

Cristiani e musulmani nel mondo arabo ieri e oggi: conflitti e incontri culturali e religiosi

Atti del terzo convegno di studi arabo-cristiani
Roma, 27-28 febbraio 2009

a cura di

Paola Pizzo
Davide Righi

Contributi di

Rosanna Budelli, Philippe Luisier, Wafik Nasry
Bartolomeo Pirone, Paola Pizzo, Vincenzo Poggi
Davide Righi, Samir Khalil Samir, Salvatore Santoro



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali dell'Università degli Studi "Gabriele D'Annunzio" di Chieti-Pescara.



Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1790-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2019

L'evoluzione del pensiero islamico sulla condizione dei non musulmani

PAOLA PIZZO*

1. Lo statuto classico dei non musulmani all'interno della società islamica: la *dhimma*

Il termine classico che individua la collocazione dei non musulmani all'interno della società islamica fin dalle origini è quello di *ahl al-dhimma*, cioè l'ospitalità e la protezione accordata dall'islam ai fedeli di altre religioni monoteistiche residenti all'interno di realtà governate dai musulmani, in cambio della loro sottomissione al governo islamico e a un regime di tassazione diverso rispetto a quello cui erano soggetti i sudditi musulmani¹. I destinatari di tale protezione sono coloro che appartengono al popolo del Libro, *Ahl al-kitāb*, cioè ebrei e cristiani, destinatari di una rivelazione divina. Ad essi furono aggiunti, in seguito, fedeli di altre religioni estendendo il concetto di popolo del libro, per esempio includendo gli zoroastriani.

Le fonti che hanno modellato le caratteristiche del trattamento dei non musulmani sono duplici. Anzitutto, si è considerato l'esempio del profeta Muḥammad nelle sue relazioni con

* Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara.

1. Cfr. Claude CAHEN, *Dhimma*, in *EP* 2 (1991) 227-231. Si veda anche Bernard LEWIS, *L'Islam et les non-musulmans*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 35/3-4 (1980) 784-800. Per un approccio antropologico sul sistema della «tolleranza» musulmana si veda Jonathan BENTHAJL, *Confessional Cousins and the Rest: The Structure of Islamic Toleration*, in *Anthropology Today*, 21/1 (2005) 16-20.

i fedeli di altre religioni. D'altra parte, si è tenuto anche conto delle condizioni materiali in cui si è svolta l'espansione islamica e le modalità con cui essa è entrata in rapporto con altre comunità etniche e religiose.

Per quanto riguarda il primo elemento, è noto che Muḥammad abbia intrattenuto buoni rapporti e abbia stretto alleanze con le tribù ebraiche della città di Yaṭrib, la futura Medina. Inoltre, man mano che la comunità islamica estendeva il suo dominio nella penisola araba, essa entrava in contatto e stringeva accordi con le comunità ebraiche e cristiane presenti nell'area. È altresì noto che un gruppo di cristiani provenienti da Naḡrān, nel sud della penisola araba, abbia reso visita al profeta nella sua residenza di Medina e sia stato da lui stesso autorizzato a raccogliersi in preghiera proprio a casa sua, dimora divenuta in seguito la seconda moschea principale di tutta la comunità musulmana. Un altro episodio significativo dell'atteggiamento di Muḥammad verso le comunità cristiane è raccolto dalla tradizione che vuole che un gruppo di primi fedeli musulmani, perseguitati dagli abitanti politeisti della Mecca, sia stato da Muḥammad inviato sulle coste africane del Mar Rosso, dove trovò ospitalità presso la Chiesa d'Etiopia in nome della fede nell'unico Dio. Tale episodio è citato volentieri dalla pubblicistica musulmana per segnalare la vicinanza tra le due fedi al tempo del profeta.

Le comunità ebraiche insediate nell'oasi di Yaṭrib, accettarono la supremazia politica dell'islam allorché Muḥammad, compiendo l'emigrazione dalla Mecca, vi insediò la comunità musulmana. Allora, la preghiera musulmana era rivolta in direzione di Gerusalemme, luogo evocativo di tanti episodi biblici confermati dal Corano stesso. Ma, com'è noto, un ribaltamento di alleanza e il tradimento del patto con Muḥammad da parte degli ebrei locali, portò ad una rottura tra le due comunità, che sfociò anche nell'abbandono della direzione abituale della preghiera islamica, che ebbe da allora in poi come centro di riferimento il santuario della Ka'aba, situato alla Mecca. Il testo coranico che testimonia di queste prime modalità di approccio

dell'islam con le altre comunità religiose è quello che recita: «Combattetene coloro che non credono in Dio [...] e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attendono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo, uno per uno, umiliati»². Questo versetto testimonia la rottura dell'alleanza da parte delle tribù ebraiche di Yatrib e la conseguente reazione dei musulmani, finalizzata, come emerge dal testo, ad una loro sottomissione politica suggellata dall'imposizione di un tributo.

Accanto a questo versetto coranico, la tradizione profetica (*sunnab*) ricorda però che Muḥammad abbia proibito severamente di attaccare in qualsivoglia modo i non musulmani che abbiano stretto un patto con i credenti. Muḥammad stesso si ergerà contro costoro nel Giorno del Giudizio³. Un altro detto del profeta è illuminante di questo approccio: «Chi colpisce un non musulmano che abbia stretto un trattato di pace con i musulmani, colpisce me, e chi colpisce me, colpisce Dio»⁴.

