più fondamentale. È il concetto stesso di democrazia. È ovvio che né vivente Mustafa Kemal, né sotto il suo successore (İsmet İnönü) vi fu in Turchia una democrazia istituzionale. In verità ciò non dovrebbe neppure stupire più di tanto, se si pensa alla situazione vigente in Europa tra gli anni Venti e Trenta. Le istituzioni democratiche furono l'effetto dell'ingresso della Turchia nel sistema della difesa atlantica, dopo la seconda guerra mondiale. Ma ciò che costituisce l'anima e lo spirito di quelle istituzioni non penetrò nelle strutture profonde del sistema politico del paese; il sistema rimase basato sul principio, fatto risalire dai kemalisti allo stesso Fondatore della Repubblica, della prevalenza delle Forze Armate su tutto il resto, forze armate considerate come gli autentici eredi e i custodi giurati dei "principi kemalisti" e della "indivisibilità della patria turca". Infatti il Capo di Stato Maggiore è in Turchia il personaggio "politico" più in vista, più oracoleggiante, più riverito, e più attentamente seguito in tutto quel che dice e fa. I colpi di stato militari, susseguitisi infallibilmente a scadenza decennale, nel 1960, '70 e '80, ne sono la conferma.

Da questo punto di vista, l'ultimo ventennio ha rappresentato quasi una svolta. Ed infatti, sotto la presidenza di Turgut Özal e, poi, sotto la spinta dei "pacchetti" di riforme europei, si avviò timidamente un processo di democratizzazione che sembrava ricevere un'ulteriore accelerazione con l'avvento al potere, quasi plebiscitariamente, del partito Giustizia e Sviluppo, d'ispirazione islamica ma non fondamentalista, benché la "coalizione" kemalista-laicista-militarista cerchi di presentarlo come tale e, certamente, gruppi fondamentalisti vi guardino come a un punto di riferimento. È un po' il destino dei partiti ispirati a fedi religiose (e non solo di essi ovviamente) quello di far convivere nel proprio seno varie tendenze, come si è visto pure per la democrazia cristiana in Italia. Non va dimenticato, comunque, che dai tempi dell'İttihad la religione, nella politica turca, fu il più delle volte solo un pretesto per il perseguimento degli obiettivi nazionalistici, dai sogni panturanici al genocidio degli armeni, fino all'effettiva "islamizzazione", cioè turchizzazione, dell'Anatolia. Il partito Giustizia e Sviluppo rappresentò, nella vita della Repubblica, il primo gruppo di uomini al potere non settariamente kemalisti e senza un cordone ombelicale risalente agli ittihadisti. Era da aspettarsi che simili sviluppi suscitassero per reazione forti spinte nazionalistiche, anzi ultra nazionalistiche, e che i militari e i circoli kemalisti ortodossi facessero di nuovo sentire una voce minacciosa. Che fino a questo momento non vi sia un colpo di stato potrebbe forse significare che rispetto alla seconda metà del secolo scorso qualcosa sia cambiato. Ma per un giudizio più congruo, occorrerà seguire con molta attenzione i prossimi esiti di questo duello, che pare decisivo, tra le fazioni kemaliste-militariste e quelle che vi si oppongono, con il rischio di degenerazioni sempre in agguato.

Filippine: esperienze di dialogo nell'Isola della speranza.

Paolo Nicelli | martedì 20 ottobre 2009



Nell'isola di Jolo, roccaforte dei terroristi di Abû Sayyâf, "gruppo ribelle" musulmano legato ad al-Qâ'ida, recentemente il vescovo locale S. E. Mons. Angelito Lampon ha inaugurato un nuovo centro Silsilah, per la promozione dell'armonia sociale e religiosa nell'arcipelago.

Si tratta di un passo di speranza in un contesto come quello filippino caratterizzato da più di 60 anni dal conflitto islamo-governativo. Se i rapporti tra il governo filippino e i gruppi ufficiali della guerriglia musulmana, come il Fronte Nazionale Moro di Liberazione o il Fronte Islamico Moro di Liberazione, hanno conosciuto alti e bassi ma sono instradati in un lungo processo di pace, resta d'altro genere il rapporto con Abû Sayyâf, che fin dagli anni '90 ha ingaggiato una lotta armata antigovernativa con massacri, rapimenti e sgozzamenti nel nome di Allâh per arrivare alla separazione dell'intera isola di Mindanao dal resto delle Filippine e alla sua trasformazione in repubblica islamica.

Alle iniziative di pace governative si aggiungono quelle della Chiesa cattolica, delle comunità protestanti e della leadership religiosa musulmana. Nel 1996 fu creato il Foro dei vescovi e degli 'ulamâ', che si prefiggeva di trattare annualmente temi più ampi della sola questione politica di negoziazione tra il governo e i gruppi ribelli musulmani. Il Foro è oggi costituito da vescovi cattolici, protestanti e 'ulamâ', provenienti da quasi tutta Mindanao, e ha ben compreso che il processo di pace è possibile solo attraverso la soluzione dei problemi politici e di identità delle minoranze religiose musulmane e tribali all'interno del più ampio contesto dello stato repubblicano filippino.

Questo comporta un lavoro di dialogo politico, ma ancor più culturale ed interreligioso tra cristiani, musulmani e lumad (le popolazioni tradizionali presenti in Mindanao). Parte e modello del dialogo che

tale conferenza persegue è l'esperienza del movimento Silsilah, una comunità composta da musulmani e cristiani che fin dagli anni '80 promuove l'educazione al dialogo di vita tra le due comunità religiose, attraverso un cammino preciso di vita in dialogo con Dio, con se stessi, con "l'altro", con la società e con la creazione. Secondo Silsilah per poter vivere un dialogo sincero, di attenzione ai problemi della gente e solidale con le loro necessità, è necessario assumere un atteggiamento dialogico con la realtà: Dio vuole il dialogo con noi per aprirci al dialogo con Lui. Da qui parte la trasformazione spirituale dell'individuo, nella riscoperta quotidiana della propria identità di persona amata da Dio, capace di amare anche coloro che vivono un'esperienza religiosa diversa dalla propria. Per il movimento Silsilah solo così si potrà avere una trasformazione della società verso la pace.

Di esperienze di dialogo simili al Silsilah ve ne sono ovunque in Mindanao: Duyog Ramadhan, che enfatizza la conoscenza dell'Islâm moderato; la "settimana per la pace", dove musulmani e cristiani insieme promuovono la riconciliazione attraverso le arti e gli incontri culturali; Peace Advocates of Zamboanga, un gruppo di cristiani, che con il corrispettivo musulmano sono impegnati sul fronte del rispetto dei diritti umani e delle minoranze. Queste realtà ed altre ancora, soprattutto presenti nell'ambito universitario, promuovono gesti di pace concreti per la riconciliazione tra le tre genti di Mindanao.

Piccoli gesti di pace in un mare di violenza, come segni di quella speranza significata nel nome stesso di Mindanao, cioè "l'isola della speranza".

Filippine: il segreto del dialogo

P. Sebastiano D'Ambra

p. D'Ambra Sebastiano | domenica 18 novembre 2007



Nell'attuale situazione di riscoperta del valore del dialogo tra culture e religioni spesso motivata da paura, interessi economici e calcoli geo-politici, di fronte al fenomeno del terrorismo, il movimento di dialogo Silsilah si propone come una nuova sfida per me e tanti altri che sono vicini al movimento come membri, amici e partner.

La mia missione nelle Filippine è iniziata nel 1977 a Siocon, in Mindanao. Appena arrivato in missione ho capito meglio il conflitto in corso. Ho fatto l'esperienza del conflitto tra musulmani e governo e dell'inizio del movimento di rivoluzione chiamato Moro National Liberation Front (MNLF), una lotta che ha le sue radici nella storia della colonizzazione prima degli spagnoli e poi degli americani e coincide col fenomeno del "risveglio" dei paesi arabi.

Come missionario ho avvertito da subito il bisogno di essere un ponte di speranza tra gruppi tribali, musulmani e cristiani, per cui sono andato ad abitare in un villaggio musulmano, grazie all'amicizia con alcuni leader musulmani che mi hanno accolto come uno di loro. In quel posto ho iniziato a studiare la loro lingua, capire la loro cultura e soprattutto le loro aspirazioni di libertà alla radice del movimento di liberazione MNLF.

In questa fase ho pregato molto, vivendo poveramente con la gente del villaggio musulmano. Il sorriso dei bambini che mi circondavano, la presenza dei ribelli che venivano a vedere cosa faceva quel "bianco" tra i musulmani e le tante emozioni e riflessioni che mi accompagnavano ogni giorno mi hanno portato a far luce su una verità che ancora oggi mi accompagna, il "segreto" del movimento di dialogo Silsilah: il dialogo comincia da Dio e porta a Dio. Cosa c'è di nuovo in tutto questo? Ho scoperto che

una verità non basta conoscerla, bisogna viverla fino in fondo. Per me quella nuova luce dava significato al messaggio dell'amore di Dio per l'umanità che ogni religione esprime con sfumature diverse. Con questo spirito è stato possibile accettare l'invito di mediatore tra ribelli e governo, vivere in situazioni difficili tra i ribelli per portare messaggi di pace, avvicinare i cristiani per far capir loro che io ero il "padre" di tutti, non solo dei cristiani, e soprattutto fare un cammino di conversione verso Dio che mi ha aiutato a riscoprire e proporre una spiritualità che oggi il movimento Silsilah presenta come "spiritualità della vita-in-dialogo". Questa spiritualità è un segnale ben preciso che supera il concetto di dialogo come strategia e porta tutti a ripensare al dialogo inter-culturale e interreligioso come un'esperienza di fede.

Dopo una serie di difficoltà, minacce e problemi vari che ho dovuto affrontare con i primi compagni, cristiani e musulmani, il 9 Maggio 1984 abbiamo iniziato ufficialmente il Movimento di Dialogo Silsilah a Zamboanga City, in Mindanao. Erano anni in cui vigeva la legge marziale del presidente Marcos e l'aspra violenza tra MNLF e militari aveva causato più di centoventimila vittime e seminato odio profondo.

Parlare agli inizi degli anni ottanta di spiritualità di una vita-in-dialogo era una cosa nuova, così come il Silsilah (parola araba che significa catena o legame, termine usato dai Sufi, mistici musulmani per esprimere il legame con Dio). Molti allora vedevano il dialogo come una "strategia" o come un formula buona per lavorare insieme a costruire la pace attraverso progetti comune di sviluppo. Il Movimento ha adottata la parola Silsilah come un'icona che tutte le religioni possono riscoprire nel loro rapporto con Dio, con se stessi, con gli altri e con la creazione, per fare l'esperienza di fede, dialogo e pace nella famiglia umana. La grande sfida è quella di fare un cammino insieme e approfondire la stessa spiritualità partendo dalla nostra religione. È una proposta di dialogo e pace che ci sfida a rivedere la fede che uno professa come un cammino che inizia da Dio e porta a Dio. Questa sfida ci ha portato ad avviare tanti programmi soprattutto di formazione, ma anche di solidarietà e di collaborazione con tanti altri gruppi e istituzioni a livello locale, nazionale e internazionale. Tra i tanti progetti ricordo i corsi estivi per musulmani e cristiani promossi per studiare insieme il Cristianesimo e l'Islam in un clima di dialogo: i cristiani vanno per alcuni giorni nelle famiglie dei musulmani e viceversa. Da questi corsi sono usciti negli anni migliaia di leader che adesso sono alla guida di tante iniziative di dialogo e pace soprattutto in Mindanao.

Sin dall'inizio abbiamo avviato anche una rivista che oggi viene inviata in settanta nazioni, in tutti i continenti, per ricordare a tutti che in una situazione di conflitto come Mindanao è possibile ancora essere segni di speranza per quanti sono scoraggiati e delusi per questo cammino così lento e difficile, spesso segnato dal sangue. Diversi ex alunni dei nostri corsi, compreso un vescovo e dei preti sono stati sequestrati e alcuni anche uccisi nella loro missione. Il caso che più ci ha segnati e nello stesso tempo ci ha dato una nuova forza per andare avanti è quello del mio carissimo amico P. Salvatore Carzedda, PIME, che nel 1990 si è unito al Silsilah lavorando con entusiasmo nel Movimento, ma è stato ucciso il 20 maggio 1992 a Zamboanga City.

Penso che la pace futura passerà attraverso la spiritualità della vita-in-dialogo: sarà come il giovane David che ha colpito e abbattuto il gigante Golia.

Fede e libertà. Il conflitto delle interpretazioni

[Ida Zilio-Grandi](#) | giovedì 1 maggio 2008

La seconda sura coranica, detta "della Vacca", contiene il precetto "nessuna costrizione nella Fede" (*lâ ikrâh fî al-dîn*) [Corano 2,256], citato da Benedetto XVI, nella *Lectio magistralis* di Regensburg (12 settembre 2006). Tale precetto è stato ripreso da una successiva *Lettera aperta a Sua Santità Papa Benedetto XVI*, firmata da autorevoli teologi e giuristi musulmani. "Nessuna costrizione nella Fede" figura tra l'altro nella versione araba della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam* redatta per iniziativa del Consiglio islamico d'Europa e firmata a Parigi il 19 settembre 1981. Questa divina parola, come altre del resto, è ormai ripresa per lo più in ambiente musulmano in modo assoluto, oltre il suo contesto culturale. Tutto il contrario era accaduto prima tra gli illustri esegeti del passato: essa era stata contestualizzata, intesa come norma circoscritta e perfino considerata abrogata da passi coranici rivelati più tardi. (1)

Nel suo noto commentario coranico, Tabarî (m. 310 dell'egira/923 d.C.) conferma le divergenze di scuola sull'interpretazione del passo, e scrive che secondo alcuni «nessuna costrizione nella religione, la retta via si è ben distinta dall'errore» si riferisce agli alleati di Muhammad a Medina, gli "Ausiliari", e in particolare a uno di loro che aveva figli cristiani; l'autore narra infatti che dei mercanti di Siria giunsero a Medina, invitarono al Cristianesimo i figli di quell'uomo e poi li portarono in Siria. Il padre si era rivolto al Profeta per richiamarli a sé, ma egli aveva risposto: «Nessuna costrizione nella Fede, la retta via si è ben distinta dall'errore [...], li allontani Iddio! Essi sono i primi negatori». In seguito fu rivelato: «Ma no! Per il tuo Signore, essi non crederanno finché non ti avranno costituito giudice delle loro discordie, e allora non troveranno nessun imbarazzo ad accettare la tua decisione e si sottometteranno di sottomissione piena» [Corano 4,65]. Tabarî accoglie anche una versione leggermente diversa secondo la quale l'uomo si era recato dal Profeta e gli aveva detto: «Li devo costringere? Altro non vogliono che essere cristiani». Questa variante sarà ripresa pressoché alla lettera da molti esegeti; ad esempio dallo hanbalita Ibn Kathîr (m. 774/1373) che scrive: «"Nessuna costrizione nella Fede" significa che non si deve costringere nessuno a entrare nella Fede dell'Islam [...] poiché colui che Iddio guida all'Islam aprendogli il petto e rischiarandogli la vista, costui vi entra di propria volontà; invece colui cui Dio acceca il cuore e sigilla udito e vista, costui non trarrà vantaggio dall'ingresso nella Fede se costretto e obbligato». L'estensione proposta da Ibn Kathîr consente di riassumere il senso dei racconti citati da Tabarî e da altri: la libertà di scelta in materia religiosa è sì vincolo di Legge, ma è una libertà solo apparente; "nessuna costrizione" non vuol dire che ogni costrizione a una religione data è invisa a Dio, ma solo che è del tutto inutile. Anche un mu'tazilita come Zamakhsharî (m. 538/1144) scrive: «Dio non permise che il credo fosse imposto e forzato ma che fosse invece concesso e scelto». Ma per avvalorare la sua tesi chiama in causa un altro passo del Libro che insiste sulla previa scelta di Dio: «Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti sono sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini a essere credenti a loro dispetto?» [Corano 10,99]. Non è dunque propriamente libertà religiosa, perché Dio ha già scelto e determinato i percorsi umani, ha separato la Fede dall'empietà, la Guida dall'errore, e la Sua separazione va osservata. Più che la tolleranza in materia religiosa è ratificata la piena sottomissione al Decreto, e infine l'adesione all'Islam. Il grande Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606/1209) scrive che nelle parole «nessuna costrizione nella Fede» "la Fede" vale per "la Fede di Dio". L'andaluso Qurtubî (m. 671/1272) lo segue, e contestualizza l'affermazione divina: «Il primo punto - scrive - è che la Fede significa la dottrina e l'appartenenza alla Comunità dei credenti; infatti è associata a "la retta via ben si è distinta dall'errore"».

In altri racconti che Tabarî giustappone ai precedenti, l'uomo e i suoi figli cristiani sono sostituiti da una donna e dagli ebrei. L'autore riferisce in particolare di una donna degli "Ausiliari" i cui figli morivano tutti alla nascita; la donna si ripromise di fare ebreo o cristiano ogni bambino che le fosse vissuto. Quando venne l'Islam, scrive ancora questo autore, alcuni medinesi erano ebrei, e li si volle costringere alla conversione. Fu allora che discese "nessuna costrizione nella Fede"; quanti scelsero l'Ebraismo si divisero da quanti scelsero l'Islam. Una versione rileva direttamente l'allontanamento degli ebrei dalla città del Profeta; alcuni "Ausiliari", che avevano scelto l'Islam, non volevano separarsi dai loro fratelli e figli ebrei, ma Iddio rivelò «nessuna costrizione nella Fede, la retta via ben si è distinta dall'errore». In seguito Muhammad disse: «Se sceglieranno voi saranno dei vostri, se sceglieranno loro saranno dei loro e con loro saranno allontanati». Un'altra narrazione chiama in causa la parentela di latte, che il diritto musulmano assimila alla parentela di nascita [cfr. *Cor* 4,23]. Alcuni ebrei di Medina erano andati a balia da una tribù araba e, quando il Profeta ordinò di evacuare gli ebrei, gli appartenenti a quella tribù dissero: «Sono figli nostri, noi andremo con loro e ci daremo alla loro religione»; ma questo venne impedito ed essi furono costretti all'Islam. Merita un appunto la continua insistenza di questi esegeti nel qualificare i protagonisti principali come "Ausiliari"; tali puntualizzazioni hanno appunto lo scopo di relativizzare l'episodio e quindi il precetto a persone di ben precisa collocazione nel tempo e nello spazio. Significa ribadire che "nessuna costrizione nella Fede" va inteso solo in riferimento alle genti del Libro in Medina, e a un'epoca assai prossima alla data dell'Emigrazione. Per converso, una "teoria della costrizione religiosa" poggia su altri versetti del Libro.

Tassazione e Persecuzione

Innanzitutto c'è la costrizione degli idolatri. Tabarî riporta: «Un beduino venne obbligato alla conversione; essi erano infatti una comunità di ignoranti, non avevano mai conosciuto un Libro [...]; invece gli appartenenti alle genti del Libro non furono obbligati se adempivano al testatico o all'imposta fondiaria». Per quel beduino forzato alla Religione non c'erano alternative - aggiunge -, o l'Islam o la morte, invece gli appartenenti alle genti del Libro ebbero la possibilità di pagare il testatico e, se lo versavano, né gli ebrei né i cristiani né gli zoroastriani erano obbligati alla conversione. Scrive ancora: «L'Inviato ordinò di combattere gli idolatri d'Arabia [...]; quanto agli altri dispose che da loro si accettasse il testatico». In queste tradizioni, il testatico risulta condizione necessaria per la tolleranza religiosa. La conoscenza di una Fede rivelata, che distingue dagli altri gli ebrei e i cristiani ed eventualmente gli zoroastriani sul piano teologico, si traduce sul piano giuridico in una tassazione. Invece la totale ignoranza di una Scrittura, e della Scrittura araba in particolare, si traduce nella persecuzione. Questo significa che certa esegesi e certa giurisprudenza hanno operato un'analogia tra gli "Ausiliari" di Medina e le genti del Libro di epoca successiva: anche per questi ultimi "nessuna costrizione nella religione" fermo restando l'istituto classico del testatico che alla fin fine è una forma di costrizione sebbene incruenta. Ancora Tabarî annota: «Il versetto è disceso per una faccenda particolare; detto questo, il suo decreto è esteso a tutto ciò che ne condivide l'obiettivo».

Il dotto baghdadino Ibn al-'Arabî (m. 543/1148) ribaltò del tutto il senso letterale della norma. Scrive infatti che «"nessuna costrizione nella Fede" è un precetto generale che vale solo per la costrizione al falso; quanto alla costrizione secondo il Vero, essa è parte della religione». Questo autore dà per scontata la persecuzione del miscredente, là dove miscredente è un termine di ampia accezione. Scrive ancora: «Forse che il miscredente si uccide altro che per la Fede? Il Profeta disse: "Mi è stato ordinato di combatterli finché non professino che non c'è altro dio che Iddio"; lo disse in seguito alle

parole di Dio: "Combatteteli dunque fino a che non ci sia più scandalo e la religione sia quella di Dio"» [Corano 2,193]. Sulla stessa linea è Ibn Kathîr quando riprende la seguente tradizione profetica: «L'inviato di Dio disse a un uomo: "Convertiti all'islam". Rispose: "Lo faccio contro voglia". Disse: "Anche se lo fai contro voglia" [...]. Ma quello non accettava, anzi vi ripugnava. Il Profeta disse: "Convertiti anche se ti ripugna, ma Dio ti ricompenserà la bontà dell'intenzione e la purità di Fede"».

Anche Qurtubî legittima la costrizione religiosa; e lo fa nondimeno per le genti del Libro, con qualche limite. Scrive: «Il passo venne rivelato in riferimento ai prigionieri: non andavano costretti se appartenevano alle genti del Libro ed erano adulti; se invece erano zoroastriani, sia adulti sia bambini, oppure politeisti, andavano obbligati all'Islam. Infatti, chi li catturava non poteva giovare di loro fintanto che erano politeisti, la carne che macellavano non si poteva consumare né ci si poteva congiungere alle loro donne; in conformità alla religione che seguivano, si cibavano di animali morti e altre varie sozzure [...]. Poiché il loro padrone non traeva da loro alcun vantaggio, la costrizione a costui era permessa». E continua: «Essi devono prendere la religione di chi li cattura, e se rifiutano vanno costretti all'Islam; anche i bambini, che non hanno Fede alcuna, vanno costretti a entrare nella religione musulmana, per evitare che prendano una religione falsa. Quanto agli appartenenti ad altri tipi di empietà, non si devono costringere all'Islam se in cambio versano il testatico».

A volte l'esegesi ha riferito "nessuna costrizione nella Fede" ai nuovi convertiti, accusati di opportunismo. Ibn Kathîr si appoggia a una tradizione canonica: «"Iddio si compiace di un popolo condotto in paradiso in catene", cioè dei prigionieri di guerra che giungono in terra d'islam in catene, ceppi e gogne, e poi si convertono; sono buoni i loro cuori e le azioni loro, e avranno il paradiso». Lo sciita Tabarsî (m. 548/1154) propone dal canto suo la seguente parafrasi della tradizione appena citata: «Non dite a chi è entrato nella Fede dopo la guerra che vi è entrato "costretto"; se costui dopo la guerra è consenziente e se la sua conversione è sincera, allora non è costretto per nulla, né va considerato costretto». In ogni caso, osserva ancora questo autore che in quanto sciita segue la dottrina mu'tazilita e insiste sulla relativa libertà dell'uomo, nella Fede non c'è costrizione da parte di Dio; è piuttosto la professione esteriore che è oggetto di costrizione. Ma quella non è Fede, così come non è empietà quella di chi è costretto a dire parole empie, perché la Vera Fede è un atto del cuore. Tabarsî ha operato una distinzione entro la nozione di Fede: nell'aspetto manifesto, come religione positiva e innanzitutto come professione verbale, la religione è soggetta a costrizione; ma non lo è nella dimensione intima, nella Fede che - puntualizza l'autore - si traduce nel Bene cioè nell'Islam, la Fede della quale Iddio si compiace. È vicina la proposta degli spirituali. Ad esempio il mistico Qashânî (m. 731/1330) scrive che la Fede non può essere indotta solo e soltanto perché c'è già, e il suo esserci è inevitabile: «La Fede Vera è la Guida che deriva dalla luce del cuore, ed è obbligata per la natura umana originaria, è necessaria per la fede che è certezza assoluta. Come ha detto l'Altissimo: "Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini. Nessun mutamento per la creazione di Dio, quella è la religione retta"» [Corano 30,30]. Qashânî ha illuminato una religione naturale, primigenia e necessaria, immutata da sempre.

Significato e Contesto

L'argomento più notevole nell'esegesi di "nessuna costrizione nella Fede" è la sua possibile abrogazione, possibilità considerata dalla grande maggioranza degli autori. Tra gli altri, Râzî richiama l'abrogazione del passo ma dichiara d'essere contrario in linea generale perché è convinto che Dio

abbia edificato la fede sulla permissione e sulla scelta, sul peso delle opzioni individuali in vista della ricompensa o del castigo nell'aldilà. Scrive: «La costrizione non è cosa consentita nella dimora di quaggiù che è la dimora della prova, perché la violenza e la costrizione alla Fede vanificherebbero il senso della prova e della tentazione. L'Altissimo ha detto: "Chi vuole creda e chi non vuole respinga la Fede" [Corano 18,29]; ha detto altrove: "Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti sono sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto?" [Corano 10,99]; e ha detto ancora: "Forse ti tormenti perché non divengono credenti. Ma, se volessimo, faremmo discendere su di loro un Segno dal cielo davanti al quale si abbasserebbero umili le loro cervici" [Corano 26,3-4]». L'illustre teologo conclude: «La strada della coercizione, dell'obbligazione e della costrizione non è consentita, perché contraddice l'obbligazione legale». Più vicino all'idea di abrogazione è Qurtubî, che scrive: «Si disse che il passo è stato abrogato perché il Profeta forzò gli arabi alla religione musulmana, li combatté e altro non volle da loro che l'Islam». Quanto all'"abrogante", lo individua nella sura della Conversione ovvero dell'Immunità: «Profeta, combatti i miscredenti e gli ipocriti» [Corano 9,73]. Ibn Kathîr è invece del tutto favorevole all'abrogazione: «Alcuni hanno detto che è stato abrogato dal "versetto dell'uccisione". Occorre invitare tutte le nazioni a entrare nella Fede monoteista che è la Fede dell'Islam; e se c'è chi rifiuta di entrarvi, costui non va rimproverato, non gli va chiesto in cambio il testatico, invece va combattuto finché muore [...]. Dio ha detto: "Presto sarete chiamati contro un popolo possente che voi dovrete combattere, a meno che essi si diano tutti a Dio" [Corano 48:16]; e ha detto: "Profeta, combatti i miscredenti e gli ipocriti, duramente" [Corano 9,73]; e ha detto: "Voi che credete, combattete i Negatori che vi stanno vicini, che possano trovare in voi tempra durissima. E sappiate che Dio è con coloro che lo temono» [Corano 9,123]. Altri commentatori individuano l'abrogante nella stessa sura della Vacca, nel "versetto dell'uccisione" o "versetto della spada" già citato sopra: «Combatteteli dunque fino a che non ci sia più scandalo e la religione sia quella di Dio» [Corano 2,193].

Quanto precede dà conto della difficoltà incontrata da chi tenti di isolare un unico significato della norma in oggetto entro il contesto culturale cui appartiene. *Lâ ikrâh fî al-dîn* può valere solo per alcuni, può valere solo per quanto concerne la costrizione al falso, può valere solo per la fede interiore ma non per la religione positiva, e può perfino non valere affatto a causa di un'abrogazione subita. La sua decontestualizzazione, attualmente attestata in ambiente musulmano, assume dunque un'importanza su cui vale pena di riflettere.

(1) Quanto segue è una riduzione di *Nessuna costrizione nella fede* (Q. 2:256). *Note di storia dell'esegesi* in *Festschrift for Biancamaria Scarcia Amoretti*, Università di Roma "La Sapienza", Roma, in corso di stampa.

Come suona ‘ama il prossimo’ per un musulmano

[Ida Zilio-Grandi](#) | domenica 2 dicembre 2007

Una parola tra noi e voi è il titolo della lunga, dotta e bella lettera che 138 personalità dell’islam sunnita e sciita hanno recentemente inviato ai maggiori esponenti delle chiese cristiane (cfr. newsletter 6) I temi notevoli in questa lettera, continuamente osservati e proposti al lettore sia sul versante musulmano sia sul versante cristiano, sono molti, e guardano tutti alla comunanza del credo monoteista e del simile sentimento d’amore che la persona religiosa, musulmana o cristiana che sia, nutre per Dio, un sentimento che necessariamente riverbera sul prossimo. Riscoprire e ribadire l’accordo fondamentale tra queste due “vie” del monoteismo è importante e urgente perché – come afferma la lettera - “senza pace e senza giustizia tra queste due comunità religiose non può esserci una pace significativa nel mondo”.

Nell’ampiezza dottrinale di questa Lettera vorrei rilevare il comandamento ad “amare per il fratello quel che si ama per se stessi”, la regola aurea dell’amore secondo la tradizione musulmana, esplorata al punto II. Come la stessa Lettera ricorda, questa regola non figura nel Corano ma nella Sunna, cioè tra i detti e i fatti del Profeta dell’islam raccolti dalla memoria di più garanti e messi per iscritto grosso modo due secoli dopo la predicazione coranica, un esempio di fede e di comportamento che il musulmano è tenuto a imitare. In particolare, essa compare nelle due raccolte canoniche di Bukhârî (m. 256 dell’egira/870 d.C.) e di Muslim ibn al-Hajjâj (m. 261/875), in entrambi i casi in testa alle compilazioni - dunque con posizione di rilievo - nel Libro della Fede. E’ assai verosimile che questo parallelismo sia un prestito culturale. Notò l’islamologo Ignaz Goldziher, ormai più di un secolo fa, che i primi elementi della letteratura di Tradizione ci offrono molti esempi del rapido accoglimento del prestito cristiano da parte dei fondatori dell’islam; «l’islam considerò il cristianesimo una religione dalla quale qualcosa poteva essere preso a prestito», particolarmente nel campo degli enunciati sapienziali .

Come detto, questo comandamento non compare nel Corano: il Libro dell’islam, similmente alla letteratura vetero e neotestamentaria, preferisce insistere su un amore che è logicamente prioritario rispetto all’amore di o tra esseri umani, cioè l’amore di Dio e per Dio. E quando il Libro santo dell’islam considera l’amore nutrito dalle creature umane lo fa per lo più in senso diverso. Nella sura della Famiglia di ‘Imrân, ad esempio, Dio mette in guardia i credenti contro coloro che non ricambiano l’amore, cioè gli increduli della Gente del Libro, gli ebrei e i cristiani; nella stessa sura, l’amore verso i figli e le donne è equiparato all’amore del piacere o delle ricchezze (cfr. Corano, rispettivamente 3,119 e 14). E nella sura di Giuseppe l’amore che la moglie dell’Egiziano nutre per Giuseppe è fonte di derisione e scandalo, è un amore traviato, lussurioso e menzognero (Corano 12,23-32). In generale, secondo il Corano, amare e anche non amare sono tra le grandi prerogative di Dio.

Per questo l’uomo che ama è spesso individuato negativamente: l’uomo ama l’effimera ricchezza terrena, o gli idoli, o la cecità del cuore e il male; oppure ama essere lodato per ciò che le sue mani non hanno compiuto. L’amore da parte dell’uomo si qualifica come buono, e inoltre meritevole di reciprocità, solo se è rivolto a Dio e all’islam: “Voi che credete! - è detto nella sura della Mensa - se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui” (Corano, 5,54).

Tornando alla Tradizione del Profeta, anch’essa conferisce estremo valore all’amore per Dio o per il Libro e la Fede. È vero che questa letteratura, rispetto al Corano, è più attenta all’amore che le creature

nutrono l'una per l'altra. Ma è anche vero che tale amore va rivolto prima di tutto a Muhammad, e dev'essere "in Dio". Scrive ad esempio Bukhârî: "In tre cose l'uomo trova la dolcezza della fede: che Dio e il Suo Profeta siano per lui più amati del resto; che amando l'essere umano non lo ami se non in Dio". Lo stesso autore cita, come parte della fede, l'amore per chiunque sia amato da Dio e di conseguenza da Gabriele e dagli abitanti del Paradiso. È evidente che in questa letteratura amare il Profeta o chi è amato da Dio, dagli angeli e dai beati equivale, in ultima analisi, ad amare Dio. Declinato in molti modi, l'appello è sempre lo stesso: amare Dio, e, dobbiamo specificare, amare Dio secondo l'islam. Invece amare l'uomo, l'uomo in generale, è un'eventualità, un'istanza seconda, lecita solo nel contesto dell'amore per Dio e "in Dio". Il messaggio della Sunna non contraddice il messaggio coranico. Invece conferma i molti versetti del Libro che rimandano ultimamente a Dio tutti i modi dell'amore. Ancora un'osservazione: mentre la dottrina cristiana prescrive di amare il prossimo come si ama se stessi, la dottrina musulmana prescrive di amare per il fratello (an yuhibba li-akhî-hi) quel che si ama per se stessi. La formulazione islamica della regola aurea non è motivata da esigenze linguistiche o sintattiche della lingua araba, è invece intenzionale: amare non l'altro, ma "per l'altro ciò che [...]". L'oggetto dell'amore sta oltre l'uomo perché, nuovamente, sta in Dio. Come scrisse l'eminente teologo medievale Ghazâlî (m. 505/1111), Dio solo è Colui che merita l'amore; e l'amore dell'uomo per se stesso conduce direttamente a Dio dal momento che l'esistenza di ogni uomo è dovuta a Dio .

Ma chi è colui per il quale si deve amare ciò che si ama per se stessi? Un altro grande compilatore di detti e fatti profetici riconosciuti come canonici, Tirmidhî (m. 278/899), ricorda subito che "se ami per la gente ciò che ami per te stesso, sei musulmano". E anche il fratello è musulmano: secondo la letteratura di Tradizione - non troppo diversamente dalla letteratura neotestamentaria - la fratellanza è un'idea legata prima di tutto alla confessionalità: ricordano in molti che il fratello del musulmano è il musulmano, che il fratello del credente è il credente, che si è fratelli nella religione di Dio e nel suo Libro, ovvero nel patto dell'Inviato, e che, quando prega, è un fratello anche lo schiavo. Il Corano stesso dichiara che "i credenti sono tutti fratelli" (Corano 49,10) che "Egli vi ha posto armonia nel cuore, e per Sua grazia siete divenuti fratelli" (Corano 3,102-103).

L'appello all'amore fraterno va dunque inteso, nell'amplissima maggioranza dei casi, in senso confessionale. Ancora Ghazâlî, esplorando i peccati del cuore e l'invidia, scrive che "la creatura non giunge alla vera fede finché non ama per gli altri musulmani quel che ama per se stessa; anzi, è necessario che sia compartecipe nella buona e nella cattiva sorte. I musulmani sono infatti come un unico edificio di cui una parte è connessa all'altra, sono come un unico corpo in cui, se un membro soffre, soffre anche il resto del corpo" . La regola aurea secondo l'islam può dunque ritradursi così: ama il Signore e ama la Sua Parola secondo il Corano, e il tuo amore verso Dio, in altre parole la tua fede, sia a beneficio di te stesso e ugualmente a beneficio dei musulmani tutti. Non desta dunque meraviglia che tale regola, tanto chiaramente marcata dai tratti della confessionalità, sia divenuta a volte, da parte islamica, un invito alla conversione: scrisse il notevole baghdadino Ahmad ibn al-Munajjim (IX-X sec. d.C.) al cristiano Qustâ ibn Lûqâ, a conclusione di una lettera sulla verità dell'islam: "Ho portato a compimento il buon consiglio per te, ho amato per te quel che ho amato per me stesso. Temi Iddio, Colui verso il quale vai, e ritorna alla verità che per te è la cosa più degna a cui ritornare" .

