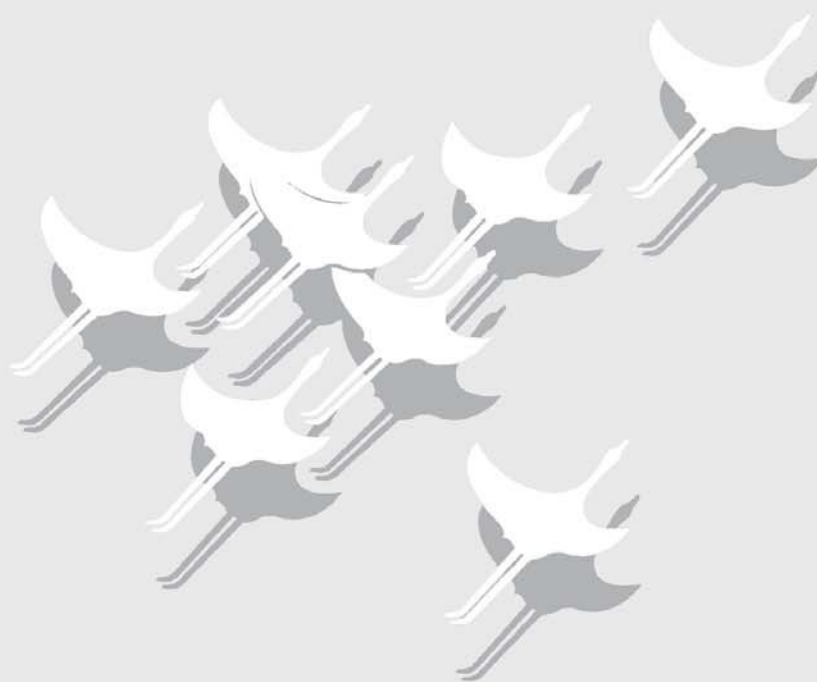


ESODO



Religioni e fondamentalismi

L'Islam e gli altri

Benassi, Bolpin, Branca, Breigheche, Campanini, Cardini, Codrignani, Corradini, Ferrero, Green, Guolo, Marvaldi, Meggiato, Naso, Pace, Pallavicini, Puppini, Salvarani, Savogin, Scrivanti, Zanolo.

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 2 aprile-giugno 2016 - Anno XXXVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Religioni e
fondamentalismi
L'Islam e gli altri

Editoriale

G. Corradini, S. Savogin, L. Scrivanti pag. 1

PARTE PRIMA: Religioni e fondamentalismi. *L'Islam e gli altri*

Religioni e violenza

Ri-pensare Dio Padre	E. Green	pag. 4
La deriva violenta dei fondamentalismi	E. Pace	pag. 9
Misericordia e fondamentalismo	B. Salvarani	pag. 16

Islamismo radicale e strategie del terrore

Radicalismi islamici	P. Branca	pag. 20
Lo stato islamico	M. Campanini	pag. 25
Radiografia del <i>foreign fighter</i>	R. Guolo	pag. 30
ISIS fra politica e religione	F. Cardini	pag. 34

L'Islam in Europa

Islam italiano: che fare?	Benassi, Pallavicini, Zanolo	pag. 44
Politiche europee di accoglienza	M. Ferrero	pag. 49
Lettera aperta al sedicente Stato islamico	126 leaders e studiosi musulmani	pag. 54
La donna nell'islam tra passato e presente	N. Breigheche	pag. 56
Glossario	a cura di S. Savogin	pag. 61

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

<i>Sic transit gloria mundi</i>	D. Meggiato	pag. 66
L'accelerazione ecumenica di Papa Francesco	P. Naso, B. Salvarani	pag. 68
Perché l'uomo si realizzi	R. Marvaldi	pag. 71
Cani e gatti a Venezia	C. Bolpin	pag. 73
Simone Weil: Europa e Islam	C. Bolpin	pag. 74
Donne e Chiesa	G. Codrignani	pag. 78
Il fondamentalista riluttante	C. Puppini	pag. 79

All'interno del numero, decorazioni e fregi dell'arte islamica (foto di Beppe Bovo).

Editoriale

“Perché ci odiano?” Questa è stata la domanda suscitata nell’opinione pubblica europea dopo l’attentato a Charlie Hebdo e quelli di Parigi e di Bruxelles, tutti rivendicati dall’ISIS e realizzati da *foreign fighters*, cittadini europei musulmani di seconda generazione. Di fronte a un fenomeno così drammatico si apre un ampio ventaglio di problemi che attengono, da un lato, più complessivamente al rapporto tra religioni e fondamentalismo e tra fondamentalismo e violenza e, dall’altro, che investono le motivazioni in base alle quali l’islamismo politico radicale sia diventato *l’ultima utopia* per quanti, europei e/o musulmani, combattono il modello di vita occidentale e i suoi valori. Tutte le religioni monoteistiche possono essere fonte di intolleranza e di sopraffazione? A questa domanda rispondono affermativamente alcuni studiosi, sostenendo che “l’essenza religiosa è il fondamentalismo in quanto la religione (soprattutto nelle sue forme monoteistiche), sostituisce l’autonomia con l’eteronomia” (*Green*). In realtà negli stessi testi sacri “abbondano le contraddizioni”, e a ogni messaggio di pace presente nella Bibbia ebraica o cristiana, o nel Corano, se ne potrebbe contrapporre un altro, votato alla violenza e all’intolleranza (*Salvarani*). Per affrontare questa antinomia è necessario superare il processo di identificazione “tra soggettività del credente e oggettività del Dio creduto (...). Si tratta tuttavia di un’appropriazione indebita: se Dio è per definizione la Verità, altra è la sua percezione soggettiva da parte dell’uomo (...). Il cammino verso l’Oggetto Immenso ammette per se stesso pluralità e diversità di strade, di approcci e comprensioni” (*Salvarani*).

Derive fondamentaliste caratterizzate da violenza e intolleranza sono presenti non solo nei monoteismi, ma nell’induismo e persino nel buddhismo. Questo fenomeno non solo smentisce lo stretto rapporto tra monoteismo e fondamentalismo ma ci rivela che “i fondamentalismi non sono corpi estranei delle società in cui viviamo (...). Essi rivelano l’esistenza, nelle società contemporanee, di un basso indice di fiducia nei confronti del sistema politico e della tendenza al ripiegamento individualistico sui propri interessi” (*Pace*). Lo stesso termine “fondamentalismo”, nato in ambiente protestante, “è stato anzitutto la reazione alla minaccia di una relativizzazione della Sacra Scrittura a opera di una critica scientifica storicizzante”; nell’esegesi coranica non si è avuto nulla di analogo che potesse provocare una simile reazione. È un movimento antimoderno e antiscientifico, caratteristica certamente non attribuibile all’attuale islamismo radicale politico, che paradossalmente assume dall’Occidente non solo i più sofisticati strumenti tecnologici nel campo della comunicazione, ma dimostra una “visione della storia” connotata da una fiducia “illuministica” nella possibilità di agire nella realtà con la convinzione di poterla trasformare usando tutti i mezzi necessari per conseguire il fine stabilito (*Branca*).



Tantomeno il *Daesh*, può fregiarsi del titolo di “califfato” o di “stato islamico”. Infatti “lo stato islamico non è mai esistito se non, appunto, (forse) nella situazione straordinaria della Medina del Profeta. Piuttosto, dal punto di vista teorico, il sogno dello stato islamico è una ricostruzione retrospettiva, di quei giuristi e teologi *sunniti* che hanno mitizzato l’epoca non solo di Muhammad ma anche (...) dei (califfi) ben guidati, proiettando nel passato l’utopia (...) del governo perfetto” (*Campanini*). Per evitare la strumentalizzazione della religione a opera dei propagandisti dello jihadismo e prevenire il radicalismo in tutte le sue forme, i musulmani italiani ed europei hanno intrapreso un percorso con una prospettiva a lungo termine sull’educazione e sulla formazione anche degli imam. E sottolineano in questo percorso l’importanza del dialogo interreligioso la cui premessa è il “riconoscimento della terza rivelazione del monoteismo abramico... che va ben al di là della tolleranza e del rispetto di cui si richiede la reciprocità, l’Islam già lo offre, come afferma il seguente versetto del sacro Corano: «Voi tutti (ebrei, cristiani e musulmani) ritornerete a Dio ed Egli vi chiarirà le ragioni delle vostre differenze» (Corano V, 48). (*Pallavicini, Yahya Abd al-Ahad Zanolo e Isa Abd al-Haqq Benassi*).

Infatti la conoscenza, a livello medio, di noi europei circa l’Islam, realtà estremamente complessa e plurale fin dalle origini è approssimativa. Una religione - seconda al mondo - ripartita in confessioni ma così articolata al suo interno “che si è a più riprese potuto dire che non esiste tanto l’Islam quanto *gli* Islam, spesso reciprocamente estranei se non ostili”. E risalgono almeno a due secoli fa le origini del processo che ha condotto ad una tensione crescente degli ultimi tre-quattro decenni, per concludersi in uno scontro drammatico iniziato con l’attentato dell’11 settembre. Secondo questa analisi la ragione profonda che consente all’Islam di presentarsi come religione liberatrice degli oppressi “consiste nella spaventosa sperequazione socioeconomica che regna nel mondo, foriera di ogni sorta di male anche culturale e spirituale”. Pertanto “la miseria e l’ingiustizia che coinvolgono i quattro quinti della famiglia umana sono purtroppo il vero brodo di cultura del terrorismo”, e le politiche di guerra condotte in Afghanistan e in Iraq dagli Usa, con l’appoggio di molti stati europei, hanno portato ulteriori argomenti alla propaganda jihadista (*Cardini*).

È quindi necessario, in primo luogo, ripensare le politiche d’inclusione e di cittadinanza nella UE, che non rappresentano effettivamente la cultura dei diritti umani ufficialmente dichiarata. Infatti mancano adeguate politiche positive miranti a favorire un più alto tasso occupazionale, un maggior livello di istruzione, una migliore inclusione sociale e una cittadinanza attiva (*Ferrero*). D’altra parte l’analisi dei percorsi che conducono i giovani europei a intraprendere la strada dell’islamismo politico radicale, che mescola insieme convinzione religiosa e progetto politico, “rivela come questa scelta nasca dal risentimento nei confronti di una società che nei fatti non è riuscita a colmare le fratture sul piano della disegualianza” (*Guolo*).

Giorgio Corradini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti





PARTE PRIMA

**Religioni
e fondamentalismi**
L'Islam e gli altri

Elizabeth Green, teologa femminista, pastora battista, muove una critica radicale al fondamentalismo cristiano, in quanto esprime una visione patriarcale-gerarchica di dominio e sottomissione. Occorre ripensare, rileggere, reinterpretare i testi della tradizione cristiana, superando una certa "pigrizia ermeneutica".

Ri-pensare Dio Padre

Sono passati più di quarant'anni da quando Mary Daly mise il simbolo di Dio padre al centro della critica femminista del cristianesimo, la quale si concentra su due aspetti del patriarcato. Il primo ha a che fare con l'orizzonte di senso, in cui ci muoviamo, espressione di una realtà ultima che si presume maschile. "Se Dio è maschio" (diceva Daly), non solo l'essere umano fatto a sua immagine è sessuato al maschile, ma anche l'unica parola pronunciabile appartiene a lui. Per tale ordine simbolico, il femminile (e le donne) non appaiono che una derivazione secondaria. Spiega Adriana Cavarero (p. 115): "Con tutta evidenza l'ordine patriarcale funziona su un meccanismo di esclusione: le donne appartengono a una sfera subordinata, che viene *esclusa* dai luoghi maschili dei saperi e dei poteri... maschile e femminile... non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione ed esclusione". Nello stesso modo il pensiero cristiano ha strutturato la relazione tra Dio/mondo, Cristo/chiesa, Storia/natura, Anima/corpo, Bene/male, declinando il primo termine al maschile, il secondo al femminile.

Il secondo aspetto riguarda i rapporti di governo declinati in termini di dominio e sottomissione: "Dio come padre governa il mondo, santi padri governano la chiesa, padri clericali governano il laicato, i maschi governano le femmine, i mariti le moglie e i figli, l'umanità governa il creato" (Carr, p. 163). Dall'inizio il femminismo riconobbe che il patriarcato non è semplicemente il dominio di tutti gli uomini su tutte le donne, ma "una complessa piramide sociale, formata di gradi diversi di dominazione e subordinazione", in base al genere ma anche ad altri fattori come classe, razza, orientamento sessuale, al quale Schüssler Fiorenza ha dato il nome *kiriarchia* (p. 28).

Che Dio padre sia posto al centro della critica femminista potrebbe sembrare un errore. La parabola del Figlio prodigo non suggerisce che Dio sia il padre misericordioso per eccellenza? Infatti, a veicolare nozioni di dominio e potere non è tanto il simbolo di Dio padre, quanto quello del re. Il modello monarchico usato dalla tradizione cristiana per pensare la relazione tra Dio e mondo "incoraggia un pensiero gerarchico, dualistico del genere che ha alimentato molti tipi di oppressione, inclusi quelli che sorgono dalla separazione maschi/femmine, bianchi/di colore, ricchi/e poveri" (McFague, p. 100). Esso è legato alla figura del padre, in quanto il governo della *polis* o della nazione è stato modellato sulla famiglia patriarcale. Il monarca assoluto era



considerato padre della patria, il padre di famiglia sovrano della propria famiglia. “La critica femminista ritiene che questi modelli patriarcali e gerarchici si concretizzano a livello personale e politico *dai rapporti più intimi nella famiglia*, attraverso le parrocchie e le strutture ecclesiastiche più ampie, fino al più vasto contesto internazionale” (Carr, p. 163).

La critica che ho appena abbozzato è rivolta all’ordine sociosimbolico sviluppato dal cristianesimo lungo la storia. Nel fondamentalismo, però, è soprattutto in gioco il testo sacro. Le scritture (Antico e Nuovo Testamento) codificano una rivelazione avvenuta nella storia all’ombra di varie espressioni del patriarcato. Veicolano, quindi, una visione patriarcale in modo sia implicito sia esplicito. Alcuni testi, ritenendo il patriarcato normativo, si attivano per la sua riproduzione. I cosiddetti codici domestici, per esempio, elevano la famiglia patriarcale a modello di comportamento. La relazione gerarchica (di dominio e sottomissione) tra marito/moglie, genitori/figli, padroni/schiavi riceve un fondamento cristologico: “Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti, come al Signore (*kirios*). Il marito infatti è capo della moglie come anche Cristo è capo della chiesa” (Ef 5,22s).

Altrove si effettua l’esclusione delle donne dalla vita pubblica della chiesa, prendendo a modello la famiglia patriarcale: “Non permetto alla donna di insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio” (1Tim 3,2-5 cfr. 1Tim 2,12). Già nella lettera ai Romani 13,1 l’apostolo Paolo aveva sottoscritto il principio di sottomissione alle autorità: “Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori”, mentre in 1Corinzi aveva giustificato cristologicamente l’ordine gerarchico tra i generi: “Ma voglio che sappiate che il capo di ogni uomo è Cristo, che il capo della donna è l’uomo e che il capo di Cristo è Dio” (11,3).

Sia correnti del femminismo sia lo stesso fondamentalismo concordano: il cristianesimo è *fondamentalmente* patriarcale. Da questa conclusione conseguono due azioni opposte: l’abbandono dal cristianesimo, nel primo caso, l’affermazione del patriarcato come volontà divina, nel secondo. Tuttavia altri studiosi/e percorrono una terza via, ritenendo che tutte le grandi opere, pur essendo frutto di culture patriarcali, non si limitano a riprodurlo meccanicamente, ma “fanno anche qualcos’altro”. Di conseguenza, poiché il cristianesimo continua a fornire un orizzonte di senso ed è fonte di libertà per moltissime persone, non lo si può consegnare al fondamentalismo. Di questo parere è Carter Heyward, la quale, per salvare Gesù dalla destra, scrive *Saving Jesus from Those Who Are Right. Come? Ri-pensando ciò che significa essere cristiano*. L’obiettivo di molte teologhe non è solo la liberazione delle donne ma la liberazione dello stesso cristianesimo da modi di pensare e agire patriarcali. La nostra strategia consiste nel ri-pensare, ri-leggere, re-interpretare i testi della tradizione cristiana.

Proprio questa mossa, però, è preclusa dal fondamentalismo: “La nozione che i simboli siano plurivoci, che i presupposti che i lettori apportano ai testi



colorino le loro interpretazioni dei medesimi, la percezione che l'interpretazione del tutto colori la resa di ciascuna parte del testo - elementi, questi, fondamentali nell'ermeneutica moderna - vengono meno presso i fondamentalisti" (Marty, p. 23). D'altronde, non potrebbe essere altrimenti perché il fondamentalismo cristiano nasce in ambito protestante all'inizio del Novecento in *opposizione* al modo in cui il cristianesimo liberale stava declinando il vangelo. Esso è un movimento di reazione contro la modernità, il pluralismo e l'evoluzione. Per superare la sensazione di estraniamento e d'impotenza generata dal mondo moderno, il fondamentalista cerca (e trova) fondamenta in un testo scritto - per i protestanti le scritture, per i cattolici i concili ecclesiastici - il quale "non ammette che un unico significato" (*ibid.*, p. 23).

Il fondamentalismo, essendo "una proclamazione di autorità ricuperata su una tradizione sacra" (Coleman, p. 66), si identifica, quindi, con l'ordine gerarchico garantito da Dio padre. Secondo Moltmann, "non abbiamo a che fare con un problema di ermeneutica, bensì con una lotta per il potere: tra la parola di Dio e lo *spirito del tempo*" (p. 152). Peccato, perché, se da un lato le scritture presentano tratti dello schema dominio/sottomissione, dall'altro contestano una tale struttura relazionale.

Alcune teologhe, partendo dalla critica al patriarcato, dimostrano come le scritture talvolta si distanziano da, o addirittura sovvertono l'ordine sociale e simbolico patriarcale. Può darsi, quindi, che sia il fondamentalismo sia un certo femminismo proiettino sul testo una visione patriarcale che gli è estranea. Ci sono motivi per ritenere che anche la figura di Dio padre possa rivelarsi illuminante a proposito. Innanzitutto, il nome divino rivelato a Mosè "Io sono chi sono", se considerato insieme al divieto di idolatria, protegge la realtà divina da qualsiasi appropriazione umana. Se questo fosse preso sul serio impedirebbe che *qualsiasi* parola umana (padre) venisse identificata *tout court* con Dio. Le proposte teologiche sia di McFague che di Johnson si basano su questo assunto, il quale, unito a Gen 1,27, permette di elaborare una dottrina di Dio al femminile.

Inoltre, nelle scritture troviamo una certa fluidità nell'uso di immagini "genderizzate" del divino al quale, tra l'altro, mancano attributi prettamente maschili. Mentre le funzioni genitoriali attribuite a Dio dalle scritture sono declinate sia al maschile sia al femminile, l'uso di nomi che denotano parentela tende a decostruire le stesse figure di parentela. Infine, ci sarebbe da esplorare fino a che punto, quando e come, Dio padre fondi l'ordine patriarcale nei testi sacri. In numerose istanze Dio mette a soqquadro le regole patriarcali, per stabilire un ordine diverso. Tuttavia, queste e altre scoperte servono a ben poco nei confronti del fondamentalismo, a causa del suo rifiuto dell'ermeneutica e della sua incapacità di dialogo.

In questo modo, però, si solleva una questione forse più feconda per il nostro tema. In una recente pubblicazione, Flores d'Arcais sostiene che "l'es-



senza religiosa è... il fondamentalismo”, in quanto la religione (soprattutto nelle sue forme monoteistiche), sostituisce l'autonomia con l'eteronomia. Caratteristica del fondamentalismo è la pretesa di autorità su ogni ambito della vita, inclusa la sfera pubblica. Tale tendenza non è prerogativa dell'Islam ma riappare, “come effetto collaterale e mimetico di *revival* integralista nei cristianesimi” (p. 139).

Alcuni osservatori cattolici hanno riscontrato “un'ambizione teocratica” nel papato di Wojtyła col suo “ritorno a un paradigma di chiesa e società medieval-controriformistico e antimodernistico” (Hebblethwaite, p. 125). Se Flores d'Arcais (p. 121) oppone i fondamentalisti fedeli all'essenza della Religione a coloro che, pur dichiarandosi cristiani, sono “figli dell'eresia, dell'illuminismo e della cittadinanza sovrana”, altri avvertono piuttosto una zona grigia all'interno delle religioni. Il gesuita Coleman, afferma: “È difficile trattare dei confini precisi tra i fondamentalisti e altri tipi più sfumati di tradizionalisti e conservatori. Tale ambiguità fornisce al fondamentalismo un potere che si estende al di là dei periferici gruppi radicali” (p. 67), mentre Moltmann va ancora più in là: “Noi siamo costretti a convivere con il fondamentalismo, contro di noi, di fianco a noi e in noi” (p. 158).

Vorrei suggerire che in questa zona grigia regna Dio Padre. Anzi, potremmo ipotizzare che, a unire il cristianesimo fondamentalista al cristianesimo figlio della modernità, sia proprio Dio padre. Perché perdura il simbolo di Dio padre nel cristianesimo tanto protestante quanto cattolico, che ha accolto metodi di lettura post illuministici? A che cosa è dovuta tale *pigrizia ermeneutica* da parte delle chiese? Citiamo, a mo' di esempio, il libro su Dio padre del segretario generale del Consiglio ecumenico delle chiese (organizzazione certamente non in odore di fondamentalismo!) Visser't Hooft, il quale, sebbene collocandosi nella tradizione emancipazionistica dell'Illuminismo, non è pronto a negoziare la paternità di Dio. Scrive Visser't Hooft: per il cristianesimo “le norme delle società patriarcali non sono negate ma perdono il loro carattere assoluto e non costituiscono più una prigione” (p. 13). Per molte e molti di noi una tale conclusione è del tutto inadeguata.

Torniamo a chiederci a che cosa è dovuta la *pigrizia ermeneutica* mostrata intorno alla figura paterna di Dio da parte d'un cristianesimo apparentemente privo di pretese fondamentaliste. Scrivendo negli anni settanta del secolo scorso, Mary Daly ci aveva già fornito la risposta: “Il simbolo del Dio padre, proliferato nell'immaginazione umana e reso credibile dal patriarcato, a propria volta ha reso un servizio a questo tipo di società facendo sembrare giusti e appropriati i suoi meccanismi per l'oppressione della donna” (p. 21). Trent'anni dopo, Grace Jantzen (p. 268), ribadisce il concetto: “Abbiamo avuto ripetute occasioni per segnalare a chi serve il simbolico occidentale basato sul Nome del Padre e garantito (anche per gli atei) dal concetto del divino radicalmente altro che dà validità e fonda tutto un sistema di polarità binarie”. Alla fine



della giornata, dunque, la figura di Dio padre serve un potere declinato esclusivamente al maschile senza dubbi al cuore: fondamentalismo cristiano, *ma al quale anche le chiese venute a patto con la modernità non hanno rinunciato*. Fatto davvero straordinario se pensiamo che, al centro del cristianesimo, vi è una figura “simile a un figlio dell’uomo” che re-configurò in modo anti patriarcale il potere. Perciò se non vogliamo concordare con Flores d’Arcais che il fondamentalismo sia l’essenza della religione, sarebbe bene che il cristianesimo investisse molte più energia e volontà nel ri-pensare Dio padre.

Elizabeth E. Green

Opere citate

- Ann Carr, *Grazia che trasforma*, Brescia (1991).
 John Coleman, *Il fondamentalismo globale*, “Concilium” (1992:3), pp. 63-76.
 Mary Daly, *Al di là di Dio padre*, Roma (1990).
 Paolo Flores d’Arcais, *La guerra del Sacro*, Milano (2016).
 Elizabeth E. Green, *Padre nostro?*, Torino (2015).
 Peter Hebblethwaite, *Un papa fondamentalista?*, “Concilium” cit., pp. 122-134.
 Carter Heyward, *Saving Jesus From Those Who Are Right*, Minneapolis (1999).
 Grace Jantzen, *Becoming Divine*, Manchester (1998).
 Elizabeth E. Johnson, *Colei che è*, Brescia (1999).
 Martin M. Marty, *Che cos’è il fondamentalismo?*, “Concilium” cit., pp. 19-33.
 Jürgen Moltmann, *Fondamentalismo e Modernità*, “Concilium” cit. pp. 149-159.
 Franco Restaino e Adriana Cavarero, *Filosofie femministe*, Torino (1999).
 Elisabeth Schusser Fiorenza, *Gesù*, Torino (1996).
 W. A. Vissert Hooft, *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, Ginevra (1983).



Secondo Enzo Pace, docente di sociologia della religione presso l'Università di Padova, il fondamentalismo, nato storicamente in ambito cristiano-protestante, appare portatore di una "violenza simbolica", in cui è implicita una "violenza fisica". Oggi è diffuso nell'ebraismo, nell'induismo e anche nel mondo del buddhismo...

La deriva violenta dei fundamentalismi

1. Introduzione

Nonostante i ricorrenti dubbi tra gli studiosi sulla nozione di fondamentalismo, continuo a pensare che, pur con tutte le cautele possibili, essa costituisca un utile strumento di analisi comparativa di un plesso di movimenti collettivi, religiosi e politici allo stesso tempo, sorti in varie società, marcate da storie religiose differenti. Un solo breve esempio può chiarire quanto detto. Abituati ad associare fondamentalismo a islam, dimenticando che in principio il fondamentalismo appartiene alla storia contemporanea del protestantesimo, siamo portati a pensare che alcune religioni siano estranee a tale tendenza. In particolare nel nostro immaginario il buddhismo ci sembra incompatibile con ogni forma di violenza, sia simbolica sia fisica. Non è così.

Nel 2012 in Sri Lanka è nato un movimento chiamato *Bodu Bala Sena* (BBS), che in italiano suona *Forza del potere buddhista*. Il suo leader è un monaco buddhista, e il gruppo di militanti è formato da almeno un migliaio di monaci sparsi nei vari monasteri dell'isola del Dharma (com'è chiamato lo Sri Lanka nella tradizione buddhista theravada singalese). Il programma politico-religioso del movimento consiste nella difesa della solidarietà organica della nazione singalese, in nome dei valori assoluti del buddhismo e contro tutte le minoranze religiose (*in primis*, quella dei musulmani, la cui presenza storica rimonta al IX secolo!) che, a detta del leader, mettono in pericolo l'identità nazionale, contaminando con la loro diversità i sacri confini della patria. L'idea che non si possa convivere nella diversità e, conseguentemente, la convinzione che sia necessario ricorrere ad azioni di pulizia etnica, si è fatta strada, dunque, sotto le sacre volte delle religioni, anche in ambiente buddhista.

L'obiettivo di movimenti di questo tipo è parlare di politica usando un linguaggio religioso. La religione costituisce l'orizzonte di senso ultimo dell'agire: dalla lotta contro il Nemico alla costruzione di una microfisica di potere, dalla disciplina dei corpi al ristabilimento delle regole alimentari, dall'auto-ghettizzazione in quartieri o in *enclaves* territoriali non contaminate dai simboli della modernità. In tal senso, la convinzione di essere nella mente di Dio o dalla parte delle legge eterna che governa tutto il cosmo, consente di superare la soglia che ci impedisce, in condizioni ordinarie, di esercitare la violenza contro l'altro.



2. Violenza simbolica e guerra totale

Il fondamentalismo, prodotto maturo della modernità, ha ormai un secolo di vita. Esso si è manifestato in diversi ambienti socio-religiosi. È nato, storicamente, nel mondo protestante. Il fondamentalismo è poi divenuto il nome che noi abbiamo finito per dare a un conflitto di vasta portata che, in forme e gradi diversi, si è presentato in tutte quelle società che avevano preteso di organizzare la loro vita collettiva con istituzioni e regole del gioco, che potessero fare a meno del riferimento esplicito alla religione. Società eticamente neutrali e Stati non più schierati a difesa di una religione di maggioranza sono le due costruzioni sociali del XIX e XX secolo, che i movimenti di tipo fondamentalista s'incaricano di criticare, provando a smontarle, ricorrendo agli strumenti della lotta democratica, laddove è possibile, oppure violentemente, scegliendo una delle moderne forme di fare la guerra, senza avere a disposizione eserciti e armamenti sofisticati, come la guerriglia e il terrorismo.

I movimenti di tipo fondamentalista, proprio perché animati dalla tensione utopica dello Stato etico, difficilmente si sottraggono alla logica dell'agire politico e alle moderne armi della critica, che consentono oggi di combattere le battaglie politiche. Il ricorso estremo alla violenza dipende dalle condizioni oggettive, nelle quali alcuni movimenti si trovano ad agire. Non è certamente un esito scontato. La violenza fisica è in realtà implicita nella violenza simbolica, che è all'origine stessa del pensiero fondamentalista: se la verità è già scritta, basta applicarla senza troppe mediazioni e compromessi con la logica *di questo mondo* e, laddove le persone resistono, imporla con gli strumenti del dominio e del potere. Pensare che la verità assoluta e sacra possa farsi regime è, di per sé, un atto di violenza. Dietro questo modo di concepire la verità si cela una passione più profonda: la verità mi appartiene, sacralizza la mia vita e la società in cui vivo; la terra che calpesto ne conserva materialmente la memoria e dunque nessuno può osare dissaccarla. Una verità, infine, che trovo già luminosamente rivelata in un Testo sacro. Lì c'è tutto. Nessuno può avere l'ardire d'interpretarla e adattarla alle mutevoli condizioni della storia.