Questi primi provvedimenti erano stati presi in un ambiente in cui, dopo la conquista di tutta la penisola da parte dei musulmani, i rapporti di forza erano a favore di questi ultimi.

Diversa fu invece la situazione in cui i musulmani si trovavano nel momento in cui, dopo la morte del profeta, si lanciarono alla conquista di territori abitati in maggioranza da fedeli di altre religioni, nell'impero bizantino e in quello sasanide. Qui il rapporto era invertito, i musulmani, almeno nei primi secoli dopo la conquista, erano in situazione di minoranza non solo religiosa, ma in certo senso anche culturale, in quanto la complessità organizzativa degli imperi cui essi andavano sostituendosi, li obbligò, per un certo tempo, a mantenere in vigore i sistemi amministrativi e fiscali, o la stessa moneta, praticati

2. Cor 9:29.

3. Si tratta di un celebre *ḥadīṭ* riportato da Abū Dawūd e Al-Bayhaqī, citato in Yūsuf AL-QARADĀWY, *Ḡayr al-muslimīn fī al-muḡtama' al-islāmī*, al-Qāhīrah: Wahbah, 1997.

4. *Ḥadīṭ* riportato da al-ʿIḥḥārānī, cit. *ibidem*.

in precedenza. Accanto a questo, va tenuto conto della consuetudine tribale nel trattamento dei nemici, che variava considerevolmente secondo la resistenza che essi avevano o meno opposto all'avanzata degli arabi. Le città che si arrendevano, ricevevano un trattamento favorevole, contrariamente a quelle che opponevano resistenza alla conquista.

Al di là di queste notazioni generali, rimane estremamente difficile ricostruire sulla base delle fonti disponibili la condizione delle comunità non musulmane nei primi anni della conquista araba, perché le fonti, spesso posteriori, sono state alterate per servire gli interessi ora dei musulmani, ora delle altre comunità⁵. Dall'analisi dei documenti si può dedurre che esistevano diverse modalità con cui l'autorità musulmana regolava la presenza di altre comunità religiose. In alcuni casi, si tratta di disposizioni prettamente militari, che riguardano la situazione di occupazione della città e regolano aspetti di vita quotidiana. Ciò che sembra essere una costante tra le varie situazioni, è il pagamento di una tassa, chiamata *ğizyab*, il tributo cui si riferisce il versetto coranico citato poc'anzi. Tale tassa si evolverà in una vera e propria tassa di capitazione, imposta cioè su ogni testa, su ogni individuo che professi una religione diversa dall'islam.

È importante ricordare che nel far questo i musulmani non propongono né inventano alcunché di originale. Alcuni studi recenti hanno infatti dimostrato che su questo punto «i musulmani hanno ripreso l'uso generale di tutte le società medievali riguardo le comunità confessionali non dominanti»⁶. Una forma di tributo del tutto analoga era imposta ai cristiani nella Persia sasanide⁷.

Anche un altro aspetto del trattamento dei non musulmani riprende un'abitudine di tutte le società medievali: la parziale

5. Cfr. Cahen, *Dhimma*.

6. Cfr. Cahen, *Dhimma*, p. 234.

7. Su questo punto si veda il saggio di Vincenzo Poggi in questo volume.

autonomia interna di ciascuna comunità religiosa che mantiene i suoi usi e i suoi responsabili per la risoluzione delle questioni interne.

Tale comportamento si è evoluto nel corso della storia musulmana e sotto le diverse dinastie che si sono succedute. Alcuni studi recenti hanno individuato nell'età ommayyade, in particolare sotto il califfato di 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz, il momento in cui fu introdotto l'obbligo per i non musulmani di indossare degli abiti e altri segni distintivi, sebbene l'ipotesi non sia unanimemente accettata dagli studiosi⁸.

In età 'abbaside, ad esempio, non musulmani potevano accedere alle cariche più alte dell'amministrazione, anche se in tale epoca si è anche assistito a un peggioramento della loro condizione, specialmente sotto il califfo al-Mutawakkil (r. 847-871)⁹.

In età moderna, la posizione dei non musulmani nei confronti dello stato si istituzionalizza in una serie di protezioni e doveri nel sistema dei *millet*, comunità nazionali distinte dall'appartenenza confessionale, tipico della società ottomana¹⁰. Tale sistema garantiva la libertà di culto alle confessioni non musulmane, oltre all'autonomia nella gestione dello statuto personale, in cambio della sottomissione al potere politico ottomano, ma non garantiva la piena equiparazione con i sudditi musulmani in quanto la legge precludeva ai non musulmani alcune funzioni politiche di primo piano, come anche l'arruolamento nell'esercito¹¹.