Quel che precede non intende, evidentemente, ridurre o discutere il peso culturale e tantomeno la portata di pace di Una parola tra noi e voi. Vuole invece notare come sia oramai tendenza diffusa

raccogliere parole grandissime e indubbiamente valide per il dialogo, ma isolate, sradicate dal loro contesto culturale. Lo stesso accade con "lâ ikrâh fî al-dîn", il celebre "nessuna costrizione nella Fede" contenuto nella sura della Vacca (Corano 2,256), citato tra l'altro nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam redatta nel 1981 su iniziativa del Consiglio islamico d'Europa, ripreso da Benedetto XVI nella lectio magistralis di Regensburg e poi nella successiva risposta di autorevoli teologi e giuristi musulmani, la Lettera aperta a Sua Santità Papa Benedetto XVI. Anche il quel caso, la parola coranica figurava ovunque senza relazioni di sorta, in senso generale e assoluto, come precetto transtorico, mettendo la parte le numerose restrizioni al proposito, restrizioni che l'esegesi coranica ha bene illuminato nel corso della sua lunga storia. Ma le peculiarità culturali esistono, anche in fatto di religione rivelate.

Cosa concludere? È una risposta difficile. Louis Massignon scrisse che il successo non risiede nel cercare misure comuni e comuni denominatori; "quel che dobbiamo cercare di far convergere è ciò che di più autentico si trova nell'originalità di ciascuna religione". Tuttavia constatare la tendenza a rileggere la Scrittura di nuovo, parola per parola, senza precomprensioni, è già importante.

Quelle dispute medievali a colpi di Aristotele

In tutte le aree di interazione tra cultura arabo-musulmana e cultura arabo-cristiana le discussioni e le controversie intellettuali e dottrinali furono profondissime e aspre. Con due caratteristiche: la lingua araba e la fondazione razionale.

[Ida Zilio-Grandi](#) | giovedì 1 marzo 2007

Il confronto tra cristiani e musulmani non è cosa di oggi. Da parte islamica, esso può dirsi inaugurato dal Corano stesso. Questo Libro, infatti, allude più volte ai cristiani (i nasârâ, i "nazareni" contemporanei del profeta Muhammad) rammentando che essi credevano in Dio e nell'Ultimo Giorno [Corano 5:69] ed erano dotati, per atto divino, di "mitezza e misericordia" [ibidem, 57:27] ma anche, ad esempio, che alcuni di loro erano ingiusti come gli ebrei [ibidem, 5:51] e che, al pari di questi ultimi, credevano di avere diritto esclusivo al Paradiso [ibidem, 2:111]. E soprattutto rammenta che essi incorrevano in errore affermando la figliolanza divina [ibidem, 112] e la Trinità. La sura della Mensa è assai esplicita nel dichiarare lo statuto semplicemente profetico del Cristo quando recita: «Sono empî quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio". Mentre il Cristo disse: "O figli di Israele, adorare Dio, mio e vostro Signore". [...] Sono empî quelli che dicono: "Dio è il terzo di tre". Non c'è altro dio che un Dio solo [...] Il Cristo figlio di Maria non era che un messaggero divino come quelli prima di lui»¹ [ibidem, 5:72-75]. Il Corano esorta più volte i credenti a discutere "nel modo migliore" [ibidem, 29:46, cfr. 16:125] con i cristiani e con tutta la Gente del Libro cioè i depositari delle Scritture precedenti per chiamarli all'Islam, similmente a quel che essi stessi facevano chiamando alla propria fede [ibidem, 2:135, cfr. 2:120 e 9:32]. A partire da tale esortazione si sviluppò un'ampissima controversistica islamo-cristiana in lingua araba che vide la propria epoca classica tra l'VIII e il XIII secolo, grosso modo dall'avvento alla caduta del Califfato abbaside (750-1258). È questo il periodo in cui si verificò un confronto su temi precisi e non un mero scontro tra affermazioni generali, quello in cui fiorirono opere numerose delle quali si tenterà ora di dare qualche esempio.

La controversistica islamo-cristiana in lingua araba è attestata in tutte le aree di interazione tra la

cultura arabo-islamica e la cultura arabo-cristiana, come la Spagna andalusa, ambiente fecondo che ci ha lasciato tra l'altro la nota Epistola del monaco di Francia a Muqtadir bi-Ilâh, governatore di Saragozza, insieme alla risposta, fornita in vece sua dal teologo e letterato Abû al-Walîd al-Bâjî (m. 1081); ma ebbe a proprio luogo d'elezione Baghdad, la capitale dell'Impero Abbaside. I seguaci di Cristo, che in questo arco di tempo risiedettero nei territori islamici, resero numerosi servigi ai regnanti e ai potenti in campo culturale: cultori delle scienze e spesso medici, ebbero, ad esempio, un ruolo importante nelle molte sedi della cultura patrocinata dai califfi, come la celebre Casa della Sapienza di Baghdad che, insieme ad altre istituzioni simili, contribuì al movimento delle traduzioni dal greco, eventualmente attraverso il siriano, lingua liturgica della fede nestoriana; e questo contribuì a spiegare la loro relativa sicurezza in materia controversistica. Grandi apologisti cristiani come Abû Qurra, Abû Râ'ita al-Takrîfî, Hunayn ibn Ishâq, Yahyâ ibn 'Adî, 'Abd al-Masîh al-Kindî, Severo ibn al-Muqaffa' e più tardi Iliyyâ al-Nâsîbî, Yahyâ al-Takrîfî o Paolo Vescovo di Antiochia si cimentarono nell'apologia e si misurarono con l'altra religione. Ebbero a interlocutori dotti musulmani del calibro di al-Jâhiz, al-Kindî, Muhammad ibn Zakariyyâ al-Râzî, al-Ash'arî, al-Bâqillânî, al-Juwaynî, al-Bîrûnî, al-Ma'arrî, Ibn Hazm, al-Ghazâlî o al-Shahrastânî. Le opere di questi e altri autori rendono difficile sottovalutare il contributo del dibattito islamo-cristiano nella riflessione e nella definizione di sé operata dai due grandi monoteismi in questa fase della storia.

Difendere la Rivelazione

Tra i temi di spicco esplorati dall'apologetica cristiana medievale in lingua araba si conta, ovviamente, la difesa della divinità di Gesù, dell'Incarnazione e della Croce, articoli incompatibili con l'Unicità e la Trascendenza sostenute dal Corano; si pensi alla sura dell'Unicità, anche nota come sura del Culto Sincero o dell'Eterno [Corano 112], quando recita che «Egli, Iddio, è uno, Iddio l'Eterno. Non generò e non fu generato, e nessuno Gli è pari», professione che venne accolta come una sentenza radicale che precludeva ogni possibilità di mediazione con chi professava la presenza di Dio nell'uomo Gesù e, dal punto di vista islamico, macchiava l'Altissimo di generazione e corruzione. La stessa Trinità fu sempre intesa dai musulmani come triteismo, dunque una forma di politeismo, costringendo i cristiani a un'attenta riflessione per definire in lingua araba il mistero delle ipostasi.

Tra i temi di scontro si contano ancora costumi quali la castità e il celibato che corrispondono, nel pensiero coranico e islamico, al rifiuto blasfemo della munificenza del Signore, e l'istituto della Penitenza, che da parte islamica non può che tradursi nell'empia pretesa di sostituirsi a Dio in quel che concerne il premio o il castigo della vita futura. Sul versante musulmano si trattò di difendere dall'attacco dei cristiani la Rivelazione araba quale precisa Parola di Dio, dono e inimitabile miracolo, e non parola dell'uomo Muhammad, insieme alle virtù morali dello stesso profeta. Si trattò inoltre di evidenziare nelle scritture sacre dagli antagonisti quei passi che sembrano alludere alla venuta di Muhammad, in qualche modo una riedizione dell'annuncio veterotestamentario di Gesù; si pensi, ad esempio, alla dottrina islamica del Paracleto, che nel Consolatore (Parâcleto) annunciato da Gesù in Gv 14, 26 individua piuttosto il Famoso o il Molto degno di lode (Periclutòs), in arabo Ahmad o Muhammad. È una convinzione antica, già presente nel Corano, nella sura dei Ranghi Serrati [ibidem, 61:6]; qui Gesù si rivolge agli ebrei e dice: «Figli di Israele, io sono il Messaggero di Dio inviato a voi, a conferma di quella Torah che fu data prima di me e ad annuncio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me il cui nome è Ahmad ». Gli apologisti musulmani non ebbero dubbi, le Scritture cristiane contenevano interpolazioni umane che ne minavano alle fondamenta la portata veritativa: è la dottrina dell'alterazione (tahrîf) che i redattori evangelici avrebbero operato sui testi originari; una dottrina della quale, peraltro, i cristiani assimilarono i principi e che ritorsero contro i musulmani, accusando

incongruenze nella vulgata coranica quali la piena arabicità dichiarata dal Libro e la presenza contemporanea di termini non arabi, sconosciuti all'uditorio di quella Rivelazione. Cristiani o musulmani, i polemisti medievali conobbero non solo i dogmi, i riti e l'etica religiosa degli avversari ma soprattutto i loro Libri. Proprio in quanto elemento codificato e saldo, le Scritture si offrirono al dibattito e furono il punto di partenza di ogni ricerca di vicendevole intesa o, meglio, nella realtà dei fatti, di ogni appello proselitista, giacché ognuno individuò esclusivamente nella propria religione il beneficio comune che sta nella comune conoscenza del vero. Se il Corano era comprensibile in lingua araba ai cristiani, invece le Scritture cristiane furono note per lo più in traduzione, attraverso le varie versioni arabe della Bibbia, databili almeno all'inizio del IX secolo sebbene, con buona probabilità, assai più antiche. Prendiamo, come esempio della prima ora, la corrispondenza, redatta verosimilmente sotto il califfato di al-Ma'mûn e dunque tra l'813 e l'833, tra il musulmano 'Abd Allâh al-Hâshimî e il cristiano 'Abd al-Masîh al-Kindî (da non confondersi con l'altro celebre al-Kindî, musulmano e filosofo ellenizzante)²; tale corrispondenza divenne nota in Europa fin dalla prima metà del secolo XII in una traduzione latina dal titolo *Epistola Sarraceni ad suam sectam Christiani invitantis* commissionata dall'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, eseguita da Pietro di Toledo e poi inclusa nella celebre *Collectio Toledana*. Invitato alla conversione dal suo interlocutore, 'Abd al-Masîh attacca a chiare lettere l'Islam dichiarandolo una religione falsa e denunciando, su basi appunto scritturali, l'incoerenza del Corano e l'inconsistenza della sua miracolosità, e inoltre criticando duramente la legge musulmana, soprattutto l'istituto del matrimonio e le interdizioni alimentari, e il pellegrinaggio alla Mecca che ridicolizza quale insieme di riti bizzarri; è inoltre interessante la sua digressione sul Jihâd, dichiarato non assimilabile al martirio dei cristiani. Dietro la vena polemica e gli accenti tanto aspri, che contribuirono a veicolare quell'immagine fortemente detrattiva dell'Islam propria del nostro Medioevo, questa piccola opera manifesta comunque una sicura conoscenza delle due fedi da parte di entrambi gli autori.

Un altro esempio eminente di conoscenza dell'altra Scrittura, più tardo e questa volta da parte islamica, è la sezione che Ibn Hazm di Cordova (m. 1012) dedica al Cristianesimo nel Libro della distinzione nelle religioni, nelle eresie e nelle sette. L'autore demolisce l'intera cristologia cristiana passando al vaglio nei Vangeli, capitolo per capitolo, trascuratezze cronologiche, genealogiche e geografiche ed espressioni contraddittorie, prendendo avvio, a quest'ultimo proposito, dall'incongruenza che egli rileva tra le espressioni "figlio di Dio" e "figlio dell'Uomo" variamente applicate a Gesù, e tra la Figliolanza divina a volte riservata a Gesù e a volte estesa ai cristiani tutti come nell'invocazione del Padre nostro, nei primi capitoli del primo Vangelo.

Logica Aristotelica

Una grande caratteristica del dibattito islamo-cristiano di epoca classica fu che esso si volle, fin da subito, fondato sulla ragione: sono eloquenti già nel titolo le anonime Domande e risposte razionali e religiose tra un notevole musulmano di Gerusalemme e un monaco, databili alla fine dell'VIII secolo, fondate sull'argomento razionale oltre che su citazioni bibliche e coraniche. E ben presto si trattò di un dialogo condotto secondo i criteri della logica aristotelica. Una traduzione araba degli *Analitici Primi*, i libri dell'*Organon* che studiano la struttura sillogistica dei ragionamenti coerenti e formalmente validi, si collocherebbe poco oltre la metà del IX secolo, mentre edizioni integrali dell'opera si ebbero in Baghdad nel X secolo, grazie a Ishâq ibn Hunayn e poi a Yahyâ ibn 'Adî. In ambito islamico, come in Occidente, l'autorità religiosa non mise mai davvero in discussione l'importanza dell'*Organon*; tra i musulmani, non solo i filosofi ellenizzanti ma anche i teologi e i giuristi inclusi non di rado quelli di impostazione tradizionalistica si appellarono più o meno dichiaratamente alla metodologia aristotelica. Tra gli altri va

ricordato al-Ash'arî (m. 935), un fondatore dell'ortodossia islamica, che utilizzò con perizia l'arte logica nei propri scritti come pure, e di più, il grande al-Ghazâlî (m. 1111), il "Tommaso dell'Islam". Pur paventando le insidie della disciplina in questione, al-Ghazâlî la dichiarò una bilancia delle conoscenze e un servitore della verità, e insistette sui precedenti attestati nel Corano; è celebre la sua lapidaria contestazione della divinità di Gesù proprio attraverso un sillogismo in cui egli riassume l'assurdità della posizione cristiana: il Cristo fu crocifisso³, una divinità non può essere crocifissa, dunque il Cristo non è una divinità, così si legge nella Completa refutazione della divinità di Gesù che gli è attribuita.

Definire la Divinità

Usò ampiamente delle categorie aristoteliche Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1209), che richiamò il suo lettore appunto sulla scienza logica e sulla teoria della conoscenza a introduzione del celebre Sunto delle opinioni dei più antichi e dei posteriori. Questo eminente teologo avrebbe condotto, tra le altre, una Disputa con un anonimo studioso cristiano⁴ il cui fondamento è la salda plausibilità della prova che sola può fornire validità a quel che si intende affermare per suo tramite. Tale Disputa guarda in particolare alle discordi attribuzioni di statuto che le due religioni attribuiscono ai rispettivi fondatori (la profezia a Muhammad e la divinità a Gesù), a un numero di erronee convinzioni cristiane a proposito dell'Islam (ad esempio la diffusione della religione con la spada), e ad altre questioni meno esplorate quali l'eccellenza della sepoltura in terra, data a Muhammad, contro l'elevazione al cielo che anche la fede musulmana attribuisce a Gesù: guardando al bene della comunità, osserva al-Râzî, la sepoltura in terra che Dio accordò a Muhammad fu indubabilmente migliore, perché trattenne i credenti dalla tentazione di divinizzare il loro profeta, errore in cui, al contrario, caddero i cristiani. In questa piccola opera, i due dotti stanno continuamente l'uno di fronte all'altro, ciascuno con le proprie domande e risposte, e, quel che più interessa, ciascuno è teso a risalire a monte dei dogmi altrui fino alla piena intesa razionale sugli enunciati di fondo. Per dare un esempio della discussione, quando il dotto cristiano perora il rango divino e non meramente profetico di Gesù, il musulmano chiede di partire nuovamente dalla definizione di divinità, osserva che essa prescinde dalla corporeità e dall'appartenenza spaziale e temporale, e oppone al cristiano il paradosso di un Cristo Dio che pure nacque in un luogo e in un luogo fu ucciso, che fu neonato, bambino e poi adulto, quando ciò che è nuovo non può essere vecchio o ciò che muta non può essere stabile, in virtù del principio condiviso di non contraddizione. Sulla base dello stesso principio, il cristiano ribatte che Gesù fu umano veramente e senza dubbio, ma richiama a sua volta il musulmano su affermazioni che costui non può avversare, cioè che il Creatore del mondo, Chi non ha modalità né eguali, ha certo la capacità di manifestarsi in qualunque forma Egli voglia, la quale non sarebbe per necessità identica a Lui; e ancora, mentre conferma all'avversario il dibattito a questo proposito tra le stesse fila dei propri confratelli cristiani, gli ricorda l'analogo dibattito sulla corporeità di Dio tra le fila dei musulmani, nonché l'inabitazione divina pretesa da alcuni mistici dell'Islam. A questo discorso il musulmano obietterà che, una volta ammessa quella presenza di Dio nel corpo di Gesù, non vi è certezza razionale che lo stesso evento non abbia toccato altri, uomini, animali, piante o perfino esseri inanimati.

Intende utilizzare il sillogismo senza soluzione di continuità una corrispondenza epistolare piuttosto nota, quella tra Ibn al-Munajjim, di un'importante famiglia mazdea convertitasi all'Islam, e Qustâ ibn Lûqâ, cristiano melchita nato in Libano, a Baalbek, vissuto a Baghdad e morto in Armenia attorno al 912, traduttore e revisore di traduzioni precedenti. Ibn al-Munajjim apre la sua Epistola, che definisce appunto una dimostrazione, avvertendo che ogni premessa è un assunto universalmente accettato e conforme alla natura originaria, e che dunque ogni conclusione sarà incontestabile per chi si conduce razionalmente; l'accettazione del suo discorso, egli osserva, non potrà che comportare la conversione

del cristiano all'Islam. L'autore fornisce alcune argomentazioni logiche volte a provare la veridicità del profeta Muhammad e il carattere miracoloso del Libro arabo. Tra queste, la seguente: solo Dio, il Creatore, ha conoscenza del Mistero; anche Muhammad, pur essendo un essere umano creato, ne ebbe conoscenza, in quanto sfidò gli arabi a imitare la perfezione formale e sapienziale del Corano ben sapendo che non lo avrebbero fatto; quindi, egli dovette apprendere da Dio tale conoscenza del Mistero, e ciò comporta il suo statuto di profeta. Qustâ ibn Lûqâ obietta che Muhammad, da uomo intelligente e giudizioso quale fu, dovette invece lanciare la propria sfida all'imitazione del Libro perché certo delle proprie umanissime capacità e solo dopo un'attenta valutazione delle probabilità di riuscita. E all'inimitabilità del Corano, la quale equivale, nel pensiero islamico, alla miracolosità che ne conferma l'origine divina, egli applica il principio logico della convertibilità dei termini: può dirsi che un miracolo è un atto inimitabile solo e soltanto se ogni atto inimitabile può dirsi un miracolo; quindi ricorda alcune opere umane le Piramidi d'Egitto, il Faro di Alessandria, oggetti quotidiani dalla mirabile fattura o le opere di Omero che per grandiosità o bellezza o genialità risultarono effettivamente irripetibili ad altri, senza con ciò comportare una missione per conto di Dio o un ruolo profetico da attribuire ai loro autori. Il cristiano mette in discussione la stessa conoscenza del Mistero come prerogativa di Dio e Suo dono alle creature e ne oppone un definizione del tutto secolarizzata: Mistero è ciò che sfugge all'immediata percezione sensibile, come la malattia che si nasconde nel corpo ma che un medico abile saprà individuare, o il temporale in arrivo che ancora sfugge alla vista ma che un buon marinaio saprà prevedere. Quel che il cristiano chiede al suo interlocutore è un pensiero libero dai condizionamenti imposti dal Corano: nel caso del Mistero, chiede a Ibn al-Munajjim di prescindere dalle definizioni che il Libro ne dà quando afferma che «il Mistero è di Dio» [Corano 10:20], che «nessuno, nei cieli e sulla terra conosce il Mistero, nessuno tranne Dio» [27:65] o che «presso di Lui sono le chiavi del Mistero» [6:59]; nel caso della miracolosità del Corano data dalla sua inimitabilità, gli chiede di dimenticare che il Corano si dice inimitabile da sé [cfr. ad esempio 2:23-24, 10:38-39 e 17:88], e che la definizione di miracolo quale atto inimitabile e prova della veridicità di un profeta poggia sull'inimitabilità dell'operato divino e in prima istanza sulla dichiarata inimitabilità della Sua Parola rivelata.

La Risposta di Qustâ ibn Lûqâ all'Epistola di Ibn al-Munajjim segna senz'altro un momento notevole, non tanto nella storia del dialogo interreligioso quanto nella storia del pensiero umano: è in fondo un appello alla pura e semplice ragionevolezza e all'abbandono del discorso confessionale, la cui portata e le cui possibili conseguenze sfuggirono, forse, all'autore stesso.

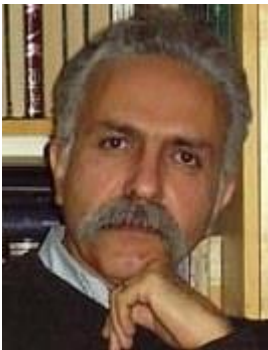
[Questo articolo è tratto da I. Zilio-Grandi, *Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione di una letteratura filosofica araba*, in C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. I, pp. 101-136; e da *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islam* (trad., intr. e note a cura di I. Zilio-Grandi, testo arabo a cura di S. Khalil Samir), *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano (PCAC)* 8, Silvio Zamorani Editore, Torino 2004].

1. La traduzione italiana del Corano è di A. Bausani, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1975 (in seguito Rizzoli), a volte con trascurabili variazioni.

2. Cfr. Al-Kindî, *Apologia del Cristianesimo* (trad., intr., note e indici a cura di L. Bottini), *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano (PCAC)* 3, Zamorani, Torino 1998.

3. Com'è noto, la dottrina islamica nega la crocifissione di Gesù ammettendone invece l'ascensione a partire da Corano, 4:157-159.

4. La cui autenticità è stata confermata dal suo editore libanese; cfr. anche per quanto segue, Fakhr AIDîn Al-Râzî, *Munâzara fi al-radd 'alâ al-nasâra* (a cura di 'Abd Al-Majîd Al-Najjâr), Dâr al-Gharb, Beirut 1986.



Il Professore Mohammad Ali Amir Moezzi, nato nel 1958 in Iran, è Direttore di Studi all' *École Pratique des Hautes Études (Sorbonne)*, presso cui occupa la cattedra di teologia islamica classica, affidata prima di lui a Louis Massignon, Henry Corbin e Daniel Gimaret. È autore di numerosi libri e articoli, in particolare *La religion discrète: croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Vrin, 2006); *Le Guide divin dans le shi'isme originel* (Verdier, 2007). È stato direttore e coautore del *Dictionnaire du Coran* (Robert Laffont, 2007; traduzione italiana: *Dizionario del Corano*, Mondadori, 2007). È infine codirettore scientifico, con Alberto Ventura, della collezione *Islamica* presso Mondadori.

Tre nature e una pluralità di culture

[Mohammad-Ali Amir-Moezzi](#) | giovedì 1 maggio 2008

La storia in generale e la storia delle religioni in particolare è piena d'esempi di società conquistate da popoli di una cultura meno sviluppata e che, precisamente a motivo della loro cultura e civiltà superiore, hanno assimilato e assorbito rapidamente i conquistatori e i loro sistemi di pensiero. Mi basti ricordare l'esempio dei Mongoli in Iran e in India, degli Unni in Cina, o ancora menzionare i Vandali o i Sassoni in Europa. In questa prospettiva l'Islam costituisce un'eccezione, la cui singolarità è stata sottolineata dagli studiosi. Portatrici di una cultura tribale e originarie di un ambiente di beduini più o meno sedentarizzati, le truppe musulmane sono riuscite a conquistare con una rapidità folgorante due imperi che figuravano tra le più alte culture dell'epoca, l'impero sassanide iraniano e l'impero bizantino, sottomettendo paesi dalle civiltà secolari come la Siria, l'Iraq, la Persia o ancora l'Asia Centrale e il Caucaso.

È vero che i popoli conquistati sembrano aver impiegato, nella maggioranza dei casi, parecchi secoli per convertirsi all'Islam, ma è anche vero che l'Islam, questa religione degli arabi delle tribù della Mecca e di Medina, non soltanto non fu assorbito dalle culture elevate che aveva conquistato, ma al

contrario infuse loro una forte impronta propria e favori, sul piano linguistico, l'arabizzazione di un buon numero di paesi sottomessi. Perché? Il fenomeno, certamente complesso, è stato abbondantemente studiato e diverse teorie cercano di spiegarlo.

Chiaramente non le discuterò in dettaglio, ma quel che è certo è che se l'Islam ha potuto influenzare tutti questi popoli di antica civiltà e adattarsi alle loro culture ciò è avvenuto perché, in senso inverso, anch'esso è stato influenzato da queste ultime nella sua formazione e nel suo sviluppo. Infatti ciò che facilita l'acculturazione è la circolazione, nei due sensi, degli influssi. Un fattore importante della circolazione degli influssi è senza dubbio alcuno la pluralità, la diversità che caratterizza una religione nelle sue fasi di formazione e di evoluzione. Influenza reciproca e pluralità sono legate indissociabilmente: senza l'una, l'altra quasi non esisterebbe. Questo assioma conduce innanzi tutto a un'evidenza che conviene ricordare oggi più che mai e forse più ai musulmani stessi che agli altri: l'estrema diversità dell'Islam.

L'Islam infatti non è uno, non è monolitico. Non lo è mai stato. Come per tutte le "grandi" religioni, questa pluralità è di diverse nature (l'aggettivo "grandi" non implica alcun giudizio di valore qualitativo. Intendo con questo termine la dimensione quantitativa e/o il ruolo svolto da queste religioni nell'evoluzione della storia dell'umanità presa nel suo insieme). La pluralità è dunque in primo luogo di ordine storico e da questo punto di vista si potrebbe affermare che esistono tre Islam.

Prima di tutto l'Islam delle origini, quello del profeta Muhammad (morto nel 632); oggettivamente, lo conosciamo ben poco, poiché ciò che ne sappiamo proviene quasi esclusivamente dalle rappresentazioni che cercavano di fornirne gli autori musulmani, i più antichi dei quali scrivevano nella grande maggioranza quasi un secolo e mezzo o due secoli dopo i fatti. Il contesto nel quale questi letterati operavano era totalmente diverso da quello che aveva visto nascere la religione del profeta arabo. Le incessanti guerre civili, le grandi conquiste, la formazione di un immenso impero, le innumerevoli scissioni politico-religiose e la costituzione progressiva di un'ortodossia avevano necessariamente segnato gli spiriti e determinato le immagini che si volevano dare del passato per giustificare il presente e preparare l'avvenire.

Dopo più di un secolo di ricerche di filologia storica, gli arabisti e gli islamologi sanno che la comprensione stessa della lingua del Corano ne fu ugualmente modificata. L'ambiente originario delle rivelazioni muhammadiche, tribale, arabo, o più precisamente hijazeno – proprio delle regioni della Mecca e di Medina – impregnato di credenze ancestrali, ma anche d'antiche religioni vicino – e medio-orientali presenti in Arabia, come in particolare il Giudaismo, il Cristianesimo e il Manicheismo, costituiva già un mondo caduto o da far cadere nel dimenticatoio per una comunità ormai composta in maggioranza da non-arabi figli di società non tribali e guidata da dirigenti che cercavano di dimostrare, talora in modo aggressivo, l'autonomia della nuova religione, e ben presto la sua superiorità, in relazione alle religioni anteriori. Malgrado tutti gli sforzi di ordine politico, le religioni antecedenti sono rimaste ben vive nel dogma, nei riti e nelle istituzioni dell'Islam. Ciò vale per il Cristianesimo, per il Mazdeismo zoroastriano e naturalmente per il Giudaismo, ma anche per una religione oggi quasi dimenticata, il Manicheismo, da cui l'Islam sembra aver ereditato quattro dei suoi cinque "pilastri", cioè la professione di fede, le cinque preghiere canoniche giornaliere, l'elemosina legale e un mese di digiuno all'anno, con inizio al levar del sole e termine al tramonto. È ancora necessario ricordare che il titolo di "sigillo dei profeti", che designa come tutti sanno il profeta dell'Islam, era portato da Mani.

Elaborazione delle Leggi

Esiste poi l'Islam dei chierici, dei professionisti incaricati di gestire il fatto religioso; gli elaboratori della legge canonica che, alleati agli antichi commercianti divenuti guerrieri e conquistatori, hanno giustamente avvertito il bisogno pressante di stabilire regole per le immense terre conquistate, per le colossali fortune acquisite, per gli innumerevoli popoli sot-tomessi. Anche in questo caso, i sanguinosi conflitti fratricidi e le conquiste sarebbero risultati fattori decisivi. L'elaborazione delle leggi della guerra santa, la definizione dei limiti della fede e della miscredenza, la volontà di fare dell'arabo la lingua amministrativa per non dipendere più dai funzionari bizantini e persiani, la formulazione delle regole circa le "Genti del Libro", soprattutto ebrei e cristiani, divenuti "protetti tributari" (*dhimmî*) per sottolineare il carattere indipendente e vittorioso dell'Islam, la determinazione di diverse imposte e tasse, dette religiose, e in particolare della tassa di capitazione e dell'imposta fondiaria, o ancora la redazione finale delle scritture, distinte progressivamente in Corano e tradizioni profetiche, in vista della costituzione di un'ortodossia e di un'ortoprassi, tutto questo caratterizza le prime tappe della lenta ascesa al potere dei dottori della Legge, a partire dall'epoca omayyade (661-750). Questo Islam, spesso trascinate delle masse, si credeva autosufficiente: soddisfatto di se stesso, si voleva chiuso, perché superiore a ogni altra cultura. E tuttavia si dimentica che la Legge canonica dell'Islam, la famosa *shari'a*, formata durante i primi due secoli dell'egira, è spesso non soltanto non-coranica, ma talora anti-coranica – si pensi ad esempio alla lapidazione della donna adultera che non ha alcuna base coranica o ancora a certe regole che sovrintendono all'eredità o al ripudio e in cui i dati coranici sono spesso embrionali.

Infine si potrebbe parlare di un Islam dei non-chierici: l'Islam di storici e storiografi, di poeti, geografi, uomini di lettere, filosofi, mistici, medici, scienziati, filologi e grammatici, artisti e architetti... Molti di loro furono anche teologi, giuristi, esegeti o giudici. Tuttavia questi personaggi, quasi sempre usciti dalle file dei popoli conquistati, espressero un Islam aperto, curioso, in cerca di conoscenza, novità, adattamenti e assimilazioni. Scopritori, traduttori, commentatori e trasmettitori di culture antiche – greco-alessandrina, sirio-bizantina, iranica, indiana... – furono principalmente loro a fare dell'Islam, spesso attraverso sublimi lavori ermeneutici e talora pagandola molto cara, una cultura e una civiltà tra le più notevoli nella storia dell'umanità, in particolare nel IX e nel X secolo, durante quel periodo che è detto l'Epoca d'Oro del califfato abbaside. Fu merito loro se elementi fondamentali del patrimonio intellettuale e spirituale dell'umanità furono adottati e adattati all'Islam, apertamente o segretamente, e poi trasmessi ai posteri, in particolare all'Occidente: la scienza e la filosofia greca, i racconti di saggezza indiana, la morale iranica, la metafisica mazdea, la spiritualità e l'esoterismo manichei etc.

Varietà Culturale

Quest'ultimo punto rivela altre pluralità di ordine culturale, etnico, geografico; in effetti, l'Islam non è soltanto una religione, ma anche una civiltà che, nella sua ricchezza e complessità, ha funto da fondamento, da parecchi secoli, a diverse culture ciascuna dotata di una storia propria e che si è preso l'abitudine di chiamare al singolare la civiltà musulmana. Ma come si può usare il singolare quando il discorso abbraccia terre che vanno dal Maghreb all'Indonesia, passando per l'Africa nera, i Balcani, l'Asia Centrale o le isole dell'Oceano indiano? Ricordiamo ancora qualche dato di tutta evidenza: solo il 15% circa dei musulmani sono arabi o arabofoni. I più grandi paesi musulmani sono la Nigeria e l'Indonesia. I paesi del subcontinente indiano, l'India, il Pakistan e il Bangladesh, contano da soli quasi

la metà della popolazione musulmana mondiale. A parte un numero molto limitato di pratiche e credenze comuni, le cose differiscono, talora radicalmente, da una cultura all'altra. L'Islam della Mauritania è molto diverso da quello dell'Iran e un musulmano albanese difficilmente si riconosce nelle credenze di un Turkmeneo o di un Malgascio. Nel Ciad o in Senegal brani del Corano scritti su foglie vengono immersi nell'acqua che poi viene data da bere ai bambini malati; in Arabia Saudita si tocca il Corano solo per sfogliarlo durante la lettura e questa deve obbligatoriamente avvenire in stato di purità rituale. Considerati sotto questa prospettiva, ci sono tanti Islam quante sono le culture esistenti tra i musulmani. Inoltre costoro si compongono d'una maggioranza di sunniti – all'incirca quattro quinti –, di una minoranza di sciiti – quasi un quinto – e di un piccolissimo numero di Khârijiti, situati attualmente soprattutto nel Nord Africa. Ciascuna di queste famiglie è percorsa da numerose correnti di pensiero, tendenze spirituali, scuole giuridiche e teologiche.

La complessità, la ricchezza delle "grandi" religioni è dovuta principalmente e fondamentalmente a questa pluralità connessa al gioco delle influenze reciproche. Non è dunque un caso se la negazione della pluralità sia il letteralismo, base intellettuale di tutti gli integralismi. Il letteralismo riduce una religione, i suoi testi, le sue idee, alla loro letteralità, alla superficie immediatamente percepibile dalla ragione, facoltà a sua volta direttamente legata al linguaggio. Il letteralismo è prima di tutto contrario all'idea stessa di ermeneutica, disciplina sapienziale secondo cui un testo, una dottrina, una realtà non si riassumono nella loro dimensione manifesta, nel loro aspetto visibile, ma possono contenere uno o parecchi livelli di senso, più o meno nascosti. L'ermeneutica si definisce precisamente come la ricerca del o dei sensi nascosti ed è alla base di altre discipline come l'esegesi, la teologia, la mistica, applicate e fondate su fonti scritturali. Così, l'ermeneutica è fondamentale per la costituzione d'una cultura plurale, aperta. Il letteralismo è nemico di questo genere d'apertura. Cerca di coprire e annichilire la pluralità sotto la nozione totalizzante, se non addirittura totalitaria, di "unità". Sfortunatamente, sul piano politico, è questa tendenza letteralista che sembra guadagnare terreno in Islam.

Essa non vuol sentir parlare della diversità delle culture, delle lingue, delle credenze in Islam. Non vuole accettare l'interpretazione dell'Islam e di altre religioni, di altre civiltà. Da qualche decennio, è principalmente rappresentata dagli integralisti wahabiti e dai loro accoliti volontari o involontari che negano, a volte violentemente, la diversità, le pluralità dell'Islam e dei musulmani, che rifiutano la coesistenza pacifica tra questi ultimi e i non musulmani. Fortunatamente sono ancora in netta minoranza sul piano sociologico. Loro esclusi, tanto i letterati quanto i credenti musulmani ordinari e gli studiosi hanno sempre saputo che queste pluralità e le influenze che esse propagano costituiscono la principale ragione delle innumerevoli ricchezze dell'Islam, dei suoi universi spirituali e intellettuali.