Nella pretesa di far diventare la verità fondamento dello Stato e della convivenza sociale, molti movimenti fondamentalisti finiscono paradossalmente per diventarne nemici. Se essi si fossero limitati a proporre una particolare lettura dei Testi sacri e a declinare, da tale ermeneutica, una visione del mondo e della società alternativa a quella dominante, si sarebbero affermati come un punto di vista fra altri punti di vista. Tutto ciò è impensabile per il pensiero fondamentalista. L'idea stessa che ci possano essere modi differenti di credere, all'interno di una comune tradizione religiosa, è radicalmente rifiutata. Il pluralismo che, storicamente, si è manifestato in seno a tutte le grandi religioni mondiali è di per sé considerato un errore sistemati-



co: la verità è una e una sola; non è pensabile che vi si possa accedere per vie diverse. Società e Stati che tollerano il principio moderno del *credere nel relativo* sono ritenute detestabili, antitetiche alla legge divina.

3. Genesi ed evoluzione dei movimenti di tipo fondamentalista

Il fondamentalismo nasce, negli Stati Uniti d'America, come una corrente teologica in seno al protestantesimo, in opposizione alle tendenze della teologia liberale, che si erano manifestate già in Europa. I teologi conservatori statunitensi presero ufficialmente posizione contro le nuove mode interpretative del testo biblico in una conferenza tenutasi a Niagara Falls nel 1895. In quella sede, essi elaborarono un documento, nel quale sintetizzarono i punti ritenuti inalienabili per un sapere teologico rispettoso della verità della Bibbia. Fra essi, oltre alla riaffermazione di alcune verità di fede, come la divinità di Cristo o la certezza della sua seconda venuta, il punto qualificante è l'affermazione dell'assoluta inerranza del Testo sacro: tale principio, infatti, può essere considerato il criterio essenziale in base al quale è possibile distinguere l'atteggiamento religioso fondamentalista da altri che possiamo chiamare, genericamente, modernisti o aperti all'uso del metodo storico-critico, nell'esegesi della Bibbia. Il manifesto di Niagara Falls del 1895 sarebbe rimasto probabilmente un documento interno al circuito dei teologi protestanti, se fra il 1909 e il 1915 le idee in esso contenute non fossero state diffuse capillarmente nelle chiese da due pastori battisti che pubblicarono una serie di volumi dal titolo *The Fundamentals* (da qui il nome assunto dal movimento che ne seguì). La disputa teologica cominciò così a diventare materia di discussione fra fedeli di diverse chiese. Nacque un vero e proprio movimento di opinione, che dette vita a iniziative pubbliche di vario tipo. La più clamorosa è il cosiddetto «processo alla scimmia», lo *Scope Trial*, dal nome del professore di biologia che venne accusato da un avvocato vicino agli ambienti fondamentalisti di insegnare le teorie evoluzioniste di Charles Darwin a scuola.

L'evoluzione che il fenomeno ha conosciuto negli Stati Uniti d'America in tempi più recenti (dagli inizi degli anni Settanta agli inizi degli anni Novanta del XX secolo) può essere riassunta con la formula: dal risveglio religioso all'impegno diretto in politica. La differenza fra le origini e l'evoluzione del fenomeno in epoca più recente riposa, infatti, sulla rilevanza crescente che la politica assume nella strategia d'azione dei movimenti. Per questo motivo, si parla di neo-fondamentalismo.

Tra il 1979 e il 1989, infatti, i movimenti fondamentalisti conoscono una crescita imponente, sempre più visibile nella sfera pubblica: apertura di scuole confessionali, creazione di una rete di radio e televisioni, organizzazione di campagne contro l'aborto, la pornografia, l'omosessualità e, in generale, contro le nuove correnti culturali e politiche, che si erano venute affermando



durante e dopo il 1968. In particolare vanno ricordate due grandi organizzazioni, nate nel 1979, come la *Moral Majority* e la *Christian Coalition*.

4. Il conflitto fra Stato moderno e movimenti nazional-religiosi in Israele

Solitamente definiti come ultraortodossi, i gruppi che si sono venuti organizzando in Israele, soprattutto dopo la guerra dei Sei Giorni (1967), possono essere in realtà classificati in almeno due tipi di movimenti collettivi. Il primo tipo è caratterizzato da una forte tensione messianica; il secondo, invece, punta alla difesa della memoria e dell'identità religiosa di un popolo (quello ebraico), con una strategia politica volta a ricostituire i confini della biblica Terra promessa. Il corollario ideologico è l'opposizione strenua a ogni ipotesi di concessioni territoriali al popolo palestinese.

In entrambi i casi, il valore che orienta l'azione sociale di questi gruppi è l'identità dell'essere ebrei in Terra d'Israele (nel senso biblico d'*Eretz Israel*), prima ancora di riconoscersi come cittadini di uno Stato democratico e pluralista, com'è lo Stato israeliano moderno.

I fondamentalisti religiosi in senso stretto, che spesso si rifanno in parte alla tradizione degli *haredim* (letteralmente «coloro che tremano davanti alla parola di Dio», Isaia 66,5) osservano tutti i comandamenti divini, *mizwot*, derivanti dalla *Torah*. Per cui per loro è necessario costituire vere e proprie *enclaves* nel territorio, zone franche e protette, dove le persone sentano fisicamente una prossimità religiosa che altrove non sarebbe possibile. Non a caso, essi sono stati in un primo tempo avversari severi del sionismo, ritenuto appunto una forma di secolarizzazione intollerabile rispetto alla tradizione della Legge ebraica. Da qui l'iniziale rifiuto, da parte di questi movimenti, di riconoscere la legittimità dello Stato d'Israele, espressione empia di un movimento come il sionismo. Il loro ritorno in Israele coinciderà, non a caso, con la vittoriosa guerra dei Sei Giorni. L'occupazione conseguente di un ampio territorio palestinese sarà interpretata come un segno provvidenziale che annuncia l'arrivo del Messia. Un'occasione escatologica si offre: ricomporre i confini sacri della Terra Promessa, tornare all'integrità dell'osservanza della *Torah* e prepararsi così ad accogliere il Messia.

Da queste idee si verrà consolidando, nel tempo, una corrente radicale nazional-religiosa, la quale si batterà, oltre che per una maggiore rispondenza delle leggi secolari dello Stato ai principi della *Torah*, per una politica della piena sovranità sull'intera *Eretz Israel*. Il mancato possesso d'*Eretz Israel* è, infatti, nella «teologia della terra», causa dell'arresto del processo messianico. I sionisti nazional-religiosi, contrariamente ai fondamentalisti religiosi, pensano, infatti, che la realizzazione di uno Stato orientato dalla legge religiosa sarà possibile solo quando gli ebrei saranno insediati nella totalità della Terra d'Israele. Con la guerra vittoriosa, da parte di Israele, dello Yom Kippur, nel 1973, la strategia della colonizzazione religiosa, perseguita da tali grup-



pi, dispiega tutti i suoi effetti e oggi costituisce una delle maggiori difficoltà per una possibile via di soluzione del conflitto. Nella seconda metà degli anni Settanta nasce, infatti, il *Gush Emunim* (Blocco dei fedeli), un'organizzazione aperta anche ai secolari nazionalisti. Nei nuovi insediamenti, i nuovi *zeloti* daranno vita a modelli di contro-società fondate su una stretta osservanza della *Torah* e su relazioni sociali improntate ad ascetismo ed etica del sacrificio, che hanno come obiettivo la «redenzione della Terra». Nel novembre 1995, con un atto ancora più grave e scioccante per tutto il mondo ebraico, un militante nazional-religioso, Ygal Amir, colpirà a morte il primo ministro Rabin, al termine di una grande manifestazione a Tel Aviv, che aveva lo scopo di sostenere il governo nella sua politica di trattativa con l'OLP. Nel rivendicare il gesto, che egli dichiara necessario e obbligatorio, Amir si richiama alla tradizione ebraica che, in taluni casi, legittima l'assassinio del *rodef* e *mosser* (letteralmente: traditore e persecutore), che mette in pericolo la vita di altri ebrei. La morte di Rabin, che ha osato interrompere, con la cessione della Terra, il processo di guarigione dell'universo (*tikkun*), è per l'attentatore un passo necessario per giungere al «pentimento» d'Israele.

5. L'insorgere degli etno-fondamentalismi nell'induismo

Nella prima metà del XX secolo si sono formati movimenti neo-hinduisti, le cui caratteristiche salienti possono essere così riassunte:

a. l'affermazione dell'esistenza di un fondamento assoluto dell'identità etno-culturale di un popolo;

b. l'identificazione di questo fondamento nel nucleo di verità contenuta in una tradizione religiosa determinata;

c. il recupero ermeneutico di un Testo sacro, considerato depositario della memoria collettiva di un popolo, trasformato in una fonte indubitabile, per disegnare un modello di società religiosamente integrata in tutte le sue parti e funzioni;

d. la selezione e promozione di una nuova *élite* politica, locale e nazionale reclutata fra le fila di intellettuali religiosi, legati ai movimenti di risveglio etno-religioso oppure fra le nuove leve di monaci e maestri spirituali, istruiti e urbanizzati, impegnati sempre di più nella vita sociale e pubblica.

Ad esempio, nel lessico politico e religioso di uno dei più importanti movimenti neo-*hindk*, lo *Shiva Sena* (letteralmente, l'Armata di Shiva), fondato negli anni Sessanta e diffuso in otto Stati dell'India e il cui simbolo è il tridente di Shiva, ricorre spesso un neologismo: *hindutva*. Questa parola è tradotta, solitamente, come *hinduità*. Essa sta a significare che esiste un'identità etnica e religiosa, radicata nella memoria dei sacri testi e custodita dalle avanguardie religiose, rappresentate dai militanti del movimento, che si assumono il compito di risvegliare la coscienza collettiva e di combattere gli effetti, considerati negativi, prodotti dallo Stato secolare moderno. L'India è degli *hindk*,



perché la loro storia s'intreccia con la grande tradizione religiosa propria di un popolo, diversa, e perciò incompatibile, con quella di altri gruppi (i musulmani, i buddhisti, i cristiani e così via). Il potere politico deve, di conseguenza, rispecchiare i valori di tale tradizione, combattendo il relativismo morale e il pluralismo etico favoriti, a loro detta, dalla democrazia moderna.

Allo stesso modo, un altro movimento, nato in India e d'impianto fondamentalista, l'Associazione dei volontari nazionali (RSS), è solita organizzare pubblicamente riti collettivi, rivisitando una serie di feste previste nel calendario sacro *hindk* e trasformandole in vere e proprie manifestazioni politico-religiose, nelle quali i simboli della tradizione sacra (dei testi antichi *Veda*) sono reinterpretati, per essere esibiti come simboli d'identità nazionale. Spesso contro un Nemico, di volta in volta, identificato nei musulmani o nei cristiani. La nascita (nel 1983) e il successo elettorale del Partito del Popolo Hindk (*Bharatiya Janata Party*) nel 1991 e ancora nel 2014, costituisce l'esempio evidente dell'approdo alla politica dei movimenti di risveglio etno-religioso in campo induista.

Conclusioni

Il fondamentalismo è il nome che diamo a un tipo di conflitto culturale e politico, che emerge, sia nelle società ultramoderne sia in quelle in via di modernizzazione e che si trovano, ormai, sempre più a stretto contatto con i modelli di vita moderna, a causa della forte interdipendenza economica. Per cui i fondamentalismi non sono corpi estranei delle società in cui viviamo. Essi svelano l'esistenza della precarietà e dell'infondatezza del patto etico-politico, che tiene assieme individui, che vivono in una stessa realtà sociale. Essi rivelano l'esistenza, nelle società contemporanee, di un basso indice di fiducia nei confronti del sistema politico, e della tendenza al ripiegamento individualistico sui propri interessi. L'universalità del fondamentalismo, dunque, sembra smentire la tesi che esso sia appannaggio solo dell'Islam.

Esistono almeno due correnti all'interno della galassia fondamentalista: una prima, che ha sempre pensato che fosse necessario ricostruire, dal basso, un tessuto di legami e luoghi sociali dove veder risplendere la verità religiosa, alla quale si desidera essere integralmente fedele; una seconda, invece, che ha puntato in alto, alla conquista del potere politico, entrando pesantemente in azione in questa sfera. Chi ha agito secondo il primo modo di pensare, è riuscito a compiere, talvolta, una piccola rivoluzione dal basso, che gli ha consentito di insediarsi stabilmente nelle pieghe della società civile; coloro i quali, al contrario, si sono mossi prevalentemente sul terreno politico, hanno dovuto registrare sconfitte, contraddizioni e fallimenti. Fino alla guerra e al terrorismo, come forma di lotta religiosa e politica.

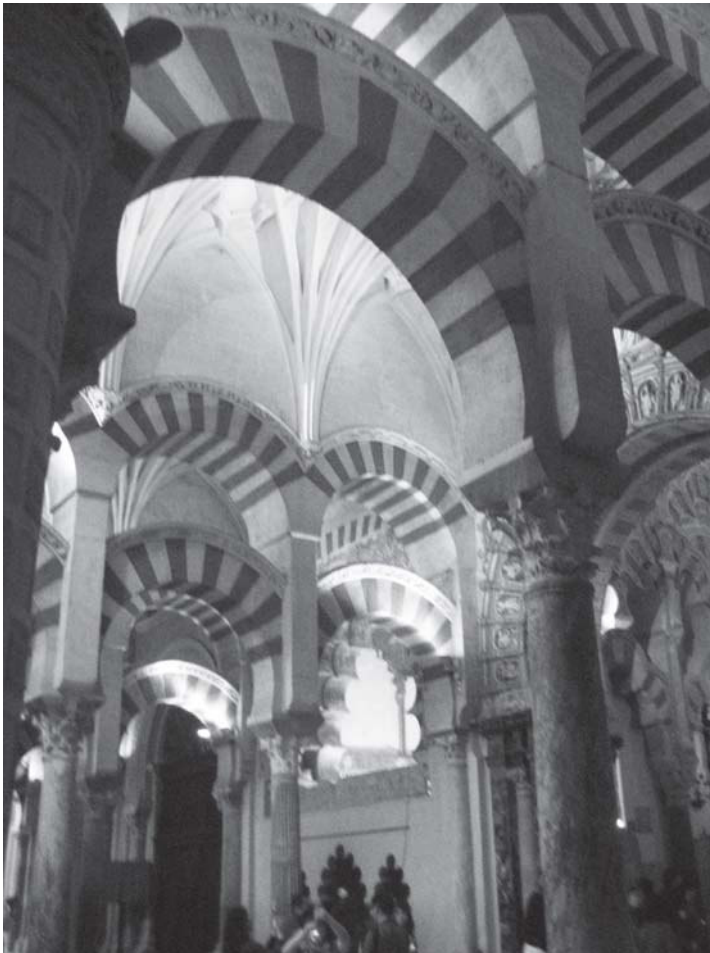
Ridurre la religione alla politica per redimerla, infatti, si è presto dimostrato un esercizio sterile e pericoloso: non fosse altro perché chi si è mosso,



in nome di Dio o di una suprema Legge cosmica, per affermare le ragioni della Verità nella sfera politica, non pensava a quali e quanti rischi andava incontro, piegando le ragioni della trascendenza alle piatte esigenze della lotta per il potere.

I monaci-guerrieri, che si aggirano nel mondo contemporaneo, hanno interpretato in anticipo le sofferenze spirituali del mondo moderno, ma poi hanno finito, nel loro radicalismo ascetico e rivoluzionario, spesso violento, per violare sistematicamente i diritti umani fondamentali o, peggio, provocando dolore e morte, considerando legittimo il ricorso alla violenza sacra.

Enzo Pace



Il ritorno nella scena pubblica del Dio della Bibbia, del Talmud, del Corano segna la rivincita del sacro sulla secolarizzazione o rappresenta lo stadio finale della religione? Brunetto Salvarani, teologo e saggista, dirige la rivista QOL, di cui è cofondatore, nata per dare voce al mondo dell'ecumenismo e al dialogo ebraico-cristiano.

Misericordia e fundamentalismo

“... come pensare che sia Parola di Dio quella che incita a sterminare i nemici, a lapidare l'adultera, a mettere a morte il figlio disobbediente, a punire con deportazioni e stragi un popolo debole sì, e pieno di peccati, ma come ogni altro popolo? E come è possibile, più semplicemente, che ci siano racconti diversi per descrivere gli stessi fatti? Sono immense questioni, che hanno occupato generazioni e generazioni di fedeli, generazioni e generazioni di interpreti in tutto il mondo. Ma oggi si sono come indebolite, fiaccate sotto il peso dell'assenza di vere risposte” (Gabriella Caramore, Nessuno ha mai visto Dio).

Difficile non concordare con le sofferte riflessioni di Gabriella Caramore: soprattutto se collocate nel cuore di questo nostro tempo. Un tempo, affaticato e poco incline alla speranza, che - non pago di avere riaperto i canali del discorso pubblico su Dio dopo la sbornia dell'eclissi del sacro che aveva contrassegnato gli anni Sessanta/Settanta - rischia decisamente di essere esposto al *sacrosanto* rimprovero del teologo luterano Dietrich Bönhoeffer, che diffidava con ottime ragioni di quanti hanno sempre la parola *Dio* sulle labbra, ma poi non se ne fanno coinvolgere più di tanto a livello di scelte quotidiane: tanto da trovarsi più a proprio agio, nel caso, con le persone non-religiose...¹ Un tempo in cui, di Dio (meglio: di dio), anzi, si straparla, intervenendo a suo nome nei contesti più improbabili e blasfemi. Ma di quale Dio si tratta? Il Dio che giustifica la guerra santa e l'uccisione del nemico, che compare a ripetizione in libri biblici quali Giosuè e Giudici, o il Dio che parla per bocca del profeta Isaia, assicurando che in un futuro non lontano gli uomini “forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci, un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra” (Is 2,4)? Il Dio che spinge quotidianamente molti milioni di musulmani a rendergli onore, nella sua clemenza e misericordia, e a comportarsi di conseguenza, con sensibilità verso i poveri e lealtà verso il prossimo, o quello che spinge a trasformare la fede in lui in fanatismo, odio nei confronti di quanti - musulmani o no - pensano e vivono in maniera difforme da questi (presunti) guardiani dell'ortodossia?

Certo, la storia mostra che l'esperienza religiosa o la presenza delle religioni hanno portato spesso, lungo i secoli, a comportamenti di massa ma anche individuali di violenza e sopraffazione, non di rado a vere e proprie guerre, dette appunto *di religione*². Dovremmo pertanto concludere che le religioni -



e in particolare quelle monoteistiche - sono necessariamente fonti d'intolleranza e di violenze? Va notato che, di fatto, fra il Cinquecento e il Seicento si cominciò espressamente a discutere di tolleranza e intolleranza, proprio in riferimento alla credenza religiosa. Sul banco degli imputati, soprattutto, ebraismo, cristianesimo e islam. Perché questi effetti del monoteismo? Si tratta di una caratteristica intrinseca e ineliminabile, o un effetto indotto in cui altre cause sono in realtà prevalenti? Certo, il monoteismo manifesta una comprensione della sfera del divino in chiave di totalità ed esclusivismo; e l'esclusivismo monoteistico si è concretamente tradotto in un vocabolario espressivo di rigida intolleranza mentale verso altre divinità e credenze (si pensi, per fare solo un esempio, alla polemica anti-idolatrice così frequente nella Bibbia).

A ben vedere, del resto, l'intolleranza religiosa e la conseguente violenza nascono esattamente laddove avviene un processo, più o meno conscio, di identificazione tra soggettività del credente e oggettività del Dio creduto. Quello si appropria della ricchezza di questo: se Dio è verità, verità è ritenuta e vissuta la propria credenza religiosa. Si tratta tuttavia di un'appropriazione indebita: se Dio è per definizione la Verità, altra è la sua percezione soggettiva da parte dell'uomo; se quello esclude di diritto altri dei, non ne consegue affatto che una credenza debba necessariamente escludere altre credenze, proprio a causa della sua storicità, e dunque parzialità. Il cammino verso l'Oggetto Immenso ammette per se stesso pluralità e diversità di strade, di approcci e comprensioni.

Peraltro, le domande sopra riportate appaiono cruciali, nell'odierna congiuntura storica. *Quale* Dio sta prendendosi la sua *rivincita* (secondo l'immagine offerta da Gilles Kepel³) *oggi*? Quello ambiguamente invocato, un quindicennio fa, dal *cristiano reborn* Bush junior per giustificare al mondo benestante la sua guerra preventiva e infinita, o dal *musulmano risvegliato* Bin Laden per chiamare le nuove plebi del pianeta a uno *Jihad* terroristico e blasfemo? Quello pubblicizzato e venduto a basso prezzo dai mercanti del supermarket del sacro che sfruttano l'ansia postmoderna e il successo della *Next Age* come un'occasione insperata per produrre ricchezza e intercettare angosce, bisogni e speranze diffusi? Quello di papa Francesco e del suo appello a *camminare insieme* con ogni uomo e donna di questo pianeta, o quello brutale e spietato di Daesh? Tutto si confonde, in una melassa vischiosa.

Dio di ritorno: nel meglio e nel peggio era il titolo di un bel dossier curato da Henri Tincq per *Le Monde* anni fa, in cui ci s'interrogava sulle complesse modalità del citato, sorprendente *revival*⁴. *Diaspora del sacro* è un'altra locuzione utilizzata, per indicarne la sovraesposizione vistosa persino in ambiti generalmente distanti dal religioso classico: gli scenari del dopo 11 settembre l'hanno ancor più posto in luce, con esiti sovente drammatici. Facendocene toccare con mano - esemplarmente - ambiguità e contraddizioni. Il sacro oggi buca lo schermo, fra lo Scilla di chi pretende di cavalcarlo alla maniera *teo-con*



e in chiave di religione civile, e il Cariddi di chi ne prova una laicista e palese insofferenza, mentre non è facile per nessuno distinguere fra messaggi corretti, provocazioni o penose strumentalizzazioni. E guardare alla storia, o ai testi sacri, ci aiuta fino a un certo punto, come si è già accennato: vi abbondano le contraddizioni, e a ogni frammento di narrazione incentrata sul messaggio della pace nella Bibbia ebraica o cristiana, o nel Corano, se ne potrebbe contrapporre un altro, votato alla violenza, al proselitismo e all'esclusivismo più assoluto. Al Dio della mitezza si può accostare, in un impressionante corto circuito, il Dio degli eserciti e dello *cherem*, lo sterminio sacro, dell'antifemminista caccia alle streghe e dell'antigiudaismo; alla tregua di Dio, le guerre infracristiane che hanno insanguinato fino a una manciata di secoli fa l'Europa.

E oggi? Sovente siamo di fronte a un Dio tribale, assolutista e premoderno, a dispetto delle tecnologie decisamente *a la page*, adottate dai suoi seguaci. Un Dio sanguinario, nazionalista, incapace di fare i conti con i processi di meticciamiento avanzato che sono il portato normale di tutta una serie di fenomeni diffusi su scala mondiale: la facilità di viaggi e comunicazioni, le immigrazioni figlie di squilibri tuttora paurosi, la labilità dei legami sociali e delle appartenenze. Un Dio, per dirla con un unico aggettivo, *fondamentalista*. Di fronte al quale, e agli esiti tremendi degli scempi commessi in suo nome, c'è chi echeggia le parole terribili del profeta: "Maledetto il giorno in cui nacqui; il giorno in cui mia madre mi diede alla luce non sia mai benedetto" (Ger 20,14).

Dall'altra parte, in contraddizione solo apparente col modello sinora evocato, affiora poi un Dio *low cost*: poco esigente, legato a esperienze telematiche, che preferisce le cifre statistiche e la partecipazione ai tavoli del potere alle scelte etiche *a caro prezzo*. Le consolidate istituzioni religiose appaiono più vulnerabili, e l'assolutezza del loro messaggio è messa in discussione dalla pluralità delle scelte possibili che ci troviamo davanti: un caleidoscopio che va complicandosi giorno dopo giorno, creando perplessità, dubbi e solo talora anche speranze. È il Dio, sincretistico e olistico, della *Next Age*, estrema propaggine, ancor più individualistica, della *New Age*, disposto a concorrere senza scrupoli al supermarket del sacro e a competere con altri messaggi di salvezza a colpi di *workshop* e manuali di benessere. E che ben s'adatta al dilagante bisogno di miracolismo: fraintendimento che viene da lontano, testimoniato a più riprese anche dai vangeli ("È il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederemo", Mt 27,42b).

Sono innanzitutto tali caratteri, opposti ma alla fine complementari, che lasciano presagire, al di là dei *boom* di facciata, come il Dio manifestatosi nella Bibbia, nel Talmud, nel Corano, stia vivendo con giustificata apprensione il suo fragoroso ritorno sulla scena pubblica. Fino a rendere legittimo chiedersi se si tratti di un ritorno dopo la parentesi della secolarizzazione (Habermas parla di una società *postsecolare*, e la formula sta avendo grande fortuna), o se non rappresenti piuttosto *lo stadio finale della religione*. L'ultimo atto di una pur fascinosa presentazione. In tale chiave, almeno nel panorama occidentale, più



che sparire dalla scena, essa sarebbe invece liquidata attraverso la sua *commodification*, divenendo alla fine un mero prodotto di consumo: e la trascendenza alimentata dal supposto *ritorno*, più che approdare all'incontro col *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe*, condurrebbe a un trascendere se stessi in un'esperienza dal sapore intenso, emozionale, eccessivo, estremo, trasgressivo.

Un teologo inglese, Graham Ward, nel suo *True Religion*, che cuce appunto questa lettura della trasformazione della religione attraverso la modernità dal sedicesimo secolo a oggi, parla di un Dio *a effetti speciali*, con una religione ridotta a *feticcio*, merce fra altre merci, che ci consente di partecipare al ritmo frenetico del gioco capitalistico, con la percezione peraltro di non essere realmente in esso⁵. Ed ecco il *Dio virtuale*, legittimo patrono della simulazione della realtà in cui siamo immersi ormai senza più accorgercene, capace di sedurre con il proprio fascino e di espandere il desiderio a dimensioni praticamente illimitate.

Un orizzonte che - se confermato - potrebbe alla fine trasformare l'*acclamata rivincita di Dio* in una vera e propria, e amarissima, *vittoria di Pirro*. E dare ragione a Roberto Mancini⁶, che si è chiesto, una volta di più, se la religione sia intrinsecamente incline alla violenza, o se al contrario sia in se stessa pacifica e priva di legami con i gruppi dei fanatici violenti che uccidono in suo nome; finendo per risponderci che entrambe le domande sono, in realtà, mal formulate, perché eludono completamente la cognizione della differenza tra *religione* e *fede*. Da qui, la necessità di rileggere altrimenti il nostro attuale disagio: che non si darebbe perché la verità non si possa riconoscere o perché Dio non esista, ma piuttosto per la nostra distrazione. Ci tradisce l'incredulità verso la possibilità di una vista completamente rinnovata: "Infatti molti sono disposti a credere in un Dio immaginato come entità suprema, pochi credono nella felicità e nella salvezza. Molti temono l'inferno, pochi sperano la risurrezione. Così, invece di accogliere la vita vera, la costeggiamo dal di fuori, feriti dalla paradossale nostalgia per ciò che ancora non abbiamo mai scoperto" ...⁷ Ecco allora, se siamo ancora in tempo: "Andate dunque e imparate che cosa significhi: *misericordia* io voglio e non *sacrificio*" (Mt 9,13).

Brunetto Salvarani

Note

1) È la lettera all'amico E. Bethge del 30/4/1944 (D. Bönhoeffer, *Resistenza e resa*, a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2002, p. 380).

2) Si veda al riguardo G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011.

3) G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

4) H. Tincq, "Dieu de retour, pour le meilleur et le pire", in *Le Monde Dossier et Documents* n. 29 (2002).

5) G. Ward, *True Religion*, Blackwell Publishers 2002.

6) R. Mancini, *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia 2015.

7) Ivi, p. 196.



Paolo Branca, studioso di storia della religione islamica, smonta l'uso errato di fundamentalismo applicato all'Islam. Il radicalismo islamico è antioccidentale ma assume i modelli moderni tecnologici-organizzativi e ideologici, in crisi in Occidente. Difficile appare l'equilibrio tra istanze del rinnovamento e difesa dell'identità.

Radicalismi islamici

Premessa

Il problema della definizione dei moderni movimenti musulmani e della loro collocazione all'interno dell'Islam non è meramente una questione accademica. I migliori esperti sono spesso ritornati sull'argomento, richiamando la delicatezza e la complessità del problema: "Richiamare a tali precauzioni epistemologiche non è un capriccio: in effetti pochi fenomeni contemporanei sono stati tanto superficialmente osservati e sbrigativamente classificati. Ne sono prova gli stessi termini utilizzati per definirli: "integralismo musulmano" in Francia o "fondamentalismo islamico" in America. Due definizioni che trasferiscono nel mondo musulmano 'concetti' prodotti per interpretare nel primo caso un determinato momento della storia del cattolicesimo, nel secondo del protestantesimo. Trasposizione che nulla autorizza"¹. La realtà però non tiene conto del parere degli 'addetti ai lavori': da un lato, la potenza omologatrice dei mezzi di comunicazione e, dall'altro, la mancanza di valide alternative hanno ormai largamente imposto questa terminologia, che persino W. Montgomery Watt ha finito per accettare, se pur con riluttanza: "A causa dell'uso comune e mediatico, abbiamo mantenuto nello stesso titolo di questo libro il termine 'fondamentalismo', benché erroneo"².