8. Cfr. Luke Yarbrough, *Origins of the ghiyār*, in *Journal of the American Oriental Society*, 134/1 (2014), pp. 113-121, qui p. 113.
9. Cfr. Mun'im Sirry, *The public role of Dhimmīs during 'Abbāsīd times*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 74/ 2 (2011) 187-204.
10. Sul sistema dei *millet* si veda il classico Benjamin BRAUDE - Bernard LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier, 1982). Si veda anche Bruce MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
11. Il sistema di reclutamento ottomano prevedeva in alcuni casi l'arruolamento forzato di giovani di varia provenienza confessionale, che erano allevati come musulmani e

2. Dalla *dimmah* alla cittadinanza

2.1. *Le riforme ottomane e il caso dell'Egitto*

All'inizio dell'Ottocento il mondo ottomano avviò un processo attraverso cui si passò da una condizione di presenza tollerata e discriminata, ad una «quasi» parità di diritti e doveri tra cittadini musulmani e appartenenti alle altre confessioni. Questo processo che potremmo definire dalla *dimmah* alla cittadinanza, conobbe varie fasi a partire dalle cosiddette riforme ottomane, *tanzimat*¹².

Com'è noto a partire dal 1839 vengono emanati dalla Sublime Porta alcuni decreti di riforma. Le riforme ottomane si inseriscono in un periodo di profonda crisi politica per l'impero. Nel 1830 i francesi occupano l'Algeria, poco dopo l'Egitto invade la Siria e minaccia lo stesso impero. Con questi provvedimenti l'impero cerca di apportare delle modifiche alla sua struttura amministrativa dettate in parte dall'influenza delle potenze europee. Le riforme sancivano, tra l'altro, l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, indipendentemente dall'appartenenza confessionale. Tale principio conferiva esistenza di diritto non solo alle confessioni religiose cristiane o ebraiche, ma anche alle varie sette islamiche non sunnite, che fino ad allora erano state penalizzate perché escluse dal sistema delle capitolazioni. Tra gli altri provvedimenti vi era la ristrutturazione dei tribunali, dell'insegnamento, la riforma dei codici civile e penale. Nonostante il tentativo di conciliazione con i costumi europei, le riforme ottomane mantenevano intatto il carattere islamico dell'impero.

Le riforme ottomane vengono recepite anche dall'Egitto. Ma la situazione particolare del paese determina uno sviluppo diver-

addestrati tra le forze armate d'eccellenza.

12. Per una introduzione alla storia dell'impero ottomano si vedano Suraiya FAROQHI, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University press, 1999); Robert MANTRAN - Jean Louis BACQUÉ-GRAMMONT, et. al., *Storia dell'impero ottomano* (Lecce: Argo, 1999); Suraiya FAROQHI, *L'impero ottomano* (Bologna: il Mulino, 2014, 2ª ed.).

so. Mehmet 'Ali e i suoi discendenti iniziano un processo di egizianizzazione dello stato, con l'intento di accentuarne l'autonomia rispetto al governo centrale ottomano. Fino ad allora la percentuale degli egiziani inseriti nell'amministrazione dello stato era minima. Mehmet 'Ali inizia con l'inserire cittadini egiziani nell'esercito, solo con le qualifiche più basse, e negli impieghi pubblici, dapprima musulmani, poi anche copti. Il figlio Sa'id continua l'opera di egizianizzazione introducendo cittadini nativi nel paese anche nei gradi intermedi dell'esercito. Sulla scia di quanto stava avvenendo nell'impero ottomano, anche in Egitto, allora un vicereame formalmente dipendente dalla Sublime Porta, viene abolita la tassa di capitazione (*ğizyah*) nel 1855, mentre l'anno successivo anche i cristiani vengono ammessi nell'esercito. Sempre nel 1855 vengono sostituiti i giudici turchi con giudici egiziani nei tribunali šara'itici. Nel 1866 viene istituita un'Assemblea legislativa (*Mağlis al-šūrā*). È interessante notare che il criterio di eleggibilità in questo organismo elettivo prevede il limite di età di venticinque anni e la condizione di essere nativi del paese. Si tratta di una delle prime dichiarazioni, seppure indirette, circa la definizione dell'identità nazionale. Per essere eleggibili occorre essere nativi del paese. È significativo che non si faccia menzione dell'appartenenza confessionale per far parte del primo organo elettivo che rappresenta i cittadini egiziani. Un ministro egiziano commenta al riguardo: «Abbiamo aperto le porte ai musulmani e ai copti senza distinzione». Ma la situazione dell'Egitto si distingue da quella degli altri paesi dell'area per la presenza della più importante comunità cristiana mediorientale, la Chiesa copta ortodossa. I copti, in maniera originale rispetto ad altre comunità dell'Oriente cristiano, hanno sempre mantenuto una posizione distinta e indipendente rispetto ai tentativi imperialisti europei di utilizzare la protezione dei cristiani locali come mezzo di influenza nell'area¹³. Copti e musulmani insieme sono stati gli arte-

13. Su questo punto si veda Saba MAHMOOD, *Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East*, in *Comparative Studies in Society and History*, 54/2 (2012) 418-446, in particolare 430-434.

fici della lotta che ha portato alla fine del colonialismo britannico.