Malaysia: la «moderazione», una speranza disattesa

Fr Paolo Nicelli | lunedì 11 maggio 2009

La Malaysia viene solitamente additata come la nazione (federazione) più democratica tra i paesi a maggioranza musulmana, per via della crescita produttiva e del processo d'industrializzazione in atto. Tuttavia, questa crescita subisce forti contraccolpi, soprattutto a causa della Cina e dell'India che stanno modificando gli assetti politici e commerciali di tutto Sud-est asiatico per non dire del mondo. Le prossime elezioni malaysiane riproporranno le tematiche non solo economiche e politiche, ma anche

etniche e religiose, come fattori importanti di stabilizzazione degli equilibri interni. In realtà, le «minoranze etniche e religiose» sono consistenti, in quanto raggiungono il 64% della popolazione, e sono composte da indiani, cinesi e gruppi etnici locali, divisi a loro volta in indu, buddisti, cristiani e gruppi religiosi autoctoni.

È evidente che in una simile situazione si imponga la necessità di un «dialogo-confronto» tra minoranze e gruppo dominante, quello malay, costituito per la maggior parte da musulmani, ai quali la Costituzione e le leggi degli stati federati riconoscono uno status privilegiato, indicandoli come gruppo indigeno (bumiputra). E' una popolazione autoctona ben definita per cultura e religione. Gli indiani e i cinesi, invece, raggiunsero invece la Penisola della Malacca in un secondo tempo, per via dei flussi migratori dall'India e dalla Cina e per la politica coloniale britannica.

La vecchia ripartizione del potere che dava agli indiani l'amministrazione del settore agricolo, ai cinesi quello commerciale e ai malay quello politico-istituzionale, non regge più ormai da alcuni anni. La forte corruzione in quasi tutti i settori dello stato e il desiderio del gruppo malay di voler estendere il suo potere al di là della sfera politica per entrare nell'ambito amministrativo e commerciale, ha portato agli squilibri di potere e a vere e proprie forme di discriminazione nei confronti delle minoranze, che hanno costellato gli anni di governo dell'ex-premier Mahatir bin Mohamad e dell'attuale premier Abdullah Ahmad Badawi. Quest'ultimo, lanciò nel 2004 l'ideologia dell'islâm hadhari, o «Islam civilizzante», con la finalità di voler fare della religione islamica, riconosciuta come religione di stato, il «collante» tra tutti i gruppi etnici e religiosi presenti nel paese, perché la Malaysia potesse esprimere al meglio la sua vocazione pluriculturale e plurireligiosa, e perché fosse implementato il processo di modernizzazione del Paese. Il fattore fondante dell'ideologia è il concetto di «moderazione» nelle politiche e nelle relazioni sociali, che nel pensiero di Badawi deve regolare i rapporti tra i vari gruppi presenti nel paese, per promuovere il rispetto dei diritti della persona, soprattutto quelli sulla libertà religiosa.

In realtà, tale ideologia non è mai stata implementata e le recenti proteste popolari delle minoranze lo dimostrano.

Da parte cristiana sono state denunciate le continue discriminazioni sulla libertà religiosa, di donne che, sposate a mariti musulmani, si sono viste convertire da questi ultimi i propri figli all'islâm, senza che venisse chiesto loro il consenso. Secondo la legge federale, entrambi i coniugi devono dare il consenso nella scelta della religione dei figli, ma nella realtà accade che il marito musulmano decide unilateralmente di convertire i figli all'islâm, fondandosi sul principio che in un matrimonio con un musulmano la prole è automaticamente musulmana. I casi di questo genere sono stati presentati all'Alta Corte di Giustizia, la quale ha rimandato le coppie alla Corte della Sharī'a per il giudizio su una questione che tocca la religione e su cui lo stato non può pronunciarsi. Ovviamente, la parte cristiana non sentendosi rappresentata da un'istituzione musulmana, rifiuta di appellarsi alla Corte della Sharī'a, la quale può ascoltare solo la parte musulmana. Una tale situazione ha spesso generato il conflitto istituzionale tra le due corti di giustizia, lasciando, e ciò è la cosa più grave, la causa irrisolta con la sospensione del giudizio. I figli dunque rimangono musulmani e la moglie cristiana non ottiene giustizia. Sempre in ambito cristiano, vi sono stati i casi di malay che si sono segretamente convertiti al cristianesimo senza fare una professione di fede pubblica, per ovvi motivi di sicurezza. Una volta deceduti, i loro parenti hanno manifestato l'avvenuta conversione del defunto, per poterlo seppellire in un cimitero cristiano. Rimanendo il defunto registrato come appartenente alla religione musulmana in quanto malay, veniva prelevato a casa dalla polizia, la quale portava la bara con dentro il defunto al comando per accertamenti, creando lo sconcerto e il dolore della famiglia. Una tale situazione che potremmo dire «paradossale» mette in evidenza quanto sia difficile l'applicazione del principio di «moderazione», così auspicato dal premier Badawi, se non si ferma il dilagante processo

d'islamizzazione in atto nel Paese. La stessa identificazione del gruppo etnico malay con l'appartenenza religiosa musulmana, va contro il principio fondamentale di poter scegliere liberamente la propria fede indipendentemente dall'appartenenza etnica e culturale.

Per finire, ancora in ambito cristiano, il 28 gennaio scorso si è verificato l'ennesimo caso di confisca di alcune bibbie da parte dell'autorità doganale. Una donna cristiana di nome Juliana Nicholas è rientrata da Manila (Filippine) con 32 Bibbie in inglese per consegnarle al Centro di Formazione Cristiana della sua parrocchia. Dopo aver subito l'ispezione del suo bagaglio, un doganiere ha sequestrato le Bibbie con la scusa che dovevano essere visionate dal Dipartimento di Controllo dei Testi e delle Pubblicazioni Coraniche del Ministero della Sicurezza Interna. Fortunatamente, il 5 febbraio, le Bibbie sono state restituite alla sua proprietaria.

Cose di questo tipo con in più il caso del divieto dell'utilizzo della parola «Allâh» per indicare Dio, nei testi liturgici cristiani o in articoli di giornali scritti da non musulmani, sono ormai causa di continui conflitti tra le autorità governative e le minoranze.

Lo stesso vale per le altre minoranze etniche che vengono discriminate; come nel caso della manifestazione dello scorso 25 novembre che ha portato in piazza 130mila indiani nella capitale di Kuala Lumpur, i quali protestavano contro la loro situazione di emarginazione sociale. La polizia ha reagito violentemente con arresti e con il rafforzamento dell'Internal Security Act (ISA), la controversa norma emanata nel 1969, come «misura temporanea» contro la ribellione comunista, che legittima la detenzione indefinita, senza processo, per motivi di «sicurezza». Non è un caso che una norma del genere sia stata a volte utilizzata per tenere in carcere persone e oppositori politici, senza una precisa incriminazione e, proprio per questo motivo, sia stata oggetto di forti critiche a livello internazionale. Come uscire ora da questo «impasse»? La risposta è difficile, ma non impossibile. Senza dubbio bisogna ritornare al principio di «moderazione» e bisogna applicarlo a livello culturale, sociale e politico, rivolgendosi soprattutto, come auspicava lo stesso premier Badawi, alla comunità musulmana malay, perché possa considerare le minoranze etniche e religiose non come una minaccia per la sua identità, ma come l'opportunità di una crescita verso quella integrazione culturale e religiosa così necessaria alla Malaysia.

La soluzione al problema è ancor prima che politica connessa alla sfida educativa: riguarda il come vivere in prima persona l'esperienza di una «vera moderazione», che apra all'incontro tra culture e religioni diverse.

La rivoluzione silenziosa della seconda generazione

Tendenze. I giovani musulmani in Europa: esperienze, tendenze e mutamenti. In primo piano, il bisogno di elaborare una propria modalità di rapporto con la fede.

[Andrea Pacini](#) | lunedì 1 dicembre 2008

L'Islam in Europa è una realtà plurale per una serie di fattori: la diversità dei paesi di origine degli immigrati, le diverse interpretazioni di Islam cui i musulmani si riferiscono, la pluralità di correnti e reti associative e, elemento molto importante, le diverse tipologie di appartenenza personale all'Islam.

I contesti di origine da cui gli immigrati musulmani provengono conferiscono infatti al vissuto religioso caratteristiche specifiche, derivanti dalla storia più o meno lunga che ha segnato l'inculturazione dell'Islam in ambiti regionali differenti. Se i contenuti della fede sono i medesimi, i vissuti che ne

scaturiscono presentano una gamma di caratteristiche proprie: basti pensare al generale carattere spirituale e devozionale dell'Islam africano sub-sahariano e indiano, al tono maggiormente legale che la pratica religiosa assume nei Paesi arabi, fino alle forme di Islam politico diffuse oggi in modo trasversale in molti contesti, con i nuclei più importanti nelle aree mediorientale e pakistana.

Se vi è però un pericolo nell'Islam contemporaneo, come nota con acutezza Olivier Roy, è il processo di deculturazione cui è sottoposto dalle recenti interpretazioni radicali da un lato e conservatrici – di ispirazione wahabita e neo-tradizionalista – dall'altro (1): entrambe queste correnti, insistendo sulla dimensione legale e politica considerata come la quintessenza del "vero Islam", di fatto rifiutano e combattono tutta una tradizione di vissuti religiosi in cui l'Islam ha trovato espressione, non solo a livello popolare, ma anche a livello di élite. In questo senso le correnti sopra citate si dichiarano nemiche sia dell'Islam spirituale delle confraternite sufi – che insistono sull'apporto del "cuore" al vissuto di fede – sia della teologia islamica più creativa, antica e contemporanea, accusata di cedere alle lusinghe interpretative dell'intelligenza invece di sottomettere quest'ultima al puro dato rivelato accolto in quella che viene ritenuta la sua concreta letteralità.

Elemento differenziante di importanza fondamentale è poi l'appartenenza personale all'Islam, che in Europa trova spazio di espressione maggiore che nei Paesi musulmani di origine: in questi ultimi la pressione legale e sociale crea un'elevata uniformità di osservanza religiosa, per quanto oggi sottoposta a maggiori sollecitazioni e a ridefinizioni plurime sul piano individuale, soprattutto in alcuni Paesi come il Marocco e la Tunisia. È importante infine tenere presente che il pluralismo che caratterizza l'Islam in Europa esprime anche diversi modi di comprendere la cultura europea e di interagire con essa.

Nell'ultimo ventennio si è però manifestato un nuovo fattore di pluralismo interno alla popolazione musulmana in Europa, cioè l'emergere della componente giovanile, spesso identificata con la categoria dei "giovani musulmani". Si tratta dei figli delle prime generazioni di immigrati musulmani, che presentano il dato comune di essere nati in Europa o di avere compiuto nei Paesi europei gran parte del loro percorso di scolarizzazione. Essi rappresentano una componente peculiare in ambito musulmano europeo, perché elaborano in modo proprio le relazioni sia in rapporto alla società europea sia in rapporto all'Islam. A differenza delle prime generazioni di immigrati musulmani, essi conoscono infatti in modo più approfondito la realtà europea, mentre nella maggior parte dei casi conoscono male i Paesi di origine della famiglia, spesso ignorandone anche la lingua e la cultura popolare, che costituiscono invece il riferimento immediato degli immigrati di prima generazione.

Se è vero che l'integrazione in Europa della popolazione musulmana è una sfida importante sia per le società europee sia per la componente musulmana, è evidente che le giovani generazioni musulmane giocheranno in tale processo un ruolo fondamentale. Per comprendere le prospettive future di evoluzione dell'Islam in Europa, diviene dunque importante analizzare in quale misura e con quali esiti l'appartenenza religiosa islamica giochi un ruolo più o meno significativo nei vissuti dei giovani. Diviene tuttavia altrettanto importante analizzare le modalità attraverso le quali l'appartenenza religiosa entra in

relazione con altre forme di appartenenza.

In questa prospettiva le appartenenze identitarie dei giovani musulmani vengono elaborate a partire dall'intersezione dinamica di almeno tre fattori: il rapporto dialettico con l'Islam etnico delle prime generazioni, le relazioni con la società europea e l'influenza esercitata dalle correnti dell'Islam transnazionale in Europa.

Mentre gli immigrati di prima generazione tendono a vivere il cosiddetto "Islam etnico", ovvero a riprodurre a livelli diversi il vissuto religioso e sociale del Paese di origine (consuetudini, comportamenti, prassi sociali), i giovani di origine musulmana nati o scolarizzati in Italia e in altri Paesi europei tendono a prendere nette distanze dall'Islam etnico e cercano di elaborare modalità diverse di rapporto con l'Islam (2). Poiché tende a riprodurre forme di vita e codici dei Paesi di origine, l'Islam etnico viene spesso vissuto in modo contrastato dalle giovani generazioni. Sovente infatti i giovani non leggono né scrivono la lingua dei genitori e quasi sempre tendono a non riprodurre prassi tradizionali. Le diverse e complesse modalità dei giovani di rapportarsi con l'Islam hanno dunque un denominatore comune: il progressivo distacco dall'Islam etnico e l'affermazione della logica individuale nel rapporto con la dimensione religiosa. Si tratta di un processo in atto anche in alcune società musulmane, ma in Europa esso trova spazio assai più evidente di espressione e costituisce una reale novità (3). È importante sottolineare come questo processo di individualizzazione della scelta e della pratica religiosa sia un fattore di decisa convergenza culturale con quanto sviluppatosi nella cultura europea in riferimento all'appartenenza religiosa. L'individualizzazione della scelta religiosa è inoltre ulteriormente favorita in Europa dall'assenza di una legittima autorità religiosa islamica. Nell'emigrazione il musulmano sperimenta infatti l'assenza di mediazione tra il testo rivelato e la propria individualità: mancano gli ulema (i dottori della legge) e gli imâm non sempre sono adeguati a tale compito.

Il processo di sfaldamento dell'Islam etnico in Europa, che interessa soprattutto l'ambito delle giovani generazioni, non è lineare né scontato nei suoi esiti: può portare con sé i semi sia di una riforma dell'Islam – in senso liberale o in senso neo-ortodosso – ma anche di una regressione fondamentalista. In tutti i casi si tratta però di forme di "Islam globale", diffuse a livello transnazionale e che propongono una visione interpretativa globale dell'Islam e dei suoi rapporti con il sistema "mondo" (4).

L'Islam liberale è diffuso in Europa, dove la grande maggioranza silenziosa di musulmani sta collocando il riferimento religioso islamico nella dimensione privata, cioè nel vissuto religioso personale. È un'evoluzione che può sfuggire ai media, ma si tratta di una vera innovazione. I musulmani liberali sono credenti, vedono l'Islam come fonte di valori e di senso, svolgono nel privato alcune pratiche culturali, ma non cercano di apparire come musulmani nelle relazioni sociali e prendono le distanze da un eccessivo legame tra dimensione religiosa e sfera comunitaria. Un'altra forma di Islam secolarizzato, più tenue sul piano religioso, è costituito dai praticanti "stagionali", che osservano la norma religiosa o il rito solo in concomitanza con i riti di passaggio della vita (circoncisione, matrimonio, funerale) o con le principali feste.

L'altro esito possibile del percorso di soggettivizzazione della scelta religiosa è il processo di reislamizzazione, che si esprime nelle varie correnti che confluiscono nell'Islam ortodosso. La religione permette un processo di riscoperta e di affermazione identitaria, inserendo l'individuo in una dimensione di appartenenza comunitaria. L'Islam ortodosso nel suo insieme non va confuso con l'Islam fondamentalista, anche se comprende al suo interno correnti e manifestazioni fondamentaliste. Si tratta, invece, di un complesso e articolato fenomeno di riappropriazione personale di un Islam "più puro", il più possibile spogliato di connotazioni etnico-culturali, mediante un riferimento diretto ai testi sacri e alla tradizione legale formale; soprattutto nel caso della versione neo-ortodossa cosmopolita, l'Islam ortodosso cerca un dialogo aperto, seppur non sempre privo di contraddizioni, con la cultura europea.

Rilettura della Tradizione

La novità degli anni Novanta, soprattutto in Francia, e attualmente in fase di iniziale diffusione anche in Italia, è l'emergere, soprattutto in ambito giovanile, della corrente neo-ortodossa. Quest'ultima corrente è caratterizzata dal fatto che i suoi membri esprimono un'adesione convinta all'appartenenza religiosa musulmana, accolta nella sua dimensione dottrinale e comunitaria sul piano religioso, ma posta in dialogo attivo con la cultura europea e con l'appartenenza di cittadinanza al Paese europeo di residenza. L'Islam neo-ortodosso cerca di creare nuovi spazi di aggregazione in cui esprimersi: i giovani musulmani neo-ortodossi non frequentano tanto le moschee, ma piuttosto si impegnano sul piano associativo, con attività di sostegno e promozione umana e sociale a livello di quartiere. Queste associazioni sono tendenzialmente inter-etniche; vorrebbero essere miste, ma in Francia sono prevalentemente maschili, mentre in Italia il tasso di presenza femminile è alto; si dicono interessate al dialogo interreligioso, ma questo rimane spesso un'affermazione di principio per mancanza di preparazione; promuovono inoltre un forte impegno civico e sociale, soprattutto a livello locale di quartiere o di ambiente cittadino. La corrente neo-ortodossa si sta esprimendo soprattutto in Francia e, in modo iniziale, in Italia. Un'espressione analoga all'Islam neo-ortodosso francese è in Italia l'Associazione dei Giovani Musulmani di Italia (5). L'intenzione della corrente neo-ortodossa di coniugare la fedeltà alla dimensione religiosa islamica e la leale appartenenza alla società italiana o francese e alla sua cultura implica una rilettura di molte espressioni tradizionali dell'Islam, aspetto che non manca di provocare conflitti inter-generazionali talora accesi. D'altra parte l'elaborazione di un dialogo fecondo tra Islam e cultura europea richiede una rinnovata ermeneutica delle fonti islamiche: è questa un'impresa fondamentale, con la quale tuttavia i giovani musulmani hanno difficoltà a cimentarsi in prima persona, almeno per il momento, non avendo le competenze dottrinali necessarie.

Se il rapporto con l'appartenenza religiosa è variegato tra i giovani musulmani, non si deve dimenticare che la sua evoluzione dipende anche dall'insieme delle relazioni sociali che i singoli sperimentano in contesto europeo. Recenti ricerche mostrano come le espressioni di un'identità islamica ortodossa di tipo neo-tradizionalista o radicale sono percentualmente più diffuse in Germania, dove la mancata integrazione professionale, economica e sociale di quote rilevanti tra i giovani di origine immigrata porta a forme estese di reislamizzazione come fenomeno di affermazione identitaria contro un'esclusione sperimentata nei fatti (6). Al contrario è interessante notare come le rivolte urbane scoppiate negli ultimi

anni nelle periferie di città sia britanniche sia francesi, pur vedendo come attori giovani di origine immigrata in molti casi di matrice culturale musulmana, non sono mai state contrassegnate da rivendicazioni identitarie di tipo islamico, qualificandosi invece come rivendicazione di una fruizione effettiva di quanto la cittadinanza europea promette in termini di diritti e di affermazione professionale e sociale. Questi fenomeni ci conducono a concludere che per quanto il fattore religioso sia importante sul piano dell'identità personale e collettiva, specie per coloro che appartengono al contesto musulmano, tuttavia nel percorso di integrazione esso entra in rapporto dinamico con una serie di altri fattori di ordine economico e sociale, che detengono tutta la loro importanza non solo nel determinare gli esiti del processo di integrazione dei musulmani in Europa, ma anche nell'influenzare la tipologia, le forme espressive e i registri di attivazione sul piano pubblico dell'appartenenza religiosa.

(1) O. Roy, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano 2003, 103-157.

(2) L. Babès, *L'altro Islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; J. Cesari – A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005.

(3) M. Tozy, *L'Islam e la sfida delle appropriazioni*, in *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2002, 119-137.

(4) J. Cesari, *La leadership islamica in Europa tra fondamentalismo e cosmopolitismo*, in J. Cesari - A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, cit., 1-14; Id., *Musulmans et republicains*, Éditions Complexe, Paris 1998.

(5) Per un'analisi delle dinamiche interne ai giovani musulmani in Italia si veda: A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*, in J. Cesari – A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, 139-159, e nello stesso volume anche il saggio della medesima autrice *Musulmani e Italiani tra le altre cose*, 161-187; si veda inoltre: A. Frisina, *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma 2007.

(6) C. Wilpert, *I giovani musulmani in Germania*, in J. Cesari – A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, 69-114.

La professione di fede secondo il Corano

[Michel Cuyppers](#) | giovedì 1 maggio 2008

Non è sempre facile dissociare la lettera delle Scritture e, nel nostro caso, la lettera del Corano dagli sviluppi teologici e giuridici che vi si sono innestati con il passare del tempo. L'idea di testimonianza nell'Islam evoca infatti immediatamente la shahâda, la professione o (letteralmente) la "testimonianza" di fede per mezzo della quale si diventa musulmani e che ogni credente ripete lungo tutta la propria

esistenza, al punto che essa finisce per caratterizzarne l'identità stessa: «Non vi è dio se non Dio e Muhammad è l'Inviato di Dio».

Tale professione-testimonianza di fede non compare in questa forma condensata nel Corano, anche se, disseminati nel testo, si possono ritrovare tutti gli elementi che la compongono. Chi si converte all'Islam deve pronunciare questa formula davanti a dei testimoni, se possibile davanti a un giudice musulmano, il qâdhî, dichiarando esplicitamente due volte: «Lo testimonio che: non vi è dio se non Dio; e io testimonio che: Muhammad è l'Inviato di Dio». Così pronunciata in un contesto giuridico, tale professione di fede riunisce i due ambiti o campi semantici nei quali si trovano, nel Corano, il verbo "testimoniare" (shahâda) con i suoi derivati (testimonianza, shahâda; testimone, shâhid; testimone-martire, shahîd): l'ambito giuridico e quello della fede.

Applicato all'ambito giuridico, il verbo "testimoniare", con il suo corollario di "testimone" (shâhid), riguarda essenzialmente la questione del numero e della qualità del o dei testimoni richiesti in certe situazioni e le modalità della testimonianza: due uomini, o in mancanza di uno di questi, un uomo e due donne, sono richiesti come testimoni di un credito [2,282]; quattro testimoni per un adultero [4,15]; un gruppo di credenti deve assistere all'esecuzione del castigo del fornicatore [24,2]; in materia di successione, sono proposte diverse forme di testimonianza [5,106-108]. Ma non è l'aspetto giuridico della testimonianza quello su cui vogliamo soffermarci. Nell'ambito propriamente religioso, quello della fede, la prima di tutte le testimonianze è quella che Dio rende a se stesso. Riecheggiando il Libro dell'Esodo, ma in una formula che ricorda piuttosto Isaia («Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio; Dio giusto e salvatore non c'è fuori di me. [...] Io sono Dio, non ce n'è altri» - Is 45,21-22), Dio testimonia davanti a Mosè, dinanzi al roveto ardente: «In verità io, io sono Dio, non v'è altro dio che Me!» [20,14]. Questa è la ragione per la quale il Corano dà a Dio il nome di "credente" (mu'min; 59,23), che va inteso come «colui che testimonia della sua propria veridicità, colui che pronuncia la testimonianza di fede in sé stesso» (1).

Dal lato degli uomini, la testimonianza di fede risale ai primordi della storia, quando Dio concluse un patto (mîthâq) con le prime generazioni umane, facendo loro riconoscere la sua signoria, in una testimonianza orale: «E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: "Non sono io, chiese, il vostro Signore?" Ed essi risposero: "Sì, l'attestiamo!"» [7,172] (2). Così facendo, Dio fa testimoniare gli uomini circa il monoteismo iscritto nella loro natura (la fitra, 30,30). Quando i credenti musulmani pronunciano la shahâda, riattualizzano la testimonianza del patto originale mentre al tempo stesso attestano la conoscenza innata di Dio che Egli ha depresso in loro creandoli: «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima (fitra) in cui Dio ha naturato gli uomini» [30,30] (3).

Il primo membro della shahâda «non vi è dio se non Dio» si ritrova in questa forma precisa solo in due passi del Corano [37,35 e 47,19], ma si danno varianti con lo stesso significato: «Non vi è dio se non Lui/Me/Te» [2,163; 16,2; 21,87 etc.]. E l'affermazione, in tutte le sue forme, del monoteismo è senza discussione il tema attorno a cui ruota tutto il Corano.

Ma poiché gli uomini ricadono senza cessa nelle tenebre dell'oblio e del politeismo, Dio invia loro continuamente i suoi profeti per ricondurli alla fede, "ricordando" loro il puro monoteismo cui hanno reso testimonianza al momento del patto originale. Pertanto, la fede nella veridicità dell'Inviato di Dio e del suo Messaggio diventa inseparabile dalla fede in Dio: la testimonianza di fede riunisce

necessariamente i tre elementi. E tali si ritrovano (con l'aggiunta degli angeli, certamente quali mediatori della Parola, tra Dio e il profeta) nel versetto seguente: «Il Messaggero di Dio [Muhammad] crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri» [2,285].

Il legame tra la testimonianza resa all'unicità di Dio e quella resa alla veridicità del Profeta è stabilito ancora nel Corano per il fatto che nel Libro sacro dell'Islam compare un secondo patto, quello detto "dei profeti", attraverso il quale Dio fa testimoniare a tutti i profeti di riconoscere in anticipo la profezia di Muhammad: «E quando Iddio strinse un patto con i Profeti, dicendo: "Ecco un Libro e una Sapienza che vi ho dati: un Messaggero vi sarà, poi, inviato a confermare la rivelazione che voi già avete. Credetegli e sostenetelo". E disse ancora: "Confermate e accettate il mio patto a questa condizione?" Risposero: "Confermiamo!" Ed Egli disse: "Testimoniate e io testimonierò con voi"» [3,81].

L'Unicità di Dio

La testimonianza, nel Corano, riguarda dunque prima di tutto l'unicità del Dio trascendente, che non conosce eguali. Essa esclude per conseguenza sia ogni molteplicità di dèi sia ogni molteplicità in Dio. È quanto esprime il credo che Dio comanda al Profeta di pronunciare (Di') come testimonianza di fede, nella sura 112 che chiude il Corano:

1 Di': "Lui, Dio [è] Uno
2 Dio, la Roccia,
3 Non generò né fu generato
4 E non vi sono per Lui eguali,
neppure Uno (4)

Questa testimonianza resa a Dio ricorda, come si è visto, parecchi testi del Primo Testamento. Il popolo d'Israele ha la vocazione di testimoniare il Dio unico di fronte alle nazioni pagane.

Nel Nuovo Testamento le cose vanno diversamente: senza cancellare la testimonianza fondamentale resa al Dio unico (Gesù ricorda lo Shema' Israele: «Ascolta, Israele, il Signore Dio nostro è l'unico Signore» etc. - Mc 12,29), la testimonianza del Nuovo Testamento è interamente centrata sulla persona e sull'opera del Cristo. Con Dio, suo Padre, Gesù rende testimonianza a se stesso, come suo Inviato: «Sono io che do testimonianza di me stesso, ma anche il Padre, che mi ha mandato, mi dà testimonianza» [Gv 8,18]. A sua volta, il discepolo del Cristo è chiamato a rendergli testimonianza, in primo luogo circa la sua resurrezione (prova della sua veridicità) e circa la sua opera redentrice: «Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete "testimoni"» [Lc 24,46-48]. Tutta la missione di Paolo si iscrive nella prospettiva di questa testimonianza, ed è ancora in vista di questa testimonianza che Giovanni scrive il suo Vangelo e la sua Apocalisse: «Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché voi crediate» [Gv 19,35; Ap 1,9].

In una prospettiva di teologia comparata delle Scritture, si vede dunque che l'oggetto centrale della testimonianza, nel Corano e nel Nuovo Testamento, differisce radicalmente, poiché l'affermazione del Dio unico, nel Corano, s'accompagna a una negazione più volte ripetuta della filiazione divina di Gesù (ad esempio, 5,17,116-117 e la sura 112 citata sopra, che forse in un primo momento prendeva di mira

il politeismo, ma che in seguito si applicava certamente anche al Cristianesimo), mentre questa filiazione è l'oggetto stesso della testimonianza neotestamentaria, perché è nell'incarnazione redentrice, che giunge a compimento nella Resurrezione, che Gesù rivela al tempo stesso la sua missione di Figlio e l'amore universale di suo Padre, che «vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della verità» [1Tm 2,4]. È a questo titolo che egli è il «testimone fedele» [Ap 1,5].

L'oggetto della testimonianza coranica è dunque totalmente sovratemporale: Dio, nella sua realtà metafisica eterna; invece, quello del Nuovo Testamento si iscrive nel tempo. Pur preparata dalla storia d'Israele, la testimonianza neotestamentaria annuncia una realtà radicalmente nuova: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» [1Cor 2,9]; essa però è apparsa con Gesù nella «pienezza del tempo» [Gal 4,4].

Quanto all'atto che la performa, la testimonianza islamica ricopre tutta la storia: attinge alle origini dell'umanità con il patto originario (il *mīthâq*) ed è ripresa da tutti i profeti inviati da Dio, da Adamo fino a Muhammad, sigillo dei profeti. La testimonianza cristiana invece è legata storicamente alla «nuova Alleanza» conclusa nel sangue di Gesù [Lc 22,20] e alla fondazione della Chiesa. Il carattere sovrastorico della testimonianza islamica discende inoltre dal fatto che essa è iscritta nella natura stessa (*fitra*) del credente, come si è avuto modo di vedere: essa è dunque necessariamente antica quanto questa natura. Per tale ragione il Corano si designa molto frequentemente come il "Ricordo" (*dhikr*): esso ricorda all'uomo quello che egli ha dimenticato, ma che rimane nondimeno iscritto nella sua natura. Per contro nel Nuovo Testamento la testimonianza di fede è un dono gratuito di Dio, distinto dalla creazione, un dono che non era ancora «entrato nel cuore dell'uomo», ma che ogni uomo è chiamato ad accogliere nella sua storia personale. Il Nuovo Testamento non si presenta come un Ricordo: è prima di tutto l'Annuncio di una buona "notizia", il «Vangelo [buona novella] di Gesù Cristo, figlio di Dio» [Mc 1,1] (5).

Il fatto che la testimonianza islamica sia iscritta nella natura umana le conferisce una sorta di evidenza che dà alla fede musulmana una stabilità quasi incrollabile, quanto la stessa natura umana. Il più delle volte si constata presso i musulmani una certezza sorprendente d'essere nel vero, che non lascia spazio ad alcun dubbio o oscurità. La fede cristiana e la testimonianza che ne discende è un dono "soprannaturale" che Dio fa all'uomo, distinto dalla natura che egli possiede per la creazione, e che per tale ragione resta fragile, essendo sottomesso alla libertà umana sempre fallibile. La fede cristiana procura una certezza, ma non l'evidenza, che si svelerà solo nell'aldilà: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» [1Cor 13,12].

Proclamazione Orale

Secondo il Corano, la testimonianza è una proclamazione orale che attesta una verità, quella del Dio unico. Senza dubbio, i teologi preciseranno che la testimonianza deve essere accompagnata dalla sincerità, dall'assenso del cuore (*sidq*). Ma l'atto della testimonianza in quanto tale è un'attestazione orale. Le buone opere (*sâlihât*) fanno certamente parte dell'ubbidienza che l'uomo deve a Dio, ma il Corano non le presenta come facenti parte della testimonianza di fede. Nel Nuovo Testamento, non sono solo le parole, ma anche le opere a far parte dell'atto di testimoniare. Così è in primo luogo per la testimonianza che Gesù si dà: «Quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il

Padre mi ha mandato» [Gv 5,36; cfr. anche 10,25,37-38]. Lo stesso deve valere per i suoi discepoli, che Gesù invia ad annunciare la Buona Novella non soltanto con la parola, ma anche con esorcismi e guarigioni, in una povertà di mezzi simile alla sua [Lc 9,1-6]. Di fronte alle contrarietà e alla persecuzione, questa testimonianza sarà vissuta nella sofferenza: «Non vergognarti dunque della testimonianza da rendere al Signore nostro, né di me, che sono in carcere per lui; ma soffri anche tu insieme con me per il vangelo» [2Tm 1,8]. Così la testimonianza suprema del cristiano sarà data nel dono della vita, nel "martirio" ("testimonianza" in greco), quand'egli è messo a morte dai suoi persecutori, disarmato, identificato al Cristo crocifisso. Anche nell'Islam, la testimonianza suprema è data nel martirio, ma il credente diviene martire, shahîd affrontando la morte nel combattimento per l'Islam. È in quel momento che si realizza perfettamente l'Islâm, la "remissione di tutto il proprio essere" a Dio (secondo il significato stesso della parola Islam).

Si è appena visto che nel Nuovo Testamento la testimonianza è legata alla missione degli apostoli e dei discepoli, inviati da Gesù nel mondo per rendergli testimonianza: «Mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» [At 1,8].

Il corrispondente della missione nel Corano è la da'wa, termine che designa oggi la propa-gazione pacifica dell'Islam attraverso la predicazione. Il termine significa più esatta-mente "la chiamata". Nel Corano, è fonda-men-talmente Dio a chiamare alla fede: «A Lui [Dio] appartiene la chiamata di verità» [13,14] (6). Ma la sua chiamata perviene agli uomini per il tramite dei profeti e "inviati" (rusul). All'ultimo tra di essi il Corano raccomanda: «Chiama gli uomini alla Via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore» [16,125]. Egli è un semplice trasmettitore del messaggio coranico: «Il Messaggero di Dio non ha altro obbligo che trasmettere il Suo messaggio» [5,99]. Nel Corano non è detto che i credenti saranno investiti della stessa missione di predicazione: questo ruolo è riservato ai profeti-inviati. La propagazione dell'Islam attraverso la predicazione, la da'wa, si è organizzata solo più tardi. Per contro, la chiamata di Dio trasmessa dal Profeta si rivolge, come nel Nuovo Testamento, a ogni uomo. Coloro che la rifiutano saranno sottomessi al Giudizio divino, con testimoni a carico [16,84-89; 49, 51], nell'Ultimo Giorno. Si ritrova qui il senso giuridico della testimonianza, applicato al Giudizio Finale.

In una prospettiva di dialogo interreligioso, appare dunque evidente che il tema della testimonianza si pone in termini differenti nel Corano e nella Bibbia.

Dal punto di vista dell'"oggetto" della testimonianza (l'unicità di Dio), il Corano è vicino al Primo Testamento [ad esempio Dt 4,35,39; Is 45,21-22]. Il Primo Testamento tuttavia include sempre in questo oggetto le gesta salvifiche di Dio che punteggiano la storia d'Israele e a cui il Corano non conferisce lo stesso significato. Il Nuovo Testamento riprende la testimonianza del Primo Testamento, ma in modo piuttosto implicito, come una cosa acquisita, perché è innanzitutto centrato sulla novità radicale che annuncia: la persona e l'opera salvifica del Cristo. Quanto all'"atto" della testimonianza, nel Corano esso è prima di tutto l'attestazione orale di fede, di fronte a Dio e alla comunità credente, in risposta alla chiamata (da'wa) di Dio trasmessa dal suo Profeta. Nel Nuovo Testamento, invece, la testimonianza è insieme predicazione e azione, inseparabilmente legate alla missione di ogni discepolo del Cristo, inviato nel mondo per testimoniare, in parole e opere, l'amore salvifico di Dio rivelato in Cristo Gesù.