Se guardiamo a ciò che ha contraddistinto le correnti del pensiero cristiano, rispettivamente protestante e cattolico, originalmente indicate con tali nomi, dovremmo forse convenire che all'odierno radicalismo musulmano si adatta meglio la definizione di "integralista". Il termine "fondamentalismo", infatti: "è stato coniato all'inizio di questo secolo in ambiente cristiano per designare alcune Chiese e organizzazioni protestanti, più precisamente quelle che sostenevano imperterrita l'origine divina letterale e l'impossibilità di errore nella Bibbia, in opposizione ai teologi liberali e modernisti, o propensi a una visione storica più critica delle Sacre Scritture. Tra i teologi musulmani non si dà ancora una posizione liberale o modernista del genere nei confronti del Corano, e tutti, riguardo a quel testo, sono, almeno in linea di principio, fondamentalisti".

È invece per la loro scolastica e il loro legalismo che i cosiddetti fondamentalisti musulmani si distinguono da altri musulmani, come dai fondamentalisti cristiani. Essi non si basano solo sul Corano, ma anche sulle Tradizioni del Profeta, e sul *corpus* degli insegnamenti teologici e giuridici trasmessi. Il loro obiettivo non è altro che quello di abrogare tutte le norme sociali e tutti i



codici giuridici importati e modernizzanti e, al loro posto, stabilire e far applicare l'intera panoplia della *shari`a*, le sue regole, le sue sanzioni, la sua giurisdizione e la forma di governo che quella prescrive"³. In altri termini, se il fondamentalismo protestante è stato anzitutto la reazione alla minaccia di una relativizzazione della Sacra Scrittura a opera di una critica scientifica storicizzante e demitologizzante, nell'esegesi coranica non si è avuto nulla di sostanzialmente analogo, che possa aver indotto un simile processo di difesa in ambito musulmano.

Certamente il fenomeno del fondamentalismo protestante è complesso e difficilmente riducibile a un solo principio, ma se è vero che l'inerranza del Testo rivelato è l'elemento di base, sarebbe improprio attribuire ai movimenti islamici moderni la tendenza a ritornare su questa posizione, semplicemente perché non è questa a essere messa in discussione. Non vogliamo con questo misconoscere l'importanza che ha spesso assunto, anche in ambito musulmano, il confronto di opposte tendenze a proposito dell'interpretazione del Testo sacro, sia tra i sunniti sia tra diverse correnti sciite, ma i problemi relativi all'ermeneutica e all'esegesi - in gran parte ancora ferme a uno stato precritico - nonostante gli audaci tentativi condotti da pionieri, quali Taha Husein, M. A. Khalaf Allah, fino ad Abu Zayd passando per M. M. Taha, restano appannaggio di una ristretta cerchia di specialisti, e sono ancora lontani dal suscitare un dibattito generalizzato.

Il ritorno all'autorità del Testo non è, tuttavia, assente nel radicalismo musulmano, benché le funzioni di questo orientamento siano mutate col tempo: nell'epoca del riformismo musulmano del XIX secolo poteva avere un carattere simile al principio protestante della *sola scriptura* in vista di un'autentica emancipazione dalle parti più cristallizzate del sapere religioso tradizionale, mentre oggi appare piuttosto in funzione delegittimante rispetto alle istituzioni dell'Islam ufficiale, e sembra favorito dall'accesso diretto al Corano, consentito dalla più diffusa arabizzazione.

Le analogie sembrano invece maggiori con l'integralismo o integralismo cattolico, impegnato alla difesa di un "ordine sociale" cristiano minacciato non soltanto dalle moderne ideologie liberale e socialista, ma anche, e forse soprattutto, dall'arrendevolezza attribuita alla Chiesa nei loro confronti. Proprio la sua nascita, in opposizione alle concezioni rivoluzionarie moderne - delle quali peraltro non manca di condividere alcuni obiettivi - e la sua ansia di rispondere alle emergenti questioni sociali attraverso la riproposizione del proprio modello originario imparenta strettamente l'integralismo con il modernismo (movimento di aggiornamento cattolico fortemente osteggiato dalla gerarchia), e il percorso della *salafiyya* (ritorno ai primi compagni del Profeta e alla loro prassi) musulmana è, a questo proposito, emblematico.

Il fatto che il termine "fondamentalismo" sia più diffuso e preferito può essere ricondotto in parte anche all'influsso preponderante della pubblicistica



in lingua inglese, alla quale finiamo spesso per uniformarci, trascurando vocaboli maggiormente legati al nostro ambito culturale, e che potrebbero altrettanto - o forse persino meglio - servire allo scopo. Si potrebbe obiettare che l'integralismo cattolico è troppo legato al principio dell'autorità docente del magistero ecclesiastico, mentre l'Islam in genere - e ancor più quello radicale - non riconosce alcuna analoga suprema autorità religiosa, e bisogna effettivamente ammettere che in questo, come in altri aspetti, il parallelo tra i due movimenti può essere sostenuto soltanto fino a un certo punto.

È altrettanto vero, però, che in entrambi si osserva una prevalenza dell'aspetto istituzionale e la tendenza a schierarsi anzitutto in difesa della religione come "sistema" minacciato da agenti esterni: quel che si teme non è tanto la "tenuta" della fede in quanto adesione alla dottrina, quanto la possibilità che questa si traduca in una serie di strutture, che ne garantiscano una reale incidenza sull'organizzazione della società. Il termine arabo con cui i membri di questi movimenti definiscono se stessi è *al-islâmiyyûn*, ricalcato dall'espressione *islamistes* ormai ricorrente in ambito francofono. In italiano, purtroppo, non possiamo ricorrervi, poiché islamisti è per noi sinonimo di islamologi, mentre il semplice aggettivo islamico mantiene un significato troppo ampio, e quindi inevitabilmente generico. L'espressione araba originale non va però dimenticata, poiché rivela una tendenza profonda e fondamentale: insoddisfatti dalla comune qualifica di "musulmani" (*muslimûn*) gli aderenti ai movimenti islamici radicali desiderano qualificarsi con una definizione che ponga l'accento non tanto sulla loro fede come fatto personale, quanto la loro adesione a un sistema religioso totalizzante, del quale viene enfatizzato l'aspetto istituzionale, a discapito di altri.

Termini 'mutevoli' per realtà 'mutanti'

A prima vista, potrebbe sembrare che il radicalismo islamico esprima la scelta decisa per risolvere il confronto fra "identità propria" e "modello occidentale" a favore della prima e in netto contrasto col secondo. Un'analisi più attenta rivela, invece, che la tendenza a considerare tale movimento e, più in generale, tutti quelli comunemente chiamati "integralisti" e "fondamentalisti", come un fenomeno anti-moderni, è del tutto errata. Ciò che colpisce di primo acchito è la loro struttura interna, spesso molto simile a quella dei partiti o delle cellule rivoluzionarie, nonché la capacità che mostrano di saper ricorrere efficacemente ai più recenti e sofisticati strumenti della comunicazione per diffondere il proprio messaggio: "L'ideologia di base del fondamentalismo è anti-moderna poiché nega alcuni dei principi di base della modernità - in quanto civiltà - ma non necessariamente i suoi aspetti tecnologici od organizzativi"⁴.

Ma le affinità sono ancora più profonde, essi sono infatti "caratterizzati da una costruzione politica e ideologica estremamente elaborata, che fa parte in



tutto e per tutto della moderna agenda politica"⁵. Se le loro parole d'ordine riprendono in parte le idee delle "eterodossie utopiche"⁶, di cui l'Islam delle origini offre numerosi esempi, queste sono al servizio di un progetto di carattere essenzialmente nuovo. Ancora una volta emerge l'estrema affinità con l'integralismo, almeno nella definizione che ne dà A. Rigobello: "atteggiamento etico-politico caratterizzato dalla volontà di realizzare in forma completa (integrale) una concezione del mondo o un programma a essa relativo. Questo atteggiamento presuppone: l'accettazione di un quadro di valori ben preciso e compiutamente elaborato; una fiducia illuministica nella trasformazione del mondo; una volontà politica disposta a usare i mezzi adeguati alla realizzazione integrale del programma. L'integralismo può essere indicato anche col termine massimalismo, che è la posizione di chi aderisce a un progetto di massima senza proporsi una duttilità, nemmeno tattica, nella realizzazione del programma; come pure col termine di perfettismo, che si riferisce soprattutto alla condizione finale, allo stato di "perfezione" ideale, che si intende raggiungere o si crede di poter raggiungere inevitabilmente e indefettibilmente"⁷.

"Invece che nel futuro, fondamentalmente insondabile, la loro visione - analogamente a tutte quelle connesse alle Grandi Rivoluzioni - è vista come realizzabile nel presente"⁸. Continua Rigobello: "A rigore è fenomeno tipico di concezioni immanentiste e storiciste, in quanto la fiducia nella trasformabilità completa del mondo e la giustificazione dei mezzi attraverso la finalità storica sono caratteri tipici di uno storicismo assoluto". In questo si evidenzia il carattere paradossale del radicalismo islamico, il quale, pur volendosi proporre come antagonista assoluto dell'Occidente, ne assume in larga misura le ideologie e la prassi, benché in modo contraddittorio. Non soltanto, infatti, finisce per perpetuare in sé orientamenti che nel mondo occidentale sono ormai superati o comunque profondamente in crisi, ma li segue per di più inconsapevolmente e parzialmente. Mentre quindi in apparenza combatte e rifiuta la modernità, in realtà vi si uniforma in maniera strumentale e acritica, dimostrando come il modello occidentale possa finire per imporsi in modo surrettizio anche tra quanti formalmente lo avversano.

Considerazioni finali

Per quanto breve e di carattere generale, questa riflessione sul radicalismo musulmano sembra condurci a considerazioni conclusive piuttosto sconcertanti. Mentre, infatti, sulla scena internazionale l'Islam assume sempre di più l'apparenza di un'oscura minaccia, uno studio più approfondito delle dinamiche in atto induce a non sottovalutare anche, e forse soprattutto, i rischi che l'Islam stesso corre in una simile situazione. Oltre che all'esterno, è agli occhi dei suoi stessi fedeli che tale religione rischia di presentarsi sotto una nuova luce, attraverso "la ricostruzione totalitaria di una visione utopico-settaria



molto ristretta e la sua legittimazione in termini di tradizione ideologica⁷⁹ operata dai movimenti radicali.

La questione sembra ancor più grave se si considera che, apparentemente, allo stato attuale delle cose essa sembra non avere alternative. I riformatori disponibili alla ricerca di una mediazione vivono, infatti, di riflesso la crisi che in questo scorcio di fine secolo ha coinvolto tutti i grandi sistemi ideologici e, nel contempo, devono superare tanto gli ostacoli che si accumulano sul cammino degli scambi interculturali a causa dell'exasperazione dei conflitti politici, quanto quelli legati alla carenza di un reale pluralismo democratico, all'interno dei loro paesi. Per di più, la loro azione, che tende a recuperare una visione storica ed evolutiva della civiltà musulmana, si scontra con la ben più efficace immagine semplificata che di quest'ultima viene diffusa dalle istituzioni scolastiche e religiose ufficiali, non meno che dai movimenti radicali. Il loro ruolo, in tal modo, resta spesso fatalmente quello di una *élite* intellettuale o, quando assume il carattere di impegno diretto, non di rado sfocia in epiloghi drammatici. L'Islam rimane così in ostaggio tanto nelle mani dei governi che lo utilizzano per la propria legittimazione quanto delle opposizioni, che vi ricorrono per giustificare la propria azione contestataria.

Le incerte prospettive future rendono poco credibile e, in ogni caso, quasi invisibile la "terza via", che cerca di realizzare un difficile equilibrio tra le istanze del rinnovamento e quelle della difesa dell'identità. Costretto a supplire a tutto quanto rimane ancora "impensato" o si continua a ritenere "impensabile". L'Islam ideologizzato delle istituzioni e dei rivoluzionari non trae giovamento da una situazione dalla quale tuttavia non riesce a sottrarsi. Poco importa se, dopo l'"Islam nazionale" e il "socialismo islamico", si è passati all'Islam "islamista": sotto un nuovo nome, apparentemente più familiare, i problemi che rimangono irrisolti sono ancora gli stessi.

Paolo Branca

Note

- 1) G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, Parigi 1984, pp. 213-214.
- 2) W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra 1988, p. 2.
- 3) B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Bari 1991, p. 136.
- 4) S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Bari 1994, p. 48.
- 5) *Ibidem*, p. 4.
- 6) *Ibidem*, p. 20.
- 7) Voce "Integralismo" in *Enciclopedia Filosofica*, Edipem 1979.
- 8) S. N. Eisenstadt, op. cit., p. 54.
- 9) S. N. Eisenstadt, op. cit., p. 57.



Massimo Campanini, esperto della storia dei Paesi islamici e del pensiero islamico, che viene declinato nella pluralità di posizioni, evidenzia come, contrariamente a opinioni diffuse, l'idea di Stato islamico non abbia alcun riferimento nel Corano, e che l'identità tra religione e Stato non sia costitutiva del pensiero politico islamico.

Lo stato islamico

La tematica dello Stato islamico è, a un tempo, tra le più controverse e le più attuali della visione del mondo musulmana. Tra le più controverse perché, sebbene se ne parli molto e in diversi contesti, non ha un fondamento reale nel pensiero politico classico. Tra le più attuali perché la rivendicazione dello Stato islamico è stata forse la più "globale" e urgente tra quelle avanzate dalle correnti di islamismo politico contemporanee sunnite e sciite allo stesso modo. Tra i sunniti dai Fratelli Musulmani e dalle correnti di islamismo moderato che a essi variamente si richiamano; e analogamente dai salafiti-jihadisti come al-Qaeda; tra gli sciiti dai khomeinismi.

Per comprendere i termini fondamentali della questione e coglierne il carattere problematico o addirittura ambiguo, basterà chiedersi che cosa vuol dire "Stato islamico", quali sono gli elementi che lo caratterizzano come tale. Bisogna premettere che il Corano non dà alcuna indicazione di come realizzare o governare uno Stato, a parte i suggerimenti molto generici, per cui i governanti devono essere equi e i governati obbedire (Q. 4:58-59), e per cui i "cittadini" devono consultarsi fra di loro (Q. 42:38). Ne deriva che un'eventuale elaborazione del concetto di Stato islamico deve essere considerata comunque posteriore all'epoca del Profeta.

Ora, una definizione basilare su cui, forse, potrà convergere l'adesione dei musulmani e degli studiosi, è che islamico è quello Stato in cui viene implementata la Legge rivelata di Dio (la *shari'a*), anche se rimane impregiudicata la forma istituzionale che esso dovrà assumere. È possibile che in età classica (VII-XIV secolo) tale idea si sia incarnata nel califfato. Tuttavia è del tutto lecito chiedersi se i califfati apparsi sulla scena della storia abbiano di fatto implementato la *shari'a*. Ciò può essere senz'altro accaduto al tempo in cui il Profeta Muhammad gestiva la primitiva comunità musulmana medinese. Ma subito dopo la morte di Muhammad nel 632, la situazione risulta molto meno chiara e univoca. I sunniti ritengono i trent'anni dei califfi ben guidati (in ordine Abu Bakr, 'Umar, 'Uthman e 'Ali, dal 632 al 661) l'età dell'oro dell'Islam, in cui i governanti hanno perseguito l'eredità del Profeta, ma ben tre su quattro di questi califfi sono stati assassinati, e il periodo si è concluso tra le convulsioni di una sanguinosa guerra civile.

I califfati "ortodossi" succeduti ad 'Ali, quello degli Omayyadi (661-750) e quello degli 'Abbasidi (750-1258), difficilmente possono essere considerati rispondenti all'ideale del governo perfetto, men che meno come effettuali



implementatori della *shari'a*. Da un lato, infatti, l'estensione dell'impero islamico aveva complicato le esigenze amministrative e aveva posto gli arabi e i musulmani di fronte ad altre civiltà e altri usi e costumi, imponendo loro di adattare le regole del giure alla situazione contingente con cui avevano a che fare. Pertanto - è un dato di fatto - la *shari'a* si rivelò insufficiente a rispondere a tutte le esigenze. D'altro lato, se il mito posteriore dei califfi ben guidati aveva identificato nel loro regno l'autentica applicazione della *khilafa*, cioè del vicariato del Profeta, i regni degli Omayyadi e degli 'Abbasidi avevano trasformato quell'ideale *khilafa* in un *mulk*, ovvero in un potere patrimoniale, il più delle volte tirannico, comunque incapace di riprodurre le condizioni di giustizia, disinteresse per la ricchezza e il potere personale, garanzia dell'appoggio e dell'illuminazione divina di cui aveva goduto Muhammad.

Questa è, in sostanza, l'analisi di numerosi tra i più avvertiti studiosi della politica musulmani, da Ibn Khaldun (1332-1406) che ha rappresentato la coscienza critica dell'Islam al declinare dell'età classica, al marocchino Muhammad 'Abed al-Jabri (morto nel 2010), che ha visto nella questione del califfato uno degli snodi più problematici di tutta la storia intellettuale musulmana.

La realtà storica, dunque, conclude che lo Stato islamico non è mai esistito, se non, appunto, (forse) nella situazione straordinaria della Medina del Profeta. Piuttosto, dal punto di vista teorico, il sogno dello Stato islamico è una ricostruzione retrospettiva di quei giuristi e teologi *sunniti*, che hanno mitizzato l'epoca non solo di Muhammad ma anche (in tutta apparenza ingiustificatamente) dei ben guidati, proiettando nel passato l'utopia, ben contestualizzata nello spazio e nel tempo, del governo perfetto.

Naturalmente, la visione sciita è diversa: per gli sciiti, secondo i quali 'Ali doveva succedere immediatamente a Muhammad, Abu Bakr, 'Umar e soprattutto 'Uthman, sono degli usurpatori, per cui non c'è traccia di Stato islamico sotto il loro governo, ma sono, eventualmente, i cinque anni del califfato di 'Ali (656-661) ad aver incarnato questa istituzione. Sarà alla fine dei tempi, quando apparirà il Messia (*mahdi*) atteso, che si colloca nella discendenza di 'Ali, che potrà instaurarsi definitivamente una seconda volta, prima che Dio chiami tutti gli uomini alla resa dei conti, quello stato di pace, benessere e giustizia che realizzerà nuovamente e concretamente il messaggio dell'Islam.

Nel periodo del declinare della civiltà e del pensiero politico islamici classici, dopo che anche il califfato 'abbaside era crollato sotto le spade dei Mongoli, il giurista sunnita hanbalita Ibn Taymiyya (1263-1328) sistematizzò le regole d'oro per reggere lo Stato secondo i principi della *shari'a*, formulando un modello islamico di Stato che fa le veci dello Stato islamico che non esiste più, e che forse non è neppure mai esistito. Ibn Taymiyya è importante perché il suo insegnamento è stato colto da alcune delle più significative correnti di islamismo politico contemporaneo. Il Wahhabismo, per esempio, movimento puritano e riformatore, che si afferma nell'Arabia del XVIII secolo e che, in



seguito, lega le sue sorti all'affermazione della dinastia saudita, attuale governante dell'Arabia, appunto, saudita, si richiama a Ibn Taymiyya, inquadrandolo nell'utopia retrospettiva di sapere e poter riprodurre nell'attualità l'epoca indefettibile del Profeta e dei suoi compagni. Molti gruppi radicali anche oggidi scoprono in Ibn Taymiyya le radici del movimentismo musulmano che deve condurre all'abbattimento dei regimi miscredenti e all'instaurazione sulle loro ceneri di un autentico Stato islamico, riproducendo le condizioni eccezionali dell'epoca del Profeta e dei suoi compagni.

Lo studio di Ibn Taymiyya è utile anche per demistificare questioni come quelle della presunta teocrazia islamica. L'identità di religione e Stato, infatti, *non* è una caratteristica costitutiva del pensiero politico islamico. Esiste ormai un'abbondante letteratura al proposito, che fa giustizia delle semplificazioni dei *mass-media*. Ibn Taymiyya parlava di una politica secondo la legge religiosa (*siyasa shar'iyya*), intendendo che bisogna reggere lo Stato secondo i principi della Legge islamica, non di uno Stato religioso che per presupposto saldasse la fede e il governo dei corpi. Ibn Taymiyya viveva in un'epoca di crisi del califfato, in un'epoca in cui il califfato non poteva più essere che un modello teleologico, ma non un'effettiva prassi politica. Il califfato, caduti gli 'Abbasidi sotto le spade dei mongoli (1258), era morto e risuscitarlo a vita era impossibile. Per cui Ibn Taymiyya propose un modello di Stato islamico al posto dello Stato islamico non più realizzabile. Ciò, ripeto, non implica necessariamente una sintesi aprioristica di religione e politica. Di fatto nei testi di Ibn Taymiyya si parla di "politica divina", non di religione nella politica, e la distinzione implica una diversa attribuzione di campi. Politica divina, infatti, significa che l'azione politica avviene nel segno della legittimazione della *shari'a*, non nel senso che vi sia un'indebita ingerenza della dimensione sacrale nell'ambito politico, di cui è incompetente. Secondo Ibn Taymiyya, è un dovere considerare l'esercizio del potere come uno degli atti, per mezzo dei quali l'uomo si avvicina a Dio.

Dunque, neppure in Ibn Taymiyya, teorico politico *maitre à penser* dell'islamismo potenzialmente teocratico, abbiamo un'effettuale teorizzazione dello Stato islamico. Piuttosto, l'elaborazione teorica dello Stato islamico perviene a una più produttiva sistematizzazione nella dottrina dei Fratelli Musulmani, fondati da Hasan al-Banna in Egitto nel 1928, ma presto diffusisi e ramificatisi non solo in Egitto ma in tutti i paesi arabi. I Fratelli Musulmani proposero per la prima volta in età contemporanea in maniera coerente una versione politicizzata della religione islamica, che inevitabilmente sfociava nel progetto di instaurazione dello Stato islamico.

Tra i principi fondamentali dell'associazione vi era che "il Corano è la costituzione" dello Stato islamico. In massima sintesi essi sostenevano che: "Dio è il nostro obiettivo, Muhammad il nostro modello, il Corano la nostra costituzione, il *jihād* la nostra via, il martirio la nostra ispirazione più gran-



de". La loro propaganda mirava e mira tuttora a una islamizzazione dal basso fondata sull'appello (*da'wa*) al ritorno all'esempio degli antenati (*salaf*) e sull'educazione delle masse. Nella loro prospettiva si tratta di formare, innanzi tutto, l'uomo islamico, aperto a riaccogliere i valori autentici della religione; l'uomo islamico, sposandosi con una donna degna della missione, formerà la famiglia islamica; l'insieme delle famiglie islamiche costituirà la società islamica, saldamente ancorata ai principi, perciò in qualche modo "fondamentalista" e propagatrice di una visione puritana della vita associata (radicale la condanna di alcool, droga, prostituzione, promiscuità), persuasa dell'incrollabilità delle proprie ragioni ma disposta anche a collaborare con i non musulmani per realizzare i propri obiettivi; la società islamica rappresenterà, a sua volta, la solida base da cui far scaturire lo Stato islamico, la cui realizzazione è dunque frutto di un lungo processo evolutivo e di modificazione dei caratteri e dei comportamenti tanto degli individui quanto della collettività. In tal senso, i singoli sono proiettati ad adempiere al superiore bene della comunità e la concezione dello Stato islamico si traduce nel campo politico della mobilitazione e organizzazione popolare.

I Fratelli Musulmani, in realtà, non hanno mai avuto modo di mettere in pratica la loro dottrina, che pur soffre di qualche genericità, poiché spessissimo sono stati repressi, perseguitati o comunque esclusi dal potere, per principio. L'importanza della posizione dei Fratelli Musulmani in proiezione attuale avrebbe potuto consistere nel fatto che i partiti da loro ispirati, in Tunisia (il partito *Ennahda* o "rinascita"), in Marocco (il partito *Giustizia e sviluppo*) e in Egitto (il partito *Libertà e giustizia*) avevano vinto le elezioni (libere e partecipate) tenute in quei paesi nel 2011 dopo le cosiddette "primavere arabe" e la defenestrazione di dittatori quali Ben 'Ali e Mubarak, che li avevano perseguitati. Ma, in Tunisia, dopo l'approvazione della costituzione del 2014, *Ennahda* è stato sconfitto alle elezioni, mentre in Egitto i Fratelli Musulmani sono stati spazzati via dal colpo di Stato militare del luglio 2013, interrompendo bruscamente il loro laboratorio politico. In Marocco qualsiasi forza politica, anche o forse viepiù se di orientamento islamista, deve fare i conti con la legittimità religiosa della monarchia e con la concentrazione nelle mani del re del potere sostanziale.

Naturalmente, questo non significa che dall'esperienza di governo, sia pur breve, dei partiti islamisti non si possa trarre qualche insegnamento. Per esempio, è interessante il fatto che nessuno dei tre partiti abbia posto la realizzazione dello Stato islamico come primo elemento della sua agenda. Ciò può essere evidentemente giustificato con motivi tattici: non pregiudicare il raggiungimento strategico dell'obiettivo attraverso una forzatura dei rapporti tra i partiti rappresentati in parlamento. Tuttavia, un importante motivo teorico che può giustificare la prudenza nella rivendicazione dello Stato islamico è che, come già spiegato, questo deve emergere come il risultato finale di un complesso



processo evolutivo, il cui presupposto essenziale è la creazione di un'autentica *società islamica*, cosa che palesemente ancora non esiste nei paesi arabi.

Peraltro, il futuribile Stato islamico potrebbe qualificarsi, almeno proceduralmente, come uno Stato democratico, in cui sono rispettate, appunto, almeno le procedure elettorali e di rappresentanza partitica e parlamentare. È ovvio che uno Stato islamico tenderebbe a diventare uno Stato etico, in cui il sistema dei valori religiosi rischierebbe di imporsi alla società tutta, forse senza salvaguardare i diritti delle minoranze e dei non credenti. Lo Stato etico rischierebbe perciò di divenire totalitario. E tuttavia l'esperienza politica che potenzialmente avrebbe potuto attuarsi sarebbe stata di grande valenza e non inevitabilmente votata a soluzioni predeterminate e prevedibili. La stessa ambiguità del concetto di Stato islamico nel pensiero politico classico lascia aperta una certa flessibilità nella sua portata teorica, e dunque nella sua realizzabilità pratica. Molto dipenderà da come i *leaders* dei partiti islamici, passata la bufera delle restaurazioni e delle guerre civili, sapranno interpretare le esigenze ineludibili dello Stato moderno. Il *leader* di Ennahda, per esempio, Rashid Ghannushi ha da sempre sottolineato l'importanza del pluralismo e ha da sempre preso esplicitamente posizione a favore di transizioni democratiche.

Massimo Campanini



C'è bisogno di una politica che aggredisca le cause che conducono a imbracciare il kalashnikov, afferma Renzo Guolo, sociologo delle religioni. "In caso contrario, un terrorismo come quello jihadista (...) che si presenta attrattivamente con il volto del "radicalmente altro" innestato su simbologie religiose, diverrà endemico".

Radiografia del *foreign fighter*

Per definire le stragi in Francia e in Belgio il termine radicalizzazione ricorre sempre più spesso nel linguaggio politico e mediatico. In particolare nel mondo anglosassone o francese. Nella discussione italiana, invece, è ancora dominante il termine terrorismo. Una confusione che impedisce di distinguere il prima e il dopo, la fase che conduce a imboccare la via del *jihad* con la pratica del *jihad*.

Non si tratta di una mera disputa semantica. Il rimando alla radicalizzazione concentra, infatti, l'attenzione sul prima, sulle fasi che precedono la scelta jihadista. Lo sguardo è rivolto non solo alle cause politiche, ma anche alle componenti sociologiche, antropologiche, psicologiche, che conducono l'individuo a quell'opzione. Il percorso che conduce a quell'esito apparentemente improvviso avviene in tempi lunghi. Ha a che fare con le motivazioni profonde dell'individuo, unite al risentimento verso un paese che, nei fatti, non riesce a colmare le fratture sul piano della disegualianza e nel quale la doppia memoria, quella dei colonizzatori e quella dei colonizzati, struttura i rispettivi immaginari collettivi, come nel caso francese. Perché vi sia radicalizzazione occorre che una traiettoria personale interagisca con un ambiente favorevole e con una particolare contingenza storico-politica. Occorre che percorsi personali incrocino avvenimenti storici che hanno funzione catartica, come la guerra in Siria o la condizione di vita nelle periferie urbane.

Il *focus* sui processi di radicalizzazione chiama in causa lo spazio della politica. L'accento sulla sola sicurezza, fattore pur indispensabile, pone, invece, in primo piano il rilievo della dimensione di *intelligence*, investigativa e repressiva nei confronti del terrorismo. Ma da sola quella dimensione non è sufficiente. Occorre intervenire sulle cause che lo alimentano. Il nodo è contrarre i processi di radicalizzazione. Ridurli a dimensione residuale.

