

Paolo Branca

IL CONFRONTO CON LA TRADIZIONE ISLAMICA

Indagine sulle fonti e prassi storiche

SOMMARIO: I. FRATELLI «MINORI» – II. ALLA PROVA DELLA DIVERSITÀ – III. PLURALISMO DI FATTO – IV. TRA APOLOGETICA E IDEOLOGIA – V. PROVE DI «AGGIORNAMENTO»

I. FRATELLI «MINORI»

Ultima fra le tre grandi religioni monoteistiche e sempre in contatto con altre fedi e culture a motivo della sua enorme diffusione, l'Islam ha dovuto costantemente misurarsi col problema del pluralismo, sviluppando ora più ora meno le proprie potenzialità dialogiche, mentre definiva in tal modo anche se stesso. La sua stessa nascita, in opposizione al paganesimo idolatrico dominante nell'Arabia antica, lo pone in continuità coi messaggi precedentemente ricevuti dagli altri popoli «del Libro» – ebrei e cristiani – al punto che, soprattutto in un primo tempo, sembra quasi che la predicazione di Muhammad possa ritenersi la «versione» araba del credo dei seguaci di Mosè e di Gesù. Si può addirittura notare, in un primo tempo, una sorta di dipendenza da parte dei musulmani, «nuovi» monoteisti rispetto a ebrei e cristiani, i quali possedevano proprie Scritture sacre e prestigiose tradizioni plurisecolari. Riferirsi a loro era dunque inevitabile, ed è Dio stesso che nel Corano sprona a farlo in caso di dubbi da parte dei destinatari locali del Suo messaggio: «E se tu sei in dubbio su qualcosa che ti abbiam rivelato, domandane a quelli che leggono la Scrittura antica» (10,94); «... e domandatene, se non lo sapete, a quelli che prima ricevettero il Mònito» (16,43). Si trattava di un riferimento ineludibile, specialmente durante le polemiche con i pagani che accusavano il Profeta di essere pazzo o di essersi inventato tutto da sé. L'autorità degli altri popoli che avevano ricevuto inviati celesti prima di lui risultava un fondamentale fattore di conferma della missione che gli era stato ordinato di svolgere presso gli arabi, oltre che un esplicito monito verso i suoi avversari: come infatti gli antichi che si erano opposti ai profeti erano stati puniti da Dio,

così poteva accadere anche a quanti si rifiutavano di dargli ascolto. Si trattava tuttavia di un rapporto complesso¹.

Tale «dipendenza» rispetto ad altri poteva risultare per certi versi anche controproducente, urtando il senso dell'orgoglio di un popolo tanto fiero da accettare a fatica una simile subalternità. Nel Corano vi è l'eco di una delle accuse che erano mosse al Profeta dai suoi avversari: parlare sulla scorta dei racconti di qualche straniero. «E Noi ben sappiamo che essi dicono: “Glielo insegna un uomo!”. Ma la lingua di quello che pensano è barbara, mentre questo è arabo chiaro!» (16,103). Fu così che la tradizione islamica enfatizzò il ruolo di alcuni precursori locali del monoteismo, arabi che si erano allontanati dagli ormai logori riti idolatrici e attendevano una sorta di rigenerazione etico-religiosa. Il nome con cui essi sono indicati è *hanîf*, parola di origine aramaica che paradossalmente forse indicava proprio i pagani, ma che potrebbe essere stata accettata da questi arabi poiché essi percorrevano una via propria verso il monoteismo, senza voler necessariamente aderire a una delle rivelazioni precedenti.

Quando dunque, con Muhammad, risuonò nella loro lingua un messaggio espressamente rivolto agli arabi da parte dello stesso Dio che già aveva inviato profeti agli altri popoli che professavano la fede in un'unica divinità, si può pensare che ciò venisse a riempire un vuoto e a colmare un'attesa che almeno da parte di alcuni poteva essere profondamente avvertita o doveva comunque non dispiacere a molti: «Perché non avete a dire: “La Scrittura è stata rivelata solo a due comunità prima di noi, e noi fummo ignari dei loro studi?”» (6,156). Il sorgere di altri profeti monoteisti tra gli arabi in quel tempo conferma che i tempi erano maturi per una svolta. Lo stesso Corano ribadisce il carattere «arabo» della rivelazione con grande insistenza².

Ciò nonostante, come si è detto, sembrerebbe che, almeno in un primo momento, l'Islam si sia posto quasi come una sorta di riedizione dello stesso monoteismo ebraico e cristiano ad uso degli arabi. Il fatto che la predicazione di Muhammad si sia poi rivolta anche ai seguaci di queste religioni, accusati di aver deviato dalla purezza originaria del messaggio ricevuto, e si sia infine indirizzata all'intero genere umano, è stato sicuramente influenzato da fattori storici, come la rivalità tra musulmani ed

¹ Cf G. MONNOT, *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986, 13.

² Cf Sura 14,4; 19,97; 46,12.

ebrei, specialmente dopo l'egira, e in seguito alla grande espansione territoriale avvenuta dopo la morte del Profeta nel periodo del primo califfato e delle conquiste fuori dell'Arabia. Non mancano però nello stesso Corano elementi che supportano fin dalle origini il carattere universale della fede cui esso chiamava, considerata connaturata ad ogni uomo – «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini» (30,30) – e sottoscritta addirittura dall'intera umanità in un misterioso patto primordiale stretto con Dio ancor prima della creazione: «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!”. E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Resurrezione: “Noi tutto questo non lo sapevamo!”» (7,172).