(1) Secondo Louis Gardet, che si fonda sull'autorità di Jurjânî. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, p. 33; cfr. anche D. Masson, *Le Coran*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1967, p. 950.

(2) Il Corano parla dei discendenti dei figli d'Adamo. In seguito e a partire di un certo numero di tradizioni profetiche di tipo neoplatonizzante si svilupperà l'idea di un patto stretto

con le anime umane nella preeternità, prima della creazione propriamente detta. Il Corano, come avevano già constatato i teologi razionalisti mu'taziliti, è estraneo a queste speculazioni.

Cfr. Geneviève Gobillot, *Pacte prééternel* in Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007, pp. 627-631 (trad. italiana: *Patto preeterno* in *Dizionario*

del Corano, a cura di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2007, pp. 629-633).

(3) G. Gobillot, *Nature innée*, ibid., 591 (trad. italiana: *Natura innata*, pp. 569-573).

(4) [Per questa suraci atteniamo alla traduzione dell'autore (N.d.T.)]; per la resa del termine Samad con "roccia" (v. 2), cfr. M. Cuypers, *Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al-Ikhlâs*, "MIDEO" ("Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire"), 2004, pp. 25-26 e 141-175.

(5) Anche il Corano si definisce talora come "Buona Novella" (bashrâ 2,97; 16,89,102; 27,2; 46,12), ma questo uso è molto meno centrale e frequente di "Ricordo" (dhikr, più di cinquanta occorrenze).

(6) Anche in questo caso ci atteniamo alla traduzione dell'autore (N. d. T.).

La creazione, segno per chi ha "sano intelletto"

[H'mida Ennaifer](#) | lunedì 1 ottobre 2007

Se si fa tabula rasa delle reazioni, più o meno spontanee, suscitate dal discorso di Benedetto XVI a Ratisbona, ci si trova di fronte a una novità alquanto significativa in certe élites musulmane. Ad alcuni passi della conferenza del Santo Padre sono state date numerose risposte ponderate e soprattutto razionali. È la prova che il mondo musulmano, contrariamente ai pregiudizi di molti osservatori, non è avviato ad affondare definitivamente nel disordine e nell'integralismo. Nel nostro studio seguiremo questa stessa linea, che è propria della Rivelazione coranica e della tradizione del Profeta. Infatti il progresso dell'apostolato di Muhammad, all'epoca dell'Islam primitivo e di fronte a un paganesimo arabo impregnato di determinismo, risulta, in gran parte, da questa facoltà di discernimento tra il bene e il male, il vero e il falso, e persino tra il bello e il brutto.

Essere credenti, secondo il Libro rivelato, è, prima di tutto, dare prova di un buon senso, scevro da ogni alienazione dannosa alla comprensione innata della fitra, la natura umana. Così la fede è all'origine di una liberazione che permette ad ognuno di ritrovare la perfezione originale. Da questa visione ottimistica sulla natura umana deriva l'idea, sostenuta dal Corano e dalla Tradizione profetica, che uno sguardo nuovo, che sondi l'universo e ne legga con giudizio i segni, consolida la fede: «E in verità, nella creazione dei cieli e della terra e nell'alternarsi del giorno e della notte vi sono segni per quei che hanno intelletto». (Corano, La famiglia di 'Imrân 3,190). Credere (âmana) indica, nel lessico coranico, una liberazione della coscienza individuale: «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini. Nessun mutamento patisce la Creazione di Dio: quella è la Religione retta» (Corano, I Romani 30,30).

La liberazione è duplice: essa concerne tanto la vita intellettuale e spirituale, purificata da ogni angoscia esistenziale, che la vita comunitaria nelle sue varianti culturali, sociali e politiche. L'esistenza del fondatore dell'Islam ne è la prova. La sua opera ha trasformato quella dei membri della sua tribù e dei suoi adepti. La fede, dono divino, interpella la ragione umana, l'arricchisce e fa del credente il centro della vita. Ne deriva una complementarità tra fede e ragione. Ne deriva anche che la trascendenza nell'Islam è compatibile con l'immanenza di Dio.

Risposta alla chiamata

Questa specificità è all'opera dai primi versetti del Corano fino alla rivelazione tarda dell'epoca di Medina. I primi versetti, in materia, sono illuminanti: «Grida in nome del tuo Signore, che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue! Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva. Ma no! L'uomo prevarica appena crede d'esser ricco. Ma al tuo Signore tu finirai per tornare» (Corano, Il grumo di sangue 96,1-5).

In questi versetti della prima rivelazione, risiede, come afferma così bene Jacques Berque, l'ipotesi iniziale, quella che dà l'impulso a tutto il resto della rivelazione. L'asse centrale è qui formato dall'incontro dell'uomo con l'Eterno. Ne discendono la finalità dell'uomo, il perché di questo incontro e il pericolo che la minaccia. L'originalità dell'incontro sta nel qualificativo attribuito al Signore. Egli è accompagnato dall'aggettivo possessivo «tuo»: tuo Signore, Rabbu-ka. Questo avvicinamento che rasenta l'intimità, presente nella prima sura, continua nelle seguenti. La cronologia del primo periodo meccano mostra che questa formula si prolunga e si amplifica. Gli esegeti tradizionali hanno voluto vedervi il segno psicologico del sostegno di Dio al Profeta, ma questa interpretazione resta parziale, perché la lettura delle sure di questo periodo rivela l'attribuzione innumerevole e non esclusiva di questa formulazione a Muhammad.

Il termine Rabb viene posto in relazione ad altri nomi: «Questo è un avvertimento: or chi lo vuole, prenda verso il suo Signore la Via» (Corano, L'Avvolto nel Manto 73,19); stesso impiego nella sura 100 versetto 6: «In verità l'uomo è ingrato verso il suo Signore». Lo stesso si può dire per le sure 91, 1, 81, 113 e 114. In questi esempi, il termine (Rabb) abbraccia gli uomini, l'Oriente, l'Occidente e il Tempio. Non è più soltanto questione di sostegno al Profeta. La Sura dei Negatori (109) rappresenta bene questo cammino. Vi si legge: «O Negatori! Io non adoro quel che voi adorare, né voi adorare quel che

io adoro; [...] voi avete la vostra religione, io la mia». La rivelazione aspirava a fare del termine Rabb una parola pregnante, che cristallizzi in un punto luminoso il rapporto tra trascendenza e immanenza, tra l'Eterno e l'Umano. Nelle prime trenta sure, essa gli conferisce un doppio significato: uno spirituale e l'altro teologico. Spirituale, in quanto avvicina il sacro all'uomo, a livello materiale e affettivo. Teologico, in quanto consacra Dio Signore degli uomini, dei cieli e delle terre, e di conseguenza Maestoso, Onnipresente e soprattutto Unico. Si tratta di una rottura con il sacro come lo viveva l'Arabia pagana, che adorava le sue divinità, poi le abbandonava o le faceva a pezzi. Questa rottura darà al termine Rabb sinonimi come Allâh e Ilâh, ai quali gli arabi pagani sono abbastanza familiarizzati, con un vasto apparato esplicativo, che, in un contesto nuovo, assicura il primato a questa parola. In questo quadro si opera un cambiamento del sacro, di cui il versetto 6 della sura dei Negatori è l'illustrazione: «Voi avete la vostra religione, io la mia». Stabilendosi dopo numerose prove a Medina, la prima comunità musulmana acquista una forza e un'adesione incontestabile. Ma questo non ebbe alcun impatto sulla primitiva concezione della fede nell'Islam e del suo rapporto con la ragione e la libertà.

Il Versetto 256 della sura seconda, La Vacca, conferma questa continuità, secondo la quale la conoscenza di Dio nell'Islam passa per una riscoperta di sé e un ritorno alla purezza originale: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore, e chi rifiuta Tâghût [i demoni] e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce». Secondo la tradizione musulmana, questo versetto fu rivelato quando alcuni musulmani di Medina vollero, sotto coercizione, convertire all'Islam i loro propri figli, nati ebrei o cristiani. Esso è stato rivelato per riprovare ogni sorta di violenza inflitta a chiunque per indurlo ad adottare una fede, fosse pure l'Islam, perché la fede è indissociabile dal libero arbitrio. Tra fede e libertà, il legame è consustanziale, così come tra religione e discernimento. Credere è anche contare sulla saggezza dell'uomo che è generata dal soffio divino e che è presente in ogni creatura umana. Questa saggezza può veramente irraggiarsi solo se ognuno ravviva l'impegno personale di una fede che è anche una risposta libera alla chiamata di Dio.

L'alleanza tra conoscenza naturale e libertà umana, alla quale solo esseri liberi possono aderire, si incarna in un patto originale (mîthâq) tra il Creatore e la sua creatura. In un celebre versetto il Corano presenta, faccia a faccia, Dio in tutta la sua maestà e l'umanità intera, per svelarci tutti i risvolti della fede: «E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: "Non sono io, chiese, il vostro Signore?". Ed essi risposero: "Sì, l'attestiamo!"» (Corano, Il Limbo 7,172).

Sacralità e progresso umano

Per meglio penetrare il carattere innato del discernimento della fede che fonda l'Islam, il Corano, di converso, ci invita a chinarci sullo spirito del miscredente. Per il Corano essere infedele è distogliersi volontariamente da questa lucidità interiore e spontanea, è sottrarsi alla retta ragione. Una tale ostinazione, contraria alla ragione e al buon senso, è dipinta con i più cupi colori; dicono i miscredenti: «O Dio! Se questa è proprio verità che viene da Te, fa piovere su di noi una pioggia di pietre dal cielo» (Corano, Il Bottino 8,32). Aggiungiamo a ciò che se i "germi" della fede e della ragione sono inerenti alla natura umana, la questione si pone allora a livello del legame tra fede e ragione in seno alla Rivelazione. Per chiarire questo interrogativo, è importante sottolineare che esso sfiora nel Corano un aspetto antropologico generalmente occultato.

Segnaliamo innanzitutto che, sui circa seimilatrecento versetti che compongono il testo coranico, la radice 'amn, da cui è derivato l'îmân, l'infinito di âmana (credere, avere fede in...) è attestata 924 volte. Ciò sta a dire l'importanza del tema della fede che, per la sua frequenza, si impone come il secondo argomento, dopo la questione della divinità. Dio stesso è chiamato al-mu'min o colui che provvede alla sicurezza e mette al riparo, da cui amn, lo stato di colui che non prova alcun timore. Così l'Uno, che è assolutamente trascendente, ossia indipendente dal mondo, è anche immanente, poiché attraverso uno dei suoi attributi, al-mu'min, induce l'idea di sicurezza e di fiducia per l'uomo. Un versetto è molto significativo a questo riguardo: «Siamo a lui (all'uomo) più vicini che la vena grande del collo» (Corano, Sura del Qâf 50,16).

Questo ci porta a precisare che il Corano stabilisce la desacralizzazione del mondo, come nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Dal punto di vista storico, l'Islam rappresenta una rottura col paganesimo nella sua percezione del Sacro. In ragione dell'unicità, che abolisce il politeismo, il sacro si ritira dall'universo: «A Dio appartiene il Regno dei cieli e della terra, Egli crea quel che vuole» (Corano, La consultazione 42,49).

Inoltre, Dio si manifesta nella storia e nell'uomo. Ne risulta che l'universo non è bloccato in norme immutabili, poiché Dio «aggiunge al Creato ciò ch'Èi vuole ed [...] è su tutte le cose potente» (Corano, Il Creatore 35,1). Questa vicinanza operosa è sottolineata a più riprese: «Ogni giorno Èi lavora ad opera nuova» (Corano, Il Misericordioso 55,29). Ciò concerne ogni creatura ma soprattutto l'uomo: «O uomo! Tu che tanto pieno di desiderio ti protendi verso il Signore, ebbene, allora, Lo incontrerai» (Corano, Lo spaccarsi del cielo 84,6). Tale concezione attinge tutta la sua forza nella Rivelazione. Essa conferma che Dio, pur trascendendo l'intelligibile, per rivelarsi, essere compreso e amato, ricorre a categorie.

Presente attraverso la Fitra

Bisogna dire che l'Islam e il Cristianesimo divergono nella loro rispettiva Rivelazione. Se per l'uno Dio si è rivelato attraverso la sua Parola in Gesù Cristo, per l'altro Egli si è anche rivelato attraverso la sua Parola che i musulmani riconoscono nel Corano. Parola propria di Dio, nel suo senso e nella sua letteralità. Poiché si è rivelato in una lingua - l'arabo -, Egli garantisce di conseguenza la ragione umana.

Presente nell'uomo incarnato attraverso la Fitra, nessuno è in grado d'eguagliarlo. Ciò non toglie che noi portiamo i Suoi concetti secondo la Sua volontà ed Egli ha voluto che noi li portiamo per essere provati. Così la ragione umana e le sue categorie positive costituiscono il pegno dell'autenticità del messaggio divino, autenticità che, nell'Islam, non coincide più con una fedeltà cieca alla legge rivelata, ma si compie negli sforzi profusi dalla comunità umana, al fine di reincarnare i valori fondamentali della fede sulla base di una ragione attiva. Se si considera il profeta Muhammad come un testimone interpretativo che ha trasformato il testo sacro in un breviario, i musulmani devono mettere i loro passi nei suoi. Vi riusciranno se conferiranno alla loro fede e alla rivelazione un senso storico, e dunque plurale. Si vede allora emergere un'autenticità innovatrice, che rinnova una fede garantita dal nostro intelletto: esso discende dalla volontà divina, senza peraltro inglobarla.

Il Testo rivelato diviene il marchio dell'unanimità e il focolare di un'attività intellettuale rinnovata. L'espressione "Testo fondatore" parte dall'idea che il rinnovamento è subordinato al messaggio coranico e che esso è tuttavia possibile solo se il testo è fecondato dall'evoluzione delle scienze e della storia. Il Corano non trae la sua sacralità solo dalla fonte da cui proviene e dall'attitudine ad arricchire i musulmani sul piano umano e culturale, ma anche dalla propensione della comunità musulmana ad attualizzarlo. Quel che gli assicura la sua sacralità e attualità è il fatto di essere legato allo spirito umano, di essere ciò che costituisce l'orizzonte e la cultura dell'individuo o, per riprendere una nota espressione, di essere pertinente a ogni epoca e a ogni luogo. La storia del pensiero musulmano, che si è sviluppata nel corso dei secoli a contatto con la filosofia greca, è la prova eclatante della considerazione che l'Islam ebbe per la ragione. L'esempio di al-Farâbî, di Avicenna, di Averroè e di Ibn Khaldûn sta ad attestare l'affermazione della volontà divina attraverso il coronamento delle facoltà intellettuali dell'uomo, poste al servizio della ricerca del senso.

I tre pretesti per dire no

Voci dall'Islam /1. Il caso Egitto: qual'è lo stato attuale dei valori democratici e dei diritti umani nella cultura ufficiale e nella cultura popolare? Prima di essere un meccanismo politico o un fatto giuridico, la democrazia riguarda i valori dei membri della comunità.

[Muhammad-Nur Farahat | giovedì 1 marzo 2007](#)

Qual è lo stato attuale dei valori democratici e dei diritti umani nella nostra cultura egiziana, ufficiale e popolare? La risposta sincera, obiettiva e corretta a questa domanda potrebbe contribuire a gettare un po' di luce sul cammino verso l'eliminazione di alcuni ostacoli che si frappongono all'applicazione della democrazia nella nostra società egiziana e in altre società arabe. Ciò presuppone naturalmente che la democrazia, prima di essere un fatto costitutivo relativo all'ordinamento del governo e all'amministrazione degli affari della società, oppure un fatto relativo alle leggi che regolano il comportamento degli individui e dei rappresentanti del potere pubblico, sia un fatto culturale, nel senso che riguarda i valori dei membri della comunità, i loro costumi e lo stile di educazione, in breve tutto quanto plasma i modelli culturali prevalenti in una società. Senza una vera cultura democratica non è ragionevole immaginare che i modi di comportamento democratico arrivino a predominare, né a livello ufficiale e legale, né a livello popolare e consuetudinario.

Nei Paesi arabi ci sono oggi vari pretesti e giustificazioni culturali, politiche o ufficiali che intendono sminuire l'importanza della democrazia, a favore di altri obiettivi sociali considerati più nobili e di maggiore utilità alla società¹. Tali pretesti ufficiali per rigettare la democrazia liberale nel mondo arabo si possono ricondurre a tre gruppi di argomentazioni.

Il primo gruppo è di carattere religioso e pretende che la democrazia liberale sia in contraddizione con il nostro patrimonio religioso, che ci comanda di obbedire al capo nei limiti prescritti da Dio e dal suo Profeta. Si pretende anche che il diritto massimo previsto dall'Islam alla partecipazione politica sia il principio di consultazione (shura) la quale è, agli occhi dei governanti musulmani sostenitori di questa idea, non vincolante per il governante che metta in pratica le prescrizioni di Dio.

Il secondo tipo di argomentazioni ha carattere ideologico e si riveste di un abito rivoluzionario e libertario, ricuperando e ripetendo le tesi nazionalistiche degli anni Sessanta del secolo scorso secondo cui la libertà del popolo non può essere concessa ai nemici del popolo, la liberazione della patria è più

importante della libertà dell'individuo e la libertà del pezzo di pane deve precedere quella della parola e dell'espressione.

A questo si collega anche l'argomentazione di carattere economico che invita a dare la priorità alla realizzazione dello sviluppo economico a scapito della riforma democratica, considerando quest'ultima come pericolosa per la stabilità, cardine dello sviluppo economico.

Quali sono gli strati sociali che legano i propri interessi ai valori della democrazia nella nostra società egiziana? La risposta ovvia indicherebbe una certa categoria di intellettuali che considera la libertà d'opinione e di espressione condizione necessaria all'esercizio del proprio ruolo sociale nella produzione e creazione culturale. Ma nella nostra società non è possibile contare più di tanto sulla categoria sociale degli intellettuali per la creazione di una forte corrente democratica in grado di fare dei democratici un movimento sociale influente nella vita sociale del Paese, e ciò per vari motivi.

Il primo è che gli intellettuali non rappresentano uno strato sociale specifico con obiettivi diversi da quelli delle altre categorie politiche e sociali. Il regime ufficiale ha, infatti, i propri intellettuali i cui interessi sociali e professionali sono legati a esso. Per costoro la democrazia e il rispetto dei diritti umani non significano nulla, se non nella misura in cui il regime ammette questi concetti per motivi tra i quali non rientra certo l'influsso degli intellettuali sugli orientamenti dei governanti.

I diversi partiti e movimenti politici possiedono i propri intellettuali che sono succubi di questi partiti invece di costituirne la leadership o di offrire loro indicazioni democratiche. Quale dei nostri intellettuali politici, che occupano oggi la vetrina del panorama culturale arabo, ha mai pagato il prezzo che molti intellettuali, islamici e occidentali, hanno versato in difesa delle loro opinioni culturali contro le forze della repressione e del dispotismo?

Socialismo e Nazionalismo

Esaminiamo ora insieme le alternative politiche e culturali tradizionali prevalenti tra gli intellettuali egiziani e arabi. La prima alternativa è quella della sinistra, in tutte le sue ramificazioni classiche e moderne, unite nell'accettazione di alcune indiscutibili teorie sociali e culturali continuamente ribadite. In verità, la trasformazione del socialismo da coerente sistema di pensiero a valore utopico, a causa del crollo eclatante dell'esperienza socialista ortodossa internazionale, ha contribuito ad attenuare il carattere dogmatico degli intellettuali socialisti. Alcuni di questi sono fuggiti verso un universo di nichilismo sociale, mentre altri stanno ancora nel tempio della sinistra classica. Solo pochi hanno optato per una revisione e un rinnovamento. Lo stesso vale per gli intellettuali nazionalisti nelle loro diverse alternative. La terra ha tremato molte volte sotto i piedi delle ideologie e dei regimi nazionalisti: a causa delle grandi sconfitte, degli ingenti mutamenti internazionali, dei vari fallimenti. Molta acqua è passata sotto i ponti, ma questi intellettuali nazionalisti stanno ancora sopra le loro passerelle traballanti a parlare di "una sola nazione dalla missione eterna", senza preoccuparsi della nuova realtà, né delle esperienze del passato, aggiungendo così un conservatorismo politico simile a quello dei loro colleghi di sinistra.

Quanto alle molte correnti radicali dell'islamismo politico, l'equazione tra realtà religiosa e politica porta molto in fretta a trasformare quest'ultima in verità sacrosanta al di sopra della discussione. La divergenza politica diventa una divergenza religiosa e l'opposizione miscredenza, apostasia ed eresia. Con ciò non si vuole negare che nelle ideologie politiche menzionate esistono crescenti spinte innovative verso l'accettazione dei valori democratici fondamentali. Ma queste correnti innovative sono ancora modeste e poco influenti nel discorso ideologico dominante.

Non riteniamo che la situazione della cultura democratica a livello delle masse popolari sia migliore rispetto a quello delle élites intellettuali e politiche. Vari studi empirici testimoniano la perdita

d'importanza della democrazia come priorità in termini di valori politici nella coscienza popolare generale. Se osserviamo i valori su cui si fondano le istituzioni sociali dalla famiglia alla scuola, alla chiesa, alle associazioni professionali, ai club e sindacati troviamo associazioni che si basano in generale sull'accettazione degli ordini, sulla lealtà al potere, al clan e alla tribù, ossia sulla cultura del dispotismo, in una società paternalistica. Nello stesso tempo si può essere certi che valori democratici, con tutto ciò che comportano in fatto di padronanza dei concetti di tolleranza, accettazione dell'altro, di radicata fede nel pluralismo, trovano radici nel nostro patrimonio culturale, ma hanno bisogno di maggiore propagazione e sviluppo, sia a livello delle élites che delle masse popolari.

Cultura Democratica Assente

È inevitabile che ciò si rifletta, in un modo o in un altro, sul comportamento politico delle nostre masse. La decisione politica popolare, che si esprime al momento delle elezioni e dei referendum (prescindiamo momentaneamente dalla questione dei brogli diretti o indiretti dei risultati), si suppone sia un'operazione di scelta ragionata tra diverse alternative... Eppure noi non riteniamo che sia la ragionevolezza a governare la scelta politica delle nostre masse, nella maggior parte dei casi. Questa scelta è invece guidata da un insieme di motivi, tra cui la riflessione razionale occupa un posto limitato. Questa scelta è governata o dagli slogan religiosi conservatori o dall'appartenenza etnica, di clan e tribale, indipendentemente dalle considerazioni sul buon governo o sull'interesse generale. Ciò spiega i risultati degli studi effettuati sul comportamento politico degli egiziani (che vale anche per molte società del Terzo mondo) che indicano come la percentuale di voto nelle campagne, nell'Alto Egitto e nelle sezioni elettorali delle zone industriali, sia di gran lunga superiore a quella nei distretti urbani dove vivono gli intellettuali egiziani². Ciò non significa che i contadini e gli operai siano più attenti all'esercizio del diritto alla scelta democratica rispetto agli intellettuali e ai residenti nelle città. Significa, invece, che le appartenenze di clan, tribali, religiose e professionali giocano un ruolo importante nelle società tradizionali nel convogliare gli elettori in operazioni di voto collettivo in cui la volontà del singolo confluisce in quella della comunità, così come viene espressa dai leader tradizionali. In conseguenza di questa realtà, i principi di democrazia e diritti umani che sanciscono il diritto alla partecipazione politica, si trasformano in strumenti di consacrazione di una realtà non democratica. Questa realtà trova una spiegazione nel fatto che i meccanismi democratici, in assenza della cultura democratica, sono utilizzati nella produzione di fatti non democratici.

Tuttavia ciò non deve portare alla disperazione. L'esercizio della democrazia a livello popolare è la via per educare la gente ai vantaggi e alle qualità della democrazia. E la resistenza alla cultura del dispotismo non potrà ottenersi con l'esercizio di ulteriore dispotismo, bensì tramite la diffusione dei valori democratici e attraverso l'educazione della gente ai vantaggi della pratica democratica.

1. Cfr. 'Izzat Qarni, La problematica della libertà, 'Alam al-fikr, nov.- dic. 1993, pp. 183, 184

2. Cfr. lo studio effettuato dal Centro Studi politici di AlAhram, pubblicato sul quotidiano il 26.9.1998.

Tra Dio e il suo servo c'è la shari'a

Voci dall'Islam /2. Nei suoi principi essenziali la legge religiosa islamica non si fonda sull'esperienza storica di una società o di una comunità ma procede direttamente dal cielo. Ciò la mette al riparo dall'arbitrio umano, dalle passioni e dagli interessi particolari.

[Saif-el-Din Abdel-Fattah](#) | giovedì 1 marzo 2007

La Legge religiosa islamica, la shari'a, nei suoi principi essenziali non si fonda sull'esperienza storica di una società o comunità, ma è di origine divina. Tale fatto la pone al riparo dall'arbitrio umano, dalle passioni e dai desideri, non essendo il prodotto di uno scontro tra l'interesse del singolo e della società. La legge religiosa islamica, di origine celeste, corrisponde alla natura umana. I suoi fondamenti si basano infatti su quanto richiede la natura immutabile comune a tutti gli uomini. In particolare essa risponde all'esigenza di giustizia. Tuttavia, all'interno di questi principi fissi e norme stabilite si trova quanto basta ad assicurarne lo sviluppo. La legge infatti è fissa nei suoi fondamenti (usul), ma in evoluzione nelle sue declinazioni pratiche (furu'), proprio perché essa non ignora quelle situazioni sempre nuove su cui il procedere e l'evolversi della vita richiedono che si emetta un giudizio legale. Ciò significa che la legge religiosa si collega con quello che possiamo chiamare "il diritto allo sforzo interpretativo (ijtihad) sharaitico", un principio che permette di rispondere agli interessi della comunità religiosa; tale principio esprime una viva esigenza razionale oltre che religiosa. L'odierno dibattito sui diritti umani, sul loro fondamento e sulla loro applicazione, costituisce un campo privilegiato in cui esercitare tale sforzo interpretativo in vista dell'utilità (maslaha) della comunità religiosa, utilità che, come è noto, rappresenta una delle fonti della legislazione islamica.

Il dott. Hamid Rabi', nel suo studio inedito *L'Esperienza islamica e la teoria dei diritti dell'uomo: indicazioni metodologiche*, ha stigmatizzato l'assunzione acritica delle categorie occidentali. «Occorre egli afferma riprendere in considerazione il concetto di diritti umani, non perché esso sia errato, ma perché non è assoluto». Il dott. Rabi' solleva al riguardo alcune questioni metodologiche, quali la questione dell'utilizzo o del non utilizzo di concetti correnti nell'epoca contemporanea e la questione dell'universalità dei diritti umani e del loro legame con la cultura occidentale. Il campo d'indagine è complicato dal fatto che non si tratta di un'analisi teorica, accademica. In essa occorre porre attenzione a non applicare immediatamente il modello occidentale. Ad esempio, invece di chiedersi se in una data cultura esiste il concetto di diritti umani, occorre cercare di vedere come alcune aspirazioni universali sono tradotte concretamente nelle diverse culture. In caso contrario si rischia di cadere in una di queste quattro posizioni, tutte frutto della mancata esplicitazione dei fondamenti teorici sottostanti all'utilizzo del termine diritti umani:

1. la posizione che nega in modo deciso l'esistenza a livello teoretico del concetto di diritti umani nell'Islam e li collega all'influsso occidentale. Questa corrente osserva in particolare che il termine "diritti umani" è molto recente, dimenticandosi di cercare espressioni analoghe o simili nella tradizione islamica.
2. La posizione che nega l'esistenza dei diritti umani nella storia concreta dell'Islam, scegliendo periodi di particolare autoritarismo per sostenere una tesi che, a ben vedere, appare estremamente parziale.
3. La posizione che afferma l'esistenza di un concetto di diritti umani nell'Islam, ma limitato e incompleto. Questa posizione non distingue bene i piani ideale e pratico e lascia inspiegata la domanda circa l'origine di questa carenza. È una carenza contenuta nei testi rivelati o nelle loro applicazioni?
4. La posizione che afferma una totale consonanza tra l'Islam e i diritti umani, per cui non resterebbe altro da fare che abbellire l'enunciazione dei diritti umani con versetti coranici e detti del profeta. Quest'ultima posizione, benché animata da buone intenzioni, ha il difetto di non affrontare la questione

all'interno di un quadro teoretico e filosofico specifico. Al massimo si limita a sottolineare le somiglianze tra la visione occidentale e quella islamica. In realtà, se vi sono analogie, vi sono anche differenze (aborto, omosessualità, ecc.) e, anzi, alcuni Stati arabi e musulmani adducono a pretesto del loro mancato impegno nel campo dei diritti umani proprio la differenza tra l'Occidente e la visione islamica nel campo dei diritti umani.

È dunque necessario, a nostro avviso, inserire il discorso sui diritti umani in un quadro metodologico islamico.

Il fondamento dei diritti umani nell'Islam è la dignità dell'uomo in quanto vicario di Dio sulla terra. Nel Corano Dio afferma: «Ecco, io porrò sulla terra un mio Vicario» (II, 30).

Non v'è dubbio che tale nomina a vicario di Dio sulla terra manifesta al più alto grado la dignità umana. Dio ha dato all'uomo la retta via, gli elementi che lo aiutano a eseguire il compito affidatogli e, tra questi, la ragione da cui dipende l'assunzione degli obblighi legali. Il contratto di "vicariato" si fonda sull'osservanza del diritto del singolo e degli altri: l'uomo infatti viene al mondo con l'incarico di essere un vicario in vista della civiltà e della conservazione della vita: «È Lui che v'ha fatto nascere dalla terra e sulla terra v'ha dato dimora» [XI, 61]. Un secondo punto fondamentale della visione islamica dei diritti umani è che Iddio è la sorgente che stabilisce diritti e doveri. Chi crede in un Dio unico gli riconosce una grandezza ed esaltazione senza pari. Una volta ammesso questo, tutte le genti risultano simili, essendo tutte creature e servi di Dio. La lotta per l'uguaglianza e la giustizia ricevono dunque una migliore e più sicura fondazione nel ricondurle a Dio. Stabilire che i diritti vengono da Dio non significa narcotizzare i sentimenti umani o giustificare la sottomissione, la rassegnazione e l'abbandono, ma al contrario significa elevare lo statuto dei diritti umani, collegandoli alla fede e rendendo quest'ultima guardiana, protettrice e promotrice dei diritti umani. Il Corano condanna il razzismo, afferma la libertà di opinione e non combatte l'esistenza di altre religioni, ma solo eventuali attacchi che da queste vengano diretti all'Islam. L'Islam non conosce una classe di sacerdoti che esercitino l'autorità sulla gente. La religione esorta continuamente a non accontentarsi di compiere il giusto, ma a cercare di crescere sempre in generosità e bene.

Doveri Connessi

Il concetto di diritto implica sempre per l'uomo anche quello di dovere: dovere di conoscerlo, dovere di praticarlo, dovere di difenderlo. Diritti e doveri sono dunque intimamente connessi. I doveri sono personali o sociali, ma i doveri sociali diventano personali e vincolanti per il singolo nel caso in cui siano minacciati. Gli studiosi musulmani di fondamenti del diritto hanno distinto in passato tra "diritti di Dio", vale a dire ciò che si collega all'utilità generale, e "diritti del servo [di Dio]", cioè quanto si collega all'utilità particolare e privata. I diritti di Dio e del servo designano quindi i diritti della società e dell'individuo [Cfr. 'Abd al-Raziq al-Sanhouri, Masadir al-haqq fi al-fiqh al-islami - Le fonti del diritto nella giurisprudenza islamica, Jami'at ad-Duwal al-'Arabiyya, 1954, I, pp. 14 e segg.]. A questo proposito, nella visione islamica della società la preminenza è data al valore della giustizia, cui si subordinano l'uguaglianza e la libertà, che invece rispettivamente il Marxismo e il liberalismo pongono come fini supremi della società. Il concetto di diritto può essere utilmente illuminato dal metodo dei fini generali della legge. Che cosa s'intende con esso?

L'Imam Abu Ishaq al-Shatibi (m. 790/1389) afferma che l'intera legge divina si prefigge alcuni fini, divisi in tre categorie: (1) necessari, (2) utili, (3) opzionali. I fini necessari che la legge si prefigge sono cinque: preservazione della religione, della persona, della stirpe, della ragione e dei beni. Questi fini riguardano il singolo e la società. Sono tra loro collegati e ruotano tutti intorno ai diritti di Dio. A questi principi si ricollegano alcune norme generali che completano la retta comprensione di questi fini e

forniscono loro un limite, come "nessun danno reciproco" o "rispettare i diritti propri e altrui".

Legislatore Divino

Come già ricordato, il concetto di "utilità" della comunità (maslaha) è fondamentale nella legge religiosa. Alcuni studiosi parlano di questo concetto con vergogna e imbarazzo, quasi fosse una giustificazione per ogni deviazione dalla legge. Tuttavia, rettamente compresa, l'utilità (maslaha) comprende i due elementi della riforma (islah) e della convenienza (salahiyya). Essa coincide con ciò che il Legislatore divino ha inteso per i suoi servi: preservazione della fede, delle persone, delle menti, delle stirpi e dei beni. Proprio per questo l'idea dell'interesse (maslaha) nel suo vivo intreccio e nella sua interazione essenziale con l'idea dei fini della legge, se presa sul serio, consegue risultati speculativi, metodologici e di ricerca di grande valore. È il metodo di ragionamento finalistico, che permette di dedurre norme sharaitiche specifiche alla luce dei principi generali della legge, fondando meglio categorie ambigue come l'usanza e la tradizione e lo stato di necessità, tutte fonti sussidiarie del diritto islamico.

Due sono i limiti entro cui opera il concetto di utilità (maslaha): 1) non deve contrastare con le fonti, cioè il Corano, la tradizione del Profeta e la retta analogia. 2) deve collegarsi con i fini generali della legge nell'ordine stabilito. L'utilità (maslaha) non gode infatti dello stesso statuto di Corano, tradizione e analogia. Non è una fonte su cui si possano costruire dei giudizi legali, ma rappresenta il significato totale ricavato da un insieme di giudizi particolari desunti dalle fonti sharaitiche. Il significato totale è indicato appunto dagli obiettivi generali della legge, mentre i giudizi particolari su cui si costruisce sono tratti dalle fonti sharaitiche.

Alcune precisazioni s'impongono:

1. i cinque obiettivi generali della legge precedentemente elencati vanno intesi in ordine gerarchico. A essi seguono gli elementi utili e opzionali. In caso di conflitto si preferiscono dunque gli elementi necessari su quelli utili e in assoluto tra tutti i fini la preservazione della fede.
2. Il generale precede il particolare. Per questo è lecito preservare le menti delle persone dalla deviazione dalla fede a scapito della libertà di opinione del singolo. Infatti il danno derivante dal non preservare le persone dalla deviazione è maggiore di quello derivante dal trascurare la libertà di espressione, benché entrambi questi elementi rientrino nell'ambito delle cose utili.
3. Occorre considerare l'effetto stimato dell'azione nell'ambito esterno, se immediato o nel futuro. Applicando questi principi si ricava un modo per classificare i diritti fondamentali in una prospettiva islamica, costituendo una "bilancia dell'utilità".