Non è questa, oggi, la situazione. Il radicalismo islamista ha una sua autonomia politica e dipende dalla credenza in un'ideologia, totalizzante e mobilitante, che agli occhi di molti giovani offre una risposta di senso. Per questo si diffonde. Perché rinvia al tema, decisivo, delle identità. Identità che, nel tempo della proclamata fine delle ideologie, qualcuno ritrova in una concezione del mondo che si propone come ultima utopia, come il solo antagonismo di sistema.

Incidere sui processi di radicalizzazione, compito tanto difficile quanto necessario, è l'unico modo per ridurre un fenomeno che, altrimenti, rischia di dilagare. Mettendo in discussione non solo le relazioni internazionali, ma la vita quotidiana e la natura delle democrazie, destinate a diventare altrimenti



il terreno delle torsioni e delle ritorzioni. E della guerra civile mimetica. Solo la ripresa di una politica in grande stile, capace di aggredire le cause catartiche che conducono a imbracciare il *kalashnikov* o indossare una cintura esplosiva, può tentare di farlo. In caso contrario un terrorismo come quello jihadista, di natura globale e che si presenta attrattivamente con il volto del "radicalmente altro" innestato su simbologie religiose, diverrà endemico.

Il terrorismo islamico è una componente minoritaria di un Islam radicale, a sua volta minoranza rispetto a un Islam che si integra. Mai perdere di vista la complessità dell'Islam, le sue correnti, le sue contraddizioni, le diverse posizioni. Anche a Nordest gli Islam sono tantissimi. Come nei paesi arabi. I processi migratori hanno mescolato persone con identità, orientamenti politici diversi. C'è chi si integra, chi rivendica l'autonomia e chi resta estraneo alla nostra società. L'Islam più radicale non è quello violento e terrorista delle stragi. È una corrente minoritaria, emersa negli ultimi 30 anni, come reazione alla politica internazionale, ma anche al fatto che questa proposta politica, alternativa a ideologie di importazione occidentale, fa presa su alcune frange.

Trent'anni fa in Turchia o in Maghreb i veli erano pochissimi. Sul fattore identitario si sono innestati altri processi. Si era sempre parlato di Medio Oriente, Maghreb, Centrafrica. Ora c'è un fronte balcanico. È un residuo della dissoluzione di quel paese. In Bosnia, come in Macedonia e Kosovo si sono riscoperte le identità religiose, dopo l'ateismo di Stato imposto da Tito. E si è sviluppato il fenomeno del wahhabismo, gli insediamenti finanziati dalle grandi fondazioni saudite e del golfo. Era un Islam pacifico, lascito ottomano, e lo stesso impero austroungarico non ha avuto problemi, vedi il cimitero islamico a Trieste.

Mai generalizzare. Ora la guerra contro la Francia - un simile attacco assume i connotati della guerra asimmetrica - ha un filo lungo. Alla Francia "crociata" gli jihadisti imputano il ruolo nei conflitti in Afghanistan, Iraq, Siria e Mali. Ma la colpa si estende anche al passato, dal momento che, per gli islamisti radicali, la pesante eredità coloniale di Parigi ha prodotto deculturazione e secolarizzazione, anche nei paesi della Mezzaluna. Alla Francia gli jihadisti imputano, inoltre, l'imposizione autoritaria di un modello di laicità negativa, il tentativo di fare emergere un associazionismo affidabile sul piano istituzionale, a scapito delle organizzazioni radicali, bandite dalla scena pubblica e duramente represses. E, soprattutto, l'aver bombardato i musulmani nelle terre del Califfato, come affermano nel comunicato con il quale rivendicano gli attentati. Il riferimento è, in particolare, alla Siria, dove gli aerei tricolori sono entrati in azione da qualche tempo. La guerra in Siria è un catalizzatore per i giovani radicali francesi. Lo si evince anche dal massiccio numero di *foreign fighters* transalpini, che hanno raggiunto il paese della Mezzaluna fertile per combattere il *jihad* e quello, molto più ampio, dei simpatizzanti radicali, che non hanno voluto o potuto espatriare.

Imboccano la via del *jihad* per un risentimento, che si carica di un reper-



torio simbolico, verso il proprio paese a cui si imputa di non aver mai abbandonato la politica neocoloniale, di aver continuato le logiche del passato coloniale, che ha prodotto deculturazione e secolarizzazione.

Specifiche situazioni si aggiungono. Le *banlieues*, spazi di segregazione urbana divenuta segregazione sociale, sono incubatori della radicalizzazione. La mancata integrazione, in assenza di politiche pubbliche falcidiate dalla crisi del *welfare*, dei giovani che le popolano. Il problematico rapporto tra i *banlieusardes* e le forze di polizia nei quartieri difficili, in un contesto nel quale la vita di strada ne fa presto clienti fissi di commissariati, innescando un odio verso i rappresentanti dello Stato, che diventa odio verso lo Stato stesso. E che favorisce una radicalizzazione antagonista che si concretizza nel momento in cui quei giovani incontrano l'ideologia islamista. L'aderire a una concezione del mondo che mescola insieme convinzione religiosa e progetto politico, appare loro un riscatto: per le sconfitte e le umiliazioni subite, per aver colpevolmente e inutilmente abbandonato, a favore della cultura occidentale, una credenza che essi riscoprono e, privi di solida conoscenza teologica, ritengono «l'autentico Islam».

Ma, a dimostrazione della forza dell'ideologia, quel messaggio riesce anche a fare proseliti tra autoctoni convertiti, che in quella visione totalizzante cercano un senso alla loro esistenza, e certezze indiscutibili, in una società caratterizzata da frammentazione e individualizzazione. Non a caso molti di questi giovani, prima dell'incontro con l'ideologia jihadista, non hanno mai frequentato l'associazionismo religioso e rifiutano l'Islam della tradizione appreso in famiglia, ritenuto inservibile in una società come quella francese. La loro reislamizzazione o conversione avviene sposando tesi come quelle che ritengono il *jihad* un obbligo personale del credente. Credenza che li induce, in una plumbea notte parigina, a praticare quel *jihad* della vita quotidiana che, nell'intento di seminare il terrore e vanificare la sorveglianza, li porta a colpire bersagli destinati a generare un sanguinoso effetto sorpresa.

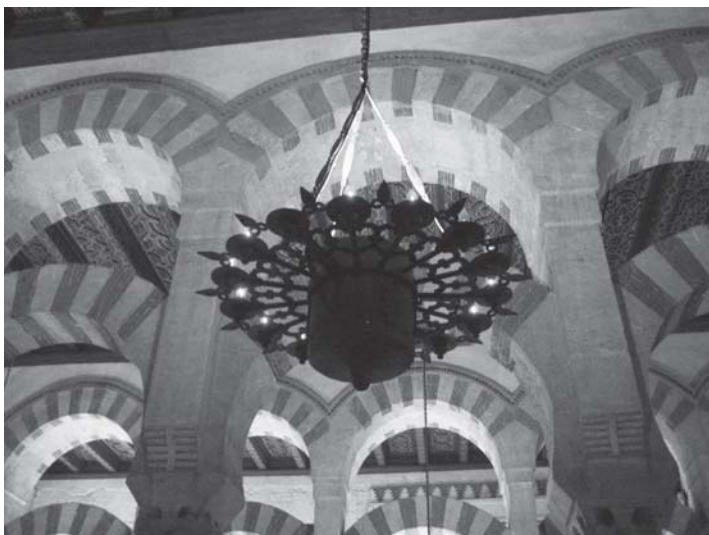
La maggior parte di questi giovani vengono da un passato de-islamizzato: avevano rigettato la religione dei padri adottando forme di vita occidentali. Un percorso che ora rigettano. L'Islam viene così riscoperto come forma di reislamizzazione identitaria più che come percorso di riconversione religiosa; ha il volto di islamizzazione del radicalismo più che radicalizzazione dell'Islam. La fascinazione avviene perché l'Islam radicale offre un'identità che non trovano nella società in cui sono nati e cresciuti, sentendosi estranei al mondo da cui provengono come in quello in cui sono nati. Un'identità che è adesione a una ideologia totalizzante, l'ultima grande narrazione di matrice novecentesca, antagonista a una realtà che disprezzano e da cui si sentono disprezzati, dando loro risposte certe e semplificatrici bene/male, amico/nemico, lecito/illecito. E senso di appartenenza militante a una comunità che appare loro rispondere a quella ricerca di senso, che la frammentazione individuale e lo spaesamento della vita nella società in cui sono cresciuti



appare precludere loro. Ricerca di senso che, in una sorta di nihilismo religioso, mette in conto la morte per una causa, concepita come riscatto personale che si manifesta nell'infliggere la morte agli altri, nel distruggere il nemico e i propri simboli. Proprio perché questo radicalismo si nutre di simili elementi simbolici, non sarà facile debellarlo. E la risposta deve essere al livello di questa sfida.

È un'ultima utopia che è vista come strumento di riscatto, mentre a noi appare sanguinaria e regressiva. L'ideologia radicale precede la nascita dell'Isis così come *Al Qaeda*. Ma contrariamente a quest'ultima organizzazione il gruppo di Al Bagdadi ha saputo indicare un orizzonte che va oltre la clandestinizzazione della politica, diventando uno Stato islamico con ambizioni universali nell'autoproclamazione e nella rifondazione del Califfato. È proprio nel "farsi Stato", nel dare forma concreta all'utopia, che ha attratto decine di migliaia di combattenti e centinaia di giovani, anche donne, decisi a costruire il nuovo ordine islamico, coniugata con la decisione di combattere questa guerra in Europa. Dobbiamo fare i conti con questa realtà complessa e diffusa, che non è destinata a esaurirsi in breve. Nemmeno con l'esaurirsi o con la distruzione del Califfato in Siria e in Iraq. Anzi è prevedibile che la conclusione di quell'esperienza statale induca lo jihadismo a rifondata altrove. In Libia o in qualche area del Sahel: il vuoto è lo spazio per eccellenza dell'utopia. Recuperando lì originaria impostazione qaedista di portare il *jihad* in Occidente, nel cuore del Nemico.

Renzo Guolo



Franco Cardini, professore ordinario presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane, sostiene che le ragioni reali del conflitto mondiale in atto non risiedono nelle religioni ma nello scontro tra la volontà di potenza di chi detiene il controllo del pianeta e la sete di giustizia che anima, in parte ancora inconsapevolmente, i poveri della terra.

ISIS fra politica e religione

Parliamo una buona volta con chiarezza di quel che sta succedendo nel mondo e in particolare del ruolo del mondo musulmano sulla dinamica attuale.

E cominciamo pure da quel che più ci preoccupa, dall'ISIS, lo "stato islamico", ultima (per adesso) espressione di quello che gli studiosi francesi hanno definito *islamisme* e che noi possiamo tradurre come "islamismo", dimenticando il fatto che tale termine era in passato utilizzato in italiano *tout court* come sinonimo di Islam. L'*Islamismo* è appunto un "-ismo", suffisso che nella nostra lingua indica l'estensione o la degenerazione ideologico-politica di una filosofia (o anche di una religione).

Come dall'idea di libertà si è sviluppata, variamente manipolandola, l'ideologia del liberal-liberismo, così come dalla socialità si è venuto articolando il socialismo (e ognuno valuti quanto questi rappresentano e sviluppano quelle, quanto e fino a che punto, viceversa, le manipolano e le tradiscono), così dall'Islam si è venuto sviluppando l'islamismo attraverso un articolato e ramificato movimento di pensiero, nato nei paesi musulmani a contatto con la colonizzazione e il colonialismo fino almeno dal Sette-Ottocento e ormai tradotto, nella selva dei movimenti jihadisti, in un movimento che manipola e strumentalizza la fede a scopi politici, anzitutto postulando ormai la rinascita dell'*umma* unitaria musulmana e una nuova stagione di egemonia musulmana sul mondo.

Il fenomeno islamista non è affatto "atavico" né "neomedievale": è al contrario un *modernismo*, in quanto nasce da scuole di pensiero musulmano moderne (quelle alimentate fino dal settecento dalla setta sudarabica dei wahhabiti); esso non è affatto "antioccidentale" nei suoi presupposti (tanto che molti dei suoi *leaders* sono allievi di maestri marxisti), ma è al contrario iperoccidentalizzato nella sua Volontà di Potenza e nelle sue tecniche di guerra terroristica sui piani non solo militare, bensì anche informatico e telematico. Gli islamisti sono nel mondo musulmano esattamente simili, sul piano concettuale, a coloro che da noi - e non a caso - si proclamano "cristianisti" e che sono in pratica degli "atei devoti": i simboli religiosi e le preghiere sono la loro insegna, l'assoggettamento degli avversari il loro scopo. Ma per comprendere tutto ciò a fondo è necessario mantenere i piedi ben fermi sull'oggi e partire nel racconto da lontano. Da molto lontano. Da quell'età che i mistificatori e i superficiali qualificano come quella "delle crociate" e che fu invece una grande stagione d'integrazione reciproca sul piano sociale, economico e culturale.



L'Islam, che ha ormai superato il miliardo e mezzo dei fedeli sparsi su tutto il globo, è la seconda religione del mondo: i suoi adepti costituiscono circa il 20% dell'umanità (i cristiani, circa due miliardi, ascendono al 30%), e appare in espansione. Certo, questo fondamentale dato di fatto - che non va mai scordato - non dice, da solo, quasi nulla. Al pari del cristianesimo, anche se in modi molto diversi, l'Islam è ripartito in confessioni (i sunniti, la stragrande maggioranza; gli sciiti, concentrati soprattutto in Iran; i kharigiti). Ma mentre il cristianesimo è organizzato principalmente in Chiese, vale a dire in comunità dotate d'istituzioni e di strutture precise e animate da uno spirito di reciproca emulazione, di rivalità ma anche di una certa tensione verso mai sopite istanze unificatrici nonché fornite di un apparato disciplinare e normativo, l'Islam appare caratterizzato da una pluralità di comunità, gruppi, sodalizi fra loro eterogenei, in genere autocefalici ma sovente invece più o meno rigorosamente soggetti alle autorità politiche del loro paese: al punto che si è, a più riprese, potuto dire che non esiste tanto l'Islam quanto gli Islam, spesso reciprocamente estranei se non ostili. In particolare, negli ultimi decenni è riemerso con forza il fenomeno della *fitna*: la lotta interna, la contesa che non conosce né tregue né convenzioni, la lotta per l'egemonia e la sopraffazione sugli avversari interni, il caos. Oggi, insieme al *jihad* propagandato come sforzo gradito a Dio contro gli infedeli, "guerra santa" (per quanto tale espressione sia, prima che svante, ripugnante), la *fitna* - sia quella tra sunniti e sciiti, sia quella all'interno della stessa comunità sunnita - appare la principale forza dinamica e disgregatrice che impedisce all'immensa *umma* - la comunità musulmana nel suo insieme - di riconoscersi in se stessa e nei confronti del resto del genere umano, che del resto non è considerato tutto sullo stesso piano: da una parte ci sono gli *ahl al-Kitab* (le "genti del Libro", compartecipi della Rivelazione divina e detentori di una Scrittura che la garantisce (gli ebrei, i cristiani, i mazdei), quindi riconosciuti titolari di certi diritti), dall'altra i *awr*, "gli idolatri", i *kuffar*, "i pagani", gli increduli, gli atei, che secondo la *shari'a* possono, almeno in teoria, solo venir obbligati alla conversione o sterminati.

Per molti secoli i musulmani, pur combattendosi tra loro, si sono ritenuti nettamente superiori rispetto a tutti gli altri. Ma tra Quattrocento e Ottocento i tre grandi imperi islamici situati più o meno sulla medesima larghissima fascia latitudinaria - l'ottomano sunnita a ovest, il safawide sciita al centro, il moghul sunnita ed est - hanno gradualmente imparato a dover tener conto della crescente forza dei barbari *faranj* (i *frankoi* dei bizantini, i "franchi"), vale a dire degli occidentali rozzi, sporchi, grossolani, eppure straordinariamente dotati sul piano di una potenza tecnologica, che i dinasti musulmani ammiravano e alla quale ambivano per quanto i teologi-giuristi loro consiglieri la ritenessero empia e pericolosa per l'equilibrio etico dei credenti. Tuttavia per tre-quattro secoli, tra guerre mai "totali", trattative diplomatiche e scambi sia commerciali sia culturali, i tre imperi accedettero



gradualmente al confronto con l'Occidente/Modernità senza mai del tutto comprendere tuttavia che la forza politica e militare e l'abilità tecnologica ed economica degli europei (dietro ai quali, difficili a distinguersi, si avvicinavano loro anche gli americani) non erano loro bizzarre capacità pratiche, bensì espressione dello spirito profondo della loro cultura che, frattanto, stava sviluppando qualcosa per i musulmani estraneo e incomprensibile: il "processo di secolarizzazione". Ed eccoci dinanzi a un altro dei persistenti equivoci tra i musulmani e quello che noi usiamo definire "il nostro Occidente": l'incomprensione o quanto meno la difficoltà di comprendere, da parte musulmana, la sostanza della "laicità", il principio dell'autosufficienza dell'essere umano nei confronti del Divino e il primato dell'individuo e dei suoi diritti rispetto agli equilibri e alle prerogative delle comunità.

Lo "scandalo" della contesa tra cristiani e musulmani non nasce, pertanto, affatto dal medioevo, età di crociate e di controversie sul piano apparente e formale, ma di scambi economici e culturali e di autentica reciproca integrazione su quello sostanziale. Lo "strappo" si verificò più tardi, con il nascere della Modernità, che da noi si presentò, al tempo stesso, all'esterno come progressiva conquista del mondo, all'interno come altrettanto progressivo "processo di secolarizzazione". Avendo avviato il suo fatale processo circolare produzione-profitto-consumo, l'autentica "rivoluzione copernicana" fondante dell'Occidente/Modernità, vale a dire l'antropologicamente inedita e paradossale inversione dei rapporti tra produzione e consumo con l'instaurazione del primato della prima sul secondo, le genti europee erano fatalmente obbligate ad assoggettare tutto il mondo e a subordinarne per intero le forze in termini di materie prime e di forza-lavoro. Questo è l'avvio della globalizzazione, contro la quale forse solo da alcuni decenni i popoli assoggettati e sfruttati hanno cominciato, dopo averne presa sia pure non sempre chiaramente coscienza, a resistere.

Tra la fine del XV e i primi del XX secolo, la diffusione egemonizzatrice dell'Occidente e del suo *way of life*, le progressive conquiste coloniali e l'impianto della "economia-mondo" e dello "scambio asimmetrico" che la caratterizzava aveva finito col fagocitare l'intera ecumène, ridefinendone assetto politico, militare ed economico-produttivo. Lentamente e inesorabilmente penetrati dall'egemonia occidentale i tre imperi musulmani, in una complessa alternanza di fasi di accettazione limitata ma progressiva di crisi e di rifiuto, si trovarono alla fine ad accettare - in parte subendolo, in parte metabolizzandolo e adattandolo a sé mentre ad essi si adattavano - quella "modernizzazione/occidentalizzazione" che, tuttavia, solo nel caso dell'impero indiano moghul sfociò in un vero e proprio assoggettamento colonialistico, sia pure *sui generis*.

Due "eventi" nodali possono venir assunti a pilastri simbolici del processo di confronto e di integrazione-opposizione, che ha condotto alla tensione crescente degli ultimi tre-quattro decenni e, infine, alla drammatica e violenta tensione che, nel comune sentire, data dal fatidico 11 settembre 2001. Tali



eventi, a forte intensità simbolica, sono lo sbarco del generale Bonaparte il 2 luglio del 1798 ad Alessandria, accompagnato da un proclama nel quale, in francese e in arabo, si annunciava ai nativi che le truppe repubblicane stavano portando loro il “vero Islam” che era Libertà, Fraternità e Uguaglianza (in seguito a ciò un po’ dappertutto nel mondo musulmano si diffusero le “logge” massoniche) e, quindi, l’accordo del 1916 tra l’Intesa franco-inglese e lo *sharif* Hussein, custode dei Luoghi Santi della Mecca e di Medina, che scatenò la “rivolta del deserto” delle tribù arabe contro i turchi. La spedizione in Egitto e Siria del generale Bonaparte, nel 1798-99, e l’esperienza riformatrice per molti versi aperta all’Occidente dei sultani ottomani tra fine del Sette e inizio dell’Ottocento, sembrarono aprire un’epoca nuova. Nei paesi arabi e soprattutto in Egitto si andava affermando una serie di istanze a carattere innovatore, le quali trovarono espressione nel pur composito movimento del *nah-da* (letteralmente «risorgimento»), in qualche misura ispirato a quanto era avvenuto pochi anni prima o stava avvenendo in vari paesi europei.

Fu necessario un lento, lungo lavoro di preparazione politica e culturale - reso più facile però dalla frequenza di molti giovani dell’*élite* borghese e anche nobiliare araba nelle università europee - prima che l’idea di “patria/nazione”, di caratteristico stampo occidentale moderno, facesse breccia e si radicasse. Alla luce di essa e del promesso raggiungimento dell’unità politica, gli arabi parteciparono nel 1916, al seguito dello *sharif* hashemita Hussein “custode della Mecca”, al teatro vicino-orientale della prima guerra mondiale. Ma gli eventi successivi agli accordi Sykes-Picot, nonché le conseguenze della “dichiarazione Balfour” del 1917, relativa alla creazione di un “foyer nazionale ebraico in Palestina”, allontanarono il deluso mondo arabo dall’Occidente. L’ascesa in termini di potere e di prestigio nella penisola arabica del wahhabita Ibn Saud, che nel 1926 convocò un congresso panislamico per farsi assegnare la custodia dei Luoghi Santi musulmani, segnò una forte ripresa dell’Islam. L’esempio saudita, ispirato al rigore proprio della setta wahhabita, e i duri programmi di laicizzazione e di modernizzazione portati avanti in alcuni paesi musulmani come la Turchia di Mustafà Kemal o la Persia di Reza Shah, provocarono come contraccolpo la nascita di movimenti a carattere pietista e tradizionalista, come i “Fratelli musulmani” di Hasan al-Banna nell’Egitto degli Anni Venti. A essi più di recente si sono andate aggiungendo le istanze radicali dei gruppi con termine improprio definiti “fondamentalisti”: il caso più celebre dei quali è quello sciita iraniano guidato dallo *ayatollah* Rukhullah Khomeini. Il 1967, con la sconfitta e l’umiliazione del mondo arabo nella “guerra dei sei giorni” del giugno 1967 contro Israele, è stato il *tournant* della sensibilità arabo-musulmana nei confronti della fede in rapporto con la politica e la costruzione della nazione araba.

Ciò ha fino a oggi non solo determinato la crescita sia dei tradizionalisti - che s’impegnano per un ritorno a una vita pubblica e privata ispirata ai principi del



«puro Islam» - sia dei radicali, che sono stati detti prima “fondamentalisti”, quindi “islamisti”, e che ormai si preferiscono designare come “jihadisti” - che si battono per mobilitare attorno all’ortodossia islamica le energie delle masse popolari servendosi della religione come in Occidente si è a lungo fatto dell’ideologia -, ma ha consentito in tutto il mondo, dove ormai la diffusione dell’Islam (sia in termini di “diaspora” da terre musulmane, sia di proselitismo e pertanto di conversioni) è forte, un incremento quantitativo dei credenti, unito a una propaganda e a un’ostentazione della fede religiosa concepita anche come elemento di identità, che si presenta con sempre maggior evidenza.

Il 20 ottobre del 1986, a Karachi in Pakistan, venne costituito il “Consiglio internazionale della *dawa* musulmana”; il suo presidente Sayyid Foudil Abadou precisò che lo scopo della *dawa*, cioè dell’appello alla promozione della fede al quale ogni musulmano è tenuto, “consiste nell’organizzare missioni per i non musulmani, allo scopo di trasmettere nelle loro rispettive lingue gli insegnamenti dell’Islam”. Sarebbe agevole riscontrare un sostanziale accordo metodologico tra le intenzioni di cui è testimonianza la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, e quelle di cui si fa portatrice la *dawa*: ma come ciò potrebbe condurre da una convergenza intenzionale a una concordia sul piano concreto, è inimmaginabile: anzi, la concorde intenzione missionaria apparirebbe entro certi termini difficile a comporsi, se non addirittura in contrasto, con le prospettive di dialogo. A nessuna religione si può d’altronde chiedere di rinunciare a parte della sua identità, cioè di perdere la sua intima natura, nel nome del dialogo tra diversi.

Se la strada del colloquio e del confronto tra cristiani e musulmani passa non attraverso una prospettiva «dialogica» che miri ad attutire e stemperare le differenze nel nome di una comune ispirazione genericamente irenica e umanitaria delle due fedi (una soluzione, questa, che parrebbe piacere a taluni ambienti cristiani ma che incontra in genere resistenza e incomprendimento nel mondo islamico proprio per il diverso grado di acquiescenza alla secolarizzazione occidentale e al suo carattere antropocentrico, rispetto al quale le due fedi hanno una posizione ben differente), bensì attraverso la sempre più chiara assunzione di coscienza delle rispettive identità e dell’obiettivo legame tra loro esistente, quella del colloquio con la modernità non può avvenire se non attraverso la scoperta della relatività di qualunque posizione. Ma se a Cristianesimo e a Islam si chiede a cuor leggero di limitare e condizionare le conseguenze del fatto che esse si considerano religioni rivelate, è altrettanto facile e accettabile chiedere alla modernità di rinunciare al presupposto di rappresentare il livello più alto di civiltà, di trovarsi cioè nel «senso» e nel «vento» della storia? Credenti e non credenti considerano semplice e naturale la domanda che essi rivolgono ai loro interlocutori; e, al contrario, inaccettabile e improponibile quella che si sentono rivolgere. Tutto ciò, in fondo, è logico: ma non consente un passo avanti sulla via della comprensione.



Arte difficile e dura disciplina, la comprensione. Essa s'impone sul serio solo allorché si rinuncia a partire dal presupposto che verità, ragione e natura riposino sui principi che veri, razionali e naturali ci paiono; e si accetta che altre "verità", altre "nature", altre "ragioni" si sono affermate e vigono altrove, sotto altri cieli, in culture diverse dalla nostra. E si sviluppa solo nella misura in cui si sottopongono i fenomeni che la storia ci presenta a un'analisi che vada al di là della loro apparenza. Prendiamo il cosiddetto fondamentalismo islamico, che a un editorialista del *New York Times* dell'inizio del 1994 sembrava si stesse «rapidamente trasformando nella principale minaccia alla pace e alla sicurezza globale... minaccia simile a quella rappresentata dal nazismo e dal fascismo negli anni Trenta, e dal comunismo negli anni Cinquanta». Dalla parte di chi si ritiene sicuro che i valori positivi del XX secolo siano stati espressi tutti e soltanto da quello che negli anni Quaranta-Cinquanta si chiamava il "mondo libero", è certamente così. Ma esistono molti Islam, dal Maghreb al sud-est asiatico (a parte le comunità sparse letteralmente in tutto il mondo) e molti modi di essere islamici: anche - è stato detto - "l'Islam-cultura, l'Islam-rifugio, l'Islam-protesta, fino all'Islam-business". In quali di questi s'inquadra il fenomeno dell'esigenza del rigore religioso, espressa in termini neotradizionalisti o in termini radicali?

Dall'Algeria alla Turchia al Pakistan si è di recente constatato come sovente il collante religioso tenga insieme esigenze sociali insoddisfatte e forme varie di reazione a governi illiberali, che non lo sono di meno per il fatto di essere filooccidentali. Da noi, si usa scandalizzarsi molto per la condizione d'inferiorità della donna nel mondo islamico: eppure essa è molto più pronunciata in paesi alleati e "amici" dell'Occidente come l'Arabia Saudita - per quanto di recente il rapporto fra essa e gli stessi USA si sia fatto ambiguo e complesso - o l'Algeria (che, nonostante il colpo di stato che nel 1991 ha impedito agli integralisti del *Fronte Islamico di Salvezza* di ascendere al governo, ha mantenuto il codice di famiglia del 1984, rigorosamente ispirato alla *shari'a*), che non in Iran, dove la rivoluzione khomeinista ha sempre rivendicato un ruolo attivo della donna nel mondo del lavoro e nella partecipazione alla vita politica.

Quello della posizione della donna, con le relative contraddizioni in cui gli occidentali cadono nel considerarla, è solo uno fra i molti esempi possibili dei rischi ai quali conduce una considerazione aprioristica e schematica di questi problemi. Giovi ricordare che oggi l'Islam si presenta distinto in due grandi aree geoculturali: la prima che si potrebbe considerare il vero e proprio *dar al-Islam*, dove esso è prevalente o maggioritario, o addirittura quasi esclusiva presenza; e la seconda, dove esso è minoritario, "in diaspora", ma in via di sviluppo e di consolidamento.