Alla fine della prima guerra mondiale, dopo lunghe trattative con la Gran Bretagna, l'Egitto ottiene la sua indipendenza. Nel paese si avvia allora la discussione per la promulgazione della sua prima carta fondamentale. Uno dei temi di dibattito riguardava proprio il legame tra identità nazionale e appartenenza confessionale ed etnica. La costituzione del 1923 e la legge sulla nazionalità emanata nel 1929 dopo un lungo iter cercano di definire le condizioni per essere riconosciuti cittadini egiziani. Il dibattito è molto articolato. Nei testi preparatori del testo della costituzione si discute sulle alternative dello *jus soli* e dello *jus sanguinis*, finché nella bozza del 1920 prevale l'indicazione dello *jus soli*¹⁴. Dopo un iter complesso e segnato anche dalle pressioni esercitate dalla Gran Bretagna, si opta per un sistema che riconosce in misura diversa entrambe le opzioni. Inoltre, nel caso in cui un cittadino sia nato in Egitto da padre straniero, per l'ottenimento della cittadinanza è necessario che il genitore sia nato in Egitto e appartenga «per razza alla maggioranza della popolazione di un paese la cui lingua è l'arabo o la religione l'islam» (art. 6)¹⁵. Questa è la previsione di legge che tocca più da vicino gli aspiranti cittadini non musulmani o non arabi.

L'Egitto sorto nel 1922 con l'indipendenza dalla Gran Bretagna cerca di costituirsi come paese moderno elaborando un nuovo diritto per la definizione della cittadinanza egiziana, in cui forte sarà il contributo del pensiero politico europeo. Sono i primi anni della monarchia di re Fu'ād, che inaugurano un periodo chiamato «liberale» del paese, che si apre all'influenza e all'imitazione di modelli europei in tutti i campi.

14. Per la ricostruzione di questo dibattito, si veda Paola PIZZO, *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)* (Torino: Zamorani, 2002; 1ª ristampa Bologna: CreateSpace 2017).

15. Cfr. Shimon SHAMIR (ed.), *The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder and London: Westview Press, 1987) p. 42.

2.2. I movimenti dell'islam politico e le minoranze non musulmane

Gli anni Venti sono anche gli anni che vedono la nascita del primo movimento politico islamico in senso moderno: i Fratelli Musulmani. Gli anni Venti e Trenta del Novecento rappresentano un momento di crisi e di passaggio per tutto il mondo musulmano. Sono gli anni in cui la rivoluzione kemalista in Turchia abolisce il califfato ottomano, che, seppure aspramente criticato specialmente in ambiente arabo, era l'ultimo simbolo di unità e di riferimento del mondo musulmano. A questo si aggiungeva la crisi politica particolare dell'Egitto nei suoi primi anni di indipendenza, laddove il partito Wafd, leader del movimento nazionalista e indipendentista, non si mostrò all'altezza del governo della nazione e si incamminò verso una deriva autoritaria. Da tutti questi elementi si origina un senso di insoddisfazione che porta alla ridefinizione del concetto di nazione egiziana sulla base del recupero dell'identità islamica. Le cause di questo fenomeno sono da rintracciarsi, in sintesi, nella delusione suscitata dal fallimento dell'esperienza wafdistica; nella nascita di una nuova classe urbana mediamente colta e poco occidentalizzata; nei crescenti contatti e scambi dell'Egitto con il restante mondo arabo.

La nuova classe di burocrati e professionisti (*effendiyyah*), di recente urbanizzata, trova scarsamente attraente l'ideologia nazionalista «laica», mentre sente più familiare il richiamo alla tradizione arabo-islamica. Questa nuova classe media si sente culturalmente estranea all'Occidente. In questo contesto cresce negli anni Venti una nuova forma di associazionismo islamico. Sono e vogliono essere associazioni più che partiti, poiché constatano il fallimento di questi ultimi. Vogliono operare per il cambiamento della società. La loro originalità consiste nel considerare l'islam un'idea globale, che abbraccia tutti gli ambiti della vita: politica, società, religione. Tra le associazioni emergenti più importanti vi è senza dubbio quella dei Fratelli Musulmani. Sorto nel 1928 su iniziativa di un maestro elementare, Ḥassan al-Bannā, questo movimento continua a esercitare una notevole influenza in tutto il mondo islamico fino ad oggi. Saltando la «parentesi» wafdistica,

che aveva visto l'emersione della laicità nella vita politica egiziana, il movimento si ricollega idealmente al riformismo islamico di fine Ottocento. La comparsa dei Fratelli Musulmani rappresenta un punto di svolta per il mondo arabo nel suo complesso per diversi motivi. Per quanto riguarda la questione delle minoranze non musulmane è significativo che il movimento interrompe l'evoluzione intellettuale e giuridica che si era aperta con l'indipendenza dell'Egitto e ripropone nella sua pubblicistica le antiche categorie coraniche dell'*ahl al-kitāb* (Gente del Libro) e della *ḍimmah* (status di protezione), le quali sembrano cancellare decenni di conquiste giuridiche per le comunità non musulmane. Il fondatore del movimento, Ḥassan al-Bannā, utilizza nel suo linguaggio politico la categoria dell'*ahl al-kitāb*, riproponendo la giurisprudenza šar'atica relativa al trattamento dei non musulmani nel quadro dello stato islamico.