La premessa teorica esposta permette di fondare adeguatamente i diritti umani sia sul piano teorico che pratico. Che incidenza ha tale metodo a livello dei rapporti internazionali? Esso in quanto regola generale non eccettua alcun campo, anche i rapporti internazionali e quelli con i non-musulmani. Questa visione infatti è collegata con la comunità religiosa islamica e con la sua missione culturale, il suo ruolo dogmatico e morale. La correlazione tra diritti e doveri dell'uomo per realizzare i fini generali e totali (nei diversi campi e livelli) assicura il rispetto dei diritti propri, altrui e della comunità e permette di attuare i diritti umani, che trovano il proprio centro nella professione di monoteismo. Alcuni diritti umani rientrano nei fini necessari della legge religiosa (es. la vita), altri in quelli utili. Collegare le libertà generali e i diritti dell'uomo con i fini della legislazione generale significa estendere questi diritti a tutto ciò che è materiale e morale, a ogni aspetto della vita umana abbracciandone la diversificazione politica, economica, sociale e culturale. Sono solo brevi indicazioni che testimoniano delle possibilità che il modello dei fini offre per giustificare teoricamente i diritti umani in una prospettiva islamica.

Il tempo di Medina non torna più

Voci dall'Islam /3. L'aspirazione ad uno Stato islamico puro in cui la shari'a sia perfettamente applicata percorre ancora oggi larga parte dell'opinione musulmana e anzi chi vi si oppone è considerato apostata. Ma c'è un grande paradosso che va rivelato.

[Abdullahi-Ahmed An-Na'im](#) | giovedì 1 marzo 2007

Il problema principale nell'idea di uno Stato islamico che imponga la shari'a come legge positiva o linea di condotta ufficiale è che, vista l'inerente soggettività e conseguente diversità di tutte le interpretazioni del Corano e della sunna, un tale sforzo necessariamente farebbe affidamento sulla specifica interpretazione accettata da chi detiene il potere politico, con l'esclusione di altre interpretazioni che potrebbero essere ugualmente valide per altri credenti. In altre parole, l'impossibilità per lo Stato di applicare la shari'a è dovuta alla natura della shari'a come sistema normativo religioso e alla natura dello Stato come istituzione politica. Eppure il paradosso permane: da un lato i musulmani non solo continuano ad aspirare, almeno in teoria, all'illusione di un puro Stato islamico in cui la shari'a sia applicata come unica legge, ma molti di loro considerano persino la semplice opposizione all'idea di uno Stato islamico come equivalente all'apostasia un crimine capitale punibile con la morte. Dall'altro lato, la grande maggioranza delle società islamiche post-coloniali ha, di fatto, evitato di porre la shari'a come sistema legale e base delle politiche pubbliche nei propri Stati indipendenti e i pochissimi Paesi che ci hanno provato, come Iran, Pakistan e Sudan, stanno riscontrando seri problemi nel farla funzionare nella pratica. Insomma, le società islamiche non sembrano né voler abbandonare l'illusione che la shari'a potrebbe e dovrebbe essere la sola legge sotto cui vivere, né sembrano volere o essere capaci di attuarla veramente attraverso le istituzioni dello Stato in quanto tale. Questo paradosso può essere mediato, mi sembra, fornendo una giustificazione logica islamica per la neutralità religiosa dello Stato, per mezzo della quale la shari'a può giocare un ruolo positivo nell'ambito pubblico, senza che lo Stato la imponga come legge positiva e linea di condotta pubblica.

Vorrei per prima cosa porre l'accento sul fatto che gli Stati che nella storia hanno governato sui musulmani sono sempre stati di fatto secolari, né avrebbe potuto essere altrimenti. Il secolarismo va qui inteso come un tipo particolare di relazione profondamente contestuale tra religione e Stato, variabile di caso in caso e che mette lo Stato nella posizione di rivendicare una legittimità religiosa senza appropriarsi dell'autorità religiosa in quanto tale. La seconda argomentazione contro l'errore di uno Stato islamico che pretenda di imporre la shari'a come legge positiva è che quest'ultima è più dannosa di uno Stato secolare per la libertà di religione e l'integrità dell'esperienza religiosa dei cittadini musulmani e non musulmani. Tanto per cominciare, mentre i musulmani hanno sempre continuato ad aspirare al modello dello Stato del profeta a Medina (622-632 d.C.), è chiaro che quell'esperienza non potrà né essere ripetuta, né logicamente paragonata a qualsiasi altro periodo della storia islamica passata o del futuro delle società islamiche. Oltre al fatto straordinario dell'esistenza fisica del profeta, che durante quel periodo di tempo continuava a ricevere e a spiegare la Rivelazione, a esercitare il suo personale carisma e la sua guida morale, lo Stato a Medina era composto da comunità tribali molto unite, formate da nuovi convertiti profondamente motivati che vivevano all'interno di uno spazio estremamente limitato. In altre parole, lo Stato di Medina era basato più sull'autorità morale del profeta e sul conformismo sociale all'interno di una piccola comunità che sul potere coercitivo dello Stato, come accade in altre società umane. Il modello dello Stato del profeta a Medina non può essere applicato nel contesto presente di nessuna società islamica perché è stato un fenomeno unico ed è finito con la morte del profeta.

I Quattro Califfi

Per quanto riguarda il resto della storia islamica, è altresì chiaro che la legittimazione islamica dello Stato è sempre stata causa di conflitto e di guerra civile fin dalla morte del profeta Muhammad nel 632. La maggioranza dei musulmani sunniti crede che il regno dei primi quattro califfi di Medina (sede del primo Stato nell'Arabia occidentale) abbia continuato lo Stato ideale islamico e la comunità dei tempi del profeta. Ma secondo i musulmani sciiti i primi tre califfi di Medina furono usurpatori illegittimi della carica, alla quale avrebbero avuto diritto solo 'Ali (cugino del profeta, che divenne il quarto califfo di Medina) e i suoi discendenti da Fatima (l'unica figlia ancora in vita del profeta). Per tutto il suo regno come quarto califfo (656-61), 'Ali fu impegnato in un'aspra guerra civile contro il clan omayyade e altre fazioni, compresi alcuni dei suoi stessi sostenitori, conosciuti come i Kharigiti (il gruppo scissionistico), che lo condannarono per aver accettato la mediazione con gli Omayyadi. Dopo l'assassinio di 'Ali, per mano di uno dei Kharigiti nel 661, il clan omayyade stabilì una monarchia che, da Damasco (Siria), guidò fino al 750 l'impero musulmano in espansione. Gli Abbasidi lanciarono la loro sfida vittoriosa alla dinastia omayyade nel nome della legittimità islamica, ma lo Stato abbaside (750-1258) fu anch'esso una monarchia che regnò da Baghdad (Iraq) più secondo calcoli politici che in base ai principi della shari'a. Lo stesso vale per gli altri Stati di varie dimensioni e durata che hanno guidato le società islamiche da allora: dalla Spagna, all'Africa settentrionale e occidentale, dall'Asia centrale all'India, compreso l'Impero Ottomano che fu infine abolito nel 1923-24.

La tensione tra legittimità islamica e calcolo politico fu solitamente mediata in differenti fasi della storia attraverso un mutuo compromesso tra gli 'Umarâ' (i governanti) e gli 'Ulamâ' (gli esperti di shari'a), per mezzo del quale i primi riconoscevano la supremazia teorica della shari'a, mentre i secondi concedevano ai governanti l'autorità politica pratica. Occasionalmente alcuni governanti si impegnavano a una più rigorosa attuazione della shari'a, come avvenne durante i primi anni della dinastia abbaside, il Regno ibadita kharigita di Tlemsen in Marocco (761-909), gli Almoravidi in Marocco e in Spagna (1056-1147) e la dinastia ismailita sciita dei Fatimidi in varie zone del Nord Africa (969-1171). È difficile accertare l'ampiezza e l'efficacia di questi episodi di applicazione della shari'a a causa della mancanza di fonti storiche indipendenti e sufficientemente dettagliate. Ma è ragionevole supporre che la natura altamente decentralizzata dello Stato e dell'amministrazione della giustizia, in quei periodi della storia, non abbia permesso quel genere di attuazione sistematica e completa della shari'a che è richiesta o pretesa dai musulmani di molti paesi moderni.

Una delle difficoltà fondamentali, che ha vanificato gli sforzi per costituire uno Stato che attuasse effettivamente la shari'a, è stata la mancanza di istituzioni politiche e legali per assicurare il rispetto da parte dello Stato stesso e dei suoi amministratori di quanto la shari'a esige da loro. Anche se gli 'Ulamâ' erano ritenuti essere i guardiani della shari'a non avevano mezzi per imporsi sui governanti, tranne fare appello ai sentimenti morali e religiosi. Un altro fattore era che gli 'Ulamâ' erano troppo preoccupati di salvaguardare l'unità delle loro comunità e garantire la pace e l'ordine pubblico per far valere con la forza le loro richieste sui governanti, soprattutto in periodi di conflitto interno e minaccia esterna.

I pochi eruditi che affrontarono espressamente questioni costituzionali e legali, come al-Mawardi (morto nel 1058) in *Al-Ahkam al-Sultaniyya* (principi di governo) e Ibn Taimiyya (morto nel 1328) in *Al-Siyasa al-Shar'iyya* (politica islamica), si limitarono a elaborazioni su cosa dovrebbe succedere, in forma di consiglio ai governanti, senza parlare invece di cosa sarebbe accaduto se il governante non si fosse conformato alla shari'a come obbligo di stato.

Modello Impraticabile

Mi sembra chiaro, da questa breve analisi, che gli Stati che governarono sui musulmani per tutta la loro

storia furono secolari, nel senso di un mutuo compromesso tra 'Umarâ' (governanti) e 'Ulamâ' (esperti di shari'a). In particolare, le difficoltà che quegli Stati ebbero nell'attuare la shari'a erano dovute alla natura della shari'a stessa e non poterono essere superate nel tempo. Né gli 'Umarâ', né gli 'Ulamâ' potevano combinare le due funzioni di esercitare l'autorità politica coercitiva ed essere, al tempo stesso, i dotti guardiani della shari'a. In altre parole, nella storia islamica non esiste un precedente storico per un cosiddetto "Stato islamico" e il modello sarà ancora più impraticabile in futuro, in parte per la natura insita nella shari'a di sistema religioso normativo. L'idea di uno Stato islamico è concettualmente incoerente e, in pratica, molto pericolosa per l'integrità dell'esperienza religiosa dei musulmani stessi, oltre a comportare una serie di violazioni dei diritti delle donne e dei non-musulmani, di cui qui non parliamo. L'incoerenza di tale idea risiede nel fatto che uno Stato è necessariamente un'istituzione politica, e non una persona in carne e ossa capace di credere nell'Islam o in qualche altra religione. In altre parole, "islamico" può essere usato per riferirsi a Stati in cui i musulmani costituiscono una chiara maggioranza della popolazione, ma l'aggettivo "islamico" logicamente si applica a persone, più che a uno Stato inteso come istituzione politica. Il fatto che uno Stato si dichiari islamico, proclamando l'Islam religione di stato o affermando che fa della shari'a una fonte esplicita di legislazione, non riflette con precisione una qualità islamica dello Stato stesso come istituzione politica. A meno che non si voglia accettare ogni pretesa di islamicità da parte di uno Stato, si pone poi la questione di chi abbia l'autorità di stabilire i caratteri dell'essere islamico e secondo quali criteri. Così, non è probabile né che l'Arabia Saudita accetti l'affermazione dell'attuale governo iraniano di essere una repubblica "islamica", né che l'Iran accetti che la monarchia saudita possa mai essere "islamica", a prescindere dalla sua pretesa di attuare la shari'a come unico sistema legale del Paese. Infine, è chiaro che le forme di organizzazione politica e sociale secondo cui i musulmani vivono oggi, e i tipi di economia in cui agiscono e da cui dipende la loro sussistenza, rendono persino la storia molto più recente degli Stati imperiali ottomano e moghul in Medio Oriente e India troppo lontana per essere rivissuta o riesumata nell'attuale mondo post-coloniale di economia globale, interdipendenza e integrazione politica. Di conseguenza, le pretese di stabilire uno Stato islamico in cui applicare la shari'a sono oggi pericolosamente ingenui, se non ciniche e manipolatrici. Vista la natura della shari'a, come storicamente intesa dai musulmani, il moderno Stato territoriale non dovrebbe né cercare di attuarla come legge positiva e linea di condotta pubblica, né pretendere di interpretarne la dottrina e i principi per i suoi abitanti musulmani. Allo stesso tempo, la relazione organica tra la shari'a, la cultura e le politiche di ogni società musulmana, implica che i principi della shari'a continueranno a essere rilevanti a diversi livelli per le questioni di politiche concrete e di legislazione. Infatti, dal momento che i principi della shari'a continueranno a influenzare fortemente le coscienze dei musulmani fin dalla prima infanzia, quei principi devono trovare espressione nelle politiche dello Stato, ed è giusto che sia così. È semplicemente impossibile e, a mio avviso, non è neppure desiderabile cercare di impedire che la shari'a influenzi il comportamento politico e pubblico dei musulmani. Ma questo non può significare la diretta imposizione dei principi della shari'a come tali attraverso le istituzioni ufficiali dello Stato. In altre parole, ciò che è problematico è che i principi della shari'a come tali siano attuati come legge positiva; ma i principi etici e i valori della religione sono di fatto necessari per il giusto funzionamento della società.

[Questo articolo è una rielaborazione di Abdullahi A. An-Na'im, *The Future of Shari'ah and the Debate in Northern Nigeria*, in *Comparative Perspectives on Shari'ah in Nigeria*, ed. P. Ostien, J. M. Nasir and F. Kogelmann. Ibadan: Spectrum Books Limited, 2005, pp. 327-357].

La Costituzione a due facce

La vicenda di Abdul Rahman ha acceso i riflettori sulla Carta fondamentale afgana. Da un lato gli articoli che la avvicinano ai regimi basati su un chiaro assetto democratico; dall'altro una serie di norme che sanciscono una forte identità radicata nella giurisprudenza islamica.

[Andrea Pin](#) | giovedì 1 marzo 2007

La vicenda di Abdul Rahman, il convertito al Cristianesimo che rischiava la pena capitale per aver abbandonato l'Islam e che ha infine trovato riparo in Italia, è emblematica del travaglio delle nuove istituzioni afgane. La scappatoia con la quale lo Stato afgano ha chiuso il processo cedendo sostanzialmente alle pressioni internazionali dichiarando il convertito non punibile perché incapace ha eluso la questione, senza chiarire come uno Stato, rinato sotto l'osservazione delle Nazioni Unite e dopo un'impegnativa operazione militare che ha rovesciato la dittatura dei Talebani, abbia potuto perseguire un proprio cittadino per un reato attinente alla coscienza individuale. La nuova Costituzione afgana del 2004, stando al caso Abdul Rahman, sembrerebbe non avere segnato una profonda discontinuità con il regime islamista.

In realtà, la vicenda pare semplicemente aver fatto emergere alcuni nodi irrisolti nel nuovo sistema costituzionale del Paese.

Le fasi attraverso le quali è passato il processo costituente afgano hanno ovviamente tenuto conto della sensibilità popolare e delle attitudini sociali. La Constitutional Commission, incaricata di stendere la bozza finale del documento, infine sottoposta alla Loya Jirga, antico organo della prevalente tradizione pashtun, ha tentato di coinvolgere la popolazione nella fase costituente, procedendo ad audizioni nelle quali gli afgani sono stati invitati a esprimere il proprio parere sul futuro del Paese e delle istituzioni. Proprio sondando le aspettative della società civile è emersa la priorità di dare un carattere evidentemente confessionale alle istituzioni e all'ordinamento. Sebbene uscisse da anni di dittatura teocratica, il Paese ha evidenziato un profondo attaccamento alla tradizione islamica.

Il legame con l'Islam non è del resto una stranezza, sia per le vicende storiche, che datano l'islamizzazione della regione a un'epoca risalente, sia per i più recenti accadimenti. Infatti, la modernità non ha spezzato il legame del popolo afgano con l'Islam, anzi, se possibile, lo ha rinforzato. Questo innanzitutto grazie alla guerra con la quale l'Afghanistan si è liberato del giogo sovietico, che ha assunto caratteri religiosi.

Infatti, l'«occupazione stimolò i diversi leader e movimenti tribali e religiosi dell'Afghanistan a lanciare un Jihad popolare. La società tribale afgana presentava una unità fragile contrapposta a una realtà sociale tribale multietnica comprendente Pashtun, Uzbeki, Tagiki e Azeri divisi, dal punto di vista religioso, in una maggioranza musulmana sunnita e una minoranza di musulmani sciiti. L'occupazione sovietica, comunque, fornì una missione e un nemico comune. L'appello al Jihad offrì una identità religiosa islamica e una fonte di ispirazione comuni»¹.

La chiamata alla guerra santa non contribuì solo a galvanizzare gli animi, ma condusse nella regione risorse e addirittura uomini provenienti dal mondo arabo, disposti a combattere per scacciare gli occupanti.

L'esperienza della guerra di liberazione cementò dunque, insieme a un senso di appartenenza nazionale, anche il ruolo centrale della religione islamica nel contenere identità tribali profondamente divise.

Non è dunque incomprensibile che la medesima Costituzione del 2004, nel preambolo iniziale, menzioni espressamente il «giusto Jihad» compiuto anni prima, quale elemento fondante dell'identità

afgana: l'Islam, giunto secoli fa nel Paese, è tuttora percepito quale fattore essenziale di ricostruzione dello Stato.

Sebbene il varo della nuova Costituzione abbia ricevuto il plauso della comunità internazionale, quale strumento per affermare nel Paese alcuni principi dello Stato costituzionale, l'analisi del testo va affrontata con l'avvertenza che i suoi effetti sulla vita concreta non sono affatto scontati, poiché «nella tradizione politica corrente della regione la promulgazione dei principi politici [è] il surrogato della loro attuazione, non il mezzo per conseguirla»².

Il Peso delle Interpretazioni

Dal punto di vista dei principi e dei diritti fondamentali sanciti nel testo, la Costituzione vive un'accentuata ambivalenza. Accanto a pronunciamenti in linea con gli standard democratici dei Paesi moderni, rimane per certi versi profondamente ancorata alla tradizione islamica, che offre un differente panorama di libertà e principi giuridici. La compresenza di tali elementi alcuni dei quali trainano verso la modernizzazione di stampo occidentale, altri verso i regimi islamici più classici offre l'impressione di una giustapposizione irrisolta, che può dar luogo a differenti letture, con ben diverse implicazioni. A seconda della interpretazione che si voglia dare delle varie direttrici lungo le quali si snoda la Costituzione, il risultato in termini di protezione dei diritti e di applicazione di elementari principi costituzionali può cambiare profondamente.

A leggere alcuni articoli in particolare della Carta costituzionale afgana, pare di trovarsi di fronte ad un prodotto moderno e coerente con le istanze proprie dei regimi di solida tradizione democratica.

L'art. 22, ad esempio, vieta qualsiasi discriminazione tra i cittadini, i quali, a prescindere dal sesso, hanno uguali diritti e doveri di fronte alla legge. L'art. 66 prevede un'analoga tutela del principio di uguaglianza, stabilendo che il Presidente della Repubblica afgana non possa agire in base a considerazioni etniche o religiose. Infine, costituiscono egualmente un'applicazione del principio di uguaglianza le previsioni costituzionali che attribuiscono alle donne un significativo numero di seggi in Parlamento (artt. 83 e 84 Cost.).

Va inoltre menzionato l'art. 7 Cost., il quale impone allo Stato l'osservanza della Carta delle Nazioni Unite, dei trattati e delle convenzioni internazionali dei quali l'Afghanistan è parte, e della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Si tratta di un'affermazione importante, che aggancia il diritto afgano agli standard internazionali di protezione dei diritti umani. È uno strumento non inconsueto, che già altre neonate democrazie, di solito uscenti da periodi di dittatura, hanno utilizzato: vincolando il proprio ordinamento ai più moderni strumenti internazionali di tutela, intendono generalmente impedire che forze antidemocratiche possano intervenire sul diritto interno comprimendo le libertà fondamentali³.

In sé, gli articoli brevemente menzionati sembrano segnare il superamento di alcune posizioni diffuse in seno alla tradizione giuridica islamica. Questa infatti non applica pienamente il principio di uguaglianza, poiché riconosce quale unico soggetto pleno iure il maschio musulmano⁴; tale fondamentale differenziazione genera diversità di status sia all'interno della comunità islamica tra uomini e donne, sia tra i musulmani e i non musulmani. Il superamento dell'eredità giuridica musulmana, almeno nelle sue componenti più tradizionaliste, viene al contrario posto in discussione in altri articoli costituzionali.

Ve ne sono alcuni che sembrano semplicemente dichiarare la preminenza della religione musulmana nella vita sociale e istituzionale. In questo senso si può annoverare la qualificazione in senso islamico della Repubblica afgana (art. 1), l'affermazione che religione ufficiale dello Stato è l'Islam (art. 2), o persino la previsione che il capo dello Stato debba essere un musulmano (art. 62). Sebbene soprattutto quest'ultima previsione comporti un'evidente discriminazione ai danni dei non musulmani e una limitazione della libertà religiosa del Presidente della Repubblica, il quale mentre è in carica non può

conseguentemente convertirsi ad altra religione tutti questi casi sono riconducibili alla necessità di facilitare l'identificazione dei cittadini afgani, per la stragrande maggioranza islamici⁵, con le istituzioni attraverso l'elemento religioso, che effettivamente può catalizzare il legame tra il popolo e l'apparato statale.

Tuttavia, altri elementi sembrano puntare più decisamente ad inserire il nuovo ordinamento nel solco delle istituzioni musulmane; in primo luogo l'art. 3 afferma che «in Afghanistan nessuna legge può essere contraria al credo e alle norme della sacra religione dell'Islam». Accanto a questa affermazione, già altamente espressiva della penetrazione dell'elemento religioso all'interno dell'ordinamento, se ne possono annoverare altre come il divieto per i programmi politici di contraddire i principi islamici (art. 35), la previsione che l'istruzione nazionale si basi anche sui precetti islamici (art. 45), il giuramento dei ministri di appoggiare l'Islam (art. 74) o la possibilità che i membri della Corte Suprema afgana siano scelti tra esperti di giurisprudenza islamica (art. 118).

È soprattutto la prima norma accennata, che vieta leggi in contrasto con il credo e le norme islamiche, a concretizzare l'antinomia più evidente nel contesto costituzionale. Infatti, la Costituzione da un lato persegue l'eguaglianza tra tutti i cittadini, dall'altro sembra porre paletti importanti all'applicazione di principi come l'uguaglianza, visto che il diritto musulmano prevede distinti status in base al sesso e alla religione.

Proprio l'interpretazione da dare all'art. 3 è l'elemento che può spingere il nuovo ordinamento costituzionale all'evoluzione in senso moderno o islamico. Se dovesse prevalere una lettura tradizionalista del diritto musulmano, le "norme" cui fa riferimento tale articolo sarebbero quelle invalse da secoli nell'ambiente islamico e che tuttora resistono ai tentativi di svecchiarle. In questo modo, ad esempio, l'art. 2, che riconosce ai non musulmani il diritto di praticare la propria religione, subirebbe un'interpretazione restrittiva: poiché la tradizione islamica punisce la conversione dall'Islam ad altri credi, risulterebbe possibile introdurre una legge che sanziona l'apostasia, o persino, utilizzando altre norme ausiliarie contenute nella Costituzione⁶, applicare tale disposizione traendola direttamente dal diritto musulmano classico (come sembra sia accaduto nel caso di Abdul Rahman⁷).

Al contrario, qualora si desse prevalenza ai principi contenuti nei documenti internazionali cui accenna la medesima Costituzione, allora sarebbe più probabile l'allineamento dell'Afghanistan a standard internazionali di protezione dei diritti umani. Naturalmente, questo costringerebbe gli interpreti a selezionare dalla vasta tradizione giuridica islamica solo i precetti in accordo con tale sensibilità moderna, per abbandonare quelli che si oppongono più fortemente ai contenuti delle dichiarazioni internazionali, dei trattati e delle carte di cui la Costituzione assicura il rispetto.

Il caso Abdul Rahman può dunque essere letto come la prevalenza della tradizione islamica sugli elementi modernizzanti dell'ordinamento costituzionale afgano e in questo senso pesa anche la previsione che tra i giudici della Corte Suprema possano sedere esperti di giurisprudenza islamica. Una lettura meno radicale degli eventi potrebbe invece, più semplicemente, portare a concludere che non sempre quanto è scritto nelle Costituzioni riceve sicura applicazione, ma abbisogna di una sensibilità giuridica diffusa, che appare per molti versi di là da venire.

1. John L. Esposito, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'Islam*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 10.

2. Bernard Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 118.

3. Si ritrova ad esempio un'analogia nell'art. 10, comma secondo, della Costituzione spagnola. Si veda Stefano Ceccanti, Una libertà comparata.

Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche, Il Mulino, Bologna 2001, p. 41.

4. Per maggiori precisazioni si veda Castro, Diritto musulmano e dei Paesi musulmani (voce), in Enciclopedia giuridica Treccani, Roma 1989, vol. XI, p. 10.

5. Secondo l'International Religious Freedom Report 2006 del Dipartimento di Stato Americano, alla voce Afghanistan, i musulmani sunniti sono l'80%, mentre gli sciiti il 19%: in tutto, ammontano al 99% della popolazione.

6. L'art. 130 consente, in mancanza di disposizioni espresse, di applicare il diritto musulmano sunnita classico.

7. Fonte: International Religious Freedom Report 2006 del Dipartimento di Stato Americano, alla voce Afghanistan.

Realtà e stranezze dell'Islam cinese

[Bernardo Cervellera](#) | giovedì 1 marzo 2007

La Grande Moschea di Xian è forse uno dei luoghi più antichi dell'Islam in Cina. Posta nella zona est dell'antica città imperiale, capitale della dinastia Tang (618 - 906), secondo alcuni la sua fondazione risale addirittura ai parenti stretti del profeta dell'Islam. Al di là delle leggende, resta il fatto che la fede musulmana è arrivata in Cina nel tardo VII secolo, via terra, percorrendo la Via della Seta e giungendo a Xian (l'antica Chang'an), o via mare, giungendo ai porti di Canton, Hangzhou, Zhangzhou. A differenza di quanto è avvenuto in Medio Oriente e nell'Africa del Nord, l'Islam in Cina si è diffuso in modo pacifico e attraverso la via del commercio. Alcuni scontri e diatribe con milizie arabe nell'VIII secolo non hanno cambiato la situazione di tranquilla convivenza fra arabi, persiani musulmani e popolazione locale.

I musulmani hanno sempre vissuto una certa tranquillità grazie alla cura che l'impero aveva per il commercio con l'Asia centrale e attraverso di essa con l'Occidente.

È anche vero che il mondo cinese confuciano ha sempre disprezzato tutto quanto aveva a che fare col commercio e se, da una parte, ha permesso la presenza di musulmani stranieri, non si è mai interessato alla loro religione e anzi ha sempre cercato di "educarli" e "cinesizzarli", renderli cioè meno "barbari" e più illuminati dalla cultura Han, la cultura cinese del Fiume Giallo. A causa di questo disprezzo non si trova nella cultura cinese alcuno scritto sulla religione islamica fino al XVI secolo. E questo anche se nel periodo Yuan (1279-1368) e Ming (1368 -1644) diverse personalità musulmane hanno fatto parte della corte imperiale. Essi però sono ricordati per i loro contributi come astronomi, dottori, ammiragli, ma non per la loro religione.

Solo nel XVI secolo appare qualche scritto incentrato sulla fede islamica, quando alcuni musulmani cinesi, le cui famiglie erano state convertite da secoli, hanno cominciato a mostrare e a spiegare come la fede islamica non era lontana dagli insegnamenti di Confucio, pur criticando il grande saggio per il suo rifiuto di riconoscere il Dio unico [Per questa parte confrontare la voce Islam in China in M. Eliade, ed. in chief, The Encyclopedia of Religion, New York 1993, voll. 7 e 8, pp. 377-383].

Tale atteggiamento di superiorità della cultura cinese portato avanti perfino da Mao Zedong spiega perché dopo così tanti secoli l'Islam non è molto diffuso in Cina. Gli stessi elementi rituali del mondo islamico (proibizione di bere alcolici e di mangiare carne di maiale) fanno a pugni con la tradizione culinaria e familiare della Cina che ha in questi due prodotti gli ingredienti fondamentali di ogni festa e vita quotidiana.

Quanto l'Islam si sia "cinesizzato" lo dimostra proprio la Grande Moschea (Ta Qing Zhen Si), che non si differenzia in nulla da un tempio buddista o taoista: cortili, pagode, giardini, tetti a punta e in fondo a tutto una grande sala per la preghiera. La struttura attuale del tempio è quella costruita nel XVIII secolo ed è il frutto di una sempre maggiore cinesizzazione cui i musulmani si piegarono per essere accettati e lasciati liberi di esprimere la propria fede almeno nel recinto degli edifici sacri.

L'Islam cinesizzato è tipico di un gruppo etnico detto degli Hui, diffuso soprattutto nel Ningxia (Cina centrale), nello Shaanxi, nel Qinghai e a Pechino. I membri si aggirano sui 15 milioni. La loro è una fede che si basa sugli insegnamenti del Corano, che pratica la preghiera alla moschea, ma che non si interessa della politica e non osa criticare la politica religiosa attuale del governo, ma l'accetta come un condizionamento inevitabile, anzi la esalta per la sua liberalità.

Un elemento strabiliante di questa "cinesizzazione" è il sostegno che viene dato alle moschee "per sole donne" dove l'insegnamento viene offerto da signore Imam e non da maschi. Secondo alcuni studiosi questa innovazione è in realtà una ripresa dell'Islam antico, che aveva dottori coranici donne, poi scomparse per l'influenza dell'Islam wahabita, più fondamentalista.

Come per tutte le religioni ufficialmente riconosciute dal governo, anche l'Islam ha le associazioni patriottiche che controllano e gestiscono la vita delle comunità: gli Imam, le pubblicazioni del Corano, i pellegrinaggi annuali alla Mecca. Tutto questo però, sembra non fare problema a questo tipo di Islam addomesticato, alla cui minoranza il governo concede anche di non seguire la politica del figlio unico, dà sovvenzioni economiche per l'hajj (il pellegrinaggio alla Mecca), garantisce posti all'università, ma non permette l'educazione religiosa ai figli prima dei 18 anni.

Anche i musulmani come tutte le religioni durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976) hanno subito le violenze più efferate su persone e luoghi di culto. Perfino la Grande Moschea di Xian è stata pressoché rasa la suolo e ricostruita negli anni '80 con il contributo del governo (e di alcuni paesi arabi).

Spina nel Fianco

Tutta un'altra aria nella zona del Xinjiang (Nord-Ovest della Cina), abitata dagli Uiguri, una etnia di derivazione turca, stanziata lì da secoli e musulmana, che a fasi alterne nel passato e nel presente ha lottato per l'indipendenza e l'autonomia, resistendo alla "cinesizzazione". Qui Pechino ha potuto solo colonizzare la regione spingendo alla migrazione la popolazione Han a cui vengono affidati posti nella burocrazia, il commercio, le banche, dando loro facilitazioni fiscali e lasciando gli Uiguri in una situazione di semi-emarginazione sociale. Il Xinjiang è stato sempre una spina nel fianco di Pechino. Dal 1911 al 1949 vi è stato perfino il tentativo di dichiarare una Repubblica indipendente del "Turkestan orientale". Questo nome è rimasto ai gruppi uiguri che combattono per l'indipendenza dalla Cina (Movimento Islamico del Turkestan Orientale), e che nel recente passato hanno eseguito attentati contro sedi del Partito, a bus e discoteche in città come Urumqi, Wuhan e Pechino, facendo decine di morti.

La Cina continua a rispondere con la repressione: negli ultimi anni centinaia di Uiguri sono stati condannati a morte o fatti sparire senza alcun processo. Insieme alla sottomissione demografica della popolazione uigura (circa nove milioni), vi è una vera e propria occupazione militare da parte dell'esercito cinese e una rete di spionaggio per il controllo di scuole, aziende, mercati.

Tale controllo è divenuto ancora più asfissiante dopo l'11 settembre 2001. Il timore che Osama bin Laden abbia dei seguaci anche fra gli Uiguri ha spinto Pechino a usare la mano pesante, stabilendo leggi speciali per la sicurezza e arresti a non finire. Per frenare l'ondata di fondamentalismo, nel 2001 la Cina ha pure fondato il gruppo Organizzazione di Shanghai per la Sicurezza, di cui fanno parte, oltre alla Cina, la Russia e i cinque Paesi dell'Asia Centrale, anch'essi alle prese con il terrorismo islamico. Essendo la regione ricca di petrolio, la Cina propone da anni una "Marcia verso il Far West" a investitori stranieri e cinesi, per soffocare nello sviluppo economico l'insorgere di terrorismo.

Il 12 aprile 2005 l'organizzazione Human Rights Watch ha pubblicato un dossier di denuncia contro i metodi da guerriglia usati da Pechino per reprimere espressioni religiose e istanze democratiche degli Uiguri [cfr.: *Devastating Blows. Religious Repression of Uighurs in Xinjiang*], giustificati come lotta contro il terrorismo. Il dossier si basa su documenti ufficiali del Partito Comunista Cinese e su denunce ed atti stilati dalla pubblica sicurezza della regione, fino allora rimasti segreti. I dati raccolti mostrano che le autorità statali impediscono a tutti gli Imam una predicazione regolare e li costringono a tenere delle "sessioni di auto-critica". La polizia sorveglia le moschee, allontana dalle scuole gli insegnanti che professano una fede religiosa, censura poeti e scrittori che trattano temi legati alla religione anche in modo vago. Secondo un giornale ufficiale dello Xinjiang, nel 2005 la Cina ha arrestato 18.227 Uiguri per «minacce alla sicurezza nazionale» [cfr. *AsiaNews.it*, 23 gennaio 2006].

Il controllo asfissiante è però quasi impossibile, a causa della grande estensione del territorio (circa sette volte l'Italia), della dispersione della popolazione (in tutto 19,5 milioni), e delle frontiere quasi

inesistenti con i Paesi dell'Asia Centrale. Anzi: dai vicini Kirghizistan e Uzbekistan giungono nel Xinjiang pericolosi predicatori del fondamentalismo e armi per la rivolta nazionalista.

Anche lo sviluppo economico e l'invito aperto a ditte straniere a giungere nel Xinjiang sta divenendo un'arma a doppio taglio. Grazie infatti ai rapporti economici, i musulmani Uiguri riescono a mettersi in contatto con altri musulmani della Turchia, del Pakistan, dell'Afghanistan. Fino all'anno scorso essi andavano fino in Pakistan a ricevere il visto per l'Arabia Saudita e l'hajj. Il pellegrinaggio alla Mecca era pure l'occasione di costruire rapporti e solidarietà internazionale con altri musulmani nel mondo e scoprire una fede più integralista.

Nel tentativo di controllare tale flusso, da quest'anno la Cina ha obbligato l'Arabia Saudita a concedere i visti per il pellegrinaggio solo a cittadini cinesi che si rivolgono al consolato saudita a Pechino e solo a chi si presenta con il permesso dell'Associazione Patriottica Islamica. La nuova regola vale per gli Uiguri e per gli Hui. Il governo cinese è infatti preoccupato che anche fra gli Hui, di solito "tranquilli", si faccia strada un integralismo sempre più forte che rischia di creare tensioni sociali. In molte zone Hui, una volta famose per il loro Islam liberale, si vedono sempre più spesso partecipazioni massicce alla preghiera, donne velate, con un sempre maggior numero di giovani che vogliono studiare l'arabo e il Corano.