I difficili rapporti che l'Islam nascente ebbe con le comunità ebraiche di Medina introdussero progressivamente fin dalle origini forti elementi di differenziazione rispetto a loro da parte dei musulmani. Se in un primo tempo, ad esempio, varie forme di culto furono mutate dall'ebraismo, ben presto si operò una netta emancipazione tesa a ricollocare l'Islam nel suo ambiente storico-culturale prettamente arabo. Per quanto riguarda i cristiani, scarsamente presenti nella penisola araba e con i quali si erano avute minori occasioni di attrito durante la vita del Profeta, fu soprattutto con le conquiste dei primi secoli che si moltiplicarono le occasioni di contatto con loro, e il confronto con essi influenzò profondamente l'Islam proprio nel periodo in cui si trovò a sviluppare e sistematizzare le proprie dottrine anche in funzione della dimensione politico-istituzionale che il loro vasto impero in fase di formazione andava via via costruendo.

II. ALLA PROVA DELLA DIVERSITÀ

Trovandosi a gestire un immenso impero popolato da genti di differenti stirpi e di diversa appartenenza religiosa, e nel quale i musulmani – pur dominanti politicamente – rappresentarono a lungo soltanto una minoranza, essi dovettero far fronte al problema dell'alterità, facendo riferimento anzitutto alle proprie fonti, fin dove queste potevano fornire lumi in materia, e affidandosi per il resto a soluzioni più empiriche basate su considerazioni di convenienza e di opportunità. Dal punto di vista teorico, le diversità che distinguono gli uomini sono accettate poiché, se non volute, almeno permesse da Dio, ma la constatazione delle differenze e delle

conflittualità che dividono gli uomini non portava a una mera accettazione dello stato delle cose. Tale consapevolezza, infatti, conviveva con una legittima aspirazione: quella all'unità, tipica di molte tradizioni religiose e specialmente di quelle monoteistiche che tendono a considerare ogni molteplicità come qualcosa di negativo che si oppone al dogma centrale del proprio credo. Inoltre, tale aspirazione trovava forti presupposti sia negli spiccati valori solidaristici propri della cultura araba già prima dell'Islam, sia nello slancio espansivo universalista che questa religione stava proprio in quel tempo sviluppando nella sua forma più compiuta ed efficace.

Del resto, il binomio unità-diversità era ben presente nell'antica società beduina e si può dire che già la religione pagana precedente all'Islam cercava di superare l'endemica conflittualità che opponeva i vari gruppi nomadi mediante il riconoscimento di luoghi santi rispettati da tutti e di un minimo di regole comuni che garantissero protezione ai singoli e sicurezza ai commerci. La nota espressione biblica che parla di un «non popolo» finalmente riunito ha almeno un parallelo coranico: «Afferratevi insieme alla corda di Dio e non disperdetevi, e ricordate le grazie che Dio vi ha elargito: eravate nemici e v'ha posto armonia in cuore e per Sua grazia siete divenuti fratelli; eravate sull'orlo di una fossa di fuoco e v'ha salvato...» (3,103).

L'unità nella comune fede non fu però un esito immediato né definitivo. Ancora durante la vita del Profeta non poche, né di scarso rilievo, furono le tensioni e le rivalità che, dopo la sua scomparsa, divennero perfino maggiori e l'intera storia della civiltà musulmana potrebbe essere ripercorsa constatando un costante alternarsi di motivi e momenti di forte aggregazione opposti ad altrettanto evidenti e decise spinte disgregatrici.

D'altra parte, l'Islam stesso era stato, al suo inizio, anche un movimento rivoluzionario nel quale la contestazione del vigente ordinamento sociale aveva in un primo tempo addirittura prevalso³. È però altrettanto vero che il nuovo criterio di appartenenza – quello religioso – pur ponendosi a un livello superiore rispetto al precedente di carattere essenzialmente tribale, e quindi particolarista, assunse, com'era inevitabile che accadesse, anche la funzione di fattore di esclusione⁴.

³ Cf R. CASPAR, «L'Islam et la Secularisation», *Comprendre* 96 (1970) 23.

⁴ R. CASPAR, «L'Islam et la Secularisation», 23.

Non è questa la sede per analizzare il binomio inclusione/esclusione che ha spesso anche nell'appartenenza religiosa un elemento fondante, particolarmente in tradizioni culturali caratterizzate da uno spiccato sentimento di identificazione dell'individuo col gruppo il che – sia detto per inciso – vede tra l'altro i cristiani d'Oriente molto più simili ai musulmani che ai loro correligionari occidentali. Basti questo cenno a richiamare i complessi fattori di carattere antropologico e sociale che spesso ancora prevalgono, trovando nei principi e nelle forme della vita religiosa più un linguaggio privilegiato per estrinsecarsi che un presupposto teorico che le determini necessariamente, come invece si è soliti pensare.