Dopo l'11 settembre 2001 e l'avvio di quella che è stata detta la "guerra contro il Terrore", è divenuto tuttavia progressivamente chiaro che in nessun



modo si può parlare di scontro di civiltà. La stragrande maggioranza dei musulmani desidera una pacifica convivenza con gli "occidentali", che del resto è lungi dal considerare estranei, dato che ormai quella che di solito si usa definire - molto genericamente e impropriamente - "civiltà occidentale" si è progressivamente imposta, sia pure a differenti livelli di penetrazione, come la nuova *koinè diàlektos* del mondo intero. Oggi si può dire che in tutto il mondo i ceti dirigenti nonché le personalità e i sodalizi prominenti siano tutti occidentali (e non semplicemente "occidentalizzati"), non in quanto portano abiti all'occidentale e sono abituati a usare l'inglese come lingua di comunicazione internazionale, e nemmeno perché sono tutti formati in università occidentali o costituite secondo il modello occidentale, bensì in quanto in sia pur differenti grado e misura condividono tutti *de facto* i caratteri fondanti della Modernità/Occidente: individualismo pratico e programmatico, primato dell'economia e della tecnologia, condivisione di progetti di vita individuale e comunitaria organizzati sull'asse produzione-consumo-profitto, accettazione variamente atteggiata dei principi dei diritti umani, correlata però con la tensione verso quello che Nietzsche ha definito "Volontà di Potenza".

Va però da sé che, come più volte è stato segnalato con lucidità ed energia esemplari da papa Francesco (e si rimanda all'esemplare denuncia sociale contenuta nell'enciclica *Laudato si'*), la miseria e l'ingiustizia che coinvolgono i quattro quinti della famiglia umana sono, purtroppo, il vero brodo di cultura del terrorismo: e la recente politica di guerra inaugurata a partire ormai da un quarantennio (all'inizio, nell'Afghanistan degli Anni Settanta-Ottanta, con l'alibi della lotta al comunismo sovietico) dal governo statunitense e dai suoi alleati nel Medio e nel Vicino Oriente non ha fatto che portar acqua al mulino di quanti hanno interesse - come sosteneva Usama bin Laden e come adesso proclama il califfo al-Baghdadi - a dimostrare che l'Occidente "dei crociati" è in blocco nemico dell'Islam. Come spesso accade, gli "opposti estremismi" si sostengono e si giustificano a vicenda: il jihadismo terroristico musulmano ha trovato un perfetto supporto nell'unilateralismo aggressivo, teorizzato dai gruppi d'intellettuali e di politici americani cosiddetti "neoconservatori", e viceversa.

L'Islam vive fra noi. Per molti, la sua presenza è ingombrante, fastidiosa, pericolosa. Eppure ne abbiamo bisogno; come abbiamo bisogno di trovare un accordo di convivenza. D'altro canto, il contrappunto musulmano alle nostre orgogliose pretese d'incarnare con i nostri principi - se non con le realizzazioni che tentano di metterli in pratica - il migliore dei mondi possibili, è in ultima analisi moralmente, civicamente e antropologicamente prezioso. Inoltre, l'Islam è ormai parte integrante del nostro stesso tessuto sociale: aumentano i convertiti all'Islam tra gli stessi cittadini europei di vecchia o addirittura di antica data, mentre numerosi sono i figli e i nipoti di musulmani, musulmani essi stessi e ormai europei anche da due o tre generazioni. C'è tra loro chi non è riuscito ad accettare il *western way of life* e i relativi valori, chi



cercando la felicità nel nome del diritto a essa sancito dalle nostre costituzioni non l'ha trovata e ha finito, deluso, perfino con l'inseguire la verità nelle file dei *foreign fighters*; ma c'è anche - in un quadro che dovrebbe essere di libera convivenza e di proficuo confronto tra culture differenti all'interno di un quadro societario e giuridico comune, al di là dei vecchi fantasmi dell'integrazione e dell'assimilazione - chi lavora a mantenere la propria differenza culturale (sacrosanta) all'interno di una partecipazione leale a una comune vita societaria. Se i ragazzi delle *banlieues* parigine sono "casi" da non sottovalutare mai, quelli come Sadiq Khan sono ben altrimenti significativi.

Si parla da molte parti di un dialogo tra cristiani e musulmani, ma se ne sottolineano le difficoltà teoriche e concettuali: che esistono e non si possono aggirare né in nome dell'*ottimismo del cuore*, né in quello della retorica irenistico-ecumenica. Ma, nella pratica, il dialogo è possibile nella misura in cui effettivamente esiste. Da una parte c'è la disposizione dei cristiani a essere «una cosa sola» con tutto il genere umano, secondo la speranza pentecostale e apocalittica alla quale aveva già dato voce la *Lumen gentium* mentre l'esperienza pontificale di papa Francesco le ha conferito nuova energia; dall'altra, ci sono la saggezza e la lungimiranza pratica dei teologi giuristi musulmani, impegnati a modellare e adattare in modo flessibile - senza tradirlo - il rigoroso dettato della *shari'a* attraverso le risorse pratiche della giurisprudenza.

Sono parecchi, oggi, gli ambienti interessati a un dialogo concreto: si pensi, ad esempio, al Gric (Gruppo di ricerca islamo-cristiano), del quale fanno parte intellettuali come Muhammad Arkoun islamista della Sorbona e Muhammad Talbi dell'università di Tunisi. Tuttavia il dialogo appare difficile: e spesso la parola passa alle armi, anzi alla violenza più truce e più cupa, della quale le comunità cristiane troppe volte sono state oggetto.

Sin alla fine del XX secolo, gli esempi d'incontro e d'integrazione sono parecchi e interessanti. Cristiani e musulmani s'incontravano praticamente nella vita, come accadeva nelle Filippine all'atto del *Duyog Ramadan* («accompagnamento del Ramadan»): i cristiani locali, pur non osservando il Ramadan, si sforzavano in questo periodo con iniziative culturali/devozionali di vario genere, di approfondire la conoscenza dell'Islam e, in certo modo, di manifestare la loro solidarietà con i suoi costumi. Essi s'incontravano anche nelle opere, come accadeva in Gambia o in Zaire, dove alcune comunità di villaggio lavoravano insieme per costruire sia chiese, sia moschee, e dove adepti di entrambe le religioni collaborano in istituzioni come scuole e centri sanitari. Altre occasioni d'incontro erano inoltre proposte dai numerosi organismi ecclesiali e internazionali che avevano come scopo precipuo il lavoro comune, l'approfondimento dei punti di contatto, la discussione e la circoscrizione delle differenze e delle divergenze.

Lontana dalla logica dello scontro frontale e da quella della concordia basata sul reciproco ignorarsi - due logiche le quali hanno peraltro sostenitori in ambo i campi -, quella dell'incontro e del confronto sembrava suscettibile di



dare i risultati migliori: ma sarebbe stato necessario ricordarsi (il che sfuggiva alla maggior parte dei musulmani) che cristianesimo e modernità non coincidono, e che pertanto il confronto, più che bilaterale, doveva esser triangolare. Ma il pregiudizio di molte comunità musulmane, secondo il quale i cristiani sono tutti, sempre e comunque, “quinta colonna” dell’Occidente, è stato la base sulla quale negli ultimi anni si sono sviluppate in Asia, soprattutto in India e in Pakistan e in Africa tra Somalia, Burkina Faso, Nigeria e altrove, drammatiche violenze anticristiane. Ai cristiani, ai musulmani e ai laici di buona volontà la storia fornisce il modello di tempi nei quali la convivenza era non solo possibile, ma franca e cordiale: dall’impero mongolo alla Spagna due-quattrocentesca al sultanato *moghul* di al-Akbar in India. Ma i modelli storici restano lettera morta se non si afferma la volontà di seguirne i suggerimenti, di far vivere il seme che essi hanno piantato affinché fruttificasse nel futuro.

Gli eventi recentissimi - primi fra tutti la dinamica avviata nel Vicino Oriente e in Africa dalla presenza dello “stato islamico” del califfo al-Baghdadi e l’avvio di una possibile soluzione diplomatica alla questione dell’*embargo* decretato contro l’Iran a causa del suo supposto programma di autodotazione di un’arma nucleare - obbligano a un generale ripensamento del ruolo dell’Islam in rapporto al nostro nuovo secolo e all’equilibrio mondiale.

Certo, gli elementi problematici non vanno sottovalutati. Anzitutto, nel mondo musulmano, la *fitna* sunnito-sciita, che è anche e forse soprattutto saudito-iraniana, e la forse nemmeno inedita e comunque non più tanto implicita “alleanza” israeliano-egiziano-saudita, che però implica le due incognite dell’atteggiamento dei due *partners* arabi rispetto ai *Fratelli Musulmani* e il problema palestinese. Stiamo andando verso un nuovo stallo o verso il delinearsi di equilibri differenti da quelli ai quali siamo abituati? L’Islam è un enigma storico. E lo ha di nuovo dimostrato: alimentando nel suo seno la violenza più buia e in apparenza ancestrale (in realtà fin troppo moderna) ma, al tempo stesso, riconducendo misteriosamente il Nome di Dio al centro della realtà. Il modello occidentale sembrava sul punto di giungere davvero a una società autonoma nel vero e profondo senso del termine, che cioè riuscisse a trarre esclusivamente da se stessa l’energia autolegittimatrice delle norme sulle quali si regge; una società dove il punto non fosse la prova o meno dell’esistenza di Dio, bensì l’affermarsi di una vita collettiva, nella quale ci si potesse comportare come se Dio non fosse. Il sempre più *frequente* scandire dello *Allah akbar* in differenti contesti - dalla gioia al ringraziamento alla minaccia alla guerra - ci ha riportati all’antica realtà. Che di Dio non ci si dimentica; e, quando sembriamo farlo, Egli ci richiama alla realtà della sua presenza viva nell’universo e nella storia.

Certo, troppi e talora allarmanti sono i problemi che restano aperti: prima di tutto il comprendere fino a che punto in questo “ritorno del Corano” sulla scena del mondo (ormai, e con forza, anche nel continente americano e in quello oceanico) giochi l’identificazione dell’Islam come una religione reden-



trice degli oppressi e degli sfruttati - funzionale alla nuova tensione emisferica tra nord e sud, successiva a quella tra ovest ed est - e da che punto in poi esso vada inquadrato in un più generale "ritorno del Sacro", che (pur con fenomeni di segno opposto) coinvolge, all'inizio del III millennio, gli stessi strati più ricchi e privilegiati della nostra umanità, e che sembra un aspetto della crisi dei valori che ha accompagnato l'esaurirsi del socialismo reale ma anche il disincanto nei confronti di molti obiettivi, che la società consumistica e tecnologica si era prefissata e rispetto ai quali essa si è rivelata deludente o inadeguata. Se è vero che l'uomo contemporaneo tende con forza alla felicità, ma non sa né come conseguirla né dove situarla, ne consegue che alla sfida dell'insoddisfazione ha risposto, nello scorcio del secolo (e del millennio) che sta aprendosi, un diffuso bisogno di metarazionale, che ha ricondotto inopinatamente alla ribalta culti e fedi che, ancora pochi anni or sono, si ritenevano avviati a un magari lento ma irreversibile processo di emarginazione nel privato, se non addirittura di sparizione.

Il Daesh (o Isis) di al-Baghdadi resta comunque un problema. Nato (e/o fatto nascere) in quanto elemento stimato necessario per la vittoria della compagine fondamentalista sunnita sullo sciismo nel quadrante vicino-orientale del mondo eurasiatico-mediterraneo, "antioccidentale", eppur sostenuto da potenze sunnite filo-occidentali, esso gioca su due tavoli: nel Vicino Oriente, ridefinizione geostorica a vantaggio dei sunniti attraverso il frazionamento dei due stati a confessione mista (ed eredi di una tradizione politica "laica" mediata attraverso l'esperimento del socialismo arabo) siriano e irakeno; in Occidente, politica di diffusione del terrore volta a provocare reazioni inconsulte, che rischierebbero di condurre a una risposta che potrebbe esser propagandisticamente presentata alle "moltitudini" musulmane sunnite come un attacco ad al-Baghdadi autoreferenzialmente propostosi come puro e autentico difensore della *sunna* contro i "crociati" occidentali e gli "apostati" sciiti. In ciò, la strategia e la tattica di al-Baghdadi va molto al di là del compito che i suoi armatori, finanziatori e protettori gli hanno affidato a partire dal 2014. Perciò, se verrà abbandonato e battuto, non dovremo illuderci che il pericolo sia svanito, né commettere l'errore di pensare che il ventre che l'ha partorito, ed è sempre gravido, sia il fondamentalismo sunnita. Esso è, a sua volta, un effetto, un figlio di quel ventre. Che dev'essere riconosciuto una buona volta con chiarezza, se vogliamo renderlo sterile: e che consiste nella spaventosa sperequazione socioeconomica che regna nel mondo, foriera di ogni sorta di male anche culturale e spirituale. Quella che l'attuale pontefice, fondendo nel suo pittoresco idioma italo-castigliano i concetti di "iniquità" e di "ineguaglianza", chiama *inequità*. Bella, originale, geniale fusione lessicale, a indicare tutto quel che "non è equo", ed è quindi "iniquo".

Franco Cardini



Il testo che segue rappresenta una sintesi del contributo dato da tre qualificati rappresentanti dell'Islam italiano a un importante convegno svoltosi a Treviso sul tema della prevenzione al terrorismo, su iniziativa dell'Onu e del Ministero degli Esteri. Lo riproduciamo allo scopo di sostenere posizioni critiche verso l'islam violento.

Islam italiano: che fare?

Nel settembre 2015, 47 relatori da tutto il mondo si sono riuniti per tre giorni a Treviso sotto l'egida dell'Onu e del Ministero degli Esteri italiano, per cercare di dare insieme una risposta alla domanda cruciale: come possono le guide religiose e politiche prevenire e combattere il terrorismo? Accanto a numerosi rappresentanti religiosi musulmani e politici di stati del Medio Oriente come Iraq, Siria, Giordania, Egitto, Libano, ma anche europei, inglesi e statunitensi, l'Islam italiano è stato rappresentato dalla Co.Re.Is. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana, con il presidente Shaykh Abd al-Wahid Pallavicini, l'imam Isa Abd al Haqq Benassi e l'imam Yahya Abd al-Ahad Zanolo, che ha proposto di creare a Treviso un tavolo di confronto permanente fra le giovani generazioni di ebrei, cristiani e musulmani su temi come la prevenzione al radicalismo e la conoscenza delle religioni. In occasione di questo numero di Esodo dedicato alla questione dei fundamentalismi, ci fa piacere proporre in anteprima una parte degli interventi dei relatori della Co.Re.Is. Italiana.

Il monoteismo abramico contro il terrorismo

(contributo di Shaykh 'Abd al-Wahid Pallavicini)

Non vorremmo che la mancanza di risposte o di soluzioni a questioni che non sono di ordine religioso compromettessero anche il dialogo e la conoscenza reciproca di fedeli appartenenti alle diverse comunità di credenti, qui in Occidente come in Oriente. Non sono certo le tre Rivelazioni del Dio di Abramo che possono portare al terrorismo, ma è la strumentalizzazione che di queste viene fatta da parte di chi ne vuole ignorare il messaggio religioso e spirituale comune, per cercare di metterle l'una contro l'altra, o l'una al di sopra dell'altra, per fini di egemonia politica o di rivendicazione etnica, nazionale o territoriale.

Come si possono educare al dialogo con l'Islam i credenti della tradizione ebraico-cristiana, se non nel riconoscimento della terza rivelazione del monoteismo abramico? Questo riconoscimento, che va ben al di là della tolleranza e del rispetto dei quali si richiede la reciprocità, l'Islam già lo offre, come afferma, per esempio, il seguente versetto del sacro Corano: «Voi tutti (ebrei, cristiani e musulmani) ritornerete a Dio ed Egli vi chiarirà le ragioni delle vostre differenze» (Corano V, 48).

Le concezioni che fomentano il terrorismo hanno lo scopo di dividere le nostre comunità, tramite quel *diabolus* che è etimologicamente «ciò che divide», piuttosto che rifarsi alla «realtà che unisce», rappresentata dal *symbolum*.



L'attuale terrorismo sembra rivestirsi di quel fanatismo religioso che deriva dall'esclusivismo confessionale. Se è vero che lo scopo principale della religione è la salvezza, noi vorremmo chiedere il riconoscimento reciproco, non della verità teologica che è relativa a ogni dottrina religiosa, ma della validità salvifica di ogni altra Rivelazione ortodossa. Forse questo potrebbe, in parte, invalidare le false motivazioni, con le quali si tenta di convertire, per amore o per forza, i fedeli appartenenti ad altre confessioni, siano queste precedenti o posteriori alla propria.

L'esclusivismo confessionale non riconosce la possibilità di salvezza per i fedeli delle altre confessioni, e l'eliminazione di questo esclusivismo sarebbe il primo passo per una vera azione contro tutti i terrorismi, e per una vera libertà religiosa. In tal senso una dichiarazione ufficiale dell'unica istituzione presente nelle tre rivelazioni del monoteismo abramico sarebbe più che mai auspicabile, particolarmente in questi tempi ultimi che precedono i momenti escatologici.

La volontà irriducibile di alcuni occidentali di rifarsi, per conoscere l'Islam, esclusivamente a rappresentanti islamici di paesi lontani, non sembra dare alcun frutto se non quello di produrre un allontanamento reciproco. Si confonde in tal modo la politica internazionale con la realtà di una comunità religiosa, che conta più di un miliardo di fedeli distribuiti in tutti i paesi del mondo, comunità che vive quotidianamente, anche con discrezione e in silenzio, la naturalezza del ricordo di Dio attraverso l'esempio del Suo Profeta Muhammad.

Se le nazioni europee cercano di riunirsi in una istituzione politica, non è altrettanto possibile che si possa realizzare l'utopia di un «Parlamento delle Religioni Unite», in quanto è solo mantenendo l'identità dottrinale e la pratica rituale specifica di ogni Rivelazione che si può raggiungere il fine della salvezza. È ancora meno auspicabile che si possa pensare di risolvere il problema del terrorismo nell'appiattimento di ogni valore religioso, gettando via, come dicono i francesi, anche «il bambino insieme all'acqua sporca del bagno», in una sorta di presunta «nuova civiltà», che assumerebbe invece i caratteri di quello che potremmo definire un vero e proprio «integralismo laico».

Non si tratta forse qui di una nuova ideologia laicista e sincretista d'origine umana e forse «troppo umana» la pratica della quale non si basa più sulla ritualità di un «simbolo agito», che permetta l'irruzione del sacro nel mondo ma dove, invece, come sostengono alcuni, «l'uomo è figlio delle sue opere e si salva sulla base dei suoi comportamenti etici»?

I profeti della modernità ripropongono in veste sociologica le anticipazioni contenute nei testi sacri di tutte le religioni circa una fine dei tempi, un'apocalisse, di cui vediamo i segni non soltanto nel mondo in cui viviamo, ma nelle stesse religioni. Questi segni vanno dal buonismo sedicente cristiano all'integralismo tacciato di islamico, e rappresentano le due corna di quel diavolo che si prepara a inviarci un suo profeta, l'Anticristo, il Dajjal, messaggero di sventure a un mondo che ha completamente perso di vista il senso



delle proporzioni e la ricerca della Verità.

Tutte le civiltà tradizionali si sono sempre fondate su di una concezione teocentrica, e tutte le culture sono originate da un culto religioso, nel senso etimologico del termine, cioè quello di ricollegare l'uomo e la creazione a quei principi archetipici che ne reggeranno le sorti fino alla fine dei tempi. Ciò non significa certo che tutti gli uomini debbano essere religiosi o che debbano tutti appartenere a una stessa confessione, secondo le parole coraniche che affermano: «Non vi è coercizione nella religione» (Corano II, 256) e «A voi la vostra confessione e a noi la nostra» (Corano CIX, 6), cosa che implica quel libero arbitrio dato da Dio all'uomo che può essere anche laico, agnostico o ateo.

In questi tempi, in cui si vorrebbe imporre un'integrazione sconsiderata, dobbiamo opporre il diritto a essere diversi, il diritto a poter essere ancora veramente religiosi, in un mondo dove la globalizzazione "democratica" rinuncia alla sua stessa definizione nell'ostacolare la sopravvivenza di una qualsiasi *élite* minoritaria. Sarà importante, infatti, che si possa mantenere, come è sempre stato nella storia dell'umanità, la presenza di quegli uomini che sappiano perseguire la ricerca della Verità fino alla fine, quella che non sarà «la fine del mondo» ma, come qualcuno ha già detto, solamente «la fine di un mondo». Saranno questi uomini a costituire i «semi dell'Arca» - e non i «semi del Verbo», come siamo tacciati di essere noi musulmani - quelli che possano farci transitare da un ciclo dell'esistenza del mondo a un altro, e qualcuno di essi potrà anche realizzare la possibilità di una Conoscenza, fonte di Giustizia e di vera Pace.

Questa Pace è quella che il Cristo ci ha promesso, a differenza della pace che «dà il mondo», e dunque non meravigliamoci se a Gerusalemme non si trovi una vera Pace; Gerusalemme, luogo dove gli eventi legati all'escatologia dovranno manifestarsi nel riconoscimento della figura cristica, che insieme ebrei, cristiani e musulmani attendiamo.

Collaborazione internazionale e riconoscimento istituzionale

(contributi di Yahya Abd al-Ahad Zanolo e di Isa Abd al-Haqq Benassi)

Viene spesso chiesto cosa si possa fare per prevenire il fenomeno fondamentalista, e come possano cooperare nello specifico i musulmani europei. Forse non molti sanno che un *network* internazionale di guide e sapienti religiosi musulmani tra i più influenti sta reagendo a questa nuova ondata di strumentalizzazione violenta dell'Islam. Solo negli ultimi mesi alcune delegazioni della Co.Re.Is. hanno partecipato al *Forum Cattolico-Musulmano* in Vaticano con Papa Francesco a gennaio e, tra aprile e maggio 2015, anche all'Università Al-Azhar del Cairo con l'Unesco, ad Abu Dhabi con 250 dei più influenti sapienti musulmani da tutto il mondo sotto il patrocinio di Sua Altezza Shaykh Abdallah bin Zayed, Ministro degli Affari Esteri degli Emirati Arabi Uniti (*Coordinamento delle rappresentanze islamiche per la Pace*), a Bruxel-



les con i *leaders* musulmani d'Europa contro l'antisemitismo, a Baku in Azerbaïjan per il *meeting* internazionale dell'Intercultura, a Fes in Marocco con 30 *leaders* Religiosi di diverse confessioni riuniti contro il terrorismo sotto il patrocinio dell'Onu e del Kaichiid (la piattaforma voluta dal defunto re saudita Abdullah con sede a Vienna). Sempre nel Regno del Marocco il responsabile per la scienza della Co.Re.Is. Italiana, Abd al-Haqq Ismail Guiderdoni, durante lo scorso mese di Ramadan ha tenuto una lezione sul tema del Creato (commentando da parte islamica l'ultima enciclica di Papa Francesco) in occasione delle Durus al-Hassaniyya, di fronte a Re Muhammad VI, la cui sorella Sa Principessa Lalla Hasnaa abbiamo incontrato nel padiglione del Marocco all'Expo Milano.

In collaborazione con l'Osca (Organization for Security and Cooperation in Europe) e l'Odihr (Office for Democratic Institutions and Human Rights), abbiamo preso parte di recente a due programmi internazionali di formazione per i responsabili delle comunità islamiche provenienti da tutta Europa con l'intento di formare referenti di comunità islamiche europee le quali, a loro volta, sono ora in grado di formare altri responsabili nei rispettivi paesi su come prevenire e gestire in maniera intelligente ed efficace situazioni di odio e di crimini nei confronti della sicurezza dei musulmani.

Proprio in Italia, infatti, insieme all'Isesco (la più prestigiosa Organizzazione per l'Educazione, la Scienza e la Cultura del mondo islamico con sede a Rabat) stiamo lavorando già da tempo anche sulla formazione degli imam, organizzando seminari di formazione per referenti religiosi musulmani. Oltre alla necessaria base concernente i doveri rituali degli imam, le linee guida per la mediazione culturale con la società e gli strumenti per riconoscere e prevenire la manifestazione di tendenze fondamentaliste all'interno della comunità, i seminari (il primo dei quali realizzato in Sicilia) si concentrano maggiormente sulla pregnanza di saper unire la concentrazione verso il Sacro con la consapevolezza del contesto, l'importanza della misura, la "via mediana" (al-wasatiyyah), la capacità di comunicare in maniera efficace, la priorità dell'essenza del messaggio religioso e la fede nell'unico Dio, tutto questo in armonia con il contesto storico e geografico nel quale si è collocati.

Si discute poi molto di identità europea a fronte del problema immigrazione e, come musulmani italiani e gestori di un luogo di culto islamico come la moschea Al-Wahid di via Meda a Milano – moschea che ha ospitato numerose volte rappresentanti della comunità ebraica, cristiana, delle istituzioni locali, nazionali e internazionali – siamo in parte coinvolti per sensibilità e fratellanza accanto ad altre comunità religiose e di cultura straniera nel distinguere tra immigrazione regolare ed irregolare e nel dare il nostro sostegno ed esempio di cittadini italiani musulmani nell'accompagnamento delle persone di origine straniera. In questo senso, con il Ministero dell'Interno, abbiamo seguito percorsi virtuosi di mediazione e assistenza agli immigrati o, in casi drammatici come a Lampedusa e Agrigento, onorato insieme ai rappresen-



tanti delle istituzioni e alla *Conferenza Episcopale Italiana* i defunti, partecipando con i nostri rappresentanti in Sicilia a due occasioni di preghiera.

La nostra testimonianza di solidarietà e di condivisione spirituale rischia però di essere inefficace se non matura anche un riconoscimento istituzionale, che metta in luce i vari ma autentici germogli di un Islam Italiano vincente nei confronti di questa manipolazione criminale e, al tempo stesso, distante anche dal pericoloso sdoganamento di altri personaggi e correnti che vorrebbero approfittare della crisi per ottenere una legittimazione facendo uso persino del dialogo “solo con i cattolici” per mitigare la loro tecnica di dissimulazione. Quello che serve, affinché l'Italia possa essere un modello per l'Islam europeo, è una politica lungimirante per affrontare la responsabilità di gestire la sensibilità religiosa di circa 100.000 cittadini italiani di fede islamica e oltre un milione e mezzo di musulmani residenti in Italia. Ci auguriamo che si possa avviare un nuovo ciclo di progressiva maturità, che riguardi in primo luogo proprio i referenti musulmani che sappiano corrispondere alle qualificazioni necessarie per le sfide che dobbiamo imparare a condividere e che aiutino anche le giovani generazioni a disporre di autentiche, affidabili e riconosciute guide religiose, la cui autorevolezza – di fronte al pericolo dei “maestri fai da te” – andrà sempre più difesa e tutelata.

Benassi, Pallavicini, Zanolo



Di fronte al dilagare del fondamentalismo islamico tra i giovani figli di immigrati in Europa, Marco Ferrero, avvocato in Padova, Master sull'Immigrazione dell'Università Ca' Foscari di Venezia, sottolinea come le politiche di inclusione e di cittadinanza nell'Unione Europea non rappresentano la dichiarata cultura dei diritti umani.

Politiche europee di accoglienza

Le derive radicali del fondamentalismo islamico che attecchiscono tra i giovani figli degli immigrati in Europa, interrogano le politiche europee di inclusione sociale, e mettono in crisi la retorica della civiltà europea come culla dei diritti umani portatrice di valori "universali".

I modelli di "integrazione" che le società nazionali europee prima e l'Unione europea poi hanno proposto alle minoranze linguistiche, culturali, religiose, hanno dimostrato di essere anacronistici nel loro riferirsi in buona sostanza a un modello liberale che baratta un riconoscimento di diritti spesso solo formale con la negazione totale o parziale del riconoscimento della diversità culturale nello spazio pubblico, con grave danno della dimensione esistenziale e identitaria di giovani che, a differenza dei loro genitori, non possono nemmeno sperimentare quella "doppia assenza", per dirla con Sayad, che fa essere gli immigrati di prima generazione ben presto radicati dalle società di partenza in quanto "emigrati" e, contemporaneamente, mai veramente accettati dalle società di accoglienza, nemmeno da neo-cittadini.

Così il tema dell'inclusione sociale delle minoranze, dei nuovi cittadini, rimanda alla natura escludente della cittadinanza nazionale, come ultimo privilegio di *status* delle società contemporanee, per usare un'efficace quanto provocatoria espressione di Ferrajoli, e in ultima analisi al razzismo, che si preferisce minimizzare nel discorso pubblico europeo, derubricandolo a xenofobia o, peggio, a questione di decoro, sicurezza e ordine pubblico.

Con una curiosa quanto pericolosa inversione tra sicurezza sociale (che i nostri ordinamenti non vogliono più garantire ai lavoratori immigrati e alle loro famiglie, tantomeno ai profughi e asilanti) e sicurezza pubblica, che identifica nel migrante il "pericolo pubblico n. 1".

Inevitabile che si producano all'interno della società europea forme di rifiuto radicale, che trovano nei fondamentalismi religiosi un formidabile fattore di significato simbolico, che diviene riscoperta o meglio auto-rappresentazione di un'identità negata. Impossibile non notare come sia caduto nel vuoto l'avvertimento di Fanon, secondo il quale la negritudine è la risposta al bianco che crea il "negro".

C'è da chiedersi, allora: le politiche d'inclusione e di cittadinanza nella Ue rappresentano effettivamente la cultura dei diritti umani ufficialmente dichiarata? La risposta è certamente negativa.

Non solo il riconoscimento dei diritti umani nei confronti degli stranieri



provenienti da Paesi terzi è legalmente differenziato da quello dei cittadini nazionali, i quali soltanto costituiscono quella comunità di popolo, ontologicamente necessaria allo Stato nazionale; ma persino il riconoscimento dei diritti fondamentali ai cittadini dell'unione e le stesse prerogative riconosciute dalla cittadinanza europea sono ancora, in una certa misura, collegate non allo *status* individuale ma all'esercizio della libera circolazione, residuo della natura economicistica del diritto europeo (funzionale allo sviluppo del mercato comune).