Pechino rimane divisa fra una politica "liberale", che la mette in buona luce in tutti i paesi islamici, e un controllo ferreo. Ma si assicura l'amicizia dei due paesi che più esportano il fondamentalismo, l'Arabia Saudita e l'Iran. Con essi la Cina ha rapporti economici sempre più vasti, grazie al suo crescente fabbisogno di petrolio. In cambio la Cina è divenuta il loro avvocato nella comunità internazionale, frenando all'ONU mozioni di embargo contro Teheran e chiudendo volentieri un occhio sulle critiche mondiali all'Arabia Saudita a proposito dei diritti umani.

Quando l'Islam affronta il proprio smarrimento

Analisi. È raro sfogliare un libro di autore musulmano senza imbattersi nei temi della decadenza e della crisi profonda del suo sistema valoriale e culturale. In questi ultimi anni e in particolare dopo il 2001, la questione è diventata assillante ed è stata al centro di un grande forum degli ulema e degli intellettuali. Ecco le conclusioni.

[Samir-Khalil Samir](#) | venerdì 1 settembre 2006

L'attentato dell'11 settembre 2001 alle Torri Gemelle di New York, per il suo carattere eminentemente spettacolare e terrorista, ha scatenato una sorta di terremoto nel mondo intero. La reazione degli Stati Uniti è nota. Le reazioni del mondo musulmano sono varie e non sempre note: da una parte, sul momento, l'attentato ha suscitato in una parte dei musulmani, specialmente giovani, un certo entusiasmo, («per una volta, l'Occidente, rappresentato dal suo più prestigioso paese, è stato vinto»); dall'altra, in seguito al contraccolpo, responsabili politici e uomini di pensiero hanno preso coscienza della gravità della situazione politica, sociale, culturale e religiosa del mondo musulmano. Essi si

interrogano sempre più sulle cause di questa situazione e sui mezzi per uscirne. È questo secondo aspetto che noi vogliamo qui trattare.

Nessuno dubita, nel mondo arabo-musulmano, che l'Islam stia attraversando una crisi profonda. È raro aprire un libro scritto da un musulmano, a qualsiasi tendenza appartenga l'autore, senza imbattersi in qualche pagina sull'attuale decadenza del mondo musulmano e la profonda crisi che attraversa l'Islam. Questo fenomeno non è nuovo. La presa di coscienza di questa decadenza, o di questo ritardo, o di uno sfasamento tra il "sistema musulmano" e il pensiero moderno, risale alla fine del XIX secolo. È anzi questa presa di coscienza, determinata dall'incontro con l'Europa rappresentato in particolare dalla campagna di Napoleone in Egitto (1798-1801), ad aver suscitato la reazione e il risascimento arabo e musulmano, la Nahda. Questa presa di coscienza ha trovato in passato espressione in modo evidente nella domanda posta dallo shaykh Muhammad Basyuni `Imran del Borneo (Indonesia) alla rivista Al-Manar di al-Azhar, fondata dallo shaykh Rashid Rida, riformista-tradizionalista: «Perché i musulmani sono regrediti e perché gli altri hanno progredito?» (Limâdhâ ta'akhhara l-muslimûn, wa-limâdhâ taqaddama ghayruhum). È per tentare di rispondere a questa angosciante domanda che l'Emiro Shakîb Arslân redigeva nel 1930, in arabo, a Losanna, la sua famosa opera che porta questo titolo.¹ È significativo che l'opera sia stata recentemente ripubblicata in Libano dallo shaykh Hasan Tamim.² La pagina pubblicitaria della riedizione, sul dorso dell'opera, recita: «La distanza tra l'epoca in cui fu posta la domanda e la nostra epoca è grande; ma il problema resta identico e la domanda è la stessa, malgrado la distanza di tempo».³

In questi ultimi anni la domanda è divenuta assillante. Dopo l'attentato dell'11 settembre 2001, questo sentire è aumentato: non si tratta solo di "ritardo" nei confronti dell'Occidente, bensì di una crisi profonda che coinvolge l'insieme del mondo musulmano. Senza esagerare, si possono trovare centinaia di articoli, comparsi nel giro di qualche anno, scritti da intellettuali musulmani, che domandano una riforma della società musulmana e propongono soluzioni concrete in vista di questa riforma, tanto sul piano politico (lotta contro il terrorismo di ispirazione islamista, democratizzazione, rispetto dei diritti umani, etc.), quanto sul piano socio-culturale e religioso (posto e ruolo della donna nella società, uguaglianza fra tutte le persone, controllo delle fatwa, rilettura del Corano e della tradizione islamica, apertura al mondo moderno, etc.).

Riservando a un'altra occasione lo studio di questi progetti di riforma promossi dagli intellettuali musulmani, mi limiterò qui a presentare e ad analizzare i documenti ufficiali promulgati in occasione della terza Conferenza straordinaria dell'OCI (Organizzazione della Conferenza Islamica), tenuta alla Mecca nei giorni 6-8 dicembre 2005.⁴ L'intento riconosciuto di questa conferenza era di giungere a delle decisioni per far uscire la Umma musulmana dalla crisi in cui si trova. Se le idee avanzate dalla conferenza non sono sempre nuove, hanno però il vantaggio di rappresentare la voce ufficiale del mondo musulmano. Io mi baserò sul rapporto del Segretario generale dell'OCI, il Prof. Ekmeleddin Ihsanoglu.

La Conferenza sulla Disunione

All'inizio dell'anno 2005, il Re d'Arabia, Abdullah Bin Abdelaziz, lancia un appello ai dirigenti del mondo musulmano per preparare la terza Conferenza straordinaria dell'OCI di dicembre. Propone loro di «tenere delle riunioni degli ulema e intellettuali della Umma in preparazione della prossima sessione straordinaria del summit della Conferenza islamica, per esaminare la situazione generale del mondo musulmano, ricercare le vie e i mezzi più indicati per unire i nostri ranghi e far uscire la Umma islamica dalla situazione di impotenza e di disunione». Si sarà notato di sfuggita lo scopo di questa riunione: «far uscire la Umma islamica dalla situazione di impotenza e di disunione». Questo ritornerà come un leit-

motiv in tutte le dichiarazioni dei capi politici come degli intellettuali. Di conseguenza, si è tenuto alla Mecca, dal 9 all'11 settembre 2005 (la data è forse simbolica?), il forum preparatorio degli ulema e degli intellettuali musulmani. I partecipanti si sono ripartiti in tre commissioni: affari politici e media; economia, scienza e tecnologia; pensiero islamico, cultura ed educazione. Alla fine della tre giorni, hanno stilato le conclusioni secondo le tre commissioni (per ragioni di spazio non presenterò la seconda commissione).

La Commissione sulle questioni politiche e i media afferma di primo acchito: «Pur riconoscendo che la Umma islamica attraversa un lungo periodo di crisi, esacerbata da sfide esterne e da campagne ostili, gli intellettuali, ridefinendo le priorità della Umma, hanno raccomandato un certo numero di misure da mettere in atto nel corso del prossimo decennio». Gli intellettuali insistono con forza sulla necessità di rafforzare la solidarietà tra musulmani (3-4). Notano che «l'estremismo e il settarismo impediscono di realizzare una solidarietà vera» (5). Insistono sulla necessità di riformare l'OCI (6). «Essi hanno sottolineato che i parametri islamici del buon governo sono compatibili con la democrazia, l'uguaglianza, la libertà, la giustizia sociale, la trasparenza, la responsabilità, la lotta contro la corruzione e il rispetto dei diritti umani» (7), e «l'importanza di una pacifica risoluzione dei conflitti nel mondo musulmano» (8). Riguardo alla Palestina, «hanno insistito sull'importanza di una soluzione globale del problema in conformità alla legalità internazionale, sul riconoscimento dei diritti inalienabili del popolo palestinese all'autodeterminazione e alla creazione di uno stato palestinese indipendente con Al-Qods Al-Sharif per capitale»(9), ma senza fare alcuna allusione a Israele.

Il Terrorismo. La questione del terrorismo è una preoccupazione costante degli Stati musulmani. Il 10 afferma: «Pur sottolineando l'imperiosa necessità di combattere il terrorismo e di aggredire le sue cause profonde, gli intellettuali hanno peraltro sottolineato la mancanza di consenso sulla definizione del termine e hanno insistito sul suo differenziarsi dal diritto di opporsi all'aggressione e all'occupazione straniera come pure dal diritto all'autodifesa. Hanno respinto tutti i tentativi che cercano di stabilire un legame tra l'Islam e i musulmani e il terrorismo, e hanno constatato che ogni lotta condotta contro il terrorismo con mezzi unicamente militari non farebbe che incrementare la violenza. Per questo motivo, si sono appellati all'applicazione della Convenzione dell'OCI sul terrorismo e alla creazione di un centro internazionale di lotta contro il terrorismo, pur esortando gli Stati membri dell'OCI a combattere il terrorismo con sforzi concertati».

In questo paragrafo sottolineeremo quattro punti: innanzitutto la riaffermazione della necessità di combattere il terrorismo; poi la necessità "di aggredire le sue cause profonde"; il che comporta che ogni lotta condotta contro il terrorismo con mezzi unicamente militari non farebbe che incrementare la violenza; e inoltre la distinzione da fare tra terrorismo e "diritto di opporsi" all'aggressione e all'occupazione straniera (i mujâhidîn palestinesi entrano evidentemente in questa categoria, ma fors'anche certe azioni irachene); infine e soprattutto il rifiuto di ogni "legame tra l'Islam e il terrorismo". Immagine dell'Islam in Occidente. La questione dell'"islamofobia" ricorre sempre più sulla penna dei musulmani dopo il settembre 2001. Essa è spesso messa in parallelo con l'antisemitismo. Da cui l'affermazione: «Essi hanno inoltre invitato i paesi occidentali a legiferare contro l'islamofobia» (11). Su questa stessa linea, gli intellettuali «hanno attirato l'attenzione sul potere esercitato dal mondo occidentale nel campo dell'informazione e dell'uso deviato dei media per rappresentare negativamente l'Islam e i musulmani» (13). «Per correggere questa stortura gli intellettuali hanno invitato gli stati membri dell'OCI a garantire la libertà di stampa e a trovare un'intesa su un codice di deontologia per i media» (13). Queste due proposte mi paiono essenziali, tanto per il mondo musulmano, quanto per il mondo occidentale. Essi hanno inoltre invitato l'OCI a «produrre documentari e film che correggano le rappresentazioni erronee dell'Islam e dei musulmani» (13); il rischio insito in questa ultima proposta è

quello di produrre dei documenti apologetici invece che dare sull'Islam una informazione seria. Le minoranze musulmane al di fuori del mondo musulmano (12) preoccupano sempre più i paesi musulmani per effetto della crescente emigrazione. I testi parlano sempre di «minoranze musulmane» e domandano ai paesi di accoglienza di «vigilare sulla difesa dell'insieme dei loro diritti come pure della loro identità». La menzione dell'identità pone, a mio avviso, un problema: si può parlare di identità musulmana, ed è davvero questo il ruolo dei paesi di accoglienza, quello cioè di vigilare a protezione della loro identità? Si dovrebbe parallelamente domandare all'Arabia Saudita, per esempio, paese organizzatore di questa conferenza, di vigilare a protezione dell'identità dei cristiani. Fino a dove spingersi in questo campo?

Dal nostro punto di vista, la terza commissione su pensiero islamico, cultura, educazione è la più interessante e la più ricca di spunti.

1. Innanzitutto «gli esperti hanno notato che il mondo musulmano si trova in una fase critica che richiede un nuovo impegno per far fronte ai problemi dell'estremismo, dell'analfabetismo, della qualità dell'educazione, delle malattie da estirpare, del sottosviluppo, della disoccupazione, della responsabilizzazione dei giovani e delle donne, come pure alle sfide culturali che la mondializzazione pone per il patrimonio della Umma» (35). Essi hanno formulato importanti raccomandazioni che contribuiranno «al miglioramento della situazione inaccettabile nella quale si trova attualmente la Umma, in modo da edificare società avanzate che ci permetteranno di stare al passo con la modernità» (36).

2. Questa commissione ritorna a lungo sull'estremismo, da un punto di vista religioso. «L'Islam prescrive la moderazione nei vari aspetti della vita al fine di stabilire l'armonia nella società» (38). Bisogna «accrescere gli sforzi ad ogni livello per disegnare l'immagine veritiera dell'Islam come religione di moderazione, di tolleranza e di coesistenza pacifica» (38). «L'Islam condanna l'estremismo in tutte le sue manifestazioni nella misura in cui esso si oppone a tutti i valori umani». Bisogna «puntare contro le cause dell'estremismo, cause che le sole misure di sicurezza non sono in grado di eliminare» (38, cfr. 10). Bisogna «adottare un discorso islamico moderato».

3. Due punti essenziali sono sviluppati in questo paragrafo 38. «Il discorso deve fare una distinzione chiara tra i principi di base e le ramificazioni, tra quanto è originale e quanto è derivato». Ciò in risposta alla tendenza attuale dell'Islam radicale di mettere sullo stesso piano certi dettagli della vita sociale musulmana con i grandi principi. «Gli intellettuali hanno, inoltre, sottolineato la necessità di sviluppare un programma educativo islamico che tenga conto di questa percezione, e di lanciare, a questo proposito, i necessari processi di revisione».

4. Il moltiplicarsi dei mufti auto-proclamati, che emettono fatwe a vanvera, suscita numerose reazioni nella stampa musulmana, specialmente in Egitto. In questo conteso, gli intellettuali «hanno messo in guardia contro l'emissione di fatwe imprudenti da parte di persone non qualificate che parlano a nome dell'Islam e dei musulmani, e che interpretano gli insegnamenti islamici secondo le proprie opinioni e preferenze, offuscando così l'immagine dell'Islam, tanto all'interno che all'esterno del mondo musulmano» (40). Nello stesso senso, numerosi musulmani auspicano di avere una sorta di «magistero giuridico unificato» (41). È a questo scopo che gli intellettuali hanno sottolineato la necessità di disporre di una referenza internazionale islamica fondata su una giurisprudenza collettiva e organizzata, per fornire chiarimenti sui punti di vista della religione concernenti le questioni e le situazioni nuove. A questo riguardo, hanno fatto appello alla riforma dell'Accademia islamica di Fiqh, in modo che possa servire da autorità giuridica suprema per la Umma islamica» (41). A questo punto arriva una notevole innovazione: «Hanno inoltre raccomandato che le donne facciano parte dei membri dell'accademia in funzione delle loro qualificazioni giuridiche ed accademiche e della loro competenza»

(45).

5. L'educazione è il motore principale del progresso. «L'analfabetismo è il principale e reale ostacolo che intralcia lo sviluppo delle società islamiche» (42). «L'insegnamento superiore [...] è lo zoccolo principale sul quale poggia il progresso della Umma e il suo sviluppo». Senza questo «la Umma resterà sempre in ritardo nel campo dell'educazione e della scienza» (43). Infine, affrontando il dialogo tra civiltà, essi sottolineano che «non sarebbe concepibile se non tra partner uguali e sulla base del mutuo rispetto, della reciprocità e della dignità» (45).

6. Gli ultimi paragrafi, infine, (46-51) parlano dei diritti della donna, del bambino, dei giovani ma senza un reale approfondimento. Sui diritti della donna si può leggere: «L'Islam ha chiaramente affermato il ruolo preminente e i diritti della donna nella società. Così pure, si è invocato un miglioramento della condizione e della posizione della donna nella società e negli Stati membri dell'OCI» (46).

Piano di Azione contro la Debolezza

Due pagine concludono questo rapporto, eccone qualche stralcio significativo:

«È convinzione comune delle eminenti personalità, degli ulema e degli intellettuali [...] che il mondo musulmano stia attraversando una fase critica di portata storica. Il mondo musulmano ha bisogno di una nuova visione, di un'agenda appropriata e di un intervento urgente [...]. Il mondo musulmano ha bisogno di un cambiamento meditato e operato da sé stesso e non imposto dall'esterno. Ciò richiede apertura di spirito e vivacità intellettuale, come pure una volontà e una guida politica molto più energica di quella che si è vista in occasione delle passate crisi [...]. Il mondo musulmano ha bisogno di un modo di vedere capace di accogliere queste sfide e di edificare un futuro più radioso per i musulmani sparsi per il mondo [...], un modo di vedere per una comunità di nazioni e di stati che incarni la giustizia, lo sviluppo e la forza morale». «L'assenza di un modo di procedere opportuno e consensuale per raggiungere questo obiettivo potrebbe avere conseguenze imprevedibili, suscettibili di trascinare con sé altre ondate di distruzione, di alienazione, di disperazione, di imbarazzo e di dipendenza nel mondo musulmano». A questo scopo gli intellettuali hanno elaborato un piano d'azione. «Comporta misure di larga portata che dovrebbero essere prese per far uscire i musulmani dalla loro attuale condizione di debolezza, per instaurare un mondo musulmano unificato, solido e forte».

«Per concludere, tutta la Umma auspica che sia posto fine all'approccio passivo e isolato assunto di fronte alle sfide che si pongono oggi al mondo musulmano. Essa auspica ugualmente di parlare a una sola ed identica voce e di armonizzare le sue azioni. Una nuova OCI sarà il mezzo in grado di edificare per il mondo musulmano un avvenire più radioso e promettente per centinaia di milioni di persone in tutto il mondo. La sua riuscita costituirà un autentico successo storico non solo per i musulmani, ma anche per l'umanità nel suo complesso».

Non v'è dubbio che gli avvenimenti che hanno fatto seguito all'11 settembre 2001, la diffusione del terrorismo e della violenza nel mondo musulmano, la violenza intra-musulmana, la propagazione dell'estremismo religioso, da una parte; e le reazioni occidentali anti-musulmane, le guerre intraprese dai paesi occidentali contro i paesi musulmani e l'incancrenirsi della situazione in Palestina e in Medio Oriente dall'altra, abbiano rafforzato la percezione di crisi e di debolezza del mondo musulmano e allo stesso tempo la convinzione di essere vittime dell'Occidente. Questa realtà complessa sembra suscitare un profondo desiderio di rinnovamento. Mi sembra essenziale sostenere in tutti i modi questi tentativi perché non falliscano sul nascere. La decadenza del mondo musulmano non può che essere nefasta per il mondo occidentale, per le relazioni internazionali, per le relazioni islamo-cristiane e per la pace mondiale.

-
1. Shakīb Arslān, Limâdhâ ta'akhhara l-muslimûn, wa-limâdhâ taqaddama ghayruhum, con prefazione di Muhammad Rashid Rida (Il Cairo: 'Isâ al-Babi al Halabi, 1939). L'autore vi sviluppa l'idea che il ritardo e la decadenza dei musulmani sia dovuto a tre fattori: l'ignoranza, l'assenza di spirito scientifico e la corruzione morale.
 2. Idem, edizione riveduta (tab'ah gadidah wa-munaqqahah) dallo shaykh Hasan Tamin (Beyrouth, Dâr Maktabat al-Hayât, s.d.), 167 pp. Nella sua prefazione (p. 5-9, in particolare p. 5-6), lo shaykh Tamin spiega che questo senso di inferiorità (takhalluf) dei musulmani è molto recente; non risale che alla metà del sesto secolo dell'egira (verso il 1150)!
 3. Ibidem, sul dorso di copertina, 2.
 4. Vedere il sito <http://www.islamicsummit.org.sa/fr/9-27.aspx> (testo francese), <http://www.islamicsummit.org.sa/9-7.aspx> (testo arabo), <http://www.islamicsummit.org.sa/en/9-27.aspx> (testo inglese).

Nel mistero dei Fratelli rivoluzionari

Nell'occhio del ciclone /1. Egitto. La lunga storia dell'organizzazione fondata da Hasan al-Banna nel 1928. Di volta in volta lusingati e respinti dal potere politico ufficiale, protetti o perseguitati, gli aderenti al più importante movimento fondamentalista non hanno mai smesso di estendere la loro influenza, alternando clamorosi atti di violenza alla diffusione pacifica delle loro convinzioni.

[Kamil William](#) | mercoledì 1 marzo 2006

Preferiamo parlare di "violenza in Egitto" invece che di "terrorismo" per una serie di ragioni. In primo luogo non vi è accordo sul significato di "terrorismo", sulla sua definizione e natura. Alcuni ritengono che la resistenza all'occupante coloniale sia un dovere sacro, mentre altri sono dell'avviso che sia una violenza ingiustificabile. Un'altra divergenza riguarda il tentativo di imporre un'idea o un'opinione: chi avanza un'opinione o chi la fa propria considera la propagazione della sua idea una missione ed un incarico divini. E a giustificazione di questo potrebbe addurre il celebre detto «chi tace sulla verità è un diavolo muto». Ma sia che si impieghi violenza intellettuale o fisica, questa sarà comunque rifiutata dagli altri, che la considereranno terrorismo intellettuale o pratico. Vi sono poi tipi di violenza che si velano dietro la religione e la strumentalizzano, giocando sui sentimenti religiosi dei semplici. Nel caso dell'Egitto, i ricercatori osservano come la violenza si manifesti e cresca al moltiplicarsi di situazioni ben determinate come l'assenza di un progetto nazionale attorno al quale raccogliere i cittadini. Inoltre l'ignoranza, la povertà e l'ingiustizia sociale sono elementi ausiliari. Infatti, se sulla scena compare una personalità carismatica che gode del favore popolare e lo sa mettere a profitto,

questi è in grado di trascinare dietro a sé centinaia e migliaia di persone ridotte in stato di incoscienza.

Le radici delle organizzazioni islamiste, accusate di praticare la violenza, risalgono agli inizi del secolo scorso e precisamente al 1928 quando Hasan Ahmad 'Abd ar-Rahman Muhammad as-Sa'ati, meglio noto come Hasan al-Banna, fondò l'Associazione dei Fratelli Musulmani. Dopo appena cinque anni Hasan al-Banna già si cimentava nell'agone politico, mentre continuava a fondare sezioni dell'associazione, il cui numero raggiunse le 300 nel 1938. Naturalmente Hasan al-Banna non avrebbe riscosso un tale successo se non avesse goduto dell'appoggio del primo Ministro dell'epoca, 'Ali Maher. Nello stesso anno, cioè nel 1938, Hasan al-Banna diede vita all'apparato segreto.

Il Governo egiziano compì un passo importante e gravido di conseguenze nel 1942, quando chiuse tutte le cellule dei Fratelli. Tuttavia Hasan al-Banna non si diede per vinto e si candidò, con altri cinque compagni, alle elezioni della Camera dei Deputati del 1944. Ahmad Maher, che era primo Ministro, riuscì ad escludere al-Banna ed i suoi amici sulla base della loro precedente alleanza con il partito Wafd. Non solo, ma alzando i toni della lotta, Ahmad Maher dichiarò guerra ai Fratelli il 24 febbraio 1945. La risposta dei Fratelli a questa escalation fu violenta e si espresse nell'assassinio di primo Ministro in quell'anno da parte di Muhammad al-'Asyawi. Al crescere della violenza fu emessa la "legge dei Fratelli", circa nella stessa data, cioè tra il 24 febbraio e l'8 settembre 1945.

I Fratelli si organizzarono in maniera eccellente e s'infiltrarono sempre di più in politica, organizzando manifestazioni con la protezione delle forze di sicurezza. La loro penetrazione crebbe al punto che nel 1946 essi riuscirono a far cadere il Governo an-Naqrashi. Si accesero scontri in molti luoghi, mentre i Fratelli riuscivano a procurarsi armi apertamente con la scusa del jihad in Palestina. I Fratelli si diedero un'organizzazione militare e si addestrarono all'uso delle armi sotto gli occhi delle forze di sicurezza. Nello stesso anno furono uccisi alcuni ebrei ed alcuni negozi di proprietà ebraica furono fatti saltare in aria. I sospetti caddero sui Fratelli e alcuni di loro, arrestati, furono processati: il pubblico ministero Ahmad al-Khazandar emise sentenze severe. Per ricompensa al-Khazandar fu assassinato.

Il 1948 fu denso di avvenimenti. I Fratelli erano ormai uno stato nello stato e cominciarono ad applicare il loro codice, emesso nel 1948. An-Naqrashi, avvertendo il pericolo, emise l'8 dicembre un decreto governativo che scioglieva l'Associazione dei Fratelli. La risposta non si fece attendere. 'Abd al-Magid Hasan assassinò an-Naqrashi il 28 dicembre 1948. La tensione continuò a lievitare mentre il Governo uccideva Hasan al-Banna nell'anno seguente.

Il 1950 portò con sé qualche segno di distensione nei rapporti, che condusse a negoziati tra il governo del Wafd, sotto la presidenza di Fu'ad Siraj ad-Din, ed il capo dei Fratelli Hasan Isma'il al-Hudaybi; essi si conclusero con il ritorno dei Fratelli alla vita pubblica, anche se in modo informale, dal momento che il Governo non ritirò il decreto di scioglimento dell'Associazione emesso l'8 dicembre 1948. Ma nuove nuvole si addensavano intorno all'associazione a motivo di una scissione interna circa la questione dell'uso della forza.

Non dimentichiamo che l'inizio degli anni Cinquanta aveva portato con sé le prime avvisaglie del movimento degli Ufficiali Liberi i cui principi ed obiettivi coincidevano con le inclinazioni dei Fratelli i quali perciò collaborarono attivamente, soprattutto all'incendio del Cairo del 26 gennaio 1952. Hasan al-Hudaybi benedisse i valori della rivoluzione. Tuttavia non appena la guida della rivoluzione promulgò la legge della riforma agraria che concedeva al massimo 200 feddan di proprietà, cominciarono le tensioni. I Fratelli ritenevano che si sarebbe dovuta limitare la proprietà a 500 feddan. Ciò li spinse a chiedere a Gamal 'Abd El-Nasser di sottoporre loro ogni decisione prima di renderla operativa. Ancora una volta sintomi di divergenze si manifestarono quando i Fratelli si opposero alla legge che scioglieva i partiti. La rivoluzione voleva che l'associazione fosse unicamente religiosa, ma essa non si piegò

all'imposizione e conservò la sua impronta politica.

Il dissenso serpeggiava all'interno dell'Associazione: Hasan al-Hudaybi e as-Sanadi si disputavano la guida dell'organizzazione: nel quadro di questa lotta s'inserisce l'eliminazione di Fayez, numero due di al-Hudaybi. L'anno più denso di avvenimenti e rivolgimenti fu il 1954. 'Abd El-Nasser il 14 gennaio arrestò ben 450 Fratelli. Nasser, in uno sforzo di mettere in difficoltà al-Hudaybi, si accinse a visitare la tomba di Hasan al-Banna il 12 febbraio. L'associazione rispose con le manifestazioni del 27 e 28 febbraio, in cui furono lanciati slogan contro Nasser e per la democrazia. Sembra che queste manifestazioni rappresentassero l'occasione propizia per rinserrare le fila dell'Associazione e ricostituire le forze dell'organizzazione segreta. I Fratelli uscirono allo scoperto, opponendosi all'accordo per il ritiro britannico dal paese, sottoscritto da Nasser. Il 2 ottobre ebbe luogo un capovolgimento all'interno dell'associazione. Mentre Nasser stava pronunciando uno dei suoi discorsi nella piazza al-Manshiyya ad Alessandria, fu oggetto di un tentato assassinio, il 26 ottobre. Tutti i sospetti si rivolsero verso i Fratelli cui Nasser inflisse un colpo durissimo, arrestando, in una sola notte, 3 mila persone.

Nel 1957 due libri del pensatore Sayyed Qutb, *Ma'alim fi t-tariq* (Pietre miliari) e *al-Hakamiyya lillah* (La sovranità spetta a Dio, un principio antichissimo dell'Islam) suscitarono grande interesse, offrendo una spinta potente all'associazione. In essi Sayyed Qutb lanciava un appello perché la somma autorità spettasse a Dio ed a coloro che Dio ha delegato come suoi rappresentanti, fedeli ai Suoi insegnamenti. L'influsso dei principi e delle idee di Sayyed Qutb si manifestò rapidamente, trovando espressione visibile in Shukri Mustafa, fondatore del gruppo *at-takfir wa l-hijra* (anatema e migrazione). Questo gruppo dichiarò miscredente l'intera società, sostenendo che le autorità si erano allontanate dai retti insegnamenti dell'Islam. Per questo il gruppo chiamava ad abbandonare (è questo il senso arabo della parola *hijra*, egira, migrazione N.d.T.) la società miscredente e ritornare ai corretti principi della fede. La sconfitta dell'esercito egiziano di fronte ad Israele il 5 giugno 1967 contribuì a diffondere le idee di Sayyed Qutb: la sconfitta si disse era stata causata dall'allontanamento dello stato dagli insegnamenti dell'Islam. Cominciò così una serie di aggressioni la cui prima vittima fu il dottor al-Dhahabi, Ministro degli *awqaf* (le fondazioni religiose musulmane, N.d.T.) il 4 luglio 1977. Le varie formazioni prolungarono le azioni violente; *at-takfir wa l-hijra* attaccò ad esempio la facoltà tecnica dell'accademia militare il 18 aprile 1974.

Questi gruppi s'infiltrarono nelle forze armate, nella polizia ed in tutti gli strati della società. Ciò contribuì nella messa a punto del piano d'assassinio di Anwar al-Sadat, Presidente della Repubblica, il giorno del suo trionfo, durante la parata per i festeggiamenti della vittoria del 6 ottobre su Israele, del passaggio da parte delle forze armate egiziane del canale di Suez, con la distruzione della linea Barleev e l'avanzata nel deserto del Sinai.

L'attentato fu perpetrato il 6 ottobre 1981 ed in esso persero la vita anche altre persone, tra cui un vescovo copto-ortodosso, Anba Samuel. I gruppi islamisti s'impadronirono inoltre della prefettura di Assiut, come prima mossa per estendere la loro autorità su tutto il governatorato. L'assalto, condotto a mano armata, portò alla morte di molti soldati ed ufficiali. Gli omicidi o i tentati omicidi si susseguirono senza interruzione. Il peggior periodo di violenza in Egitto furono i due decenni '80 e '90 del secolo appena trascorso, in cui i gruppi islamisti e l'autorità si confrontarono violentemente. Come esempio presentiamo una statistica incompleta del periodo 1991-1997.

Conseguenze della violenza tra islamisti ed autorità in Egitto per gli anni 1991-1997.

1. Il turismo. 25 attentati, 93 stranieri morti, 68 feriti (47 stranieri 21 egiziani). Il caso che ebbe più

risonanza fu il numero 552 del 1992 (Sicurezza Suprema dello Stato), registrato come numero 6/93 della corte suprema militare. Tutti questi casi riguardarono attacchi ai bus ed ai negozi turistici ed ai battelli da diporto sul Nilo. Il caso 881/93 (comando di Qasr en-Nil) consistette nell'esplosione di una molotov nel Caffè Wadi en-Nil a piazza Tahrir.

Il più famoso di questi attentati fu in assoluto l'uccisione di 18 turisti il 18 marzo 1996 davanti all'Albergo Europa a Ghiza e l'attentato del Dayr al-Bahri a Luxor, il 17 novembre 1996, in cui persero la vita 58 stranieri.

2. Copti. 31 attentati, 42 civili uccisi, 52 feriti. I casi che ebbero più risonanza furono il numero 9465/91 (commissariato di Embaba), legato agli scontri interreligiosi, e il caso 323/92 (Sicurezza Suprema dello Stato), vale a dire l'incidente di Abu Qurqas nel 1997, legato agli scontri di Assiut.

3. Polizia. 83 attentati, 382 morti (tra poliziotti ed elementi della Jama'a Islamiyya e civili), 400 feriti (tra poliziotti ed elementi della Jama'a Islamiyya e civili)

4. Infrastrutture. Attentato all'aeroporto di Assiut (4 morti e 9 feriti), attentati a banche, con un totale di 11 casi.

5. Circoli video. 13 attentati, nessun morto, 5 feriti.

6. Cinema. 9 attentati, 4 morti (dei gruppi islamisti), 8 feriti (gruppi islamisti e civili).

7. Omicidi. 3 morti: il Presidente Sadat, il Presidente dell'Assemblea del Popolo, Ref'at al-Mahbub, ed il pensatore Farag Foda. Tra i molti episodi ricordiamo: tentato omicidio del Ministro dell'interno Hasan Basha (1987), tentato omicidio del primo Ministro Atef Sidqi (1993), tentato omicidio del Ministro dell'informazione Safwat al-Sharif, tentato omicidio del Premio Nobel per la letteratura Naghib Mahfuz, tentato omicidio del Presidente Hosni Mubarak ad Addis Abeba (1995).

Lo Stato, sentendosi in pericolo, iniziò a seguire una nuova politica per combattere la violenza, basata sul congelamento delle fonti di finanziamento dall'estero, la cattura dei membri che risiedevano fuori dal paese e la trasmissione di programmi che dimostravano la falsità delle pretese dei leader terroristi. Le motivazioni per la scelta come obiettivi degli strati di popolazione che abbiamo ricordato sono le seguenti:

- a. il turismo perché è un'importante fonte di reddito e la sua crisi mina l'ordine. Inoltre i mezzi di comunicazione mondiali trovano negli attentati un pretesto per criticare il regime vigente;
- b. i copti perché sono una minoranza religiosa ed alcuni copti immigrati sfruttano i mezzi di informazione esteri per parlare della debolezza del regime;
- c. i cinema ed i video club perché diffondono messaggi che, secondo l'opinione della Jama'a, attentano ai buoni costumi;
- d. le personalità pubbliche, pensatori liberali ed innovatori, perché la Jama'a vuole continuare a dominare la massa con le sue idee;
- e. gli esponenti dello Stato per la conquista del potere, se possibile.

Si può riscontrare una crescita delle operazioni armate da parte dei gruppi islamisti contro il turismo negli anni 1992-1993, poi la loro quasi scomparsa nel periodo giugno 1993-marzo 1996, infine il loro ritorno in attività negli anni 1996-1997 e lo stop definitivo, soprattutto dopo il lancio dell'iniziativa per il blocco della violenza da parte delle associazioni islamiche "radicali". Il 1997 si segnalò infatti per l'emissione da parte dello Shaykh Muhammad al-Maqarri di una fatwa con cui si bloccava la violenza. Così furono sospese le operazioni, ma l'anno successivo venne fondato il Fronte islamico per la lotta contro Ebrei e Crociati, con l'adesione del medico egiziano al-Zawahiri ad Osama Bin Laden. Ancora una volta ripresero le operazioni violente, in primo luogo con i due attentati del Cairo nel 2004-2005 e

quelli di Taba e Sharm el-Sheikh (2005), forse un messaggio al presidente della repubblica che ama incontrare a Sharm el-Sheikh i suoi ospiti.

Una strada per entrare nel nuovo secolo

Nell'occhio del ciclone /2. Siria. La lunga storia di civiltà e di convivenza di questa terra rischia di soccombere di fronte alla gravità dei fattori che hanno portato il Paese sull'orlo di un isolamento che pare irreversibile: le difficoltà del regime baathista, i pericoli del terrorismo islamico, la crisi del Libano, la guerra irachena, la stagnazione del processo di pace.

[Jean-Clément Jeanbart](#) | mercoledì 1 marzo 2006

La Siria è un paese la cui vicenda risale ai primi albori della storia dell'umanità. La sua popolazione, da millenni, vive una mescolanza di genti ed etnie diverse, che sono riuscite, nonostante le differenze, ad amalgamarsi e fondersi lungo i secoli, per formare i molteplici regni le cui dinastie hanno governato nella regione, dai tempi più antichi. Dinastie che le ricerche archeologiche e le scienze storiche hanno potuto ora identificare.