Ciò detto, non è tuttavia possibile né opportuno ignorare quanto il Corano afferma a tale proposito. Evidente è lo scandalo rappresentato dalle reciproche «scomuniche» che le differenti fedi monoteistiche si scambiavano vicendevolmente: «Gli ebrei dicono: “I cristiani non san nulla!” e i cristiani: “Non san nulla gli ebrei!” rispondono, eppure recitano e gli uni e gli altri lo stesso Libro. E come loro dicono anche i pagani ignoranti; ma sarà Dio a giudicare dei loro dissensi, il dì della Resurrezione» (2,113). Il ruolo della profezia e della rivelazione, a questo proposito, nel Corano appare chiaramente duplice: da un lato, esse mirano a ricomporre l'unità originaria di un quadro frammentato dalle discordie degli uomini, dall'altro, però, l'adesione al messaggio divino viene a costituire una nuova e definitiva discriminante: «Erano un tempo, gli uomini, una nazione sola; e Dio mandò i Profeti, araldi e ammonitori, e con loro rivelò il Libro pieno di verità per giudicare delle divergenze sorte fra gli uomini; e le divergenze sorsero proprio sul Libro fra quelli cui esso fu dato, dopo le prove chiare che ebbero, per mutua gelosia. Ma Dio guidò quei che credettero verso quel Vero sul quale, col suo permesso, eran stati discordi, perché Dio guida chi vuole al retto sentiero» (2,213).

Sull'originario stato di unità e concordia, dunque, né in questa sede né altrove si insiste particolarmente. D'altra parte, è noto che l'Islam non enfatizza la perfezione primordiale, né quindi la disobbedienza di Adamo (pur ricordata nel Corano) è considerata peccato originale al quale compartecipi l'intera umanità diventando così bisognosa di una redenzione. Di conseguenza il motivo dello stato di divisione che si venne a produrre e precedette, in parte determinandolo, l'invio dei profeti non sembra di particolare rilevanza. È chiaro però che la rivelazione ebbe anche se non principalmente lo scopo di sanare tale situazione. Vi riuscì comunque soltanto in parte, poiché nuove divergenze sorsero e paradoss-

salmente proprio riguardo ad essa. A tale proposito si dice esplicitamente che il motivo di tali contrapposizioni è da ricercare nei sentimenti ostili che opponevano gli uni agli altri. L'adesione alla verità è dunque una nuova discriminante tra quanti hanno ricevuto il messaggio. La *sura* è tarda e ciò spiega perché sia questo il punto che emerge maggiormente: non è più la contrapposizione coi pagani che domina, ma quella con gli altri monoteisti. Si parla anche di tutto questo come di qualcosa che Dio ha permesso e viene da chiedersi se ciò vada inteso come un implicito riconoscimento della necessità di lasciar convivere le divergenze, se non altro perché Dio non le ha impedito, o se invece si tratti soltanto di una giustificazione: per quanto possa suscitare disagio constatare che anche tra chi crede in un unico Dio sussistano opposizioni, ciò va ricondotto al misterioso volere divino, mosso da una saggezza che per quanto ci sfugga non è meno certa.

Diversità e diversificazioni sembrano dunque avere diritto di sussistere: la loro legittimazione è sancita non tanto in linea di principio, ma attraverso la pratica che di fatto ne regola la gestione, rifiutando una forzata integrazione gerarchizzata, profondamente estranea all'indole araba. In tale situazione diventa difficile definire una vera e propria ortodossia e risulta improprio considerare eresie le tendenze che se ne discosterebbero.

Non manca, tuttavia, l'idea che l'emergere e la persistenza di divisioni e contrasti – in quanto fatto negativo – possa rappresentare una sorta di punizione divina, com'è evidente in questo versetto relativo ai conflitti che interessano i cristiani: «Anche con coloro che dicono: “Siamo cristiani”, abbiamo stretto un patto, ma hanno dimenticato una parte di quel che fu loro insegnato, e Noi abbiamo suscitato fra loro un'inimicizia e un odio che dureranno fino al dì della Resurrezione, quando Iddio li informerà di quel che hanno operato» (5,14).

Ciò non toglie che qualcosa di positivo possa derivare dall'emulazione tra diversi: «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informerà di quelle cose per le quali ora siete in discordia» (5,48).

Gareggiare nel bene significa non soffermarsi inutilmente a polemizzare, ma puntare allo scopo di ogni religione, in questa vita e in quella futura. Le differenze devono essere motivo di emulazione e non di conflitto in attesa di venir chiarite il giorno del giudizio.

III. PLURALISMO DI FATTO

Se queste erano dunque le premesse di tipo teorico, nella pratica l'alterità veniva prevalentemente assimilata da quella che era una civiltà in espansione, relativamente elastica e soprattutto fiduciosa in se stessa. Ciò le permise di elaborare un sistema che, rapportato ai tempi, era relativamente tollerante⁵.