La visione globale dell'islam proposta dal fondatore della Fratellanza incide anche nel rapporto con gli ideali nazionalistici e con la definizione identitaria egiziana proposta dal movimento, che a sua volta implica il rapporto con i non musulmani, come vedremo. La «salvaguardia più vigilante del nazionalismo del popolo» è tra i fini dichiarati del movimento secondo al-Bannā¹⁶. Ma è un nazionalismo che propone nuovi elementi di identità e di lealtà. In un suo breve articolo dal titolo *Né nazionalismo, né mondialismo, ma fratellanza islamica*, egli spiega che

Gli sforzi dei capi dei popoli sono concentrati sul nazionalismo perché le nuove generazioni siano ad esso consacrate. Hitler dice: la Germania al di sopra di tutto; Mussolini dice: l'Italia al di sopra di tutto; Muṣṭafā Kamāl dice: la Turchia al di sopra di tutto. Altri studiosi sostengono il pericolo del nazionalismo e invitano al mondialismo. L'Egitto, che segue le tradizioni occidentali, si trova tra questi due poli. [...] Noi vediamo che il metodo è nelle nostre mani, ce l'ha indicato Dio: la fratellanza isla-

16. Cfr. *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, coll. "Dossier Mondo Islamico", vol. 2 (Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1996), p.17.

mica, sulla base del versetto: «Perché i credenti sono tutti fratelli. Mettete dunque pace tra i vostri fratelli, e temete Iddio, che per avventura Iddio abbia pietà di voi». (Cor 49:10)¹⁷

Questa posizione non comporta discriminazioni, a suo giudizio, sulla condizione dei cittadini non musulmani che si trovano nella terra dell'islam perché: «La benevolenza dell'islam si estende su tutti i figli del suo popolo, anche se non professano la religione islamica»¹⁸. Con questa affermazione, Bannā superava la dimensione territoriale del nazionalismo; così come si era fino ad allora imposta in Egitto, proponendo una nuova via al nazionalismo nel recupero della tradizione islamica.

Nel quadro di rapporti definito dai precetti del Corano, il movimento, però, ribadisce la sua apertura alla collaborazione con le componenti non musulmane della società egiziana, sostenendo che il Corano garantisce piena libertà di culto e protezione per i non musulmani.

Tale rimarrà la posizione ufficiale della Fratellanza Musulmana fino ad oggi, nel senso che anche le correnti più estreme della galassia islamista, che si sono allontanate dalla posizione quietista del movimento, non possono trovare nel Corano e nella Sunna, le due principali fonti del diritto islamico, altri riferimenti al trattamento delle minoranze religiose. In questo senso, l'attacco ai cristiani, specialmente se non combattenti, ancor di più se riuniti in luoghi di culto, non trova e non può trovare alcun fondamento o giustificazione in nessuna delle fonti dell'islam. Laddove si verificano attacchi ai cristiani occorre utilizzare un quadro di analisi che preveda anche un registro diverso da quello religioso per tentare di comprendere e valutare il fenomeno nella sua complessa portata.

Per i Fratelli Musulmani nei primi anni Trenta, il riferimento all'islam non va letto in senso spirituale, ma ideologico: esso diviene la base di una nuova idea di appartenenza nazionale. Negli anni

17. *Ġarīdat al-Iḥwān al-Muṣlimūn*, 11 (1352 H.), pp. 1-3.

18. *Ġarīdat al-Iḥwān al-Muṣlimūn*, 11 (1352 H.), pp. 1-3.

successivi, tale impostazione non è stata modificata dal movimento islamico perché ritenuta garantista anche nei confronti delle minoranze non musulmane, come si è visto. Per giungere a novità ed aperture, occorre arrivare alla fine del XX secolo, quando un pensatore molto autorevole della corrente islamista, Yūsuf al-Qarāḍāwī, opererà un tentativo di rinnovamento nel pensiero islamico sulla *ḍimmah*, come si vedrà nelle pagine successive.

2.3. *L'evoluzione del pensiero dell'islam politico sulle minoranze non musulmane*

Abbiamo detto che il pensiero dell'islam politico sulla condizione dei non musulmani nella società islamica si ferma alle categorie coraniche che garantiscono la protezione e la libertà di culto ai non musulmani, in cambio della loro sottomissione allo stato islamico¹⁹. Tale situazione di libertà tollerata, però, è fortemente criticata dai membri delle comunità minoritarie poiché li pone in una condizione di inferiorità giuridica rispetto ai loro concittadini musulmani, non garantendo loro gli stessi diritti. Fin dall'apparire degli Stati moderni, i cristiani in contesto islamico hanno espresso l'esigenza di ottenere una piena equiparazione di diritti e doveri con i cittadini musulmani. Storicamente tale tentativo si è espresso in forme diverse, basterà ricordare l'intensa partecipazione dei cristiani al movimento del nazionalismo arabo, secondo il quale il principale collante della società era l'appartenenza alla nazione araba, in senso etnico, linguistico e culturale, e non l'affiliazione confessionale.