La cittadinanza dell'Unione europea, istituita dal Trattato di Maastricht del 1992, si aggiunge, infatti, alla cittadinanza nazionale conferendole una natura etno-nazionale, nella misura in cui il principale se non esclusivo criterio di attribuzione della cittadinanza nazionale (e dunque europea) è lo *ius sanguinis*.

Il diritto di circolare e di soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri costituisce il principale diritto connesso alla cittadinanza europea, il cui concreto esercizio genera in capo al cittadino europeo e ai suoi familiari anche non-comunitari, la possibilità di accesso paritario con i cittadini nazionali al mercato del lavoro nazionale e ai dispositivi di sicurezza sociale. La concreta fruibilità della libertà di circolazione necessita, come corollario, l'abolizione dei controlli di frontiera interni al territorio dell'Unione, e la rilevanza di tale diritto è plasticamente evidenziata dall'attuale tentazione di ripristinare tali controlli. È forse il segnale più banale, ma anche più comprensibile anche ai non addetti ai lavori, della crisi del modello europeo, innanzitutto nella sua pretesa di democraticità e universalità. Per questo va indagata la dimensione partecipativa delle politiche europee, la quale dovrebbe essere tanto più sviluppata quanto meno è garantito l'accesso alla cittadinanza europea.

Sebbene sia difficilmente emendabile il peccato originale commesso a Maastricht nel non estendere la cittadinanza europea anche ai cittadini di Paesi terzi, a cui è stato conferito lo *status* di lavoratori lungo-soggiornanti a titolo definitivo (dopo cinque anni di soggiorno legale, non sono più sottoposti allo stilloidico precarizzante delle verifiche di polizia annuali o biennali), come all'epoca aveva auspicato il Comitato economico e sociale europeo, va detto che particolare attenzione è riservata dagli organi dell'Unione europea alla partecipazione e cittadinanza attiva dei cittadini di Paesi terzi presenti negli Stati Membri. La partecipazione e la cittadinanza attiva dei cittadini stranieri rappresenta uno dei principi fondanti l'Unione europea. L'incentivo alla partecipazione e alla cittadinanza attiva dei cittadini dei Paesi terzi è concepita, nel quadro europeo, quale elemento centrale per favorire il processo di integrazione dei migranti.

Partendo da questo presupposto, nell'Agenda europea per l'integrazione dei cittadini di Paesi terzi si afferma che "l'integrazione è un processo che



comincia dalla base; per questo le politiche di integrazione vanno elaborate secondo un autentico approccio dal basso, a contatto con la realtà locale", in modo da sostenere tutti i fattori che "mirano a incrementare la partecipazione dei migranti alla società".

A tal fine, i risultati delle strategie di integrazione, finanziate con il Fondo europeo per l'integrazione di cittadini di Paesi terzi, sono valutati sulla base dei seguenti parametri: 1) un più alto tasso occupazionale; 2) un maggior livello di istruzione; 3) una migliore inclusione sociale; 4) una cittadinanza attiva.

Le strategie dell'Unione per l'integrazione dei migranti attraverso la cittadinanza attiva sono illustrate nel manuale sull'integrazione per i responsabili delle politiche di integrazione e gli operatori del settore 2010. Il manuale propone una visione bidirezionale dell'integrazione attraverso la cittadinanza attiva, fondata su interessi convergenti dei migranti. A tal fine, i responsabili delle politiche di integrazione e gli operatori sono chiamati a rimuovere gli ostacoli che scoraggiano o ostacolano il processo di partecipazione. Quanto alla partecipazione dei giovani e delle donne, essa è specificamente incentivata dall'Unione Europea con particolare attenzione a coloro che provengono da un contesto migratorio. Con riferimento ai giovani, l'articolo 165, comma 2, del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (Tfue) sancisce che l'azione dell'Unione è intesa a "incoraggiare la partecipazione dei giovani alla vita democratica dell'Europa".

Peccato che a queste chiare statuizioni della Commissione e del Consiglio europei, non seguano quasi mai, soprattutto nei Paesi membri della sponda settentrionale del Mediterraneo e in quelli dell'Est, adeguate politiche positive. Tali disposizioni sono, al massimo, oggetto di rivendicazione individuale quasi sempre dinanzi alle Corti.

D'altra parte, non è un caso se il processo di integrazione europea non si è esteso a un'armonizzazione delle norme che disciplinano accesso, trasmissione e perdita della cittadinanza, ritenute prerogative inalienabili delle singole sovranità nazionali. La cittadinanza europea di matrice etno-nazionale scava così un solco sempre più profondo tra inclusi ed esclusi, che restano tali anche quando tale cittadinanza la acquistano formalmente, proprio in virtù dell'originaria non appartenenza alla comunità nazionale intesa in una prospettiva etnica, sempre più enfatizzata nel discorso pubblico e financo da buona parte della classe politica europea. Urge dare concretezza all'attuazione delle linee guida finanziate dal Fondo europeo per l'Integrazione, che sono ancora troppo spesso poco valorizzate, o attuate in maniera non abbastanza sistemica a livello regionale.

Solo il perseguimento dei quattro obiettivi di maggiore occupabilità, istruzione, inclusione sociale e cittadinanza attiva, possono costituire l'antidoto contro la deriva jihadista per tanti potenziali esclusi dalle opportunità che



formalmente il modello di economia sociale di mercato europeo promette. Per fare questo, va preliminarmente sciolto il nodo del rapporto tra politiche di accoglienza e politiche rivolte a garantire la sicurezza interna.

Saremmo ingenui se volessimo sciogliere questo nodo semplicemente negandone la legittimità. Come si è accennato, infatti, qualunque politica migratoria deve tenere conto di due esigenze ugualmente fondanti dell'ordinamento, ovvero da un lato il presidio dei confini, in particolare rispetto agli "estranei" alla comunità nazionale che non sono legati da quel vincolo costitutivo che invece lega il popolo, ovvero l'insieme dei cittadini, allo Stato; dall'altro il rispetto del paradigma democratico dell'ordinamento, che consiste nel contenuto di norme rispettose dei diritti umani, non potendosi più considerare democratico un ordinamento per il solo fatto della separazione dei poteri: a questo tradizionale elemento formale, si aggiunge oramai pacificamente l'elemento sostanziale, di contenuto delle norme.

Le norme nazionali ed europee sempre più orientate alla "sicurezza" (ma quasi sempre produttive di insicurezza, a causa della loro ipocrita inefficacia, che finisce per frustrare le stesse aspettative che con esse si intendono generare), adottate in materia di immigrazione non fanno che rafforzare e irrigidire le misure repressive, riducendo ulteriormente le possibilità di ingresso regolare per motivi di lavoro, e le misure di integrazione sociale.

Ma uscendo dall'ipocrisia del discorso pubblico sull'immigrazione, si deve rilevare come le norme a impronta securitaria siano assolutamente coerenti con l'obiettivo che con tutta evidenza perseguono, e non da oggi.

"L'economia ha bisogno di immigrati e la società li teme": è uno degli assunti posti alla base delle politiche migratorie italiane a partire dal 1998. Allora il concetto di "interazione a basso conflitto", per usare la definizione di Zincone, andava coerentemente in questa direzione: abbassare il livello dei diritti degli immigrati per favorirne l'accettazione sociale da parte della popolazione autoctona, la quale dovrebbe sentirsi rassicurata dalla subalternità giuridica dei nuovi arrivati. In tal modo la teoria politica italiana (ed europea) è riuscita nel paradosso di far passare la negazione dei diritti come uno strumento d'integrazione.

Con la riforma del 2002 (c. d. Legge Bossi-Fini), immediatamente successiva ai fatti dell'11 settembre 2001, il legislatore italiano dell'immigrazione ha radicalizzato l'effetto precarizzante della già rigorosa disciplina dell'ingresso e soggiorno, fungendo da modello per la nascente politica europea di immigrazione e asilo che, fino al 1999, era rimasta appannaggio dei singoli stati membri, i quali ne avevano deciso la comunitarizzazione solo a partire dal Trattato di Amsterdam.

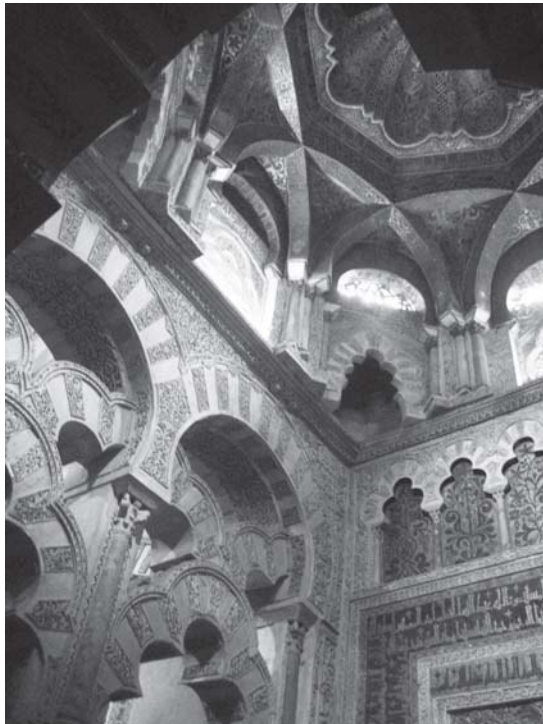
Proprio i fatti dell'11 settembre e la lotta al terrorismo internazionale vero o presunto costituirono la "copertura politica" ai pubblici poteri per la compressione delle libertà fondamentali dello straniero (in Italia è eloquente, in



tal senso, prima il varo del pacchetto antiterrorismo, n. 155/2005, e successivamente nel 2008-2009 del "pacchetto sicurezza", che costituisce un nuovo approccio di esplicita criminalizzazione del migrante, in quanto estraneo alla comunità etnicamente omogenea e dunque per definizione deviante, prima ancora che straniero in senso giuridico).

Il timore di una democrazia europea, in crisi di identità, dai caratteri autoritari che, in particolare sul terreno delle politiche migratorie, finisca per abdicare ai valori e ai principi dello stato liberale è perciò fondato. In particolare, a fronte di un fenomeno così complesso, variegato e ricco come quello migratorio, le attuali politiche migratorie europee non fanno che aumentare e anzi istituzionalizzare le disuguaglianze e la discriminazione tra le persone, in base alla loro provenienza. E tali disposizioni, che esasperano l'uso emblematico della sanzione penale, costituiranno di per sé stesse un ulteriore fattore criminogeno, se non sarà data diffusa applicazione alle norme antidiscriminatorie e tempestiva attuazione alle politiche europee (finanziate!) per l'inclusione sociale.

Marco Ferrero



Pubblichiamo di seguito una lettera aperta, inviata al sedicente Stato islamico, sottoscritta da 126 leaders e studiosi musulmani. "Voi avete interpretato male l'islam facendone una religione di durezza, brutalità, tortura e assassinio (...). Si tratta di un gravissimo errore e di un'offesa all'islam, ai musulmani e al mondo intero".

Lettera aperta al sedicente Stato islamico

"Voi avete interpretato male l'islam facendone una religione di durezza, brutalità, tortura e assassinio (...). Si tratta di un gravissimo errore e di un'offesa all'islam, ai musulmani e al mondo intero".

A 7 anni dalla lettera aperta firmata da 138 guide religiose musulmane (Regno doc. 19, 2007, 558ss.), e in risposta alle crescenti richieste internazionali di una chiara presa di distanza da parte del mondo islamico, un gruppo iniziale di 126 leaders e studiosi islamici di varia estrazione ha pubblicato una lettera aperta al sedicente califfo Al Baghdadi e ai suoi seguaci dell'autoproclamato Stato islamico, che si sono macchiati di efferate violenze, motivate in nome dell'islam. "È stato fatto ogni sforzo per evitare asserzioni false e fraintendimenti. Inoltre, tutto quanto è detto qui (...) riflette le opinioni della stragrande maggioranza degli eruditi sunniti nel corso della storia islamica", dichiarano gli estensori, che concludono la loro documentata disamina delle errate interpretazioni della tradizione islamica con l'invito a riconsiderare le azioni compiute: "Desistete da esse; pentitevi di esse; smettete di fare del male ad altri e tornate alla religione della misericordia".

Sommario sintetico

1. È proibito nell'islam emettere *fatwe* (decreti religiosi, n.d.r.); senza tutte le necessarie procedure richieste. Anche in questo caso le *fatwe* devono seguire la teoria legale islamica, così come definita nei testi classici. È altrettanto proibito citare un verso del Corano oppure la parte di un verso da cui far derivare una norma senza guardare a tutto ciò che il Corano e gli *hadith* insegnano riguardo alla stessa materia. In altre parole, vi sono prerequisiti soggettivi e oggettivi precisi per emettere *fatwe*, e nessuno può selezionare "a proprio uso e consumo" i versi del Corano in sostegno ad argomenti legali senza considerare la globalità del Corano e degli *hadith*.

2. È proibito nell'islam emettere norme legali riguardo a qualsiasi cosa senza padroneggiare la lingua araba.

3. È proibito nell'islam semplificare eccessivamente ciò che riguarda la *Shari'ah* e ignorare le conoscenze islamiche già stabilite.

4. È permesso nell'islam, agli studiosi, avere opinioni diverse in tutte le questioni, eccetto per le questioni fondamentali della religione che ogni musulmano deve conoscere.

5. È proibito nell'islam ignorare la realtà del tempo contemporaneo quan-



do si vuole esprimere delle norme legali.

6. È proibito nell'islam uccidere persone innocenti.
7. È proibito nell'islam uccidere emissari, ambasciatori e diplomatici; quindi è anche proibito uccidere giornalisti e cooperanti.
8. La *jihad* nell'islam è guerra difensiva. Non è assolutamente permessa senza una giusta causa, un giusto scopo, e senza le giuste norme di condotta.
9. È proibito nell'islam dichiarare qualcuno come non musulmano, a meno che lui o lei non dichiarino apertamente di non credere.
10. È proibito nell'islam ferire o maltrattare in qualsiasi maniera i cristiani o qualsiasi altro "popolo della Scrittura".
11. È obbligatorio considerare gli yazidi come un "popolo della Scrittura".
12. La reintroduzione della schiavitù è proibita nell'islam. Essa è stata abolita per universale consenso.
13. È proibito nell'islam costringere una persona a convertirsi.
14. È proibito nell'islam negare alle donne il riconoscimento dei propri diritti.
15. È proibito nell'islam negare il riconoscimento dei diritti dei bambini.
16. È proibito nell'islam attuare punizioni legali (*hudud*) senza seguire le corrette procedure che assicurano giustizia e misericordia.
17. È proibito nell'islam torturare le persone.
18. È proibito nell'islam sfigurare i morti.
19. È proibito nell'islam attribuire a Dio azioni malvagie.
20. È proibito nell'islam distruggere tombe e santuari di profeti e santi.
21. L'insurrezione armata è espressamente proibita nell'islam per qualsiasi ragione diversa da una chiara apostasia da parte del governante, oppure perché viene proibito al popolo di pregare.
22. È proibito nell'islam proclamare un califfato senza il consenso di tutti i musulmani.
23. La lealtà verso la propria nazione è permessa nell'islam.
24. Dopo la morte del profeta, l'islam non richiede a nessuno di emigrare altrove.

126 leaders e studiosi musulmani



“Le donne musulmane hanno avuto un ruolo fondamentale non solo al tempo del Profeta, ma anche durante i secoli successivi”. Nibras Breigheche, membro del direttivo dell’Associazione islamica italiana degli Imam e delle Guide religiose, evidenzia l’importante contributo delle donne musulmane nella storia dell’Islam.

La donna nell’islam tra passato e presente

Come donna musulmana, credo che la presenza attiva e il contributo delle donne musulmane in tutti i campi sia oggi altrettanto importante che nel passato. Anzi forse oggi lo è ancora di più, data la diffusione di numerosi pregiudizi, che riguardano il ruolo della donna nell’islam. Per questo mi ha fatto molto piacere sapere che, qualche settimana fa, i soci dell’associazione *Giovani Musulmani d’Italia* abbiano eletto Nadia Bouzekri, una giovane donna, a presidente dell’associazione nazionale.

Fin dagli albori della diffusione della religione islamica, quattordici secoli fa, la donna ha avuto un ruolo importantissimo. La prima persona ad aver abbracciato la religione islamica è stata una donna, Khadija, e alla morte del Profeta Muhammad, una donna, Àisha, divenne il principale punto di riferimento per i musulmani in materia religiosa: uomini e donne quando avevano un dubbio riguardo a una determinata questione legata al credo o alla pratica religiosa si rivolgevano a Àisha. Quando il Profeta morì, Àisha era ancora molto giovane e istruì più di una generazione di uomini e donne. Àisha è famosa, tra l’altro, anche per aver trasmesso 2.210 tra detti, precetti e insegnamenti del Profeta, che sono, dopo il Corano, la seconda fonte della giurisprudenza islamica. E come lei numerose altre donne hanno contribuito alla raccolta e alla trasmissione dei detti del Profeta.

Al-Shifà’ era un’altra donna conosciuta per la sua intelligenza e per la sua saggezza, veniva consultata dal califfo Omar che la stimava molto, le pagava le sue consulenze e le aveva affidato il controllo amministrativo sul mercato. Ricopriva, in pratica, il ruolo di ministro del commercio e delle finanze, quattordici secoli fa.

Le prime donne che si convertirono all’islam scelsero l’islam, nonostante le dure persecuzioni subite dai primi musulmani, anche perché avevano capito che quel messaggio divino costituiva una liberazione da ogni forma di oppressione e ingiustizia, e quindi anche dalle oppressioni maschiliste che caratterizzavano la società araba pre-islamica, e quindi si impegnarono con grande intelligenza e tatto, dando un contributo non indifferente alla diffusione dell’islam stesso. Le donne musulmane hanno avuto un ruolo fondamentale non solo al tempo del Profeta, ma anche durante i secoli successivi. Numerose erano le donne scienziate nei campi più svariati: dalla medicina all’astronomia, dalla letteratura alla teologia, dalla ginecologia all’oftalmologia, dalla pediatria alla dermatologia. Esse erano attive in tutti i campi della



vita pubblica, e avevano dato il loro contributo non solo nell'ambito della ricerca scientifica e della diffusione della scienza e della conoscenza, ma anche in ambito economico, politico e sociale. Impossibile citarle tutte, perché esistono intere enciclopedie storiche in lingua araba, in cui sono elencati i nomi di moltissime donne e le loro biografie. Una di queste è stata tradotta in francese: *L'Encyclopédie de la Femme en Islam*, il cui autore è 'Abd Al-Halim Abou Chouqqa.

La prima università costruita in terra d'Islam, Al-Qarawiyyin, a Fes, nel corso del IX secolo, è dovuta a una donna, di cui pochi tra gli stessi musulmani sanno: Fatima al-Fihriya. L'università di Al-Azhar in Egitto, universalmente nota e indiscutibile centro religioso da cui sono uscite innumerevoli generazioni di sapienti musulmani, fu edificata da una donna che si chiamava Al-Khanzidàrà. La storia riferisce che fece costruire l'istituto in questione e, allo stesso tempo, una moschea, un orfanotrofio e un ospedale.

Famosi teologi e fondatori di scuole giuridiche come Al-Shàfi'ì, Al-Zohrì e Yahyà ibn Ma'in sono stati allievi di teologhe donne come Nafisa bint Hasan ibn Zayd e 'Amra bint 'Abd Ar-Rahmàn.

I principi della religione islamica hanno restituito alla donna la dignità che Dio le ha dato fin dal primo giorno della sua creazione. Bellissimi i versetti del Corano, nei quali è narrata la creazione di Adamo ed Eva, creature umane con la stessa identica dignità (tra gli altri si vedano i versetti II-35 ed VII-22). Dio nel Corano dice anche: *"In verità non farò andare perduto nulla di quello che fate, uomini o donne che siate, perché gli uni venite dagli altri..."* (III-195). *"In verità per i musulmani e le musulmane, per i credenti e le credenti..., per i leali e le leali, per i benefattori e le benefattrici, per quelli che spesso ricordano Dio e per quelle che spesso ricordano Dio, Dio ha disposto perdono ed enorme ricompensa"* (XXXIII-35); *"I credenti e le credenti sono alleati gli uni degli altri, raccomandano il bene e sconsigliano ciò che è riprovevole..."* (IX-71,72).

Ancor meno conosciuti sono i versetti del Corano e i detti del Profeta, grazie ai quali la donna musulmana ha ottenuto già nel VII secolo d.C. numerosi diritti per i quali le donne in occidente hanno dovuto battersi per numerosi secoli per poter finalmente conquistarli solo pochi decenni fa, come il diritto a scegliere chi sposare, il diritto al divorzio, il diritto a programmare le nascite, il diritto di proprietà, il diritto a mantenere il proprio cognome anche dopo il matrimonio, il diritto a partecipare attivamente in tutti i campi della vita pubblica, compreso il diritto a votare e a essere votata.

A proposito di libertà religiosa, nel Corano leggiamo: *"Non vi è costrizione nella religione"* (II-256). Quindi né il velo né altre prescrizioni religiose possono essere imposte, né agli uomini né alle donne. Non può assolutamente essere etichettato come islamico il comportamento di chi voglia imporre a una donna un determinato abbigliamento. In questi casi si tratta di persone che agiscono spinte dall'ignoranza dei principi della loro stessa religione. Altrettanto inaccettabili sono i comportamenti discriminatori nei confronti delle donne che scelgo-



no di portare il velo. Purtroppo molte di loro oggi in Italia faticano maggiormente, a esempio, a trovare lavoro. Ci preoccupano molto i tentativi di alcuni di limitare la libertà religiosa delle donne e delle ragazze musulmane che scelgono di portare il velo, proponendo di vietare di portarlo a scuola.

Il Profeta Muhammad non si è mai stancato di raccomandare ai musulmani di trattare le donne non solo bene, ma *“nel migliore dei modi”* e di non privarle dei loro diritti: *“Il gentiluomo è colui che tratta le donne nel migliore dei modi, ignobile è colui che le tratta male”*; *“I migliori di voi sono coloro che trattano meglio la propria moglie”*. Aicha, moglie del Profeta, rispose a chi le chiese come si comportava il Profeta in casa, che *“restava ad aiutarla nelle faccende domestiche fino all'ora della preghiera”*.

Purtroppo, nonostante questi insegnamenti chiari, ci sono ancora oggi anche nel mondo islamico tante realtà in cui le donne devono battersi per i loro diritti. Si tratta di situazioni dovute a mentalità, abitudini e tradizioni, nelle quali la religione stessa è strumentalizzata. (Quando certi “cristiani” si macchiano, ad esempio, di femminicidio o parlano di “crociate contro l'islam”, di guerra di religione, ecc. sappiamo benissimo che non rappresentano il cristianesimo). Inoltre, con l'estendersi del mondo islamico ci furono pratiche, credenze e consuetudini pre-islamiche che per ignoranza venivano attribuite all'islam stesso. Alcune di queste credenze riguardavano il ruolo della donna, che venne in molti casi messo in secondo piano. Nonostante il diffondersi di queste credenze e le conseguenti difficoltà, numerose furono le donne che ebbero la possibilità di istruirsi e di istruire, con la differenza rispetto ai secoli precedenti, che la maggior parte di loro appartenevano alle classi più alte della società.

Anche quando il mondo arabo islamico è stato colonizzato, le donne hanno avuto un ruolo importante, basti ricordare, a questo proposito, i nomi di quattro donne: Àisha Taymùr, Zaynab Fwàz, Anìsa Shartùnì e Malàk Hafnì Nàsef, che si sono preoccupate in particolare di migliorare la situazione della donna durante il colonialismo e dell'importanza della sua istruzione.

Non si può non ricordare un'altra donna molto conosciuta nel mondo arabo per il suo impegno e per la sua determinazione: Zaynab Al-Ghazàli. Negli anni '50 e '60, durante il sanguinario governo di Nasser in Egitto, furono imprigionati migliaia di oppositori politici, molti dei quali hanno subito la pena capitale. Di conseguenza, molte famiglie si sono trovate in difficoltà, tra l'altro, anche economica. Zaynab Al-Ghazàli ha costituito un'associazione per sostenere le famiglie dei prigionieri politici, ed era molto impegnata per aiutare le persone socialmente in difficoltà. Per questo motivo è stata lei stessa imprigionata e torturata per più di vent'anni. È sopravvissuta a tutto questo e, una volta uscita di prigione, nonostante il suo fisico fosse ormai debilitato da tutto ciò che aveva subito, ha continuato la sua attività al servizio dei più deboli. È autrice di un'autobiografia molto toccante: *Ayyàm min hayàtì* (“Giorni della mia vita”).

Concludo citando Tawakkul Karman, una donna musulmana praticante



che porta il velo e che ha ricevuto nel 2011, insieme ad altre due donne, il Premio Nobel per la Pace, "per la loro battaglia non violenta a favore della sicurezza delle donne e del loro diritto alla piena partecipazione nell'opera di costruzione della pace", un riconoscimento internazionale per il suo impegno per la libertà, la democrazia e il rispetto dei diritti umani di tutti i popoli che chiedono libertà e dignità. La Karman, più volte arrestata durante le manifestazioni pacifiche, è una giornalista yemenita, madre di tre figli, avvocato, fondatrice e presidente dell'associazione *Giornaliste senza catene*, membro del partito politico *Raggruppamento yemenita per la riforma*.

Come donna considero questo premio un riconoscimento all'impegno di tutte le donne musulmane che si sono battute e che si stanno battendo pacificamente, a fianco degli uomini, in Tunisia, Egitto, Libia, Yemen, in Siria o in qualsiasi altra parte del mondo. Durante la *Primavera araba* le donne sono sempre state in prima fila insieme agli uomini per chiedere pacificamente libertà, dignità e democrazia, pagando molto spesso con la loro stessa vita, o con quella dei loro cari. Non sono state semplici partecipanti alle manifestazioni pacifiche che hanno permesso la caduta di regimi e la fuga di dittatori che opprimevano i loro popoli da diversi decenni (come Benalì, Mubarak e Saleh), ma molto spesso erano loro le organizzatrici. La storia è e sarà testimone anche di questo loro grande contributo per il progresso dell'umanità verso la democrazia, il dialogo e la convivenza pacifica.

Oggi in Italia, sta aumentando il numero delle giovani donne musulmane, cresciute in Italia, che, a differenza delle loro madri, sono italiane a tutti gli effetti, parlano con gli accenti delle regioni in cui sono cresciute, e hanno quindi la possibilità di comunicare più facilmente ed essere attive e propositive nella società in cui vivono. Molte di loro sono praticanti, portano il velo e sono attive nel volontariato, nell'associazionismo, hanno titoli di studio universitari, alcune di loro sono dottoresse, altre avvocatesse, giornaliste, scrittrici, sociologhe, insegnanti, manager, traduttrici, mediatrici interculturali... e rivendicano il diritto di non essere discriminate per il loro essere musulmane. Alcune di loro dichiarano di non aver mai subito nessun tipo di discriminazione, altre invece hanno storie di vera e propria islamofobia da raccontare.

Già la *prima generazione* di donne musulmane residenti in Italia aveva fondato, quindici anni fa, l'Associazione *Donne Musulmane d'Italia* (Admi), che nel corso di questi anni ha organizzato diversi incontri pubblici e dibattiti su questioni che riguardano le donne musulmane, i loro diritti, la loro integrazione e interazione nella società italiana. L'Admi è tra i fondatori dello *European Forum of Muslim Woman* (Efomw), associazione nata a Bruxelles nel 2006 per fare rete tra le associazioni di donne musulmane europee e promuovere i loro diritti. Consultando il sito internet www.efomw.eu ci si può rendere conto dell'attivismo e dell'impegno di tante donne musulmane europee a tutti gli effetti, come le bosniache e le albanesi, o di adozione, come quelle di origine



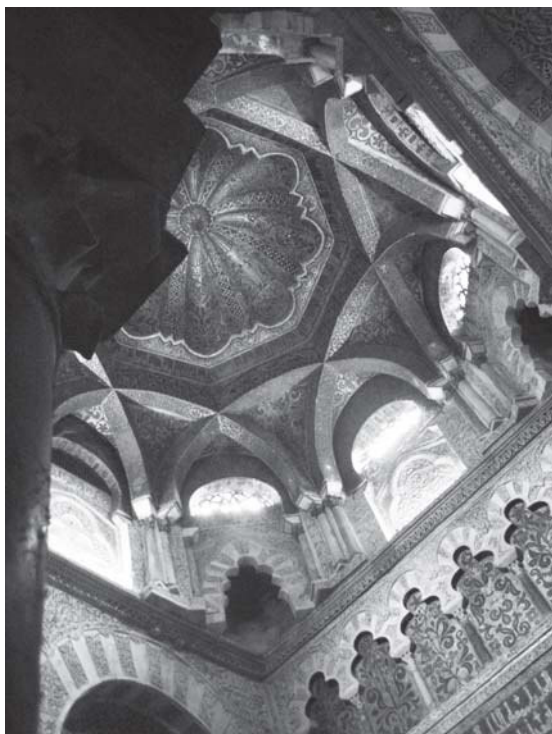
ad esempio nordafricana o mediorientale, che vivono da molto tempo in Europa e che vogliono fare del proprio meglio per dare un contributo per migliorare la condizione della donna, non solo musulmana, dato che, ad esempio, il fenomeno della violenza contro le donne è un fenomeno che non ha nazione e non ha religione: rimane infatti preoccupante il numero dei femminicidi messi in atto in Europa. Lo Efomw ha partecipato e partecipa a diverse campagne di sensibilizzazione riguardanti il fenomeno della violenza contro le donne, i diritti delle donne, l'islamofobia, la cittadinanza, il dialogo interculturale e interreligioso, la famiglia...