Senza addentrarci nel complesso insieme di disposizioni che regolavano i rapporti tra i governanti musulmani e i loro sudditi di altra fede mono-teistica (la famosa *dhimma* o statuto di protezione), ci limitiamo a notare che il sistema aveva una sua coerenza ed efficacia nel regolamentare la convivenza di diverse comunità all'interno di un complesso che è sempre stato pluri-etnico e multiconfessionale. La disgregazione delle grandi compagini imperiali e la nascita degli Stati nazionali moderni in un primo tempo sembrò poter garantire l'equiparazione dei cittadini su basi laiche, quali la comune lingua e cultura, ma l'endemico stato di conflittualità e di instabilità che ha caratterizzato lungamente molti paesi arabi e musulmani, unito alla crisi di ideologie di importazione quali il nazionalismo e il socialismo, ha infine ridato vigore a criteri di appartenenza comunitaristici, che sembrano compromettere l'evoluzione sperata.

La situazione è per certi versi paradossale: è come se si fosse avviato un processo che non ha potuto giungere al suo compimento. Una modernizzazione parziale e incoerente ha cioè avviato forme di trasformazione della società che si sono accostate a strutture più arcaiche, senza che ne derivasse un'armonica sintesi, ma lasciando aperte e irrisolte molte contraddizioni, aggravate dal revival tradizionalista che crea più problemi di quanti pretenderebbe di risolvere tramite un ritorno velleitario a uno stato originario, ricostruito ideologicamente più che effettivamente recuperato nella sua realtà storica⁶. Sarebbe dunque necessario un salto di qualità nella riflessione e nella prassi che stenta però a prodursi a motivo del profondo travaglio interno che caratterizza un mondo uscito dalla fase di decadenza, ma ancora confuso e disorientato.

⁵ Cf B. LEWIS, *Il suicidio dell'Islam*, Mondadori, Milano 2002, 124-125.

⁶ Espressioni di queste tensioni sono M. CHARFI, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Albin Michel, Parigi 1999, 77; F. HUWAYDI, «Des citoyens, pas des "dhimmis"!» *Etudes Arabes Dossiers: Al-dhimma. L'islam et les minorités religieuses*, n. 1-2 (1991) 250-255.

IV. TRA APOLOGETICA E IDEOLOGIA

Così, presso i musulmani, antiche argomentazioni polemiche verso le altre religioni si ripropongono, con qualche aggiornamento scarsamente innovativo, mentre l'invadenza delle ideologie di importazione intorbida ancor più le acque e rivela una dipendenza che tende a perpetuarsi. Quando, nel confronto tra i due antagonisti, predominava l'aspetto teologico emergeva chiaramente la tendenza a ridurre l'altro alla propria misura: da parte cristiana si considerò a lungo l'Islam una sorta di eresia, da parte islamica ci si è spesso accontentati di quanto, delle precedenti religioni «rivelate», dicevano le proprie fonti... Se questo impediva di farsi dell'altro un'immagine nella quale questi potesse riconoscersi, non è comunque meno vero che molte affinità sussistevano e, come accade per le lingue, spesso fu proprio la somiglianza a provocare fraintendimenti e confusioni. «Per molti versi, l'Islam medievale e il cristianesimo medievale parlavano la stessa lingua. [...] Quando cristiani e musulmani si davano dell'infedele a vicenda, ciascuno capiva che cosa l'altro intendesse ed entrambi intendevano più o meno la stessa cosa»⁷. Le questioni politiche hanno però sempre avuto un peso determinante in questo confronto che non si è mai ridotto al solo livello dottrinale. Si potrebbe anzi dire che quest'ultimo acquistò rilievo e risonanza in forza del permanere e dell'aggravarsi delle prime:

I rapporti tra Cristianità e Islam, contrariamente a quel che si potrebbe pensare, non erano stati ostili nei primi tempi dell'espansione religiosa maomettana. Si deve ascrivere al fraintendimento del carattere della nuova religione da parte di male informati apologeti cristiani e poi al pericolo politico rappresentato dall'avanzata degli Arabi in Occidente la causa della violenta reazione antislamica successa dal secolo VIII al XII⁸.

Per ragioni storiche e ideologiche cominciò così ben presto quella confusione di livelli (etnico, culturale e religioso) che ancora oggi per molti

⁷ B. LEWIS, *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Bari 1995, 10-11.

⁸ C. DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Ist. Universario Orientale, Napoli 1967, 13.

aspetti perdura⁹. La confusione tra nazionalità e appartenenza religiosa non è dunque stata appannaggio dei soli musulmani¹⁰.

Negli ultimi due secoli molte cose sono cambiate. La sempre più evidente debolezza e il successivo crollo dell'Impero ottomano hanno portato l'Europa a guardare all'Islam non più come una minaccia, ma come una zona di conquista politica ed economica o, nel migliore dei casi, come a un'area da riscoprire ora tramite esotismi e mode letterarie ora mediante uno studio sistematico fondato su premesse scientifiche di nuova concezione. L'aspetto delle divergenze teologiche passò così in secondo piano, mentre anche da parte islamica il confronto con gli antichi avversari si spostava su altri piani e cambiava radicalmente di segno. L'Occidente, che pure rimaneva la sede principale del cristianesimo, si proponeva soprattutto come la patria del progresso tecnico e scientifico e quindi non più tanto come un avversario, quanto addirittura come un modello di organizzazione e di efficienza che esercitava un notevole fascino sulle classi dirigenti dei paesi musulmani. Come i sapienti cristiani del medioevo non ebbero difficoltà a recepire le conoscenze in fatto di astronomia o di medicina che pervenivano da fonti arabo-islamiche, così gli intellettuali musulmani del XVIII e XIX secolo si aprirono alle realizzazioni della scienza europea con entusiasmo, per non dire con avidità, per quanto spesso «questi oggetti vennero spogliati di ogni nesso culturale e ridotti a manufatti passivi, privi di radici organiche»¹¹. Gli spiriti più aperti, e soprattutto coloro che ebbero occasione di soggiornare a lungo nel nostro continente, ebbero così modo di accorgersi che l'equazione tra cristianesimo e Occidente andava perlomeno riconsiderata. «I francesi, in generale, sono cristiani soltanto di nome. Benché essi rientrino tra la “gente del Libro”, non si curano di quanto la loro religione comanda o proibisce»¹². Accanto a questa maggior consapevolezza, riservata però a una ristretta élite, tale processo portò a