In anni più recenti, la domanda che emerge dalle comunità cristiane nel mondo arabo-islamico è quella della cittadinanza. I cristiani aspirano a essere considerati cittadini a pieno titolo,

19. Per un'analisi dello sviluppo del concetto di tolleranza musulmana alla luce dell'emersione del terrorismo globale dopo l'11 settembre, si veda Giorgio VERCELLIN, *Islam: Dalla tolleranza delle origini alle moderne tendenze d'intolleranza*, in *Studi Storici*, 42/3 (2001) 745-767.

al pari dei musulmani, per contribuire con pari diritti e doveri alla costruzione e al futuro dei loro paesi (si considerino pensatori copti come Samīr Morcos e Hānī Labīb)²⁰. Marginale è stata la posizione di chi, come il sociologo e attivista politico di confessione evangelica Raftīq Ḥabīb, ha proposto la trasformazione dell'Egitto da stato secolare, di matrice occidentale, a stato islamico, fatto che avrebbe potuto garantire il ritorno al tipo di organizzazione della società sorto agli inizi dell'islam. Propugnando questa idea, però, non auspicava la creazione di uno stato islamico, ma di una forma di organizzazione societaria condivisa tra i cristiani e i musulmani. La sua posizione rimase marginale anche all'interno degli ambienti evangelici, mentre fu contestata dalla comunità copta ortodossa²¹.

È interessante considerare come la sottolineatura del concetto di cittadinanza abbia trovato una positiva accoglienza da parte di alcuni noti e influenti pensatori della corrente islamista, che, seppure non organici al movimento dei Fratelli Musulmani, rappresentano personaggi considerati come punti di riferimento non solo per l'opinione pubblica musulmana in generale, ma anche per quella parte che ama definirsi vicina all'islam politico dei Fratelli Musulmani. In via generale, il tema delle relazioni con i concittadini non musulmani non ha ricevuto dal pensiero islamista contemporaneo una ampia considerazione. Il contributo dei pensatori di questa corrente si è diretto a temi più interni

20. Cfr. Samīr MORCOS, *Al-āḥar, al-ḥiwār, al-muwāṭānah* [L'altro, il dialogo, la cittadinanza] (il Cairo: Maktabat al-šurūq al-dawliyyah, 2005); Samīr MORCOS, *Al-muwāṭānah wa-l-taḡyīr* [Cittadinanza e cambiamento] (il Cairo: Maktabat al-šurūq al-dawliyyah, 2006); Hānī LABĪB, *Al-muwāṭānah wa-l-'awlamah: Al-Aqbāṭ fī al-muḡtama' al-mutaḡayyir* [Cittadinanza e globalizzazione: i copti in una società in cambiamento] (il Cairo: Dār al-šurūq, 2004); Hānī LABĪB, *Al-Muṣawwar 25/ 70* (2007). Accesso settembre 2013. <http://www.arabwestreport.info/year-2007/week-25/56-i-am-not-coptic-researcher-egyptian-hani-labib-proclaims>. Hānī LABĪB, *Al-Kanīṣah al-miṣriyyah: Tawāzunāt al-dīn wa-l-dawlah* [La Chiesa egiziana: equilibri tra religione e stato] (il Cairo: Dār al-Nahḍah, 2012).

21. Cfr. Meir HATINA, *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, in *Middle Eastern Studies*, 42/1 (2006), pp. 49-65.

all'islam stesso e alla sua realizzazione nel contesto delle società moderne²². In questo panorama emergono, tuttavia, alcune rilevanti eccezioni rappresentate dal contributo di autori che hanno avuto e hanno una profonda influenza sull'opinione pubblica musulmana.

La prima di queste personalità è Yūsuf al-Qaradāwī, notissimo studioso egiziano, di formazione azharita, punto di riferimento per l'islam politico arabo e non arabo, residente in Qatar dove anima uno dei programmi religiosi più popolari del canale satellitare al-Jazeera²³.

Già nella seconda metà degli anni Settanta del Novecento, egli aveva suggerito un nuovo approccio allo statuto dei non musulmani nella società egiziana e aveva argomentato che nell'epoca contemporanea il contratto di *dimmah* può compararsi a quello della cittadinanza che accomuna i membri dello stesso stato²⁴. Il pensatore egiziano ha sostenuto in un recente volume dal titolo *Il nostro discorso islamico al tempo della globalizzazione*²⁵, che sia legittimo pensare a un rinnovamento del pensiero musulmano nell'epoca attuale ed ha applicato questo principio anche alla giurisprudenza islamica classica sulla condizione dei non musulmani nella società islamica. Egli propone di modificare l'obsoleta denominazione di «miscredenti» con la quale ci si riferiva agli avversari dell'islam. Egli suggerisce di utilizzare piuttosto l'espressione più neutra «non musulmani». Secondo lui questo cambiamento si giustifica per due motivi. Il primo prettamente linguistico si riferisce alle diverse accezioni del termine nella lingua araba, che ne rendono spesso improprio l'utilizzo. La seconda ragione è più sostanziale ed è legata al fatto che il Corano non si rivolge mai agli

22. Cfr. Uriah FURMAN, *Minorities in Contemporary Islamist Discourse*, in *Middle Eastern Studies*, 36/4 (2000) 1-20.

23. Cfr. Bettina GRÄF - Jakob SKOVGAARD-PETERSEN (eds.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London, C. Hurst & Co, 2009.