Il *Forum europeo delle donne musulmane* ha promosso una ricerca condotta dalla docente universitaria Maryam Atyia, che ha avuto come risultato la pubblicazione di un libro interessante: *Faux hadiths au sujet de la femme* (Falsi *hadiths* riguardo alla donna). I detti del profeta Muhammad (*hadith*) sono la seconda fonte dei principi dell'Islam; nel corso della storia, a causa di circostanze politiche, sociali o di retaggi culturali, sono stati riportati dei detti attribuiti al Profeta che, in realtà, il Profeta non ha mai detto, con lo scopo di sancire uno statuto della donna inferiore a quello dell'uomo. Maryam Atyia ha fatto un lavoro critico sulla natura dei testi attribuiti al Profeta, verifican-

done l'autenticità, un lavoro di decostruzione e ritorno alle fonti per mettere in evidenza il carattere di non autenticità di un certo numero di detti del profeta Muhammad messi in circolazione in determinati contesti storici con lo scopo di emarginare la donna.

L'Islam offre a noi donne tutti i nostri diritti e ci invita a liberarci dai retaggi culturali e patriarcali: sta a noi, in nome dei principi della nostra fede e della nostra religione - con gli uomini che condividono la nostra visione (e non contro di loro) - prendere in mano la nostra situazione e farci sentire.

Nibras Breigheche



Glossario

I fratelli musulmani: Movimento fondato da Hasan al Banna nel 1928 in Egitto, allora protettorato inglese, con sei compagni. Scopo dell'associazione era: reislamizzare dal basso la società per far corrispondere le strutture dello Stato alla nuova identità islamica nata nella società civile. Non era infatti possibile per al Banna alcun nuovo ordine islamico senza la trasformazione interiore di ogni individuo. La Fratellanza proclamava: "Dio è il nostro programma; il Corano è la nostra Costituzione; il Profeta è il nostro *leader* (...)". Al Banna creò una rete di piccole cellule sparse nel territorio, si radicò dal basso e si estese nei ceti medio-alti, e proseguì anche dopo l'uccisione del suo capo durante alcuni disordini nel 1949. Costituì la base per la rivoluzione degli Ufficiali liberi di Nasser e Sadat, ma rifiutò la co-gestione del potere, e la tensione con il nuovo governo crebbe fino alla repressione del 1954. Tendenzialmente il movimento mirava e mira al raggiungimento del potere attraverso elezioni democratiche.

E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 2001.

Imam: Letteralmente "colui che sta davanti". È infatti innanzi tutto il funzionario che guida la preghiera del venerdì. Per gli sciiti gli imam sono i discendenti del califfo Alì, cugino e genero del Profeta, che, finché in vita o conosciuti, guidano la comunità musulmana. L'ultimo imam sciita è però tuttora occultato e atteso, e comparirà alla fine del mondo per instaurare un regno di giustizia.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Islam: La radice della parola araba, cioè *s-l-m*, rimanda di fatto a una idea di resa e acquiescenza, ma a Dio e non ai sistemi politici elaborati storicamente. Il senso più preciso del termine significa "l'abbandonarsi fidente alla volontà di Dio". In quanto religione implica la credenza, l'adorazione di Dio, gli atti di culto (in particolare i cinque pilastri: la professione di fede, la preghiera canonica, l'elemosina legale, il digiuno nel mese di Ramadan e il pellegrinaggio alla Mecca) ma anche l'azione pratica, l'operosità in nome di Dio.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Islamismo politico radicale: È un movimento politico e sociale, che attraversa la storia dell'Islam rivendicando il monopolio dell'ortodossia di questa religione che è senza "custodi istituzionali" del dogma. È portatore di un'ideologia universalista e totalizzante di questa religione che sarebbe plurale fin dalle origini. Non è assimilabile al fondamentalismo se non per la



concezione della superiorità della legge divina, basata sui testi sacri, su quella mondana. Ma il fondamentalismo tradizionale esprime un'istanza sostanzialmente conservatrice sul piano religioso senza alcuna intenzione di trasformazione politica della società, come avviene in Arabia Saudita. L'islamismo politico usa le categorie religiose come strumenti di legittimazione di una strategia di opposizione politico-sociale contro i regimi degli stati musulmani ritenuti "empi" e perciò illegittimi. Entra nella scena globale come ultima ideologia universalista, ma si articola in varie correnti con strategie diverse.

R. Guolo, *Avanguardie della fede*, Guerini e associati, Milano 1999;

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Isis: Acronimo inglese che indica lo "Stato islamico dell'Iraq e della Siria", l'acronimo arabo è Da 'ish. Il 29 luglio 2014 Abu Bakr al-Baghdadi, ha proclamato la rinascita del califfato, comprendente un'area di almeno 250.000 metri quadrati di territorio tra Iraq e Siria, che corrisponde all'area tribale sunnita, in espansione verso il fatiscante stato libico. Nel suo proclama ripropone l'entità dei musulmani del tempo di Maometto, eliminando lo scisma sciita attraverso l'uccisione di quanti non aderiscono al salafismo sunnita, ma ha anche dichiarato guerra ai "crociati" dell'Occidente. Lo stato Islamico, che ha creato una polizia religiosa, tribunali islamici e pubbliche esecuzioni degli infedeli, mira a governare anche attraverso il consenso, mediante la realizzazione di programmi sociali. Ha creato mense per i bisognosi, uffici per gli orfani e un programma sanitario, utilizzando i fondi dell'organizzazione. Finanziato dall'Arabia Saudita, dal Kuwait e dal Qatar in funzione anti Iran, l'Isis ha attualmente ingenti fonti di guadagno proprie, grazie allo sfruttamento dei numerosi pozzi di petrolio esistenti nel suo territorio. Al-Baghdadi è il successore di Abou Moussab al Zarqawi, organizzatore della rivolta sunnita in Iraq e massacratore di iracheni sciiti, giunti con gli Usa al governo del paese. Ne eredita la barbarie e la violenza terroristica, amplificandola attraverso l'uso continuo dei media: attraverso la tecnologia divulga a livello globale la propaganda e la rappresentazione della violenza. Mediante un uso sofisticato della rete ha attirato 12.000 combattenti stranieri, di cui più di 2.000 occidentali. Particolarmente pericoloso, come è emerso dagli attentati in Francia e Belgio, il reclutamento dei *foreign fighters* europei, addestrati a portare il terrore nel cuore dell'Europa.

L. Napoleoni, *Isis - Lo stato del terrore*, Feltrinelli, Milano 2014;

M. Molinari, *Il califfato del Terrore*, Rizzoli, Milano 2015.

Riformismo-Nahada: Nella storia del mondo musulmano indica quella corrente che si sviluppò in vari paesi islamici tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, mirante sostanzialmente a modernizzare l'Islam accet-



tando le conquiste scientifiche occidentali. Il centro d'irraggiamento fu l'Egitto e l'Università teologica del Cairo e Jamal al-Din al-Afghani ne fu il capofila, ma vi aderirono intellettuali della Turchia, Algeria e India. Le conquiste occidentali erano considerate valide ma non potevano essere applicate alla situazione islamica senza che prima la *umma* (comunità) trovasse nel Corano e nella tradizione gli strumenti interpretativi per assimilarle. Questo processo richiedeva una profonda e graduale opera di reinterpretazione dei testi sacri, unita a un lungo processo di rieducazione delle coscienze. Il movimento intendeva smarcarsi dalle tesi fondamentaliste, insistendo sul richiamo al progresso.

E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 2001.

A. Rigo (a cura di), *Le tre religioni di Abramo*, Marsilio, Venezia 2003.

Salafiti: Letteralmente i *Salaf* sono gli antichi, i primi compagni del profeta Maometto, il cui esempio è da imitare. C'è stato un salafismo modernista, ma attualmente prevale un neo-salafismo iper-conservatore soprattutto nel comportamento sociale (abbigliamento, ruolo subordinato della donna...). Sono un movimento variegato e ne esistono almeno tre tipologie: i quietisti, che rifiutano ogni tipo di impegno politico e si dedicano esclusivamente allo studio; i politicizzati, che mirano a scalare il potere con mezzi legali; i jihadisti che, per raggiungere il potere e instaurare lo Stato islamico, ritengono necessaria la lotta armata.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Sciiti: Letteralmente significa "partito di Ali". Ritengono che Ali, genero del Profeta, avrebbe dovuto essere califfo subito dopo la morte del profeta e non riconoscono i califfi precedenti né quelli successivi. Venerano i martiri morti per la difesa della vera fede e teologicamente credono che se Maometto è profeta per eccellenza, il ciclo della profezia non è definitivamente concluso; c'è un contenuto ancora nascosto nel Corano da esplorare da parte degli *imam* che, mediante l'interpretazione, aggiungono nuovo senso e nuove letture. Tradizionalmente lontano dall'impegno politico, questa corrente subisce una profonda trasformazione sotto la guida di Khomeyni, *leader* della rivoluzione iraniana. Sono minoritari nel mondo islamico; al potere in Iran, sono presenti in Iraq e in Libano, in Yemen e in India (Cfr. Imam).

E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 2001.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Shari'a: In senso letterale "via che conduce alle fonti d'acqua", indica la Legge rivelata dell'Islam, cioè quella - scarsamente normativa - contenuta nel Corano e nella Sunna. Non è pertanto il diritto musulmano, cioè il *fiqh*, che è articolato nelle varie forme del diritto di famiglia, civile e penale, né un codice



di leggi. È piuttosto il “fondamento etico” del diritto musulmano, l’insieme dei precetti che “orientano” e indirizzano la legislazione e il comportamento del credente. Designa l’ordine giusto, assai simile ai concetti di *nomos* e *dharmā*. Alcuni pensatori musulmani contemporanei tuttavia, come Mahud Muhammad Taha (intellettuale e mistico Sudanese giustiziato per le sue idee), ritengono che anche alcune indicazioni della *shari’a* possono essere oggi modificabili.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

E. Pace, *Sociologia dell’Islam*, Carocci, Roma 2001.

Sunniti: È la corrente maggioritaria dell’Islam (85% circa contro il 15 % circa degli sciiti) e trae il suo nome dal fatto di venerare particolarmente la *Sunna* del Profeta, cioè i suoi comportamenti tramandati dai racconti (*hadith*). Inoltre considerano legittimi i primi califfi successori di Maometto, Alì compreso, e si riconoscono in quattro scuole giuridiche “ortodosse”. Infine ritengono che il Corano contenga una rivelazione chiara della Legge, e che Maometto chiuda la profezia in attesa del giorno del giudizio.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

Umma: Indica in particolare la “comunità dei credenti”, un organismo in cui, come dice il Corano, tutti i componenti sono fratelli. È carismatica in quanto la sua opinione condivisa è infallibile e ha valore normativo. Farne parte è garanzia di difesa e protezione, esserne fuori può implicare separazione e esclusione.

M. Campanini, *Quale Islam?*, La Scuola, 2015.

a cura di Sandra Savogin





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

CHIESE DI CARTA

Sic transit gloria mundi

Apriamo la consueta rubrica riprendendo la citazione usata da Lucio Bonomo nell'editoriale ("La fine dell'ultimo doge") che *La vita del popolo* (diocesi di Treviso) dedica alla conclusione della vicenda di Giancarlo Galan. *Sic transit gloria mundi* ("Così passa la gloria del mondo" - frase che fino al recente passato veniva ripetuta tre volte nella celebrazione di incoronazione del nuovo Papa nella basilica di S. Pietro), dunque: "chiunque detenga - scrive Bonomi - una qualche forma di potere, che comporti possibilità di ottenere e concedere privilegi e regalie, dovrebbe ripetersela spesso, in modo da non cedere troppo facilmente alle tentazioni delle quali, oltretutto, non è esente nessun comune mortale (...) l'uomo di potere coagula attorno a se tanti 'amici' e una pletera di servi e cortigiani pronti (...) a sostenerlo, ma altrettanto pronti (...) a squagliarsela".

Una settimana prima (quella del primo maggio) sempre *La vita del popolo* ospita una bellissima riflessione, "Tenacemente accoglienti" di Bruno Baratto (direttore *Migrantes* - Diocesi di Treviso): "Tenacemente. Questa parola - scrive - vorrei, a muovere i passi che ci vengono chiesti dalla situazione sempre più ingarbugliata dei 'profughi' accampati ai piedi dei muri eretti alle frontiere d'Europa (...) la terra di eredità complesse, della modernità, della razionalità, ma anche di un lungo percorso di cristiani, essi pure diversi tra loro, ma anche di tracce profonde di Islam e di molti popoli che l'hanno dapprima attraversata e poi abitata, mischiandosi e ricreando futuro". E ancora: "Tenacemente. Come Francesco, che riesce a coinvolgere, nel suo farsi presente in punta di piedi a Lesbo, l'Arcivescovo di Atene (...) e il Patriarca di Costantinopoli (...). Anche se forse non riesce altrettanto a farsi seguire dai pastori della Chiesa cattolica e da chi in essa si sente scomodato dalle scelte nette e decise di questo vescovo di Roma (...). Tenacemente, non altrimenti il Crocifisso è Risorto e se ne va alla ricerca dei suoi, uno ad uno, allora come oggi, fuori da ogni rotta prevista, per ogni qui e ogni altrove".

Sullo stesso argomento interviene, su *Gente Veneta* (diocesi di Venezia), Serena Spinazzi Lucchesi ("L'Europa chiude le chiavi e tradisce se stessa") per ricordare che "L'Europa ha già conosciuto il dramma dei profughi, quelli delle due Guerre mondiali e quelli dell'ex Jugoslavia. E certo non ha chiuso le sue porte. Non è certo questa l'Europa dei suoi fondatori".

Con scelta che si può ben definire "coraggiosa", *Verona fedele* dedica una intera pagina (con richiamo in prima) alla testimonianza di Riccardo (nome di fantasia), un omosessuale cattolico ("Sono gay e ho un amore e credo nel Signore"). Riccardo racconta di essere "cresciuto frequentando la parrocchia, il catechismo, la Messa. A 18 anni sono diventato catechista, responsabile di Azione Cattolica e nel consiglio parrocchiale. Mi avevano insegnato

che nel disegno di Dio non ci sono uomini che amano uomini (...). Ma, diventato adulto, non potevo più ignorare gli interrogativi che, dentro di me, non trovavano risposta. Pesavano, inoltre, la paura del giudizio della gente e l'interpretazione di alcuni passi della Scrittura". Giunto il momento del *coming out*, Riccardo racconta di un sacerdote che "ha colto me di sorpresa: mi ha detto che se vivevo una relazione stabile e fedele era comunque una buona cosa". Ma non tutti i sacerdoti la pensano allo stesso modo, e oggi Riccardo e il suo compagno frequentano "la Messa in una parrocchia della provincia ma, purtroppo, siamo costretti a tacere la natura del nostro rapporto. Lo si è capito più volte dalle parole del parroco. E nemmeno possiamo partecipare alle attività parrocchiali (dovremmo farlo fingendo di essere solo amici). Mi spiace non poter essere parte attiva in parrocchia. Leggo più che posso e seguo il dibattito teologico che c'è in seno alla Chiesa (...). Attendo con fiducia: il mondo è cambiato parecchio e continuerà inevitabilmente a farlo".

Renzo Beghini, sullo stesso settimanale, riflette ("Il primo maggio sfida il lavoro") se abbia ancora un senso "celebrare una festa del lavoro", chiedendosi: "Il lavoro è proprio questa impresa prometeica individuale?". No, è la risposta, anzi: "Il lavoro ha una dignità che non sempre coincide col successo. Anzi, in azienda il successo non è per nulla un'impresa individuale (...). Alla fine l'impressione è che anche l'appartenenza al sindacato sia un fatto privato e privatistico" così come "il lavoro è divenuto questione individuale e una faccenda privata non più collettiva, non più di interesse pubblico". E questo mentre, come sottolinea Beghini, papa Francesco ci ricorda che "Tutti noi dobbiamo lottare per far sì che il lavoro sia un'istanza di umanizzazione e di futuro, uno spazio per costruire società e cittadinanza".

Impresa tutt'altro che facile se poi vi è chi sfrutta il lavoratore come ricorda (*Gente Veneta*) Giorgio Malavasi ("Quando i cattivi abusano dei buoni lavoro...") condannando "l'abuso dei *voucher*, i "buoni lavoro" (...) che stanno diventando di moda. Troppo di moda perché li si usa sempre di più (...). E, guarda caso, penalizzano il lavoratore. Il Vangelo, ma anche il buon senso, dicono che c'è vita buona dove ci sono giustizia ed equa distribuzione della ricchezza".

Davide Meggiato



LUCI NEL BUIO

L'accelerazione ecumenica di papa Francesco

Tra le accelerazioni che papa Francesco sta imponendo alla sua chiesa, vi è senza dubbio quella sull'ecumenismo. E i commentatori, che da anni ricorrevano alla metafora un po' abusata, ancorché efficace, dell'*autunno dell'ecumenismo*, ora devono cercare una nuova immagine che riassume, con altrettanta felicità, la strategia adottata dal papa venuto dagli estremi confini del cristianesimo. E forse è proprio la distanza dall'Italia e dall'Europa a spiegare questo, come altri movimenti del suo pontificato. In Argentina, Bergoglio ha conosciuto una chiesa cattolica certamente di massa come in Italia, ma anche più esposta di quella romana alla sfida di un nuovo pluralismo religioso. E da arcivescovo di Buenos Aires la sua reazione non è stata quella dell'arroccamento, dello scontro e della facile polemica contro le *sette*, senza distinguere e puntualizzare. Al contrario, Jorge Mario Bergoglio ha cercato di essere uomo del dialogo, persino nei confronti di quell'universo pentecostale, che non gli ha chiuso la porta in faccia ma ha accettato di condividere con lui momenti di fraternità e di preghiera.

Arrivato a Roma, egli ha trovato una situazione ingessata da anni, che proviamo a riassumere. Numerosi gli sforzi per favorire l'avvicinamento tra la chiesa di Roma e quella di Costantinopoli, tra Occidente e Oriente, tra cattolicesimo e ortodossia (se vogliamo, in ossequio al dettato del decreto conciliare *Unitatis redintegratio*). Ma, nonostante tali sforzi non abbiano mai portato a risultati significativi e anzi abbiano addirittura prodotto un gelo siberiano tra Roma e Mosca, la strada maestra dell'ecumenismo di Benedetto XVI passava dal dialogo con il mondo ortodosso. Più che teologica, la ragione di questa determinazione era ecclesiologica: risiedeva cioè nel fatto che per Roma quelle ortodosse sono *vere* chiese, disciplinate da una vera consacrazione episcopale che, indiscutibilmente, le collega alla chiesa primitiva e garantisce loro un rango propriamente apostolico.

Discorso analogo, ma infinitamente meno appassionato, in Vaticano si faceva sui rapporti con la chiesa anglicana, peraltro lacerata da dibattiti interni su temi quanto mai divisivi, quali la consacrazione delle donne vescovo o dei preti omosessuali, che creavano ai vertici vaticani più di qualche imbarazzo.

Scendendo di un altro gradino nelle priorità ecumeniche di Joseph Ratzinger, si incontravano le chiese storiche del protestantesimo o, meglio, quelle *comunità ecclesiali* - come si esprimeva già l'*Unitatis redintegratio* - con le quali, per il solo fatto di non essere riconosciute da Roma come *vere chiese*, si sviluppava un dialogo non propriamente simmetrico.

Inoltre, nella interpretazione ratzingeriana dell'ecumene, i protestanti - intendiamo dire le chiese storiche nate dalla Riforma - apparivano troppo proni a quella *dittatura del relativismo* che, nella sua concezione, costituiva il primo e il massimo dei peccati della postmodernità. Le differenze sui temi

dell'etica diventavano così distanze abissali e di fatto non riducibili. Paradossalmente, le chiese teologicamente meno ecumeniche oltre che più impegnate nel classico proselitismo, quelle di matrice *evangelical*, avevano invece il merito di condividere l'agenda cattolica sulla *famiglia naturale* e sui famosi *valori non negoziabili*.

Una piramide statica che, nella prospettiva di un papa-teologo imperniata sulle formulazioni dogmatiche, lasciava poco spazio all'azione dello Spirito e alla dinamica degli eventi. E in effetti furono gli anni dell'ingessamento delle relazioni ecumeniche. E non sorprende che alle difficoltà nel dialogo con gli altri fratelli in Cristo si aggiungessero anche quelle con gli ebrei e i musulmani.

Ma restiamo sull'ecumenismo e sulla statica piramide delle priorità ereditata da papa Francesco. La sua linea è stata quella di un assoluto *reset*. Da quando, il 28 luglio del 2014, si recò a Caserta per pregare in una comunità evangelica pentecostale, ai ripetuti incontri con *leaders* del protestantesimo mondiale come Olav Tveit, segretario del Consiglio ecumenico delle chiese, o come Mounib Younan, presidente della Federazione luterana mondiale; fino alla storica visita alla chiesa valdese di Torino del 22 giugno dell'anno scorso, ricambiata con la visita in Vaticano - la prima in otto secoli! - di una delegazione guidata dal moderatore della Tavola valdese; e ancora gli incontri non solo formali con il patriarca ecumenico Bartolomeo e - autentica svolta epocale - l'abbraccio dello scorso 12 febbraio con il patriarca ortodosso russo Kirill a L'Avana, corredato da una dichiarazione congiunta che ha segnato il disgelo tra Roma e Mosca. Senza dimenticare il preannunciato viaggio in Svezia il prossimo 31 ottobre, dove il papa prenderà parte a una cerimonia congiunta in programma a Lund fra la chiesa cattolica e la Federazione Luterana Mondiale, per commemorare il cinquecentesimo anniversario della Riforma (2017).

Reset, insomma: l'abbattimento del paradigma della piramide ecumenica, per abbracciare quello della circolarità. Si dialoga con tutti, secondo uno schema mobile animato da una nuova intenzione all'incontro, allo scambio e all'azione comune. Anzi, si cammina insieme...

Quello di papa Francesco è un *ecumenismo del fare* che non si lascia imbrigliare dalla divisione sulle formulazioni dogmatiche, ma si lancia con speranza verso il servizio agli altri. Abbastanza eloquente la *cifra* della liturgia del Venerdì santo, centrata sul tema dei migranti, delle loro paure e dello loro speranze, ma anche pronta a riconoscere la Riforma e i suoi più specifici contenuti teologici. Durante la solenne liturgia del Venerdì santo, ad esempio, padre Raniero Cantalamessa, predicatore della Casa Pontificia, ha parlato della *giustizia di Dio*, tema teologico per definizione, denunciando il pericolo che venga intesa come punizione del peccatore mentre - ha sottolineato - "la giustizia di Dio è l'atto mediante il quale Dio rende giusti, a lui graditi, quelli che credono nel Figlio suo. Non è un farsi giustizia, ma un fare giusti". E qui



un riconoscimento al padre della Riforma protestante: "Martin Lutero - ha proseguito il francescano - ha avuto il merito di riportare alla luce questa verità, dopo che per secoli, almeno nella predicazione cristiana, se ne era smarrito il senso, ed è di questo soprattutto che la cristianità è debitrice alla Riforma, di cui il prossimo anno ricorre il quinto centenario". E, a seguire, una splendida citazione del riformatore: "Quando scoprii questo mi sentii rinascere e mi pareva che si spalancassero per me le porte del paradiso".

Certo, il bicchiere non è mai colmo e lo si può sempre vedere mezzo vuoto. È ben noto, infatti, che le accelerazioni di papa Francesco non sono gradite a buona parte della curia, che non riesce a metabolizzarle, fino a contrastarle più o meno apertamente. Come è evidente che tra cattolici e protestanti restano divisioni serie su temi etici e antropologici notevoli.

Tuttavia, intanto il cantiere ecumenico si è rimesso in moto. Sta agli operai che vi lavorano - il popolo di Dio, nelle sue diverse e articolate definizioni confessionali - renderlo efficiente e produttivo, completare i lavori in corso e mettere mano a nuove impegnative opere. Nella consapevolezza che, con ogni probabilità, le forme storiche del dialogo ecumenico che abbiamo cono-

sciuto nel corso del Novecento si sono definitivamente esaurite, e che occorre *andare oltre*. Dove? La fluidità delle appartenenze confessionali, le alleanze trasversali che continuano a formarsi sulle più diverse tematiche, la novità consolidata del proliferare di chiese indipendenti e di cristiani indisponibili a riconoscersi in una o nell'altra chiesa storica, e vari altri mutamenti in corso, richiedono il coraggio di abbandonare supposte certezze. Provando, appunto, a camminare insieme: forse andremo più lenti, ma di certo - come sostiene lo stesso Francesco - arriveremo più lontano.

Paolo Naso
e Brunetto Salvarani



Perché l'uomo si realizzi

Capita di attribuire alla misericordia l'andamento lineare e paternalistico di un sentire e di un agire, nella stessa maniera con cui da piccoli abbiamo considerato la pazienza amorevole del padre, o come, in seguito, il discendere di un nostro atto verso altri da noi beneficiati, pseudo-padri di immaginari figli. Questa semplificazione mostra una realtà limitata, non apportatrice della rosa di significati racchiusi in un sistema dialogico complesso, ricco di una creatività innata, e di effetti molte volte sorprendenti. Così da un filo iniziale si passa a una trama e a un tessuto, con ricami e smagliature, ma sempre dotato di singolare bellezza.

Il *Talmud*, nel raccogliere una parte della tradizione orale d'Israele, attribuisce una stessa preghiera a due differenti soggetti: Dio, da una parte, *"Possa Io volere che la mia misericordia sottometta la mia collera, e possa la mia pietà prevalere sulla mia giustizia, per trattare i miei figli con pietà e intervenire in loro favore entro i limiti della giustizia"* - come riporta Rabbi Zotra ben Tobiah a nome di Rab -, e l'uomo dall'altra, nella figura di Rab Ismael ben Elisha quando, entrato nel Santo dei Santi per offrire l'incenso, ebbe la visione dell'Altissimo che gli chiedeva di benedirlo, pronunciò: *"Possa Tu volere che la tua misericordia sottometta la tua collera, e possa la tua pietà prevalere sulla tua giustizia, così che tu possa trattare i tuoi figli con misericordia e intervenire in loro favore entro i limiti della giustizia"* (Ber. 7a).

La parola ebraica *rachamim* porta in sé l'idea stessa di utero e di creazione: di pacificazione seguita a un travaglio; l'idea di unione iniziale e successiva separazione e, si auspica, di ri-unione. Nachmanide parlava del *"ritorno di tutte le cose alla loro vera essenza"*, concettualmente paragonabile all'*apokatastasis* (reintegrazione) o all'escatologia cristiana. La lotta tra forze contrastanti già all'interno del Creatore continua nella rivelazione, cioè nel tempo dell'ascolto e della risposta, e si risolverà con l'aiuto della Grazia nel mondo a venire. Martin Buber ha saputo vedere in ogni relazione l'apice della vita: *"L'incontro con Dio non capita all'uomo per essersi occupato di Dio, ma per aver testimoniato al mondo il senso. Ogni rivelazione è vocazione e missione"*. E aggiunge: *"Come l'uomo malato di sé (...), così l'uomo malato di Dio, anziché permettere al dono di operare, riflette su ciò che dona, e perde entrambi"*¹.

Alla domanda di significato di giubileo, ovvero sul senso ultimo della vita, è stato così risposto: *"Il tempo va redento, la redenzione consacra. Ed è globale: spazio e tempo sono modalità del nostro vivere. Purificando noi stessi, redimendoci, cioè lasciandoci convertire, redimeremo tempo e spazio, la città degli uomini"*².

Santificare il Nome nel mondo, non è così in alto da far dire: Chi mai potrà andare in cielo per noi? E neppure si trova aldilà del mare. Ogni volta con il Padrenostro invociamo *"... sia santificato il tuo Nome"*. E con questa richiesta ognuno chiede di operare per la propria conversione.

*"Non c'è teshuvah (conversione) individuale se non si lavora per una teshuvah collettiva - osserva rav R. Della Rocca -, perché il nostro destino individuale è indissolubilmente legato a quello collettivo"*³. Ciò è constatabile perché la conversione segue la via della



solidarietà: il tempo dell'uomo per l'uomo attraversa gli uomini del loro tempo.

Molti *midrashim* (racconti) della Bibbia e dei Vangeli rivelano questa richiesta, e indicano il Creatore non solo come esempio emblematico, siglato nel *"siate santi come Io sono santo"* (Lev 12,44), ma soprattutto nello scambio del dono. Infinite volte l'opera della creazione ci invita ad attuare oggi la santificazione del tempo. Un invito che è richiesta di amore da parte di Dio: Dio ha bisogno dell'uomo, come il padre del figlio prodigo, il pastore della pecora smarrita, il Samaritano del depredatao, il sazio dell'affamato.