⁹ Cf B. LEWIS, *L'Europa e l'Islam*, 14-15. Cf anche A. PERTUSI (ed.), *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Mondadori, Milano 1976; ID., *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo*, Mondadori, Milano 1976; L. ROSTAGNO, *Mi faccio Turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Lucia Editore, Roma 1983.

¹⁰ Anche dall'altra parte, e talvolta con malcelati intenti d'ingerenza, si giocò sull'equivoco. Celebre quanto accaduto in Russia nel 1774 e riportato in B. LEWIS, *L'Europa e l'Islam*, 47.

¹¹ B. LEWIS, *L'Europa e l'Islam*, 58.

¹² R. AT-TAHTĀWĪ, *L'Or de Paris*, Colin, Parigi 1988, 180-181.

un più vasto movimento finalizzato non soltanto a difendere l'Islam dalle accuse che avrebbero potuto accomunarlo agli occhi dei sostenitori della modernità alle altre religioni, da essi considerate avversarie della scienza, ma addirittura a dimostrare come, nella sua formulazione genuina, la fede islamica fosse la più aperta e la più progredita. Questa tendenza apologetica ebbe molta fortuna e non è ancora del tutto tramontata, benché la consapevolezza dei rischi insiti nello sforzo di ridefinirsi rispetto all'altro, vuoi per somiglianza vuoi per contrasto, sia diffusa tra gli intellettuali musulmani dei più diversi orientamenti¹³.

A queste «gabbie» apologetiche se ne sono ultimamente accostate altre di tipo ideologico. Questo slittamento si è prodotto a causa della progressiva affermazione di nuovi orientamenti all'interno dei due mondi chiamati a confrontarsi nuovamente. In Occidente infatti il processo di secolarizzazione aveva sottratto al diretto influsso della religione molti aspetti del pensiero e dell'azione umana. Il fatto che la cultura occidentale si sia in un certo senso imposta anche nel mondo musulmano come modello con il quale fare i conti, ha introdotto problematiche simili in una società che al suo interno restava invece ancora sostanzialmente tradizionale. Avvedendosi del loro ritardo tecnologico e domandandosi quali fossero i fattori che avevano consentito agli europei di raggiungere un simile livello di sviluppo, gli intellettuali del mondo islamico si trovarono coinvolti in un confronto ideologico nel quale i valori-guida erano diversi da quelli propri della religione quando non del tutto estranei a essa, con una ulteriore confusione di piani e una sovrapposizione di appartenenze rispetto a quella già prodottasi in passato. Il nazionalismo, per esempio, che guidò all'indipendenza dal colonialismo europeo, portò anche alla distinzione tra *umma* e *watan* e al prevalere nella prassi di quest'ultima particolare forma di appartenenza (indicando il termine *watan* la «patria», ossia il singolo paese) rispetto a quella più generale (essendo il termine *umma* riferito all'insieme di quanti sono accomunati da un'unica cultura – panarabismo – o religione – panislamismo). Finito infatti il Califfato e tramon-

¹³ Su questo si vedano, ad esempio, le critiche mosse alle moderne biografie di Maometto da parte di un grande intellettuale egiziano di tendenza laica: H. A. AMİN, *Dalil al-muslim al-hazīn* (La guida del povero musulmano), Il Cairo 1987, 35ss. Anche altri esponenti dell'Islam radicale esprimono lo stesso allarme: M. QUTB, *al-Sahwa al-islāmiyya* (Il risveglio islamico), Casablanca 1992 (si tratta in realtà dell'ultima parte del volume *Wāqī'unā al-mu'āsir* [La nostra attuale situazione], che risale al 1986), 152s.

tato l'Impero Ottomano, venne a mancare l'ultimo grande Stato islamico transnazionale. L'idea di «patria» spinta all'estremo, come strumento di lotta e fondamento d'identità, lasciava paradossalmente poco spazio sia al riconoscimento delle minoranze interne, sia ad aspirazioni di più ampia portata, spesso sacrificate a interessi particolaristici. L'Occidente era in questo maestro e nemico allo stesso tempo, donde un rapporto fortemente ambiguo, nel quale comunque l'aspetto religioso restava secondario. Una volta ottenuta l'indipendenza fu la volta delle ideologie sulla base delle quali procedere all'edificazione interna e definire le alleanze internazionali. L'Occidente si sdoppiò, presentandosi col volto dei due blocchi contrapposti facenti capo alle superpotenze rivali e, a seconda dei punti di vista, una parte fu considerata positivamente e l'altra negativamente, ma in ogni caso l'identificazione con il cristianesimo non si ripresentò. Il diverso atteggiamento nei confronti della religione da parte dell'Est e dell'Ovest non fu certo ininfluenza, ma alcuni adattamenti ideologici consentirono alle idee socialiste di diffondersi comunque con una certa ampiezza. La crisi di queste ideologie, per così dire, «d'importazione» ha visto riemergere con forza l'opzione islamica che ha fatto riguadagnare all'identità religiosa la centralità perduta nelle fasi precedenti.