24. Cfr. Yūsuf al-QARADĀWĪ, *Ġayr al-muslimīn fī l-muġtama' al-islāmī*, al-Qāhirah, Maktabah al-Wahba, 1977.

25. Al-Qāhirah, 2004.

esseri umani utilizzando il termine «miscredenti», ma con termini quali: uomini, discendenti di Adamo, gente del Libro, ecc. Quindi propone di utilizzare tali espressioni, piuttosto che quella di «miscredenti», anche per riferirsi a non musulmani. Inoltre, egli prende atto che attualmente i cristiani non amano sentirsi chiamare «gente della *ḍimmah*», cioè gente con cui l'islam ha siglato un patto. A suo giudizio sostituire a questa espressione quella di «cittadini» non è che l'attualizzazione di un termine coranico, procedimento accettato e valido nell'islam. Infatti, l'uso di questo termine non contraddice in alcun modo la legge islamica. Come si noterà, nel suo tentativo di rinnovare il pensiero islamico, Qaraḍāwī è molto attento a non contraddire i principi su cui si fonda la giurisprudenza dell'islam, ma il suo tentativo è di estremo interesse perché può aprire le porte a un nuovo e più largo sviluppo di tutta l'opinione pubblica musulmana.

Accanto alla posizione di Qaraḍāwī, che rimane fondamentale perché può raggiungere settori ampi e diversificati di pubblico musulmano, anche quelli più vicini alla *mouvance* islamista, occorre ricordare altri pensatori islamici contemporanei che hanno cercato di porre il problema delle minoranze non musulmane su basi più accettabili nel contesto degli Stati moderni. Altre due personalità egiziane sono significative questo riguardo: lo storico e giurista Ṭāriq al-Biṣrī e l'intellettuale e pubblicista Fahmī Huwaydī.

Il primo sostiene l'idea che l'egizianità sia la categoria fondante l'identità dei cittadini, al di là dell'appartenenza confessionale, e che non ha senso quindi rivendicare diritti o lamentare torti sulla base di un settarismo confessionale.

Il secondo, già in un saggio degli anni Novanta, aboliva l'uso della categoria coranica dei *ḍimmiyyun*, (sudditi protetti) e optava per quella di cittadini nel suo «Cittadini, non protetti. Il ruolo dei non musulmani nella società islamica»²⁶.

26. Cfr. Fahmī HUWAYDĪ, *Muwāṭinūn, lā ḍimmiyyūn: mawqī' ḡayr al-muslimin fi al-muḡtama' li-l-muslimin*, al-Qāhirah & Bayrūt, Dār al-Šurūq, 1985.

La società egiziana contemporanea non ha ancora risolto il problema della sua composizione multiconfessionale. Al momento, le diverse comunità religiose non musulmane sono integrate a diversi livelli e in misura variamente articolata nei sistemi politico, amministrativo, giurisdizionale e sociale. Periodicamente gli squilibri esplodono in conflitti aperti, che, nella maggior parte dei casi, rimangono a livello di discussioni e di scontri verbali, con la mobilitazione dell'opinione pubblica, ma a volte prendono la forma di rivolte che possono avere un esito violento. Gli ultimi decenni della storia egiziana sono punteggiati da numerosi episodi di tensioni confessionali, espresse in una o nell'altra delle forme menzionate. A volte i motivi scatenanti i conflitti possono sembrare banali o irrisori per un osservatore occidentale. Ma agli occhi di un cittadino egiziano, musulmano o cristiano, ogni riferimento alla sfera confessionale e ai diritti ad essa connessi rappresenta un motivo di passione e di forte coinvolgimento.

Un esempio recente è fornito nel 2004 dal caso di una donna copta, Wafā Costantine, sposata con un prete copto e che sembrava in procinto di convertirsi all'islam. In seguito la donna ritrattò, ma il suo caso divenne importante a livello nazionale, provocando una forte reazione da parte di alcuni rappresentanti della comunità musulmana che accusarono le gerarchie copte di aver indebitamente messo sotto pressione la donna. Attualmente la donna vive al riparo dai media, in un luogo riservato gestito dalla comunità copta. Un nuovo caso si è verificato nel 2010, protagonista un'altra donna, Kamīliā Šahāta, anch'essa sposata con un prete copto residente in un monastero nel sud del paese. La donna sosteneva di volersi convertire all'islam, ma le sarebbe stato impedito di farlo. Va ricordato, tuttavia, che questi casi si inseriscono nella peculiarità della legge canonica della Chiesa copta ortodossa, che proibisce il divorzio. Spesso l'unico modo per sciogliere il matrimonio è passare a una confessione religiosa che lo consente, come la Chiesa greco-ortodossa oppure aderire a un'altra religione che prevede questo statuto, come l'islam. Questa sembrerebbe essere la situazione in cui sono venute a trovarsi le due donne citate. Così, una circostanza privata ha

fornito l'opportunità di una dura polemica che ha scosso profondamente l'opinione pubblica e sfidato le autorità politiche e religiose, andando a toccare temi sensibili per la società egiziana contemporanea, come la libertà di scelta in fatto di religione e le relazioni copto-musulmane.