Due mila anni di storia del Cristianesimo, in Siria, hanno dimostrato tanto l'apertura delle popolazioni di questa regione del mondo, quanto la loro capacità di accoglienza, di dialogo e di convivialità, e hanno permesso agli abitanti di questo paese un'evoluzione e un progresso notevoli.

Nel VII secolo il paese è stato oggetto dell'invasione di conquistatori musulmani provenienti dall'Hijaz e dalla penisola araba. Sono stati integrati e hanno dominato il paese, a quel tempo quasi totalmente cristiano, per numerosi secoli. I cristiani di questo paese e i musulmani hanno potuto vivere insieme questo periodo, anche se si sono trovati a volte in situazioni contraddittorie, difficili e impegnative. La scelta della Chiesa, in tutte le fasi, fu la riconciliazione e la ricerca di una coesione a volte difficile da mantenere, a causa della puntuale irruzione di un fondamentalismo settario e intollerante. È questo stesso fondamentalismo che mette attualmente in pericolo la pace sociale e la serenità del paese. Eppure la storia ci insegna che, nel passato, i cristiani del Medio Oriente sono stati all'avanguardia, tranquillamente a fianco dei musulmani più illuminati, per offrire insieme alle loro società tutto ciò che porta al progresso di una comunità umana e alla prosperità di un paese. I cristiani hanno vissuto come fratelli con i musulmani, hanno calcato insieme i sentieri della storia degli arabi, e dovrebbero ora evitare lo scoglio del fondamentalismo, per dare al loro paese l'immagine che conviene agli uomini di questo XXI secolo che inizia.

Questo fondamentalismo diffuso è in parte il prodotto delle diverse problematiche sorte nella regione negli anni '40 e più esattamente, dopo la nascita dello Stato di Israele. È a partire da questo momento che violenza, terrorismo e scontri non cessano di affliggere le popolazioni arabe della regione in generale e vicino orientali in particolare.

Per parlare della violenza e del terrorismo in Siria è necessario fare alcune precisazioni indispensabili. Questa violenza può essere di stampo politico, religioso o di delinquenza. Non parleremo qui della delinquenza, che rimane dunque al di fuori del nostro discorso.

La violenza politica può avere come origine sia la dittatura, sia la lotta nazionale e la resistenza, sia l'aggressione contro terzi. In Siria si sono succeduti al potere regimi militari che hanno invocato nella loro azione politica repressiva ragioni strategiche, derivanti dalla guerra contro Israele, che hanno giustificato una legge marziale e hanno dato luogo ad esagerazioni e ad una dittatura che non ha

sempre funzionato senza violenza e tensioni verso certe fazioni della popolazione.

D'altro canto, in vista della liberazione della Palestina si è sviluppata nel paese una resistenza all'occupante a volte molto aggressiva. Questa resistenza, anche se spesso violenta, non può essere assimilata al terrorismo, nel contesto vissuto dai cittadini arabi, continuamente esposti alle intransigenze dell'occupante, alle sue ripetute incursioni che hanno avuto come risultato nel 1967 l'annessione di nuovi territori allo Stato di Israele. Ciò che da parte siriana costituiva una lotta d'indipendenza nazionale e una resistenza era considerato dagli israeliani terrorismo. Vista l'inefficacia di un confronto armato, data la dilagante supremazia militare dello Stato d'Israele, a fronte dell'insensibilità delle grandi nazioni alle rivendicazioni legittime del popolo palestinese, i gruppi più legati al nazionalismo arabo si sono visti condotti verso una strategia militare non convenzionale, che potesse essere alla loro portata; si sono anche organizzati in cellule d'intervento armate che hanno come compito quello di logorare il nemico.

In che misura, ai nostri giorni, questi gruppi stanno ancora operando, a partire dalla Siria? Dio solo lo sa, ma è certo che il governo siriano si orienta ormai da qualche anno, e sempre di più, verso una soluzione pacifica di questo conflitto endemico, anche se lo fa a malincuore.

Un'altra forma di terrorismo politico, e forse anche politico-religioso, ha trovato fertile terreno nei paesi della regione dopo la comparsa dell'Ayatollah Khomeini in Iran e l'inizio della guerra in Libano. In effetti, le lotte fratricide tra libanesi hanno diviso la nazione in gruppi generalmente confessionali in cui ciascuna comunità religiosa, con alla testa il proprio clero, si è trovata a confrontarsi con le altre, allo stesso tempo politicamente e militarmente, e questo fino alle peggiori aberrazioni. Milizie musulmane e cristiane si erano costituite per uccidersi reciprocamente, ciascuna per il proprio Libano. Quante vittime innocenti sono state sacrificate in nome di Dio in questa guerra assurda?!

Può essere in questo frangente che la violenza del terrorismo affonda le sue radici più tenaci e le sue ripercussioni più pericolose. Morire per un paese argina la lotta armata alle frontiere di questo paese, ma morire per una religione conquistatrice può portare ad una lotta di religione e ad una violenza che supera le frontiere, per scoppiare dappertutto, in un mondo sempre più intrecciato nelle sue componenti multi-confessionali. Morire per Dio è una scelta assoluta e incontrollabile finché un fondamentalismo militante anima gli spiriti. L'Ayatollah Khomeini distribuiva le chiavi del Paradiso che i giovani kamikaze si mettevano al collo per andare ad uccidere e farsi ammazzare nella sua guerra, che considerava santa, alla stregua di ogni guerra intrapresa dai musulmani in quanto appartenenti alla nazione islamica. Molti fedeli di questa religione si trovano attualmente in Occidente e, se sono veri musulmani, secondo i mullah integralisti, devono continuare la lotta santa per insediare l'Islam nel mondo intero, il jihad della guerra santa li accompagna e si estende in ogni luogo dove si trasferiscono. È in questa ondata di fondamentalismo confessionale e militante che risiede il vero pericolo che minaccia le libertà e la democrazia. Ed è proprio questo fondamentalismo esclusivo e totalitario che compromette la pace e qualsiasi progetto di società conviviale e pluralista.

In Siria a partire dall'Indipendenza dal mandato francese, per la quale musulmani e cristiani avevano lottato fianco a fianco, è nata una comunità nazionale non confessionale. Con l'inizio della seconda

metà del XX secolo sono emersi, per sviluppare le strutture di una comunità nazionale non confessionale, dei movimenti sociali e politici a carattere laico e progressista, che riunivano sostenitori appartenenti a tutte le confessioni presenti nel paese. La comparsa del movimento Baath, parola araba che può voler dire tanto rinascita quanto resurrezione, ha costituito un passo importante in questo senso. Questo partito è stato fondato nel 1947 dagli intellettuali cristiani e musulmani con il fine di modernizzare la Siria ed unificare i paesi arabi divisi. Una cultura contraria al confessionalismo e aperta ad una laicità, che distingue nettamente l'impegno politico e sociale dall'appartenenza religiosa, si è sviluppata in Siria per poi propagarsi nei paesi arabi limitrofi. Questa laicità era in effetti indispensabile per la coesione delle molteplici componenti di una comunità nazionale in cui i fedeli, appartenenti ad un numero infinito di denominazioni religiose, vivevano insieme fianco a fianco.

Dopo la sua salita al potere in Siria e poi in Iraq il partito Baath ha rafforzato sempre più la tendenza laica e ha saputo mobilitare le folle intorno ad obiettivi strategici che miravano all'unità dei paesi arabi e alla loro indipendenza, come anche alla creazione di una giustizia sociale in una prospettiva socialista. La scalata al potere di questo movimento è stata sostenuta da una buona risposta proveniente dai giovani, provenienti dalla piccola borghesia e dagli strati popolari meno favoriti; tuttavia la sua crescita è stata ardua e disseminata di insidie.

All'interno, l'organizzazione politica e paramilitare dei Fratelli Musulmani ha condotto un'opposizione fondamentalista. All'esterno lo Stato di Israele appoggiato dall'Occidente vedeva nel movimento nazionalista del partito Baath una contestazione irriducibile della sua politica espansionistica e un pericolo permanente per la sua sicurezza nei territori conquistati. Così Israele ha fatto di tutto per indebolire questo slancio nazionalista, minando qualsiasi tentativo d'avvicinamento tra i paesi arabi. Uno dei mezzi più efficaci per distruggere questa comunità araba, che cercava i fondamenti costitutivi della sua identità nazionale al di fuori della sua appartenenza confessionale, era rafforzare e fomentare nella regione i sentimenti di fanatismo religioso.

La prima guerra del Golfo, la guerra in Libano, quella in Sudan e molte altre ancora sono con il terrorismo diffuso e i moti confessionali uno dei prodotti della spinta del fondamentalismo integralista, che è stato favorito a scapito di un nazionalismo regionale arabo di stampo laico e pluralista, esaltato dai movimenti progressisti tra i quali il partito Baath, che oggi è ancora al potere in Siria. È vero che il regime siriano che ne è tributario non gode di tutte le virtù della democrazia e che il dirigismo dello Stato, in questo paese, restringe i margini di libertà politica dei cittadini, ma è altrettanto vero che lasciate in balia di se stesse, dato il loro isolamento plurisecolare sotto la dominazione ottomana, la loro separazione dall'Occidente e dalla sua evoluzione culturale e democratica, le popolazioni del Medio Oriente non saprebbero al momento gestire una democrazia non confessionale e rispettosa dei diritti delle minoranze e delle libertà fondamentali. Libertà di culto, libertà d'espressione, uguaglianza dei diritti tra uomini e donne e tra musulmani e non musulmani, ecc.

Nonostante tutto oggi in Siria un cristiano ha gli stessi diritti di un musulmano, può accedere, come anche le donne, a tutte le cariche pubbliche e alle più alte responsabilità politiche. La chiesa è rispettata come la moschea e il culto è indistintamente sostenuto. In questo paese che cerca la laicità, non ci si distingue per la propria appartenenza confessionale, ma per il proprio senso civico e per la devozione alla nazione. Nel contesto di una società che si vuole civile e unita, buone relazioni umane uniscono i cittadini, indipendentemente dalla loro diversità religiosa.

Alla fine dei conti bisognerebbe chiedersi seriamente se i paesi occidentali, che si ostinano attualmente a soffocare il nazionalismo arabo di linea laica e non confessionale, non stiano demolendo l'edificio, pieno di speranze, di un nuovo mondo arabo in piena costruzione.

Un Islam, molte voci

Il travaglio dell'Islam /3. A dispetto delle analisi che lo vogliono chiuso e monolitico, l'universo musulmano esprime invece una grande varietà di posizioni. Il confronto tra tradizionalismo e innovazione è aperto e serrato e ricchissimo di sfumature. Tante sono le voci di politici, intellettuali, scrittori che con rigore critico e autocritico animano un intensissimo dibattito. E non si tratta di voci che devono per forza "piacere" all'Occidente, ma che l'Occidente dovrebbe finalmente imparare ad ascoltare.

[Paolo Branca](#) | mercoledì 1 marzo 2006

Negli ultimi anni è decisamente cresciuta, non solo nell'opinione pubblica ma anche tra esperti ed opinionisti, la percezione dell'Islam come un'oscura minaccia. Il fenomeno del terrorismo internazionale lo giustifica ampiamente e non si può certo negare che i paesi arabi e musulmani attraversino una fase di profondo travaglio che spesso si esprime anche in forme estreme di antagonismo violento. Il rischio è tuttavia che questa rappresentazione mediatica dei musulmani, che parte da alcuni dati oggettivi ma non esclusivi, si sovrapponga progressivamente ad una **realtà la quale benché problematica è senz'altro più varia ed articolata**, fino ad occultarla del tutto. In questo contributo ci proponiamo di dar conto di voci e posizioni meno note, ma a nostro avviso molto interessanti, espresse da alcuni autori musulmani.

Il dibattito interno al mondo islamico non è infatti di scarso rilievo, anche se risulta soffocato da un pensiero dominante fortemente ideologizzato. Un simile approccio ci pare preferibile alle fin troppo diffuse analisi di taglio "essenzialista" che tendono a definire la pretesa natura monolitica e inalterabile di una tradizione religiosa, basandosi sull'interpretazione letterale e decontestualizzata delle fonti. **La predominanza di espressioni di taglio apologetico, prevalenti in ogni situazione fortemente polarizzata come la presente, emargina fatalmente quanti sono più disposti a mettersi in discussione.**

Essi rappresentano senza dubbio la componente più aperta e matura di ogni tradizione culturale, ma di

frequente le loro idee vengono considerate manifestazioni di debolezza, se non di connivenza con i presunti avversari, spesso con gravi conseguenze sulla loro stessa incolumità. Molti ritengono infatti questi pensatori traditori della causa comune. **Si tratta certamente di una élite, ma un'adeguata valorizzazione di quanto propongono potrebbe sostenere e diffondere le loro posizioni con relativa facilità.** Non va infatti dimenticato che la stragrande maggioranza della popolazione dei paesi arabo-musulmani è costituita da giovani, ormai poco influenzati sia dalla retorica nazionalistica che ha accompagnato la stagione della conquista dell'indipendenza alla fine dell'epoca coloniale, sia dalla propaganda rivoluzionaria del periodo successivo. **Il successo del radicalismo religioso si spiega anche con la mancanza di alternative e l'assenza (o comunque la scarsa visibilità) di modelli positivi universalmente riconosciuti** rispetto a quanti seguono altre opzioni.

In un pregevole volume uscito ormai parecchi anni or sono, l'ex Ministro tunisino Habib Boularès proponeva questa semplice ma pregnante riflessione: "In effetti, oggi l'Islam fa paura. è innegabile. [...] Ma si tratta di qualcosa di fatale, di un destino ineluttabile? [...] Il problema che sta di fronte al musulmano non è facile. Alle note difficoltà legate allo sviluppo si aggiunge il peso della tradizione e la pervasività della religione.

Per superare o evitare l'ostacolo, molte formule sono state proposte e tentate. Alcune ammettono come postulato che l'Islam sia un universo chiuso. Altre implicano l'inevitabilità dello sradicamento culturale. Lo sforzo maggiore è quello di coloro che rifiutano tali posizioni estreme tentando, da oltre un secolo, di realizzare una modernizzazione che non comporti né uno sradicamento, né l'isolamento dai propri simili. Se l'Islam può darsi oggi un senso, di che altro si tratterà se non quello di realizzare una più ampia comunicazione tra gli uomini? Ogni autentico musulmano crede infatti che la sua religione si rivolge all'intero genere umano e che vale per ogni tempo e per ogni luogo. La sfida che gli lancia il mondo moderno è semplicemente quella di provarlo"[1].

In altri autori, tale atteggiamento autocritico è giunto a riconsiderare la storia recente e i miti diffusi in ambito islamico, evidenziandone le contraddizioni: **"Se possiamo conciliare Islam e rivoluzione, perché non anche Islam e diritti umani, democrazia e libertà?"**[2]. "Rivoluzione islamica (o indu, o buddista...): quale dei due termini è il più attivo, il più determinante? Rivoluzione o Islam? è la religione che cambia la rivoluzione, la santifica, la risacralizza? O è al contrario la rivoluzione che storicizza la religione, che fa di essa una religione impegnata, in breve, un'ideologia politica? [...] Così facendo, la religione cade nella trappola dell'astuzia della ragione: volendo ergersi contro l'Occidente, si occidentalizza; volendo spiritualizzare il mondo, si secolarizza; e volendo negare la storia, vi si inabissa completamente"[3].

Lo stesso autore giunge ad una conclusione decisiva sul carattere ideologico del pensiero islamista: "Ciò che chiamiamo identità culturale non è che un'illusione o, se volete, una falsa immagine di noi stessi. È per questo che la maggior parte dei pensatori del mondo islamico non sono né dei saggi, né degli intellettuali nel vero senso di questi termini, ma degli ideologi. **Vale a dire che si dedicano all'azione e a soluzioni sbrigative, più che ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della realtà. Ciò che muove il loro rifiuto, disgraziatamente, è il risentimento**"[4].

Tuttavia non si può negare che alcune domande di fondo abbiano una qualche legittimità: "è "possibile", in base al Corano, fare dell'Islam una religione del foro interno e lasciare le questioni terrene alla politica? Di fronte a una simile domanda si è tentati, in un primo momento, di rispondere

negativamente. L'Islam è una religione di questo mondo non meno che dell'altro. Esso determina un quadro costituzionale nel quale non v'è alcuna separazione tra politica e religione. Unifica le istituzioni. La legge è la concretizzazione della fede, lo Stato si occupa della preghiera e protegge la religione così come regola gli affari della società civile. Ma, si tratta davvero di un dogma, o potrebbe essere piuttosto un habitus mentale? **Se si osserva la storia più da vicino si ha la netta sensazione di trovarsi di fronte a un'interpretazione dominante più che alla vera natura delle cose**"[5].

Il vero problema troverebbe le sue cause piuttosto in una situazione culturale che ben viene delineata da un celebre filosofo marocchino contemporaneo, secondo il quale ci troveremmo di fronte a una vera e propria ricostruzione mitica del passato, tesa teoricamente a controbilanciare le delusioni del presente, ma in realtà complice dell'attuale stagnazione: "La bandiera dell'"autenticità" (*aslah*), dell'attaccamento alle radici e della difesa dell'identità, tutte nozioni interpretate come l'essenza stessa dell'Islam: "l'Islam vero", non l'Islam quale era vissuto a quei tempi dai musulmani. Si trattava quindi di una lettura ideologica polemica, giustificata per un periodo nel quale essa si risolveva effettivamente in un mezzo per affermare la propria identità e per far rinascere la fiducia. Tale lettura rappresenta un'espressione del normale meccanismo di difesa, e conserverebbe quindi una sua legittimità qualora venisse inserita nel quadro di un progetto globale di ritorno a quell'epoca.

Ma è stato proprio il contrario ad accedere. Il mezzo è divenuto fine: è il passato, frettolosamente ricostruito per servire da trampolino allo "sviluppo", che è divenuto la finalità stessa del progetto di rinascita. A partire da quel momento, il futuro sarebbe stato sottoposto ad una lettura che avrebbe avuto come strumento di interpretazione il passato, non il passato che realmente fu, ma il passato quale avrebbe dovuto essere. Tuttavia, dal momento che quel passato non è mai esistito se non nella sfera degli affetti e dell'immaginazione, la concezione del futuro-a-venire rimase sempre incapace di distaccarsi dalla rappresentazione del futuro-passato"[6].

Un vicolo cieco che alimenta una sorta di circolo vizioso: **"Il concetto di "risorgenza islamica" così come è utilizzato nel momento storico presente, dà luogo a ogni sorta di confusione**, di cui la meno importante non è che rende quasi impossibile la distinzione tra coloro che, nella nebulosa islamista, spingono verso il progresso e coloro che vogliono conservare le cose allo stato in cui sono, o tornare indietro. **Nella febbre del dibattito, si vedono i gruppi più reazionari**, che si affrettano a correre dietro il treno in marcia, rappresentarsi come attori del "risveglio" e della "rinascita", mentre essi portano avanti un'ideologia di sonno e di morte"[7].

Le conseguenze di tale situazione sulla mancata evoluzione della società civile, che favorisce inevitabilmente la perpetuazione di regimi autocratici, sono chiaramente evidenziate dallo stesso autore: **"I fautori di un potere fondato sulla religione rimproverano al sistema democratico di basarsi sulle tendenze, le opinioni e le preferenze degli uomini, che sono per natura versatili e fallibili**, alle quali essi oppongono la perfezione divina della legge religiosa. Bisogna ribattere loro che è precisamente in questo che risiede la grandezza della democrazia, poiché essa sola permette all'uomo di trarre lezione dai suoi errori, di prendere coscienza delle sue debolezze e, proprio da ciò, di misurare la sua capacità a superarle. Il potere religioso, benché non sia che un potere umano esposto come tale, a tutti gli errori umani, non riconosce all'uomo questo diritto di imparare dalle sue esperienze: gli impone una tutela a priori e gli impedisce di svilupparsi e di giungere a maturità.

L'obbedienza è l'essenza della fede, è anche la prima virtù del soldato, ma è certamente la peggiore delle relazioni che possa instaurarsi tra governanti e governati. Come il capo militare deve essere obbedito e rispettato dai suoi uomini, così il governante deve ispirare ai governati il gusto del dibattito nel contraddittorio e della critica. Tutte le catastrofi del mondo musulmano, e del mondo arabo in particolare, sono frutto di governi militari prodotti da pseudo-rivoluzioni, che stabiliscono **con i governati una relazione politica del tipo di quella che gli ufficiali intrattengono con i loro soldati. C'è ogni motivo di temere che il governo religioso non faccia altro che sostituire l'autorità dei chierici alla forza delle armi**, e non sia in fin dei conti che un'altra metamorfosi dello stesso archetipo autoritario. Molti cittadini dei paesi arabo-musulmani, sottomessi da lunga data a un regime autoritario, hanno preso l'abitudine, e, se ce n'è, il gusto, a obbedire e hanno perso le loro facoltà critiche: niente di meglio che il potere degli stivali per preparare al potere dei turbanti"[8].

In un simile contesto, esprimersi fuori dal coro può risultare estremamente rischioso, il che produce spesso un conformismo dalle conseguenze devastanti sul libero sviluppo del pensiero: "La situazione culturale, politica ed economica attuale del mondo arabo fa sì che sia impossibile, soprattutto se si è arabi e dal mondo arabo, parlare della religione come di un fenomeno sociale totalmente spiegabile. [...] Il risultato è che ogni discorso sulla società, sulla religione, sul diritto suppone preventivamente una sorta di autocensura da parte di chi parla o scrive. è dunque un dibattito quasi impossibile, poiché gli mancano due condizioni indispensabili all'obiettività: l'accordo sugli strumenti d'analisi e l'autonomia di giudizio. In generale, **l'analisi del fenomeno religioso coinvolge colui che la conduce in prima persona e ciò non è dovuto esclusivamente a una debolezza intrinseca alla sua personalità o alla sua formazione, ma all'ambiente in cui opera.**

Infatti ciò che egli scriverà, a dispetto della neutralità che si sforzerà di mantenere, sarà percepito come una scelta di campo religioso, ideologico, etnico o politico. Per quanto egli tenterà di dissociarsi, la società continuerà a valutarlo secondo i propri criteri e gli negherà ogni neutralità. [...] Egli lo sa e sa che, impegnandosi nella ricerca, è condannato a perdere la propria innocenza, in quanto sa che alla fine potrà essere condannato. È quindi del tutto naturale che non essendo ogni intellettuale necessariamente un eroe in tali condizioni non tutto venga detto e che il discorso dell'intellettuale a proposito della religione, del diritto, della politica sia diplomatico, fatto di silenzi, prudenza e furbizie, sia in definitiva un discorso corrotto" [9].

Come giustificare dunque un pensiero critico, senza incorrere nel pericolo di vedersi tacciare di disfattismo o di alto tradimento? Un contributo fondamentale è offerto in tal senso dal filosofo iraniano Abdolkarim Soroush: "La religione è sacra e divina, ma la comprensione che si ha di essa è umana e terrena. La conoscenza e la comprensione che di essa hanno gli uomini sono incomplete ed hanno costantemente bisogno di essere emendate"[10].

Ben lungi dal rappresentare una questione puramente teorica, questo approccio investe questioni molto concrete, come quelle relative all'applicazione della *shari'a*, non a caso avanzate dal discepolo di Mahmud Muhammad Taha, martire sudanese del riformismo musulmano: "Senza introdurre un nuovo principio interpretativo che consenta ai musulmani moderni di modificare o cambiare del tutto alcuni aspetti del diritto pubblico previsto dalla *shari'a*, solo due altre scelte rimangono: o continuare a disattendere la *shari'a* nell'ambito pubblico, così come si fa nella maggior parte dei moderni stati islamici, o procedere ad imporne i principi, senza badare ai contrasti con il diritto costituzionale, le leggi internazionali e i diritti dell'uomo.

La prima opzione la trovo contestabile in linea di principio e ritengo che sia improbabile che si possa praticarla ancora per molto. In linea di principio, infatti, essa contrasta con l'obbligo dei musulmani di seguire in ogni aspetto della propria vita sociale e individuale i precetti dell'Islam. Inoltre, tenendo conto del progressivo revival dell'Islam, tale tendenza sarà difficilmente applicabile nella pratica per molto ancora. Anche la seconda opzione è comunque ripugnante e politicamente insostenibile. È ripugnante, a mio parere, sottoporre donne e non musulmani agli affronti e alle umiliazioni che comporta l'applicazione della shari'a al giorno d'oggi. Ritengo infatti che le disposizioni di diritto pubblico insite in essa fossero del tutto giustificate e coerenti con il contesto storico in cui sono apparse, il che però non basta a renderle giustificabili e coerenti in quello odierno. **Inoltre, date le caratteristiche concrete dei moderni stati nazionali e dell'ordine internazionale, tali aspetti del diritto pubblico sciaraitico sono politicamente improponibili**"[11].

Alcune riflessioni maturate tra musulmani europei possono rappresentare un possibile interessante sviluppo del pensiero islamico critico che troverebbero in Occidente condizioni migliori che nei paesi d'origine per esprimersi e diffondersi. A nostro avviso ne è un valido esempio il pensiero di Tariq Ramadan, personaggio controverso ma comunque con un vasto seguito, specialmente tra le nuove generazioni di musulmani immigrati. La sua analisi non si discosta molto da quella degli autori fin qui citati, benché sia riproposta in prospettiva di una totale fedeltà ai principi tradizionali dell'Islam. Proprio per questo risulta ancor più efficace, almeno al fine di coinvolgere nel dibattito quanti ne sono generalmente lontani: "La formazione islamica non si preoccupa di tenere conto del contesto europeo nel quale vivono musulmani e musulmane. Si imparano a memoria e spesso molto teoricamente brani del Corano e insegnamenti del Profeta senza un reale legame con l'ambiente. Tutto avviene come se l'identità definita aperta fosse vissuta, *de facto*, in modo chiuso, isolato, quasi etereo. La formazione islamica dovrebbe, perciò, integrare la dimensione dell'intelligenza del contesto e dell'educazione in funzione dell'ambiente, dell'azione e della partecipazione in Europa, dall'atto di solidarietà alla consapevolezza della responsabilità civile"[12].

Una filosofia dunque tutt'altro che favorevole all'atteggiamento di molti immigrati islamici che pretendono di costituire una sorta di società parallela, destinata a percepirsi e ad essere percepita come un corpo estraneo nelle società ospitanti: "Essere musulmano in Europa significa interagire con tutta la società a diversi livelli, dall'impegno locale a quello nazionale e anche continentale. **Le prime comunità islamiche, a causa della novità della situazione in cui si trovavano, sono state portate in modo assolutamente naturale a chiudersi in se stesse durante i primi due o tre decenni e a sforzarsi di risolvere i loro problemi in modo indipendente, e dall'interno.** Esse percepivano l'ambiente europeo come estraneo, alienante e spesso aggressivo ed era meglio non avere nulla a che fare con esso, né lasciarsi coinvolgere troppo. Per quanto questo processo possa essere considerato come una tappa del tutto naturale in un dato momento della storia dello stanziamento dei musulmani nei nuovi paesi, oggi non è più così. Non si può immaginare un qualche futuro per i musulmani in Europa se essi si rifiutano di avere rapporti con l'ambiente circostante e se non sviluppano una dialettica grazie alla quale potranno essere, dare e ricevere"[13].

Posizione anche contraria alla rappresentazione delle comunità musulmane in Occidente quali casse di risonanza dei problemi che travagliano il loro mondo d'origine: "Forti della loro indipendenza politica e finanziaria, i musulmani europei devono far sentire una voce nuova, libera e onesta, che si imponga la

probità intellettuale e l'analisi rigorosa, che spieghi e commenti se necessario e che sviluppi un vero discorso critico sullo stato dell'Islam nel mondo, sulle sue acquisizioni e i suoi tradimenti. Una voce nuova che, evidentemente, fa paura qui e altrove; ma le premesse affinché venga udita sono ogni giorno più numerose e questa è una delle sfide più grandi della presenza musulmana in Europa che deve acquistare sostanza, coerenza e peso"[14].

Per finire riproponiamo un'acuta pagina dell'ex presidente iraniano che non esita a dichiarare definitivamente concluse fasi della storia che altri vorrebbero semplicemente rivivere senza alcuna considerazione per l'evoluzione che gli uomini e le società hanno conosciuto negli ultimi secoli: "Dopo il Profeta Mohammed, nei secoli III e IV dell'Egira, avvalendosi di una specifica interpretazione dell'insegnamento islamico, e di particolari concezioni che l'Islam aveva accolto in sé traendole da altri e diversi sistemi di pensiero, quali le civiltà greca e iranica, l'uomo musulmano ha creato una civiltà, ripeto, ha creato una civiltà secondo un'interpretazione particolare del Corano e della Tradizione, e grazie ad acquisizioni derivanti dalle conoscenze scientifiche. Si tratta di quella fase che definiamo civiltà islamica. **E vero, essa è stata fondata sul Corano, ma secondo deduzioni e metodi interpretativi che l'uomo di quei giorni elaborava riguardo al Corano, al Libro, alla religione, all'essere umano e al mondo.** Questa civiltà dei tempi d'oro è finita. Se essa fosse stata l'incarnazione piena della dottrina del Corano e dell'Islam, una simile affermazione ci indurrebbe a concludere che anche il Corano e l'Islam siano finiti: invece non è così, e noi musulmani crediamo che oggi si debba far ricorso in un modo nuovo alle risorse religiose nel mettere a fuoco i problemi a noi contemporanei, allo scopo di costruire la nostra vita rispondendo, secondo i fondamenti della religione, ai nostri bisogni di oggi"[15].

Anche solo da questa rapida carrellata emerge l'intenso travaglio interiore che agita il mondo musulmano; esso merita attenzione e rispetto, lungi dai giudizi affrettati che ancora troppo spesso vengono espressi su un universo culturale più ricco e diversificato di quanto comunemente si creda. Il vero antidoto al paventato "scontro delle civiltà" sta proprio nella capacità di ascolto che l'Occidente opulento e distratto saprà dare a queste voci, alla valorizzazione che ne verrà fatta e al posto che si vorrà dare ai protagonisti di un profondo lavoro di analisi e di ricerca che, pur tra innegabili difficoltà, anima e feconda il pensiero islamico contemporaneo.

Note

[1] H. Boularès, *L'Islam. La peur et l'espérance*, Parigi 1983, 8-12.

[2] M. Sadri e A. Sadri (ed.), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University Press 2000, 22.

[3] D. Shayegan cit. in K. Fouad Allam, *L'Islam globale*, Milano 2002, 79.

[4] D. Shayegan, *Les Illusions de l'Identité*, Parigi 1992, 306-308.

[5] Y. Ben Achour, *Politique, Religion et Droits dans le Monde Arabe*, Tunisi 1992, 15.

[6] *Ibidem*, 34-35.

[7] F. Zakariyya, cit. in Aa. Vv., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Torino 1996, 140.

- [8] *Ibidem*, 145.
 [9] Y. Ben Achour, *op. cit.*, Tunisi 1992, 28-29.
 [10] M. Sadri e A. Sadri (ed.), *op. cit.*, 31.
 [11] A. A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, Il Cairo 1992, 58-59.
 [12] T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Troina 2002, 273.
 [13] *Ibidem*, 294-295.
 [14] *Ibidem*, 302.
 [15] M. Khatami,

Religione, libertà e democrazia, Bari 1999, 98-99.

L'ingannevole disfida dei versetti

Il travaglio dell'Islam /2. Come salvaguardare la validità teologica della definizione del Corano in uso da secoli presso tutta la Umma e poter condannare senza equivoci l'uso che Bin Laden e i suoi partigiani fanno del testo? In realtà ci si accontenta di selezionare brani favorevoli alla pace e alla tolleranza per contrapporli a quelli esibiti dai militanti fondamentalisti sul ricorso alla guerra "giusta". Proposta per l'apertura di un "lavoro sovversivo", insieme profetico e razionale, per uscire dal vicolo cieco.

[Mohammed Arkoun](#) | mercoledì 1 marzo 2006

Dopo i fallimenti successivi della rivoluzione nazionalista detta socialista (1950-1980) e poi della rivoluzione religiosa nello stile iraniano, poche voci d'intellettuali "musulmani" aperti alle conquiste indiscutibili della modernità si sono fatte udire per sostenere non foss'altro l'idea di un aggiornamento dell'Islam, tenendo conto dei nuovi ostacoli generati da 30 anni di erranze "rivoluzionarie". A dire il vero, gli intellettuali laici preferiscono restare lontani dal pensiero religioso come campo di lavoro scientifico critico: o restano credenti praticanti al punto da far proprio il discorso dei guardiani dell'ortodossia o riducono l'Islam ad una affermazione identitaria comune all'insieme delle società che accentuano il loro ritardo di fronte alle sfide della modernità, più complesse e più pressanti nella fase di mondializzazione delle forze di produzione della storia.

Nella misura in cui l'aggiornamento si vuole più esigente nella critica del conservatorismo e più innovativo nella ricerca dell'emancipazione, i suoi partigiani sono in una posizione di debolezza politica e sociologica rispetto alla classe degli ulama, capaci di coltivare contemporaneamente un'abile solidarietà con i regimi al governo ed un impatto efficace sulle espressioni e le rivendicazioni della religione populista. Il fallimento di 'Abd al-Rahman Wahid in Indonesia illustra le posizioni ambigue degli intellettuali e degli ulama, le debolezze politiche degli uni ed i successi precari ed ingannevoli degli altri. Così la vecchia, ma sempre ossessiva mitologia dell'Islah, cioè della restaurazione della forma inaugurale autentica (asala) dell'Islam con la I maiuscola, può mutarsi in delirio politico irrealista, in desiderio irrimediabile di rivincita sugli stati prevaricatori, egoisti, onnipotenti o persino "canaglie" che le scienze sociali e politiche continuano a descrivere con i postulati cognitivi della loro "razionalità occidentale", confrontata a situazioni di miseria collettiva, a modi di fare, di protestare, di contestare, ad attese che esse non sono in grado né di ricondurre alla loro genesi storica e psicoculturale né di concettualizzare tentando un adeguamento descrittivo ed esplicativo che arricchirebbe i dibattiti

sull'azione politica. Il modo con cui si tratta la crisi di senso aperta dopo l'11 settembre non rivela infatti ancora nulla di simile né da parte dell'Occidente né ancor meno da parte dell'Islam.

La questione essenziale resta senza risposta: come integrare nelle necessarie repressioni della violenza cieca la protezione degli innocenti, le legittime contestazioni ed i programmi d'azione dei dominati, la critica radicale e simultanea del fatto religioso in generale e della modernità? Tutti gli attori che esercitano una "competenza-sapere" e/o una "competenza-decisione" devono congiungere i loro sforzi per affrettare la messa in campo di una istanza di autorità debitamente articolata rispetto alle istanze del potere per smantellare non tanto il terrorismo come sintomo delle violenze strutturali, ma i sistemi d'ineguaglianza che perpetuano le condizioni oggettive d'interiorizzazione, da parte dei soggetti, gruppi e nazioni dominati, dei valori che legittimano e nello stesso tempo velano la loro condizione di dominati. Non soltanto questo lavoro non è iscritto in tutte le agende degli studiosi, degli educatori, dei media e dei regimi politici, ma resta un impensato, e per larga misura un impensabile, nelle "culture" che alimentano le alleanze esplicite o occulte tra i fondamentalismi religiosi e gli attivismi politici.