Le Scritture possono tramandare occasioni e metodi, ma il compimento della rivelazione sta solo nell'attimo dell'incontro, nella scintilla improvvisa che illumina il tempo e rende presente volti; nel silenzio, che rende percepibili voci, e comprensibili parole. La parabola del Samaritano, e ancora di più le domande che ad essa seguono sono evidenti: *"Ma quando?"*; e le occasioni d'incontro vengono offerte solo nell'arco di tempo che ci è dato di vivere. Il Tu interpella ogni coscienza, esige una risposta, l'instaurazione di un dialogo sincero, piano, fiducioso, senza veli. Perché *"se non ora, quando?"* è il limite a imporlo.

Ritornando ai moti creaturali di separazione e di unione, atti ad alimentare la vita, ci rendiamo conto di come essi facciano chiudere la circonferenza che Buber pare tracciare all'interno del mondo, e di come essi siano l'occasione di riscatto irripetibile per ognuno: *"In verità l'apparente rivolgersi al fondamento originario è proprio del movimento cosmico dal rivolgersi. Allora i due movimenti meta-cosmici fondamentali del mondo, la dilatazione entro i confini dell'essere individuale e la conversione alla solidarietà, trovano nella storia del rapporto con Dio la loro espressione umana più alta, la forma spirituale propria della lotta e dell'equilibrio, della mescolanza e della separazione. Nella conversione la parola viene generata sulla terra, nella dilatazione diventa la crisalide della religione, in una nuova conversione rinasce con nuove ali"*⁴.

La santità riflessa dell'uomo, quella che ognuno tenta di attuare nel mondo con forze inadeguate, spesso incapace di raggiungere una anche parziale comprensibilità, mortificata negli esiti, apparentemente priva di senso e a tratti anche di speranza com'è, si rende però udibile alla misericordia dell'Altissimo, che le dona ali di grazia: pur così fievole, rinvigorisce la luce originaria, pura e assoluta dell'amore, e ricrea. È forse proprio in questo umano rivolgersi, la realizzazione che Dio cerca.

Rosella Marvaldi

Note

- 1) M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, S. Paolo, Milano 1993, p. 143.
- 2) Risposta data dalle Monache Carmelitane Scalze di Savona in un'intervista al giornale diocesano *Il Letimbro*.
- 3) R. Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna*, Giuntina, Firenze 2015.
- 4) M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, S. Paolo, Milano 1993, pp. 143-144.



1. Cani e gatti a Venezia

Consigliare il libro di Espedita Grandesso, *Fiol d'un can - 16 racconti di animali in laguna*, Helvetia Editrice, a chi ama gli animali è scontato. Ma io invito caldamente a leggerlo chi, come si dice, non fa del male agli animali ma non li ama. Chi fa del male a qualsiasi essere non legge *Esodo*. Io *non* ho mai avuto rapporti con un animale se non qualche piccolo incidente. O divertenti incontri con topi da piccolo a scuola e a casa, a Venezia. Incontri meravigliosi, ricordo ancora, con i pesci nuotando dentro il mare. Per questo ho iniziato a leggere il libro di Espedita per affetto verso di lei e per una curiosità non superficiale, immaginando che sarebbe stata una lettura intelligente, stimolante per capire un mondo a me sconosciuto. E così è stato. Il testo non è animalista. Non è nemmeno pieno di quei buoni sentimenti di cui sono pieni molti programmi televisivi. In ogni racconto sia l'oca che il passero, sia i più numerosi cani e gatti, sono i soggetti, non oggetti usati dagli umani per i loro motivi. Sono loro i protagonisti dei racconti, unici o alla pari con gli umani. Questa attenzione all'individualità di ogni animale cambia l'approccio, il modo di guardare le "bestiole", ed è attraverso di loro che si impara un diverso sguardo sul mondo, sulla nostra vita. Si può leggere il libro anche con altre chiavi di lettura, ma questo mi sembra centrale.

Io ho trovato calli, canali, campielli della mia infanzia e i "foresti" possono scoprire il fascino di quella Venezia ora detta "minore", non ridotta a museo e a mercato del brutto. Oppure si resta colpiti dai ritratti delle persone e degli animali ben delineati nelle diverse caratteristiche e nei loro rapporti, oppure dalla scrittura che esprime tenerezza e leggerezza. E ancora un filo costante è l'ironia e l'autoironia, anche verso i malvagi, uomini o animali: la cattiveria e la bontà, come la vita e la morte, l'amore e la lotta per la sopravvivenza, fanno parte del ciclo naturale, che non vengono però sublimati, addolciti. Anche i topi e le pantegane sono parte di questo ciclo, all'ultimo posto di una gerarchia di sventurati, disprezzati e costretti a nascondersi, ultime vittime di tutti. Gli unici che nemmeno in questi racconti hanno voce, nome.

Il mondo, la natura, sono così, senza cercare giustificazioni e spiegazioni. Senza perché. Non sono poste domande, ma pagina dopo pagina si impara a guardare e a sentire diversamente. Si impara a riconoscere chiunque come un soggetto, con la sua originalità. Dalla bambina del primo racconto e poi da quelli sempre considerati dal mondo (e oggi dalla modernità laica) sconfitti, emarginati - umani e animali - si impara come è nella condivisione di dolori e di gioie tra compagni di sventura che vi trovano dignità e speranza. Umani e animali sono solidali in questa comune condizione. Lascio ai lettori la lettura, essenziale e chiara, che fa scoprire questa realtà nei diversi protagonisti di ogni racconto, fino al finale, in cui come nei concerti, tutti i temi sono ripresi in crescendo. Se ogni racconto è centrato su un personaggio, in questo



ultimo, molti e diversi sono gli animali di cui un vecchio, malato si prende cura, in Ospedale. Prendersi cura è il modo con cui affronta anche la morte.

Il libro è quindi un insieme di racconti della misericordia, parabole vive di come la misericordia renda possibile dare senso e dignità a chi è scartato, buttato via, come un gattino o un vecchio cane cieco, o come i vecchi che si fanno compagnia in un'osteria. Hanno cura dell'altro, senza un perché che non sia sentire il dolore di chi soffre, e la gioia nel condividere un evento o un momento anche semplice di felicità. Meglio non saprei dire che citare l'ultima pagina, in cui la figlia è "orgogliosa perché, andando verso la fine, suo padre riusciva, a differenza di tanti, a esprimere la forza della vita nella cura che dedicava a tante bestiole che non importavano a nessuno, ma che erano esse stesse la vita. Quella grande vita circolare, che abbraccia tutti i viventi, finché hanno respiro". Una vita circolare che rimane indifferente all'immane dolore dei viventi, che possono però costruire un senso, contrastando questa indifferenza e prendendosi cura l'uno dell'altro, sentendosi muovere le viscere a commozione e compassione per la sofferenza e la solitudine dell'altro. Dolori semplici, "banali", come lo sono anche i gesti di solidarietà quotidiana. Come lo sono anche il male e l'indifferenza dei più, che non vedono e non sentono, pur avendo occhi e orecchie. Come dice papa Francesco, hanno il cuore freddo e vedono e sentono solo se stessi.

Ma chi non è dentro questa cecità e indifferenza? Non abbiamo il cuore così grande da sopportare tanto dolore. A bloccare è la stessa paura di prendersi cura dell'altro. E viene la pigrizia e l'abitudine all'indifferenza. È bello leggere come i personaggi imparino ad aver cura nei modi specifici per ogni tipo di animale. Così avviene anche per l'ultimo animale, che fa paura per la grandezza. Ha un nome che sa di magia: magoga, un "animale marino", un gabbiano reale, grande più di tre normali gabbiani. Con fatica e prudenza viene curato, liberato e lanciato in acqua. Così può volare oltre la terra, oltre il mare, oltre la vista di chi lo aveva curato. È quindi la misericordia che libera, mostrandoci la possibilità di vivere un "oltre" dentro la stessa vita terrena, dentro le sventure, se riusciamo a condividere compassione e cura.

Carlo Bolpin

2. Simone Weil: Europa e Islam

Non si capisce l'oggi senza l'analisi storica di lunga durata oltre lo sguardo sull'immediata situazione, che porta a semplificazioni, forse con un certa presa comunicativa, ma con il rischio di deviare dalla comprensione e dall'azione efficace.

Molti opinionisti si stupiscono dell'esplosione della violenza in Medio Oriente dopo un periodo di "tranquillità", vista però solo dallo strabismo ipocrita europeo, che non vedeva come la pace in Europa dal dopoguerra fosse frutto dell'esportazione

delle guerre e delle violenze negli altri continenti. Non vedeva e non vede la drammatica realtà di oppressione, di povertà e di frustrazione dei popoli di queste aree. Continua a non vedere la strutturalità - almeno da decenni - delle migrazioni di massa, le nostre complicità, la vendita delle armi, i legami economici e politici con i governi che sostengono i terroristi.

Solo ora, quando siamo vittime della violenza barbara dentro le nostre città, scopriamo stupiti, all'improvviso, che "siamo in guerra", ma continuiamo a rimuovere le atrocità commesse dai Paesi occidentali, la soppressione di *leaders* e gruppi democratici e il sostegno a governi criminali, che alimentano la radicalizzazione violenta. Si continua così a ragionare con i paradigmi politici e militari "neocoloniali" che, combinati con gli effetti perversi della globalizzazione, hanno portato al "caos" attuale, di fronte al quale i *leaders* europei si mostrano impotenti e disorientati. Se la politica è l'arte e la scienza del compromesso, devono essere chiari gli obiettivi e i costi, i modi per governarli. Invece i Paesi europei mantengono questa politica "neocoloniale" senza nemmeno la capacità di governarne i tragici effetti. Ma come è possibile affrontare razionalmente l'oggi con gli stessi paradigmi che hanno causato l'attuale disastro?

Questa è una delle lezioni di un breve saggio di Simone Weil, che continua a colpirmi per la potenza dell'analisi anticipatrice, dal significativo titolo "La questione coloniale e il destino del popolo francese", in *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, Ed. Medusa, con una importante presentazione di Domenico Canciani. Una nuova traduzione è contenuta in "S. W. - Una Costituente per l'Europa. Scritti londinesi", a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvecchi.

Simone Weil scrive questa riflessione nel 1943, in piena occupazione nazista della Francia. L'accusa è precisa ai cristiani, che vedono nella colonizzazione un quadro favorevole alle missioni, snaturando così il messaggio di Cristo. L'accusa è decisa anche verso i "laici", che non riconoscono di aver privato della libertà altri popoli. Di grande attualità è la sua riflessione conseguente. Grave è l'errore di pensare che la colonizzazione diffonda la "fede laica" della libertà, che non può essere imposta. Il colonialismo produce infatti una influenza "delle idee del 1789" debole e passeggera, mentre forte e duratura è la diffusione "del veleno dello scetticismo". Scrive: "A contatto nostro si fabbrica una specie d'uomini che non crede a nulla. Se tutto ciò continua, ne subiremo un giorno il contraccolpo", con una brutalità mai vista. La riflessione punta al cuore del problema, senza sconti. Il male della servitù coloniale è lo stesso che la Germania avrebbe potuto far subire all'Europa: lo "sradicamento", la spoliazione del passato senza dare un presente, che non sia appunto la servitù. Straordinario è quanto scrive. "Abbiamo inflitto agli altri quanto la Germania avrebbe voluto infliggerci": abbiamo tolto loro "tutta la gioia di vivere". Di conseguenza, o gli "indigeni" rimarranno attaccati alla loro tradizione e reagiranno contro una cultura estranea, o "adottano lealmente questi principi (intende quelli della Francia dell'illuminismo) e si ribellano per non averne beneficiato".

Questa analisi anticipa quella attuale dei più attenti studiosi sul nihilismo, e



l'islamizzazione del radicalismo, come "ultima utopia" di chi decide la "bella morte" per rabbia, risentimento e odio. È sradicato, senza terra e patria, vive la negazione di quei diritti promessi e dichiarati universali; percepisce come estranei e mortificanti i luoghi presentati, dai *mass media* e dalla classe dirigente, come simbolo dell'Occidente (aeroporti, discoteche, supermercati...), i non-luoghi del non-senso, della solitudine di massa. Penso a quanto scrivono oggi molti esperti in merito alla cosiddetta integrazione e alla demagogia sulla "cultura" e sulla formazione, senza porsi il problema di quale sia la proposta culturale per dare senso alla convivenza civile, e quale sia il modello di società in cui si chiede di integrarsi.

Dovremmo avere la stessa lucidità nel fare i conti con la nostra storia che ha Weil. Alla *France libre* non concede alibi. Va alla radice della stessa lotta di liberazione dal nazismo, che deve "pensare" la colonizzazione in quanto questa "ha la stessa legittimità dell'analoga pretesa di Hitler sull'Europa centrale". Esiste una stretta e diretta analogia tra i procedimenti delle conquiste coloniali e quelli hitleriani, che applicano al continente europeo i metodi e gli argomenti della conquista coloniale.

Da questo nesso deriva che la lotta contro il nazismo per la libertà dei francesi esige la libertà degli altri popoli oppressi dai francesi. Nessun idealismo astratto di Weil, ma la lucida constatazione che la Francia ha perso la sua "forza" e allora, con parole illuminanti, afferma: "Se è la forza che decide, la Francia ha perso la sua; se, invece, è il diritto, la Francia non ha mai avuto quello di disporre del destino delle popolazioni non francesi". Voler mantenere le colonie, non solo senza averne diritto ma senza neppure la forza, è un errore gravissimo, con conseguenze drammatiche per la stessa Francia.

Mi sembra chiaro che questo vale oggi per l'intera Europa. Perse le colonie per le lotte di liberazione dei popoli oppressi, si vuole continuare la politica neocoloniale senza che i paesi europei abbiano più nemmeno la forza di gestire questa politica, di governarne le conseguenze, i disastri attuali. Si pretende di avere diritto sugli altri popoli in nome di un ruolo centrale, che non c'è più, nella costruzione della civiltà dei diritti umani universali, oggi negata dall'Europa.

"L'assuefazione crescente" alla crudeltà e alla "manipolazione più brutale della materia umana" ci ha tolto anche la sola possibilità di pensare di avere la missione di "insegnare a vivere all'umanità intera". Così scrive la Weil, che trae la lezione: se si privano i popoli delle loro tradizioni si toglie loro "l'anima" e li si riduce allo stato di "materia umana", tanto peggio quando non si ha una nuova anima da proporre. Il nodo di fondo è che l'Europa stessa, proprio durante la lotta di liberazione dal nazifascismo, sta perdendo - scrive ancora - la sua anima, la sua radice. La prova decisiva starà proprio nella liberazione di quei popoli che i francesi stanno opprimendo. Altrimenti sarà vana la stessa lotta al nazifascismo. I due processi di liberazione sono strettamente legati. Mi sembra colto il nodo non risolto ancora oggi: dal dopoguerra i paesi europei hanno mantenuto rapporti di oppressione e di sfruttamento senza cogliere il nesso tra la propria liberazione e quella degli altri popoli. E si chiudono in muri, negando l'universalità dei diritti umani.

Un ulteriore pericolo per l'Europa viene previsto da Weil per il dopoguerra: l'americanizzazione - una cultura tutta centrata sul presente - che minaccia il nostro passato. Perderemmo infatti "quella parte di noi stessi che è più vicina all'Oriente", dal quale ci viene gran parte del nostro passato, in particolare all'Oriente arabo-musulmano. Weil mostra, in questo testo in modo sintetico e in altri in modo più approfondito, l'origine orientale della nostra civiltà, dalla Grecia al cristianesimo, e come la cultura orientale abbia fecondato la civiltà europea nel Medio Evo e nel Rinascimento. Per "rimanere spiritualmente viva" l'Europa ha quindi bisogno di rinnovare contatti reali con l'Oriente, in modo nuovo, vero e profondo. Se perdiamo questa occasione sprofonderemo nell'impotenza e nel nulla. La condizione è rientrare in comunicazione con il nostro passato, trovando in ciò lo stimolo per un'amicizia reale con ciò che in Oriente rimane delle comuni radici. Le diverse forme di neocolonizzazione e l'americanizzazione impediscono questi rapporti, con il rischio mortale, per l'intera specie umana, della perdita del passato, che equivale alla perdita del soprannaturale. Ma un nuovo umanesimo non può nascere sulla perdita del soprannaturale, depositato nei tesori spirituali del passato, in cui si possono trovare, scrive Canciani nella citata presentazione, "tracce di rari momenti un cui la forza non ha dominato, la giustizia ha regnato, bagliori di civiltà, di santità hanno illuminato le tenebre". In queste esperienze dell'ascolto del divino occorre ritrovare la radice spirituale, non per nostalgia ma per capire il presente e per proiettarsi nel futuro.

In Simone Weil non c'è separazione tra questa lettura "mistica" e l'analisi delle condizioni materiali. I due momenti sono strettamente legati. La mistica, vivere lo sguardo soprannaturale di Dio sul mondo, non è una fuga per la delusione dell'impegno politico, ma costituisce proprio il modo per vedere, come l'Angelo di Benjamin, le macerie della storia con una vista lunga e profonda, radicalmente diversa da quella della "forza" che espropria la propria e l'altrui libertà. La politica, rigenerata continuamente dalla compassione, nasce dalla cura e dalla prossimità nei confronti dell'altro, verso il quale abbiamo doveri che vengono prima della rivendicazione dei nostri diritti. Premessa della politica è quindi il "coraggio soprannaturale", che permette di riconoscere la forza e di "rifiutarla con disgusto e disprezzo". Altrimenti la politica è impotente (G. Goisis, "Un terribile amore per la pace" e Domenico Canciani, "Dallo sradicamento verso una civiltà nuova", in *La lezione di S. Weil*, a cura de *Le vicine di casa*).

Il legame tra i due momenti, mistica e politica, che le permettono di non cadere in forme di spiritualismo intimista e di azione individuale, deriva dalla sua convinzione sulla centralità della soggettività, della libertà del soggetto nella sua dimensione integrale, materiale e soprannaturale. Senza quest'ultima la libertà è negata, il soggetto è ridotto a cosa sotto il dominio della "forza", è sradicato. Questa condizione umana viene quindi analizzata dalla Weil in tutte le situazioni di oppressione e di liberazione (interne al soggetto, in fabbrica, nelle organizzazioni statuali, politiche e sindacali, nelle religioni e nelle chiese). Simone arriva ad alte vette di riflessione e di esperienza mistica e, nello stesso tempo, all'elaborazione di analisi e di programmi

politici di grande attualità anche ora.

La domanda che lei si poneva con grande realismo era se c'era ancora tempo o se l'Europa sarebbe stata travolta dall'illusione della vecchia forza combinata con l'americanizzazione vincente. Pensava che la lentezza della decadenza dell'Europa rendesse ancora possibile recuperare la tradizione passata nell'incontro con le civiltà dell'Oriente. Temeva però che tra Europa e Oriente, in particolare arabo-musulmano, si combinassero non le virtù e i tesori spirituali ma i vizi degli uni e degli altri. Mi sembra oggi sia avvenuto questo, in una società senza "anima", che sta perdendo la ragione e le radici, in cui le parole del "divino" e dello stesso "umano" risultano incomprensibili. Una società quindi fiacca ma nel senso opposto a quello predicato dai molti, che mostrano i muscoli per coprire la debolezza politica e spirituale.

Carlo Bolpin

Nota bibliografica

Oltre ai testi citati e a quelli più noti, alcuni brevi saggi si trovano in:

- S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, ed. Adelphi.
- S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di Maurizio Zani, ed. Elèuthera.
- S. Weil, *La persona e il sacro*, ed. Adelphi.
- S. Weil, *Lettera a un religioso*, ed. Adelphi.

3. Donne e Chiesa

Adriana Valerio è ben conosciuta per i tanti libri scritti sulla storia delle donne e sul loro rapporto con la religione e la fede. Questa volta ha condensato in poco più di duecento pagine una storia, che è tale in senso accademico, ma che ha il pregio di essere volutamente accessibile a chi legge per problematizzare le questioni. *Donne e Chiesa. Una storia di genere* (Carocci 2016) è un'opera che raccomanderei ai responsabili della gerarchia cattolica e ai preti: gli uomini di chiesa possono incontrarvi un'informazione storica rigorosa e il riscontro di proprie responsabilità, sia per una secolarizzazione che trova sempre più donne estranee alla pratica religiosa, sia per la perdita, da parte della Chiesa, di avere mantenuto - e mantenere - le donne, anche teologhe e mistiche, nella sottomissione. Non è ancora sufficiente sentire che qualcosa è cambiato se, mentre Pio X, pur istituendo l'Unione delle Donne Cattoliche, raccomandava l'azione caritativa, "esclusa la politica e l'esigenza dei diritti che sono in opposizione diretta coi doveri imposti alla donna dalla Provvidenza", Giovanni XXIII riconobbe il diritto alla piena dignità della donna, che "sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come uno strumento (ed) esige di essere considerata persona tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica".

Il libro è, proprio per non perdere pezzi di storia, densissimo, e riporta notizie non note, citazioni, nomi sconosciuti anche a teologi e femministe competenti.

La fittissima biografia e l'elenco dei nomi aggiunge ulteriori stimoli.

Abbiamo troppe antenate che sono state "madri della Chiesa" ma non hanno lasciato una "matristica" perché, anche se non tacevano, le loro parole e scritti non contavano. Bisogna sapere e reintrodurre nella storia le cancellazioni che hanno offeso l'intero "genere" femminile, e mutilato la conoscenza. Sapere, per esempio, che l'imperatrice Teodora non era l'attrice che aveva irretito Giustiniano dei pettegolezzi di Procopio, ma una donna che impedì, riprendendo il controllo dell'esercito, all'imperatore di fuggire e che, in campo religioso, sostenne il monofisismo. Oppure che Brigitta di Svezia si interessò alla liberazione del Papa da Avignone e, nello statuto del suo Ordine, diede alla badessa la funzione di rappresentare *Maria caput et domina*, secondo il mai accettato principio mariano, che riconosce autorità alle donne; e così Giuliana di Norwich che, riconosciuto in Gesù "la nostra vera madre" negava l'esistenza dell'inferno perché una madre non può tollerare che un figlio si perda. Le donne da sempre entrarono nei problemi della loro fede con autonomia critica e già Gilberto di Tournay (1284) notava con insofferenza il loro interesse per *subtilitates et novitates*. Non lo si ricorda, ma il Concilio di Trento - le cui conseguenze furono atroci per i monasteri femminili - provocò reazioni conflittuali, e molte intellettuali simpatizzarono con la Riforma protestante (a Ferrara, attorno a Renata di Francia, si ragionava tanto liberamente sul Papato, sulla "presenza reale", sulla validità dei sacramenti o sull'esistenza del purgatorio, che il duca Ercole recluse la moglie per evitarle l'Inquisizione). Non solo gli ecclesiastici, ma nemmeno uomini illuminati come Filangieri o Genovesi gradivano che le donne avessero cultura e autonomia. Nella modernità, persino Yves Congar, uno dei grandi del Vaticano II, che sapeva entrare nel nuovo corso della storia, quando propose l'introduzione, nel documento sull'apostolato dei laici, un'allusione alla delicatezza dei fiori e al fulgore del sole in relazione alla partecipazione femminile, venne fermato da Rosemary Goldie: "Padre, lasci fuori i fiori. Ciò che le donne vogliono dalla Chiesa è di essere riconosciute come persone pienamente umane".

Il filo conduttore della storia apre, così, nel capitolo finale, gli *Anatemi di ieri e di oggi*, che è la questione che preme a Valerio e che coinvolge tutte: *se davvero un'altra storia è possibile*.

Giancarla Codrignani

4. Il fondamentalista riluttante

"Adesso mi domando, signore, se credessi davvero alla solidità dei fondamenti della nuova vita che stavo cercando di costruirmi a New York. Di sicuro volevo crederci, o quantomeno non volevo non crederci, con una tale intensità da impedirmi di fare l'ovvia connessione tra il frantumarsi del mondo intorno a me e l'incombente distruzione del mio personale sogno americano (...) tanto evidenti erano i presagi dell'imminente disastro, nelle



notizie, per strada e nello stato della donna di cui ero innamorato" (p. 69).

Changez, giovane pakistano, così manifesta l'impossibilità di integrarsi in un'America, che sente diversa prima, nemica poi. In questo romanzo inquietante, anzi *unheimlich*, termine freudiano che condensa il familiare con l'estraneità, Changez si racconta a un Americano, senza volto e senza parole, i cui desideri e i cui fastidi sono manifestati soltanto dal narratore. Incarna l'*alter ego* di Changez, se avesse mantenuto la sua americanità.

A lui il pakistano racconta dei suoi studi a Princeton, dove subito si fa notare per essere uno studente eccezionale, mai "un solo voto sotto del massimo", ma in cui s'incunea un sentimento di diversità dai colleghi americani, più numerosi e meno scremati dei pakistani, che possono spendere senza problemi, mentre Changez deve misurare le sue risorse, pur provenendo da una famiglia media. Poi dopo la laurea *summa cum laude*, poco più che ventenne, gli viene offerto un posto prestigioso e ben remunerato presso la *Underwood Samson*, azienda di analisi economico-aziendale. Si distingue subito per le capacità, la determinazione, la lealtà verso l'azienda, di cui non discute gli obiettivi, anche se spesso la ristrutturazione comporta dimensionamento del personale. Changez applica semplicemente le finalità dei suoi dirigenti. S'innamora di una compagna di studi, Erica, che però non sa uscire dal lutto del suo precedente compagno, tanto che riuscirà a fare l'amore con lei solo chiedendole di pensare a Chris, il suo rivale defunto. Esce da questa esperienza "sazio e pieno di vergogna. La sazietà era comprensibile, la vergogna più disorientante". Poi arriva l'11 settembre e i venti di guerra che soffiano dall'America verso l'Afganistan, l'India, il Pakistan. Incomincia a essere meno concentrato nel lavoro, e quando il direttore della casa editrice, presso cui stava lavorando per determinare il valore dell'azienda, gli parla dei giannizzeri, si sente "un moderno giannizzero, un servitore dell'impero americano in un momento in cui stava invadendo un paese consanguineo al mio, e forse stava addirittura complottando perché anche il mio si trovasse di fronte alla minaccia della guerra" (p. 111), "Un'America come quella andava fermata..." (p. 122).

Incomincia a lasciarsi crescere la barba e, alla fine, si licenzia. Anche il suo sogno d'amore svanisce perché non riesce a trasmettere a Erica la gioia e la voglia di vivere.

Questo lungo racconto (di Mohsin Hamid, Einaudi 2007) si svolge a Lahore durante una cena. Quando Changez accompagna l'Americano al suo albergo, rileva il suo timore di essere seguito: "Ma perché si fruga nella giacca, signore? Ho visto balenare un riflesso metallico. Dal momento che siamo ormai legati da una certa intimità, presumo che si tratti dell'astuccio dei suoi biglietti da visita" (p. 134).

Sembra non ci sia speranza: il male e il bene sono contrapposti, la cultura del denaro, del successo, del dominio è antitetica a una cultura delle emozioni, del vivere in pace. Resta un interrogativo: è invece possibile una trasversalità nella collaborazione tra i popoli per una cultura di pace e di valori umani condivisi, invece di una contrapposizione tra nazioni "buone" e nazioni "cattive"?

Chiara Puppini



Per continuare l'approfondimento

Nella *news* Esodonline e nel sito *www.esodo.net* pubblichiamo alcuni interventi collegati al tema del numero:

- **Testo integrale del prof. Franco Cardini "Isis tra politica e religione".**

Il testo colloca "l'islamismo" nel quadro della complessa evoluzione storica dei diversi movimenti interni all'Islam, in rapporto alla colonizzazione e alla globalizzazione. Costante è l'intreccio tra Islam, Cristianesimo e Occidente.

- **Testo integrale del CO.RE.IS. "Fondamentalismi islamici e Isis".**

La Comunità Religiosa Islamica interviene su tre tematiche: l'Islam in Italia: educazione religiosa, partecipazione e sicurezza; il monoteismo abramitico contro il terrorismo; l'Islam italiano come modello per quello europeo e la necessità di un riconoscimento istituzionale;

- **Recensione del saggio di Simone Weil "La questione coloniale e il destino del popolo francese - Verso un incontro tra Occidente ed Oriente", di Carlo Bolpin.**

Non aver fatto i conti con il neocolonialismo da parte dei Paesi europei produrrà effetti "di una brutalità mai vista" nei popoli oppressi: abbiamo tolto loro "tutta la gioia di vivere", scrive Simone Weil anticipando molte analisi sull'oggi.

- **Appunti da Lampedusa: "Difendere le persone, non i confini", di Marilè Angelini.**

Dal 23 al 25 aprile 2016, per iniziativa di don Giovanni Kirschner, parroco in 4 paesi del trevigiano, un gruppo di 25 persone, anche del veneziano, ha partecipato a un viaggio a Lampedusa per ascoltare e capire.

Chi fosse interessato a ricevere Esodonline può comunicare il proprio indirizzo e-mail a: associazionesodo@alice.it

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Beppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Marta Codato, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Paolo Naso, Brunetto Salvarani, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Prodi, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2016

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (presidente), Piero Martinengo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 28.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:

Esodo C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.esodo.net>

E-mail: associazionesodo@alice.it

Stampa della tipografia *Grafica & Stampa Venezia S.r.l.s.*
via Brianza, 5/c
30034 Oriago di Mira (VE)
tel. 041/935090 - fax 041/5382810
info@graficaestampavenezia.it

Euro 8.00
(iva comp.)