Questa opzione islamica, oltre che a risvegliare in Occidente gli antichi timori e i fantasmi del passato, ha prodotto anche presso i musulmani il revival di gran parte del vecchio armamentario di polemiche che avevano caratterizzato i conflitti interreligiosi del passato, anche se reinterpretati alla luce di un orientamento ideologico che, per forza di cose, non è più lo stesso, senza per questo essere necessariamente migliore¹⁴.

Da parte occidentale si tende analogamente a ritenere che alcuni difetti delle società islamiche (mancanza di pluralismo, di democrazia ecc.) dipendano dall'influsso della religione islamica che viene considerata assolutistica e intollerante perché monolitica e atemporale, avallando così l'immaginario dei radicali. Il rischio di accettare un'idea mitica dell'Islam da parte di alcuni studiosi è reale e può condurre a conclusioni improprie¹⁵.

¹⁴ Cf F. CARDINI, «Introduzione» in L. HAGEMANN, *Cristianesimo e Islam. Una storia di rapporti falliti*, Salerno Editrice, Roma 1999, 8. La presentazione del cristianesimo ad opera di Sayyid Qutb è, a tal proposito, emblematica: S. QUTB, *al-Adâla al-igtimâ`iyya fî-l-islâm* (La giustizia sociale nell'Islam), Beirut 1995 (ed. orig. 1954), 5-9.

¹⁵ Cf O. ROY, *L'échec de l'Islam politique*, Le Seuil, Paris 1992, 25.

Gli stessi musulmani – e proprio i più radicali tra loro – sono giunti a teorizzare l'esistenza di una nuova *Jāhiliyya* (epoca dell'ignoranza, o paganesimo) all'interno del mondo islamico, il quale non sarebbe più tale, mantenendo un legame di nome e non più di fatto con i principi della propria fede. Pur ammettendo questo «scollamento» in casa propria, non sembrano disposti a riconoscere qualcosa di simile presso gli altri. Essi sono ben consapevoli della diversa articolazione che sussiste tra religione e società in Occidente (tant'è vero che rivendicando il diritto dell'Islam a influire sulla costruzione della città terrena sottolineano la differenza tra le loro e le altrui concezioni a questo proposito), ma evidentemente non è facile rinunciare all'argomento polemico che accomuna i difetti degli antichi avversari (i cristiani) e del nuovo antagonista (l'Occidente). Allo stesso modo si comportano quanti, dall'altra parte, ritengono gli aspetti negativi dei regimi che dominano i paesi musulmani come una conseguenza diretta della religione islamica, quando spesso si tratta soltanto di una strumentalizzazione della religione a fini politici che prende corpo attualmente in forme che non hanno nulla di fatale e che contrastano con manifestazioni di tutt'altro segno di cui la storia islamica ha saputo dare numerosi esempi.

Come è successo per la fase apologetica, anche la fase ideologica del confronto è però stata almeno parzialmente superata. Specialmente nel mondo occidentale le cose sono ormai profondamente cambiate. La fine delle grandi ideologie è stato terreno fertile per nuove forme di relativismo¹⁶ che si concretizza in un secolarismo «debole», privo di parametri interpretativi¹⁷.

Questa non è però la «via d'uscita», come dimostra l'alternativa dei vari radicalismi, spesso a base religiosa: «Alla fine del secolo è sempre più chiaro che le società complesse hanno trovato un contraddittore storico: molti fattori indicano che questo contraddittore viene a presentarsi come un sistema che rivendica una capacità sostitutiva rispetto alla cultura e anche alla struttura di tali società»¹⁸. In essi tuttavia e paradossalmente non si ha, come potrebbe sembrare, la persistenza o il revival di un'au-

¹⁶ Cf G.P. PRANDSTRALLER, *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Bari 1986, 4. Cf anche AA.VV., *Il relativismo religioso sul finire del secondo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

¹⁷ Cf L.F. PIZZOLATO, «Cristiani in una cultura secolaristica», *La Rivista del Clero Italiano* 10 (1996) 646-648.