Queste osservazioni mirano a stabilire due fatti: posto dinanzi ad un evento di portata mondiale, il pensiero islamico deve infine rinunciare ad ogni forma di bricolage interpretativo dei testi cosiddetti fondatori per accettare il programma di una critica sovversiva della ragione islamica. Ho inaugurato questo programma in un'opera pubblicata con questo titolo nel 1984. I quadri sociali della conoscenza e le opposizioni ideologiche che continuano a prevalere in Occidente e in tutti i contesti islamici dopo l'avvio dei movimenti di liberazione nazionale hanno mantenuto nel regno dell'impensabile l'idea stessa di questa sovversione intellettuale, scientifica e spirituale.

Da parte dell'Occidente, il fatto religioso è messo in disparte, non riconosciuto come uno dei fattori determinanti della produzione della storia delle società anche sotto il regno delle religioni dette secolari, il che comporta il rifiuto o la marginalizzazione della teoria del "capitale simbolico" come posta in gioco nei rialzi mimetici dei gruppi, delle comunità e delle nazioni per conservare il monopolio della sua strumentalizzazione nelle corse al potere; a questo si aggiunge il peso di ciò che Pierre Bordieu ha definito «raison scolastique» nella pratica delle scienze sociali e politiche (vedere le sue *Méditations pascaliennes*).

Da parte dell'Islam, si può ricordare l'irruzione delle ideologie nazionaliste di lotta che hanno trasformato le promesse liberatrici della rivoluzione socialista laica in volontarismi statalisti oscurantisti e troppo spesso totalitari, la manipolazione delle potenti onde demografiche degli anni 1960-1990 per dissimulare i fallimenti politici ed economici, i regressi culturali ed intellettuali sotto le promesse raramente mantenute di una costruzione nazionale.

Io sostengo che la «guerra contro il terrorismo», per usare lo slogan lanciato dalla CNN dopo l'11 settembre, non sarà vinta finché una nuova posizione sovversiva della ragione non arrivi a reimporre il lavoro eminentemente sovversivo del discorso profetico, riattivato, riappropriato ed ampliato dalla ragione dei Lumi per mettere fine alle derive assolutiste e scolastiche di tutti i clericalismi.

In contesti islamici, la portata liberatrice di questi compiti assegnati ad una ragione in via di emersione sotto la pressione delle lotte in corso è rifiutata come iconoclasta e blasfema non soltanto dai guardiani stipendiati dell'ortodossia, ma in maniera molto virulenta da alcuni intellettuali che pretendono di

richiamarsi alla posizione critica moderna. Si constata perfino presso i giovani imam in servizio in alcune comunità di immigrati in Europa un distanziamento critico dalla Parola di Dio più audace che in certi intellettuali di fama. Ecco come Mohammed Talbi, storico tunisino ben noto che insiste sulla sua padronanza delle regole e degli strumenti della critica dei testi e dei documenti, definisce lo statuto della Parola di Dio nel Corano:

«Il Corano [è] autenticamente teandrico, ipsissima verba. Parola interamente divina alla sorgente, a monte, ed interamente umana, "in lingua araba chiara" (Corano, 26, 195) all'arrivo, a valle». Questa definizione è comunemente accettata dal decimo secolo in poi in tutta l'Umma. Come salvaguardarne la validità teologica pur condannando senza equivoci l'uso che Bin Laden ed i suoi partigiani fanno dei testi fondatori della fede islamica? Nessuno richiede la riapertura del lavoro teologico, praticamente abbandonato dopo l'adozione di quello che ho chiamato il Corpus Ufficiale Chiuso (COC). Ci si accontenta di selezionare i versetti favorevoli alla pace tra le nazioni, alla tolleranza religiosa, al rispetto della vita umana... e si nega ai musulmani perduti come i soldati perduti di ogni buona causa il diritto di utilizzare altri versetti espliciti sul ricorso alla guerra "giusta" o jihad. Si improvvisano così delle esegesi moderne, ricacciando nei tempi storici trascorsi il versetti che un numero crescente d'occidentali irritati dall'opportunismo apologetico del processo oppongono al bricolage ideologico dei "credenti".

Tocchiamo qui l'infermità comune ai protagonisti credenti e democratici laici nelle società pluraliste. Per ragioni differenti, né i credenti né i laici modernisti soprattutto quelli che ostentano con una significativa insistenza il loro non essere credenti sono capaci d'aprire ed animare un cantiere fecondo sul tema fondamentale del "credere e della formazione del soggetto umano", nei contesti terribilmente sfalsati delle società sottomesse a dominazioni a cascata da un lato e nelle società travagliate dalle forze dell'economia di mercato e dell'innovazione tecnologica dall'altro. È importante sapere in quali condizioni psico-socio-culturali ciò che si chiama utilmente "fede" si costruisce, si dispiega, si rifonda incessantemente alla prova del tempo. In quanto espressione di credenze che strutturano il soggetto umano e ne motivano la condotta pratica, la fede così concepita e vissuta merita un totale rispetto nella misura in cui si dà i mezzi per contribuire in tutte le circostanze ai compiti di liberazione della condizione umana al di là delle categorizzazioni e delle gerarchie imposte dalle dottrine religiose e dai sistemi moderni d'ineguaglianza.

Si è mostrato fino a che punto l'attenzione rivolta alla parola rivelatrice è ancora debole e marcato di scetticismo per due motivi principali: il primo è legato alle sconfitte successive del pensiero umanista che, dopo la prima guerra mondiale, hanno condotto alla morte dell'uomo e del soggetto umano (strutturalismo) dopo quella di Dio (marxismo-stalinismo e laicismo politico militante) con tutti gli effetti correlati, come l'espansione di un relativismo generalizzato, dello scetticismo radicale, della precarietà e dell'inconsistenza dei "valori", della quasi impossibilità di dire l'Etica, in breve di tutto quello che allarga il campo della parola assente. Il secondo motivo è l'illusione creata dal sedicente ritorno del religioso con la «Rivincita di Dio», annunciata poco tempo fa dal politologo Gilles Kepel. Sì, Dio ritorna sotto due figure differenti che attestano la permanenza delle forze contraddittorie all'opera in ogni soggetto umano: vi è la figura del terrorismo sanguinario, della negazione della persona, del fondamentalismo dogmatico di cui rimane da identificare la genealogia storica, politica e culturale riprendendo ed ampliando la ricerca avviata da Nietzsche con un senso tragico della verità indefinitamente alterata dagli uomini, animali politici; vi è in secondo luogo quella dell'istanza dell'autorità spirituale finalmente liberata da tutte le ambizioni del potere e che vuole testimoniare la fecondità dell'esperienza umana del divino nelle sue vie più antiche e nei suoi itinerari moderni più

erranti. Nella sua traiettoria mistica promettente, ma ben presto interrotta dalle ortodossie, il pensiero islamico ha conosciuto e celebrato il senso tragico della "Verità attraverso Dio, in Dio, per Dio" (al-Haqq bi-l-Haqq li-l-Haqq), votata alle vicissitudini di una storia di cui nessuno fino agli anni 1930-1940 avrebbe potuto prevedere che trascinasse l'esperienza islamica del divino fino agli attentati suicidi ed agli assassinii di tanti innocenti, persino nel seno di una comunità lacerata dalla vecchia ed inaugurale grande querelle così giustamente chiamata "forza di seduzione del male", Fitna.

Aggiungo con insistenza che la condanna unanime dell'attentato dell'11 settembre non riceverà la sua piena e feconda legittimità fino a quando gli storici non avranno stabilito con gli strumenti loro propri quella che io chiamerei la genealogia delle morti successive di Dio, dell'uomo, del soggetto, conducendo alla quasi eliminazione della parola rivelatrice quale tento di definirla. Il concetto di parola rivelatrice è infatti contemporaneamente più modesto e più pertinente per mettere in scacco gli usi inconsistenti della Parola detta rivelata.

Indonesia, l'Islam più grande e sconosciuto

[Franz Magnis-Suseno](#) | giovedì 1 settembre 2005

L'Indonesia si estende su 5.500 km, dalla punta nord-occidentale di Sumatra (Aceh) fino al confine con Papua-Nugini, sull'isola della Nuova Guinea, e lungo i quasi 1.500 km dalle Filippine all'Oceano Indiano. Più di 1.000 delle oltre 16.000 isole che occupano questo spazio sono abitate da circa 215 milioni di persone. La popolazione dell'Indonesia ha un tasso annuo di crescita del 1,8% ed è distribuita in maniera molto irregolare. Il 62% circa degli Indonesiani vive sulla sola isola di Giava che, considerata insieme all'isoletta di Madura, è grande circa 132.000 km².

La densità della popolazione di Giava è quindi di quasi 1.000 persone per km², anche se ci sono alte montagne in gran parte ancora disabitate. Si dice che l'Indonesia conti almeno 400 lingue differenti, per la maggior parte appartenenti al gruppo linguistico austro-malese, in cui sono incluse anche le lingue delle Filippine e del Madagascar. Il gruppo linguistico maggiore, circa il 42% di tutti gli indonesiani, sono i giavanesi: parlano giavanese e originariamente abitavano la parte centrale e orientale di Giava. Il secondo gruppo linguistico è quello dei sondanesi, che vivono nella parte occidentale dell'isola. Seguono poi i maduresi che vivono sia a Madura, sia sulla costa settentrionale della sponda orientale di Giava. In ultimo vengono i quasi sei milioni di malesi che vivono sul lato orientale di Sumatra e lungo la costa dell'Isola di Kalimantan (Borneo) e che hanno dato all'Indonesia la sua lingua (1). I quattro grandi gruppi linguistici appartengono tutti all'Islam.

Circa l'85% della popolazione è musulmana. Quasi il 10% degli indonesiani sono cristiani, di cui due terzi protestanti. L'1,5 % è indù, gli abitanti originari di Bali, il restante 3,5% appartiene a religioni indigene (meno di un milione di persone) e ad una comunità buddista in crescita, costituita in gran parte da cinesi e da persone che professano la "religione cinese".

Oggi è opinione comune che l'Islam venne diffuso da mercanti e viaggiatori del Gujerat e della Cina e iniziò lentamente a diffondersi da Aceh a partire dal XIII secolo. Giava venne islamizzata tra il XV e il XVII secolo.

La maggior parte dei cristiani indonesiani è composta da popolazioni che non sono state islamizzate precedentemente: i Toba, Karo, e altre tribù Batak al Nord di Sumatra che in origine furono evangelizzate, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, dai protestanti, in gran parte luterani tedeschi.

Di fatto tutti gli altri protestanti sono calvinisti o attualmente appartenenti a comunità evangeliche. I cristiani sono presenti soprattutto tra i Dayak a Kalimantan (protestanti e cattolici), tra i Minahassa (Menadonesi) nel Nord Sulawesi (Celebes) e in altre zone di questa regione (protestanti), in diverse parti delle Molucche (soprattutto protestanti), nell'isola di Flores e nelle isole limitrofe (cattolici), nella parte occidentale di Timor (protestanti e cattolici), e a Papua (protestanti e una solida minoranza cattolica). Una parte considerevole dei presunti sei milioni di cinesi indonesiani, comunque meno del 50%, sono anch'essi cristiani. Inoltre, tra i giavanesi esistono circa un milione di cattolici, una forte comunità protestante, e alcune comunità minori tra i sondanesi a Giava occidentale.

Le comunità giavane e sondanese hanno avuto origine da un ambiente islamico.

Due Islam e Molti Orientamenti

L'Islam indonesiano è estremamente eterogeneo (2). La distinzione tra i due gruppi Santri e Abangan, anche se messa in discussione da alcuni, è ancora utile. Nel gruppo Santri, secondo l'accezione larga proposta da Geertz (3), sono quei musulmani che coscientemente regolano la propria vita sui principi dell'Islam, che possibilmente adempiono i precetti islamici come la preghiera cinque volte al giorno (sholat) o il digiuno. Gli abangan (letteralmente "i rossi") sono quei musulmani, specialmente tra i giavanesi, che almeno fino a 40 anni fa, appartenevano all'Islam solo di nome, non adempivano i precetti della preghiera e del digiuno e che avevano uno stile di vita non molto conforme all'Islam. Queste differenze erano abbastanza visibili. Mentre le donne abangan non portavano mai alcun velo sul capo, le donne santri portavano un tipo di velo sciolto sulla testa. Gli abangan si prendevano cura delle loro tombe, mentre i santri spesso le trascurano. La famosa cultura giavane, il teatro delle ombre wayang (le cui trame nascono dal Ramayana e dal Mahabharata indiani), l'orchestra gamelan e le bellissime danze (con le spalle sempre scoperte) sono tabù per la maggior parte dei santri. Questa spaccatura religiosa e culturale arrivò al suo apice negli anni '50 quando i partiti politici si schierarono apertamente per una o l'altra parte dello scisma abangan-santri. Nel linguaggio politico indonesiano la parola "Islam" si riferisce solo ai santri, o più esattamente agli indonesiani che fanno parte di organizzazioni o partiti islamici. I santri si dovettero confrontare con i "nazionalisti" che, ovviamente erano musulmani anch'essi, ma che per la massima parte, rifiutavano l'Islam politico, e istintivamente aborrivano tutti gli esclusivismi religiosi. Agli albori della Repubblica Indonesiana (1945) furono i nazionalisti a bloccare ogni tentativo di rendere la Shari'a islamica legge dello Stato (4).

Tra i musulmani santri esistono diversi orientamenti. La differenza più importante è quella tra Islam "tradizionalista" e Islam "modernista". Con Islam modernista s'intende una comprensione dell'identità e della prassi islamica influenzata dai riformisti egiziani della fine del XIX secolo come, ad esempio, Al-Afghani e Muhammad 'Abduh, e ugualmente dai wahabiti. I modernisti sono rappresentati dall'organizzazione Muhammadiyah fondata nel 1912 a Yogyakarta e che conta scuole moderne, università e ospedali in tutto il paese. È considerata modernista anche l'Associazione degli studenti islamici (HMI), dalle cui file escono da più di cinquant'anni figure di spicco a livello nazionale. I Kias, in parte come reazione contro la critica dei Muhammadiyah nei confronti del loro Islam "impuro", fondarono nel 1926 a Giava orientale la tradizionalista Nadlatul Ulama (NU) che funziona come una sorta di

organizzazione ombrello per molti pesantrens (collegi islamici). La Muhammadiyah vanta 27 milioni di membri, mentre la NU pretende di arrivare a 40 milioni.

Le relazioni tra le due organizzazioni non sono sempre facili. Dal punto di vista politico, in generale, prendono posizioni tra loro opposte.

Negli anni '50 la Muhammadiyah supportò il partito Masyumi che, insieme ai socialisti, al partito cattolico e al partito protestante, premeva per una democrazia di tipo occidentale. NU al contrario, pur essendo sempre stata moderata negli affari religiosi, sostenne la democrazia guidata di Sukarno. Nel 1989 Suharto operò una svolta pro-islamica. Si giunse alla nascita dell'ICMI, l'Associazione degli intellettuali musulmani e il Prof. Habibie (che in seguito succedette a Suharto come presidente), tra le altre cose, iniziò una "purificazione" dei cristiani dalle cariche pubbliche, in nome della rappresentanza proporzionale.

Questa scelta fu duramente combattuta dal defunto Presidente Abdurrachman Wahid, capo della NU, che insieme ad alcuni intellettuali cristiani fondò un "forum democratico" molto avversato da Suharto.

I Cinque Principi alla Base dello Stato

Che la libertà religiosa, nonostante ogni genere di piccola discriminazione locale, sia un fatto in Indonesia può essere ricondotto alla Pancasila, i cinque principi su cui si fonda lo Stato indonesiano, formulati originariamente da Sukarno: fede in un solo Dio, un umanesimo giusto e civilizzato, nazionalismo, orientamento verso il popolo e giustizia sociale. Ma il punto-chiave della Pancasila è in qualche misura implicito: l'accordo che in Indonesia nessuno sia discriminato a causa della propria religione. Per questo non c'è alcun riferimento all'Islam nella costituzione nazionale. È un fatto che fino ad oggi le campane delle chiese risuonino in tutta Giava musulmana, che le chiese siano piene, che a Giava ci siano diversi importanti luoghi di pellegrinaggio, quasi tutti consacrati a Maria. I cristiani partecipano attivamente alla vita politica, sociale e culturale del Paese.

Dagli ultimi anni del Governo di Suharto in poi si sono moltiplicati gli attacchi alle chiese cristiane di Giava (ed è molto difficile avere i permessi per costruire nuove chiese). L'apice si raggiunse durante le due guerre civili tra cristiani e musulmani nell'Indonesia orientale combattute dal 1999 al 2002 (e ancora oggi la pace non è del tutto assicurata), con almeno 10.000 morti e quasi un milione di profughi interni.

Il fatto strano, che apre alla speranza, è che questi conflitti non si siano estesi ad altre regioni dell'Indonesia. Al contrario, probabilmente non abbiamo mai avuto delle relazioni più vicine di ora gli uni con gli altri. Specialmente tra NU e cristiani ci sono in questo momento delle relazioni veramente amichevoli, al punto che la notte di Natale o Capodanno le milizie della NU proteggono molte delle nostre chiese contro possibili attacchi terroristici (come è successo quattro anni fa quando alcuni terroristi musulmani fecero esplodere trenta ordigni vicino alle chiese da Sumatra a Lombok a 60 minuti l'una dall'altra con 17 morti e 140 feriti; tra i morti c'è stato un giovane della NU che stava trasportando una bomba fuori da una chiesa a Mojokerto quando gli è esplosa tra le mani).

Estremisti e Liberali

Dopo la caduta di Suharto gli estremisti islamici sfruttarono l'apertura democratica per uscire allo scoperto. Ma sembra che non siano riusciti ad estendere più di tanto la loro influenza. Dopo il 12 ottobre 2002 (la strage di Bali) dovettero piegarsi nuovamente. In due libere elezioni i partiti islamici raggiunsero il 37% e il 40% dei voti, mentre i partiti che si erano battuti per l'introduzione della shari'a solo il 17%. Sia lo NU che la Muhammadiyah hanno rifiutato categoricamente la proposta di introduzione della shari'a. Gli altri gruppi la forza di difesa islamica FBI, l'esercito islamico (laskar jihad), il Hizbut Tahrir (che sostiene l'introduzione del califfato e, sembra, la dissoluzione degli stati nazionali), e il Majelis Mujahiddin hanno effettivamente adottato la linea dura, pur sottolineando sempre che le altre comunità religiose non sarebbero discriminate sotto il dominio della shari'a.

Questi gruppi sono duramente contrastati da altri che sostengono un Islam aperto e tollerante. Si tratta dei "figli spirituali" di figure eccezionali come Nurcholish Madjia (5) e Abdurrachman Wahid. Tra di essi si conta "la rete dell'Islam liberale" di Ulil Abshor Abdallah. Ci sono teologi musulmani che proclamano il pluralismo religioso. È interessante che i dipartimenti di religione delle grandi università islamiche statali (IAIN, UIN) siano luoghi in cui si insegna un Islam aperto al dialogo, mentre i veri fondamentalisti si trovano tra gli studenti, e soprattutto quelli di scienze esatte e tecniche, nelle grandi università statali laiche. Perciò, all'interno dell'Islam è in corso una competizione circa il futuro aspetto dell'Islam. Le persone con una visione più tollerante e pluralista sono attratte in particolar modo da alcuni aspetti del cattolicesimo, come la teologia della liberazione, il Concilio Vaticano II, e l'apertura nei confronti delle scienze ("evoluzione"), mentre i protestanti indonesiani sono più esclusivisti e per una "linea dura" (6).

L'Islam indonesiano è un fenomeno estremamente interessante. Non solo nella variante abangan (che sembra destinata a scomparire; al giorno d'oggi i musulmani in generale pregano, digiunano e cercano di compiere il precetto del hajj, ma politicamente la maggioranza non è attratta dai partiti islamici), ma ancora di più se si considera il musulmano auto-consapevole. Ci sono comunque delle tendenze negative evidenti. Nelle province, molto spesso vi è un Islam dalla mentalità ristretta, specialmente tra gli impiegati statali, che cercano di rendere difficile il contatto, ad esempio, tra ragazzi musulmani e non musulmani. Ma ci sono anche forti tendenze per una maggiore apertura. Va ricordato a questo proposito un forte movimento femminista tra le donne musulmane, che, secondo me, è uno dei segni di maggior speranza di una crescente apertura dell'Islam. Naturalmente questo ha delle implicazioni per l'atteggiamento dei cristiani nei confronti dei musulmani. Deve essere positivo, se realistico. In Indonesia, la direzione che il Concilio Vaticano II ha dato ai cattolici è percepita, infine, come un grande aiuto.

(1) Già nel 1928 i giovani indonesiani che si battevano per l'indipendenza dagli olandesi scelsero il malese come lingua ufficiale della futura Indonesia. Poiché il malese è anche lingua nazionale in Malesia e nel Brunei-Darussalam, i cittadini di questi tre stati sono in grado di comunicare direttamente gli uni con gli altri. Ma l'indonesiano ha preso in prestito parole olandesi, mentre la Malesia e il Brunei-Darussalam hanno attinto dall'inglese. Inoltre l'indonesiano viene continuamente arricchito da parole giavanesi.

(2) Cfr. Clifford Geertz 1961, *The Religion of Java*, New York; The Free Press

(3) "Santri" in senso stretto sono gli allievi dei collegi islamici chiamati pesantren, formati soprattutto a Giava, ma che si stanno ora diffondendo in tutta l'Indonesia, intorno ad un pio *Kiai* (un maestro carismatico musulmano). È interessante notare come la parola "Santri" derivi dal sanscrito.

(4) Molti abangan giavanesi insistono a puntualizzare che la cultura giavanese è superiore a qualsiasi appartenenza religiosa. Ben Anderson pensa che tra i giavanesi l'accettazione dei cattolici sia legata al fatto che l'esistenza del Cattolicesimo giavanese rende possibile la distinzione tra cultura giavanese e Islam. La cultura giavanese è l'unica cultura locale in Indonesia in cui l'Islam non sia riuscito ad integrarsi perfettamente nella cultura popolare.

(5) Nurcholish fece indignare molti musulmani quando, ancora giovane, coniò lo slogan "Islam sì, partiti islamici no" e disse che la secolarizzazione è di fatto la conseguenza del monoteismo. Nurcholish sviluppò una comprensione particolare dell'Islam: poiché la parola "Islam" significa "sottomissione", tutti gli uomini e le donne che si sottomettono a Dio secondo la propria religione (inclusi gli indù e i buddisti che di solito vengono completamente ignorati come kafir pagani dai musulmani), sono di fatto musulmani, il che implica che alla fine si salveranno.

(6) Così, nella mia scuola, la *Driyarkara School of Philosophy* a Giacarta, dove più del 60% degli studenti sono seminaristi e studiosi di diversi ordini religiosi candidati al sacerdozio, abbiamo circa un 15% di studenti musulmani, la maggior parte attivisti (membri di organizzazioni islamiche) che spesso sono molto interessati alle correnti filosofiche come la teoria della critica della scuola di Francoforte, Habermans, il post-moderno e l'ermeneutica (di estrema rilevanza per ciò che riguarda il Corano).

Recensioni

L'illuminismo ragiona di Islam

Autore: Malek Chebel

Titolo: L'Islam et la Raison

Editore: Stock, Paris, 2006

[Henri Hude](#) | giovedì 1 marzo 2007

Malek Chebel si è fatto conoscere per alcuni studi sul simbolismo e sull'erotismo nell'Islam. Il suo recente saggio, *L'Islam et la Raison*, appartiene contemporaneamente alla filosofia, al pensiero politico e alle scienze religiose, forse anche alla religione. La sua impostazione, pratica e sintetica, farebbe escludere che possa trattarsi di un'opera di erudizione. Di fatto il testo propriamente detto conta centocinquanta pagine. Ma la forza dei libri non si misura a seconda del loro peso.

Le tesi dell'autore sono le seguenti: 1. Occorre una riforma dell'Islam; 2. Una tale riforma non sarebbe né una rivoluzione, né un tradimento perché essa ricondurrebbe l'Islam alle sue fonti e lascerebbe esprimersi certe potenzialità, fino ad ora bloccate; 3. Questa riforma è possibile perché si sono già viste nella storia due brevi realizzazioni e le potenzialità di riforma si sono già espresse nella realtà, anche se in modo marginale. Questo Islam riformato, realizzabile in quanto in parte realizzato, resta sempre possibile. Il libro di Chebel vuole contribuire a una tale riforma riconducendo l'Islam alla sua «epoca d'oro» dell'undicesimo secolo e, anche, verso «il pensiero luminoso degli inizi» (p. 17).

I diversi capitoli mirano dunque a far conoscere al lettore gli elementi e gli avvenimenti della storia della civiltà musulmana portatori di un alto potenziale riformatore: la scuola mu'tazilita (cap. 2), la controversia teologica (cap. 3), i Fratelli della Purità (Ikhwan as-Safa, cap. 4), la politica della tolleranza cordovana (cap. 5), la mistica del Sufismo (cap. 6), la fioritura di sapienti nei primi secoli (cap. 8). Questa interessante galleria dà su due sale più profonde, dove l'autore propone dei ritratti dell'homo islamicus tradizionale (cap. 7) o contemporaneo (cap. 9 e conclusione).

Fin dall'inizio, e non solamente al giorno d'oggi, svariate direzioni teologiche e politiche erano possibili. Il ragionamento dell'autore, implicito ma costante, è che il dispotismo e la violenza hanno considerevolmente influito sulla formazione dell'identità politica e teologica dell'Islam. L'intero divenire teologico si trova relativizzato. L'Islam genuino è forse ancora da inventare, o da reinventare, tenuto conto della legittimità religiosa di altre opinioni, più liberali, che sarebbero state scartate solo con la forza.

L'autore insiste talmente nella sua critica da far sorgere dei dubbi circa la sua impresa e numerose domande. Non verrebbe da pensare che la riforma che egli invoca sarebbe in realtà una rivoluzione, che darebbe il potere a tutti quelli che la tradizione ha scartato, senza tanti riguardi, da mille anni a questa parte? Una tradizione così stabilmente radicata può forse non esprimere una struttura spirituale tanto profonda quanto forte? Si può forse lasciarla da parte e pretendere poi di conservare l'identità sostanziale di questa religione? Che significa ritornare alle fonti?

La tesi secondo la quale il Corano creato è la copia conforme del Corano increato costituisce per l'autore il chiavistello teologico fondamentale che esclude ogni specie di studio storico del Corano, di archeologia, epigrafia, paleografia, ricerca delle fonti, critica del testo, etc. La difficoltà, di cui però non

si parla, è che la tesi del Corano increato si trova nel Corano stesso (sura 35, 31).

Il punto di vista del dialogo islamo-cristiano, o del dialogo giudeo-islamico, è poco presente in questo saggio, concentrato soprattutto sul tentativo, richiesto a priori, di far collimare l'Islam con il liberalismo dei lumi. Il dialogo interreligioso non è per l'autore il punto essenziale della questione; tuttavia gioverebbe a porre più chiaramente la questione della verità, prendendo con la massima serietà il carattere propriamente religioso del problema, perché, dopo tutto, l'unica buona ragione per riformare l'Islam, se riforma dovesse esserci, non potrebbe essere una ragione esclusivamente economica o politica.

La umma a maggioranza asiatica

[Paolo Branca](#) | giovedì 1 marzo 2007

Autore: Paolo Nicelli

Titolo: L'Islam nel Sudest asiatico

Editore: Edizioni Lavoro, Roma, 2007

Se talvolta la missio ad gentes è stata considerata anzitutto, anche se non esclusivamente, una forma di proselitismo, il suo significato autentico nella logica dell'incarnazione è stato da sempre piuttosto la capacità di vivere le dimensioni del mondo, così come esso è nel tempo e nello spazio, portando certo l'annuncio di Cristo, ma incontrando e valorizzando ogni esperienza umana che nel confronto con Lui viene a essere "giudicata". Non si tratta evidentemente di un "giudizio" che cali dall'alto né, tantomeno, che venga dall'esterno, imponendosi in modo arrogante, ma che parte dalla conoscenza e dalla stima profonda di ogni cosa buona per giungere a condividere un cammino che porti alla piena maturazione del seme di verità che sussiste anche nella realtà più diversa e distante.

È dunque ben comprensibile come questa presentazione dell'Islam dell'Estremo Oriente sia tanto profonda e qualificata, poiché proprio un missionario del PIME, p. Paolo Nicelli, ne è l'autore. Forte della sua lunga permanenza in loco e di numerosi viaggi nell'area, p. Nicelli ha approfondito la conoscenza dell'Islam di queste terre mediante studi e letture che hanno illuminato la sua personale e particolarissima esperienza sul campo. Ne nasce un affresco di ampio respiro, lontano dalle semplificazioni mediatiche banalizzanti e in ultima analisi falsificanti, ma non per questo appiattito in una lettura edulcorata, esotista o folkloristica, incapace di individuare i nodi problematici che anche in questa parte del mondo non mancano.

Il taglio è prevalentemente storico e istituzionale, com'è giusto che sia, poiché le religioni e tra esse in particolare l'Islam non sono costituite soltanto da dogmi, né vengono riassunte compiutamente nei catechismi. Si tratta di realtà vive, e quindi complesse e variegate, influenzate da elementi antropologici e culturali prima ancora che teologici e dottrinali. Specificamente nell'area presa in esame, dove l'Islam giunse tardivamente e per mezzo di commercianti e predicatori, il meticcio con le civiltà locali è stato determinante e ancora risulta di fondamentale importanza per comprendere dinamiche da noi molto poco conosciute. La cosa è un po' paradossale, se si tiene conto che è proprio qui che vive la maggioranza dei musulmani. Ben più numerosi degli arabi, dei persiani e dei turchi che pure sono stati i forgiatori dell'Islam classico i fedeli dell'Islam dell'Estremo Oriente sono destinati a giocare un ruolo sempre più rilevante nei futuri destini della umma e dell'intera umanità.

Volgere a loro uno sguardo attento risulta pertanto indispensabile per poter scorgere le possibili vie di

una conciliazione tra la formulazione tradizionale della fede in Allah e le sfide di un mondo plurale, qual è il loro e com'è quello in cui saremo sempre più chiamati a convivere.

Ripercorrere il cammino attraverso il quale l'Islam si è diffuso in queste terre e analizzare il fenomeno della rinascita islamica che esse hanno recentemente conosciuto sarà per molti lettori un'esperienza nuova e originale. Gli studiosi troveranno nella ricca bibliografia e nelle note numerosissimi riferimenti per approfondire tematiche chiave sulle quali è quasi impossibile documentarsi in lingua italiana. Uno strumento di conoscenza, dunque, scorrevole ma ben impostato scientificamente, che viene a colmare una profonda lacuna della nostra editoria. Un'ultima annotazione va infine riservata al tono appassionato e partecipativo con il quale l'autore tratta la sua materia. Senza togliere mai lucidità, questa caratteristica gli consente di andar più a fondo nell'argomento che tratta, fornendo in tal modo non soltanto uno studio di ottimo livello, ma anche, e forse soprattutto, una testimonianza diretta che giunge alla mente passando anche attraverso un cuore vigile e palpitante.

Viaggio nella mistica Sufi

[Claudio Lurati](#) | sabato 1 gennaio 2005

Autore: **G. Scattolin**

Titolo: **The Diwan of Ibn al-Farid.**

Reading of its Text Throughout History

Editore: **Cairo, IDAO**

I poemi mistici di 'Omar Ibn al-Farid sono stati letti da generazioni di persone - non solo musulmani - che nella sua ricerca appassionata del Mistero hanno trovato un riflesso del loro anelito esistenziale: «O soffio d'Oriente, che braciere d'amore hai acceso in noi?» (Sa'q el-Aza'an, p. 120).

Ibn al-Farid è nato al Cairo nel 1181. La sua vita è stata un intreccio di incontri, sublimata dal lungo pellegrinaggio alla Mecca, città santa dell'Islam, ove dimorò ben quindici anni. Tornato al Cairo, trascorse il resto della sua esistenza appartato ai margini della grande città, occupato a raccogliere le odi composte in parte al Cairo e in parte durante il pellegrinaggio.

Il recupero del messaggio originario degli scritti poetici di Ibn al-Farid, attraverso uno studio critico della loro trasmissione fino ai nostri giorni, è l'obiettivo principale che si prefigge l'opera di Giuseppe Scattolin, che ha approntato un'edizione critica del Diwan - la raccolta delle odi di Ibn al-Farid - confrontando i più autorevoli manoscritti disponibili.

P. Giuseppe Scattolin, comboniano, noto studioso di mistica islamica, docente di Islamistica a Roma (Pisai) e al Cairo (Dar Comboni), ha già pubblicato numerose opere scientifiche e collabora con varie riviste specializzate.

La nuova edizione del Diwan è pubblicata da l'Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo. L'idea di addentrarsi in quest'opera, che la prefazione del libro definisce «impresa pericolosa», è nata in Scattolin in seguito al ritrovamento in una biblioteca di Konya (Turchia) di un manoscritto non ancora pubblicato del Diwan.

Il Diwan era conosciuto attraverso la collezione curata da 'Ali sibt Ibn al-Farid, un nipote del poeta che,

nel 1333 - un secolo dopo la sua morte - ne aveva raccolto i poemi, accompagnandoli con una breve biografia.

Il manoscritto ritrovato a Konya risale approssimativamente al 1253, vent'anni dopo la morte di Ibn al-Farid. Oltre alla sua antichità, un altro elemento concorre a dare, al ritrovamento di questo manoscritto, una importanza particolare: esso contiene solo quindici poemi invece di ventisei, come nel Diwan di 'Alī sibt Ibn al-Farid.

Forti dubbi esistevano già da molto tempo sull'origine autentica di alcune delle odi contenute nel Diwan curata da 'Alī. Questi dubbi si erano acuiti ulteriormente col ritrovamento nel 1952 di un altro manoscritto - risalente al 1302 - dove comparivano solo quindici odi, come nel manoscritto di Konya. Da qui la necessità di un'edizione critica del Diwan, a cui ha ovviato brillantemente il lavoro paziente di Scattolin.

In questa edizione critica del Diwan le quindici odi di sicura autenticità vengono presentate con un solido apparato critico, in cui vengono messi a confronto gli otto manoscritti più antichi e autorevoli. Le altre undici odi di dubbia autenticità sono presentate separatamente, con relativo apparato critico, «come parte dell'eredità storica e della tradizione che sorse intorno a Ibn al-Farid» (p. 21), anche se la loro «autenticità dovrebbe essere accolta solo su solide basi linguistiche e concettuali» (p. 22).

P. Scattolin ritiene, attraverso «l'analisi semantica» dei versi di Ibn al-Farid, di «avere raggiunto dei risultati significativi che sicuramente aiuteranno a meglio comprendere la visione sufica di Ibn al-Farid e il suo vocabolario in particolare» (p. 5). L'esperienza mistica di Ibn al-Farid si sviluppa attraverso tre fasi: Al-farq (differenza, divisione), Al-ittihad (unità, identificazione) e Al-gam' (Unione), e può essere descritta come un viaggio dall'amore ai «mari dell'Unione Universale e Totale» (p. 6).

La pubblicazione dell'edizione critica del Diwan di Ibn al-Farid è un avvenimento che va accolto con soddisfazione, non solo per la qualità della poesia di questo mistico che ha segnato generazioni di sufi, ma anche per il rigore e la metodologia scientifica con cui il testo è ricondotto alla sua origine storica e interpretato.