La questione delle relazioni confessionali in Egitto al momento sembra essere uno dei principali problemi attorno ai quali è in gioco non solo il mantenimento di buone relazioni sociali e intercomunitarie del paese, ma anche la continuità stessa della convivenza pacifica tra le diverse componenti confessionali della società egiziana. Gli attentati degli ultimi anni che hanno preso di mira la comunità copta hanno fatto emergere in tutta la sua drammaticità, la forza di una visione decisamente contraria a un'idea di cittadinanza inclusiva, che non operi discriminazioni su base religiosa. Al fondo, è la società civile tutta intera ad essere minacciata, quando si colpisce l'idea dell'universalità dei diritti di cittadinanza. Il dibattito costituzionale che è stato avviato nel paese a seguito della caduta del regime di Mubarak con la «Primavera araba» ha segnato una tappa importante nel cammino di una nuova definizione di cittadinanza egiziana e della sua relazione con la religione²⁷.

Sul futuro della società egiziana sembra pesare l'ipoteca di questa oscillazione tra un'opzione religiosa e un'opzione secolare, che abbiamo visto evolvere, attraverso molteplici contraddizioni nella storia del paese, opzioni entrambe che convivono nelle circostanze attuali in cui versa il paese. In un primo possibile scenario, i gruppi sarebbero determinati sulla base della loro appartenenza confessionale e da questo discenderebbero le modalità delle relazioni tra loro e con le istituzioni statali. In un secondo scenario, non è il gruppo a prevalere, ma l'individuo, portatore di diritti e doveri, non solo nei confronti dello stato ma

27. Si veda a questo proposito Gianluca P. PAROLIN, *Cittadinanza, religione e costituzione nell'islàm politico mediterraneo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (2016) 167-182.

anche nei confronti degli altri cittadini, indipendentemente dalla loro affiliazione religiosa.

La storia egiziana ha dimostrato che la negazione di una componente della società da parte di un'altra ha portato a mettere in pericolo la natura profonda dell'intera comunità nazionale: quest'ultima, grazie a un sano pragmatismo che ha fatto progredire il postulato della convivenza delle differenze (chi nega l'altro, alla fine necessariamente lo rimpiangerà!), ha saputo coltivare negli ultimi due secoli un atteggiamento di apertura e integrazione delle diversità, soprattutto religiose, che ha reso unica la civiltà egiziana nel contesto dei paesi a maggioranza musulmana. E lo si è visto in alcuni periodi della storia egiziana del Novecento.

Notiamo anche che questo fragile accordo è attualmente l'obiettivo di un'operazione più ampia, che coinvolge altri paesi del contesto mediorientale, e che si prefigge di minare il tessuto stesso della convivenza con la creazione di aree omogenee da un punto di vista confessionale. Basti osservare le criticità della situazione irachena, la crisi siriana, il crinale pericoloso in cui sta scivolando il Libano o gli stessi ripetuti attacchi di cui attualmente i copti in Egitto sono l'obiettivo. Questo è il motivo per cui nell'ultimo decennio la questione confessionale (*al-maṣlahah al-ṭa'ifiyyah*) è balzata, ancora una volta, in prima linea nel dibattito intellettuale egiziano.

Al di là delle tensioni locali, possiamo vedere che per il terrorismo globale, gli attacchi ai cristiani, per quanto deplorabili agli occhi della popolazione locale che partecipano impotenti, offrono un impatto mediatico internazionale che amplifica oltre misura e indebitamente azioni puntuali e i loro autori, venendo a incrinare equilibri, spesso fragili, che si erano stabiliti nel tessuto secolare della convivenza. Tali attacchi, oltre che essere odiosi per la perdita di vite umane, rappresentano un ostacolo nel processo di evoluzione che sarebbe auspicabile avviare verso un modello di cittadinanza che la globalizzazione aveva in un certo senso fatto intravedere come possibile.

In questo senso, possiamo avanzare l'ipotesi che la questione confessionale in Egitto, e forse in tutto il Medio Oriente, stia

conoscendo una nuova fase, ricadendo in un progetto più ampio e globale messo in atto dall'estremismo di matrice islamista che stigmatizza le società multiconfessionali come anacronistiche e obsolete. Tale progetto si configura come una reazione al processo di globalizzazione, attraverso il quale il mondo, da villaggio globale, si dovrebbe trasformare in una serie di innumerevoli villaggi tribali, definiti da affiliazioni etniche e confessionali. Questa prospettiva frantumerebbe l'idea di unità della comunità nazionale suggellata, nel caso dell'Egitto novecentesco, dall'alleanza tra la Croce e la Mezzaluna, sulla quale è stato costruito il mito dell'indipendenza egiziana. I cristiani orientali, lungi dall'essere considerati dalla storiografia solo elementi passivi su cui si sono riversate le influenze, le pressioni o le discriminazioni degli attori della storia della regione, devono essere considerati sempre più come attori e protagonisti rilevanti della storia del Medio Oriente. In questo senso, il passaggio dalla condizione di *dimmah* a quella di cittadinanza va inteso non solo come prospettiva politica e sociale della comunità, ma anche in una prospettiva storiografica, come il riconoscimento per i cristiani orientali, nelle loro diverse e complesse stratificazioni e differenziazioni, del loro statuto di soggetto storico a tutti gli effetti²⁸.

28. Si veda a questo proposito l'analisi proposta da Paul S. ROWE, *The Middle Eastern Christian as Agent*, in *International Journal of Middle East Studies*, 42/3 (2010) 472-474.