¹⁸ G.P. PRANDSTRALLER, *Relativismo e fondamentalismo*, 153.

tentica cultura tradizionale che si oppone alla modernità, ma piuttosto il riproporsi e il sommarsi degli aspetti meno nobili delle fasi apologetica e ideologica precedenti e della loro stessa crisi. L'ideologizzazione della religione conosce infatti numerosi e frequenti processi degenerativi¹⁹. Non è un caso che questo «risveglio» sia caratterizzato da una marcata povertà culturale rispetto alla prima *nahda* (il «risorgimento» prodottosi a cavallo degli ultimi due secoli) che aveva invece avuto nel campo letterario e linguistico espressioni di rilievo pari se non addirittura maggiori a quelle prodottesi a livello politico. Anche per quanto riguarda quest'ultimo, inoltre, alcuni osservatori segnalano una chiara tendenza involutiva: mentre i testi di riferimento rimangono quelli degli autori dei decenni passati, il prevalere della prassi dell'«islamizzazione dal basso» rivelerebbe la fragilità del livello intellettuale che lascerebbe spazio a una forma di «neofondamentalismo postmoderno»²⁰. Una sorta di coazione a ripetere dimostra la dipendenza da modelli di pensiero del passato e mancanza di creatività, alla quale contribuisce in larga misura anche la fatica con la quale le nuove generazioni riescono a farsi avanti nella leadership di partiti, movimenti e associazioni culturali.

Da quanto si è detto fin qui emerge con chiarezza che sarebbe indebito considerare la religione un elemento ininfluenza o marginale nel confronto in atto, benché si debba tener conto della complessità e della contraddittorietà delle motivazioni che portano il «discorso religioso» ad imporsi progressivamente sulla scena. Resta da chiedersi se la prevalenza di questo fattore porti necessariamente con sé una radicalizzazione dello scontro o se invece per certi aspetti possa contribuire a qualche forma di scambio e di collaborazione. Dal punto di vista teorico l'Islam sembrerebbe avvantaggiato a tale proposito: come ultima delle tre religioni monoteistiche riconosce implicitamente la validità delle altre. Nello stesso tempo però le considera superate e pertanto ha nei loro confronti un atteggiamento di superiorità, il quale se da un lato porta a uno scarso interesse per il «dialogo teologico», dall'altro ha saputo garantire nel passato la sopravvivenza delle comunità ebraiche e cristiane all'interno del mondo musulmano. Accettare invece nuove e ulteriori religioni per chi crede la rivelazione

¹⁹ Cf J. WAARDENBURG, «Idéologies islamiques contemporaines», *Cahiers du Département Interfacultaire d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Lausanne* 3 (1995) 6.

²⁰ R. LEVEAU, «Les mouvements islamiques», *Pouvoirs* 62 (1992) 52.

compiuta è più difficile. Nonostante ciò l'iniziativa del dialogo è più cristiana che islamica. Ciò probabilmente dipende almeno in parte dal fatto che l'Islam ha ormai alle spalle il suo periodo aureo e avverte attualmente un'insicurezza che lo rende meno elastico, mentre il cristianesimo utilizza nel confronto con le altre religioni quanto ha maturato nel travaglio interno che l'ha condotto a riconsiderare l'insieme delle relazioni tra fede e ragione, religione e politica, assoluto e storia. Fino a ieri all'Islam è stato sufficiente guardare agli altri attraverso la sua lente per metabolizzarne la presenza (tramite il sistema della *dhimma* o «statuto di protezione»), ma oggi le circostanze sembrano chiedergli un passo ulteriore, conoscendo gli altri per quel che sono e concedendo loro una posizione paritaria e non più soltanto tutelata, il che lo costringerebbe a... cambiare occhiali. La parabola culturale interna e i difficili rapporti internazionali contribuiscono a determinare un clima assolutamente sfavorevole a tutto ciò, anche perché le molte paia di occhiali prese in prestito dall'Occidente hanno deluso per varie ragioni. Tuttavia la situazione resta fortemente ambigua perché, come si è detto e come ripetiamo, l'«altro» rimane contraddittoriamente allo stesso tempo sia un modello sia un rivale²¹.

L'autoproclamarsi dell'Islam come più laico e aperto al progresso rispetto alle altre religioni è un argomento apologetico che in una certa forma ha fatto il suo tempo, ma persiste in altre. Dietro di esso si nasconde la modernità del radicalismo islamico che significativamente preferisce parlare più dell'Islam che di Dio, mostrando quanto l'aspetto istituzionale e ideologico prevalga su quello più propriamente spirituale e dottrinale. Senza ripetere qui le valutazioni relative alla pertinenza di definizioni quali «integralismo» e «fondamentalismo»²², vale la pena di tornare a segnalare i rischi che il pensiero musulmano corre in questa sua spesso non consapevole trasformazione, che peraltro ha interessato anche lo spirito

²¹ Cf H. TURABI, «Afâq al-hiwâr al-islâmî al-masîhî (Les horizons du dialogue islamo-chrétien)» *Etudes Arabes Dossier* «Le dialogue vu par les musulmans», 1-2 (1995) 140-149; M. QUTB, *Madhâhib fîkriyya mu'âsira* (Scuole di pensiero contemporanee), Il Cairo 1992, nel quale, prima di analizzare criticamente concetti quali «democrazia», «comunismo», «laicismo», «razionalismo», «nazionalismo», «universalismo» e «ateismo» due lunghe premesse dedicate rispettivamente a cristianesimo ed ebraismo elencano l'intera serie dell'arsenale di accuse e pregiudizi nei confronti di queste due religioni.

²² «Il radicalismo islamico: problemi di definizione e di comprensione del fenomeno» in *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica, Roma 1996, 41-53.

religioso in Occidente²³. Ci limitiamo qui a richiamare come la prevalenza dell'aspetto politico istituzionale, caratteristica dei moderni movimenti rivoluzionari e quindi anche nelle letture che in questa chiave vengono proposte dai vari gruppi religiosi radicali, rappresenta un rischio che può alterare profondamente la natura del pensiero religioso, spesso senza che chi vi incorre se ne accorga.

Il processo di mondializzazione in atto ridefinisce tendenzialmente quando non supera totalmente sia le appartenenze antiche e recenti sia le ideologie che hanno prevalso fino a ieri e ancora influenzano il dibattito in corso.

V. PROVE DI «AGGIORNAMENTO»

Non sono tuttavia assenti alcuni segnali interessanti, anche se spesso marcati da persistenti ambiguità che risentono dell'attuale clima di forte polarizzazione. In questo quadro, la presenza di musulmani in contesti non tradizionalmente islamici – come nel caso degli immigrati in paesi occidentali – costituisce un'opportunità, certamente problematica ma anche ricca di potenziali sviluppi positivi.

In tale situazione abbiamo spesso un rapporto di forza rovesciato, che mette i musulmani in una posizione non egemone per essi inedita e problematica. Ma le novità vanno ben oltre questo pur decisivo mutamento. Non è la prima volta che i musulmani si trovano a dover fare i conti con suggestioni e influssi da parte di altre civiltà. In precedenza però, da un lato, il loro ruolo è stato più attivo e, dall'altro, tempi e modalità di tali processi hanno consentito il prodursi di una mediazione graduale. Oggi, invece, imponenti trasformazioni vengono subite come qualcosa di eterodiretto se non imposto – talora brutalmente – e per di più bruciando le

²³ L'interpretazione di questa dinamica spesso passa attraverso la categoria di un «risveglio della gnosi». Non entriamo qui nella questione, limitandoci a citare I.P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'erma di Bretschneider, Roma 1985; G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990; A. DEL NOCE, «Saggio introduttivo» in E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, 18-19; A. RIGOBELLO, «Integralismo» in *Enciclopedia Filosofica*, Edipem, Novara 1979; E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1970; A. DEL NOCE, «Saggio introduttivo», 19-31; G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1987, XV; E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi*, Mondadori, Milano 1979.

tappe. Inoltre, l'altro con cui ci si deve confrontare ha subito al suo stesso interno una mutazione sostanziale, per cui il vecchio armamentario di concetti familiari e strategie collaudate di cui si disponeva è in larga parte inutilizzabile o comunque inefficace.

Accanto a importanti ma poco note espressioni di un mondo che al suo interno vede posizioni più variegata di quanto ci si potrebbe attendere, simili testimonianze stanno emergendo anche tra i musulmani d'Occidente. Definire la loro presenza tra noi una sorta di diaspora non è forse del tutto corretto. Alcuni di essi sono nati nel nostro continente e non gradiscono di essere ritenuti degli immigrati, ma semplicemente dei cittadini europei di fede islamica. Il riferimento alla diaspora ebraica ci pare tuttavia suggestivo poiché, come per l'ebraismo la dispersione in altri paesi ha contribuito ad un'evoluzione del pensiero che non si sarebbe altrimenti prodotta, anche per l'Islam si possono notare alcuni segnali di un percorso analogo, benché soltanto iniziale e ancora incompiuto. Tra gli esponenti più significativi di tale fenomeno vanno segnalati alcuni intellettuali musulmani di area francofona. Tra questi basti citare il giovane *mufiti* di Marsiglia²⁴ e soprattutto Tariq Ramadan, docente di islamologia a Friburgo²⁵.

La testimonianza e perfino la militanza che molti musulmani intendono svolgere in Occidente, richiede ad essi uno sforzo di partecipazione di capitale importanza:

Questa doppia dimensione di *shahâdat al-islâm* (testimonianza islamica) non può realizzarsi vivendo isolati, lontani dalla società che ci circonda, arroccati all'interno della comunità musulmana, ma è proprio il contrario che si rivela necessario: 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 cir-

²⁴ Cf S. BENCHEIKH, «Il velo che protegge è l'istruzione», *Una Città* 66 (1998).

²⁵ Cf T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta, Troina 2002, 273.

costante e se non sviluppano una dialettica grazie alla quale potranno essere, dare e ricevere²⁶.

Sulla stessa linea si esprime il già citato *mufti* di Marsiglia:

Ci sono certi musulmani che rifiutano la laicità perché non la conoscono, credono sia sinonimo di ateismo, il che è completamente falso, ma la maggior parte di loro oggi comincia a capire, a distinguere. Del resto, è grazie alla laicità che, ad esempio, in Francia l'Islam, pur rappresentando una religione minoritaria, trova il suo spazio e ha il diritto di diffondersi, di esprimersi; proprio perché la laicità dello Stato francese protegge le scelte confessionali di tutti e di ciascuno²⁷.

La consapevolezza del cammino che resta da fare non rende però meno significativo questo primo abbozzo di una traiettoria non priva di elementi di originalità che fa ben sperare circa l'evoluzione di una presenza islamica integrata nel mondo occidentale.

PAOLO BRANCA
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo Gemelli, 1
20123 Milano

²⁶ T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo*, 294-295.

²⁷ S. BENCHEIKH, «Tutori di Dio?», *Una Città* 105 (2002).