

1**Religioni, popoli e nazioni dal Sessantotto all'11 settembre / a cura di Paolo Gheda ; prefazione di Marco Impagliazzo**

Milano : Guerini e associati, 2009

monografia | testo

2009 | Italiano

Titolo

Religioni, popoli e nazioni dal Sessantotto all'11 settembre / a cura di Paolo Gheda ; prefazione di Marco Impagliazzo

NomiImpagliazzo, Marco [[Scheda autore](#)]Ghedda, Paolo (*Autore*) [[Scheda autore](#)]**Descrizione fisica**

183 p. ; 21 cm.

Numeri

ISBN - 9788862501644

Altri sistemi di controllo - (OCoLC)849450272

Titolo della collezione

Frontiere ; 27

Lingua del testo

Italiano

Paese di pubblicazione

Italia

Identificativo SBN

IEI0296087

LEADER 00960nam0a22002653i 4500**001** IEI0296087**005** 20201028140752.0**010** \$a9788862501644**035** \$a(OCoLC)849450272**100** \$a20110804d2009 |||0itac50 ba**101** | \$aita**102** \$ait**181** 1\$6z01\$ai \$bxxxe**182** 1\$6z01\$an**200** 1 \$aReligioni, popoli e nazioni dal Sessantotto all'11 settembre\$fa cura di Paolo Gheda\$gprefazione di Marco Impagliazzo**210** \$aMilano\$cGuerini e associati\$d2009**215** \$a183 p.\$d21 cm.**225** | \$aFrontiere\$v27**410** 0\$1001LO10305907\$12001 \$aFrontiere\$v27**702** 1\$aImpagliazzo\$b, Marco\$3RAVV069928**702** 1\$aGhedda\$b, Paolo\$3TO0V263546\$4070

801 3\$aIT\$bIT-RM0267\$c20110804

850 \$aIT-RM0267

950 0\$aBiblioteca Nazionale Centrale Roma\$d CRCAB . 0 37182\$e CR 0042342205 B 1v. (1a rist.2009)\$fA
\$h20110805\$i20110805

977 \$a CR

RELIGIONI, POPOLI E NAZIONI
DAL SESSANTOTTO
ALL'11 SETTEMBRE

a cura di Paolo Gheda

prefazione di Marco Impagliazzo

GUERINI
E ASSOCIATI

INDICE

- 9 PRAFAZIONE
 di Marco Impagliazzo
- 19 INTRODUZIONE
 di Paolo Gheda
- 51 GLOBALIZZAZIONE E IDENTITÀ NELL'ISLAM CON-
 TEMPORANEO
 di Paola Pizzo
- 73 I CRISTIANI ORIENTALI NEL XX SECOLO: TRA COABI-
 TAZIONE E «SCONTRO DI CIVILTÀ»
 di Giorgio Del Zanna
- 95 GLI EBREI TRA ORIENTE E OCCIDENTE
 di Gabriele Rigano
- 119 NAZIONE E RELIGIONE IN GEORGIA
 di Simona Merlo
- 153 VERSO LA PACE IN ULSTER: L'ANALISI DELLA CON-
 FLITTUALITÀ E LA NUOVA STRATEGIA DI «PEACE-
 KEEPING» DELLE CHIESE NORDIRLANDESI
 di Paolo Gheda
- 181 GLI AUTORI

GLOBALIZZAZIONE E IDENTITÀ NELL'ISLAM CONTEMPORANEO

Paola Pizzo

Introduzione

Il processo di globalizzazione, inteso anche come «emancipazione verso l'individualità» (Z. Bauman), pone una sfida inedita alla comunità musulmana. L'Islam contemporaneo, sottoposto alla pressione delle trasformazioni economiche e sociali a livello planetario, sta elaborando risposte diverse a tale sfida. Il tono e la qualità di tali risposte sono determinati anche dall'appartenenza a una data comunità. I musulmani in Occidente e quelli che vivono nel loro contesto originario affrontano con sfumature diverse la stessa sfida. Il «fondamentalismo» può essere letto come una reazione, ma non l'unica, elaborata da un gruppo che sceglie di restare legato all'identità tradizionale e che cerca di resistere allo spaesamento indotto dalla globalizzazione.

Con questo contributo ci si propone di esaminare alcuni aspetti di questo processo, nella consapevolezza che si tratta di un processo e che, come tale, non si

è ancora esaurito né ha mostrato tutte le sue potenzialità. In particolare si è creduto utile individuare alcuni fronti aperti su cui si giocano il presente e il futuro dell'Islam nella società odierna. Tra questi si colloca l'atteggiamento islamico verso uno degli aspetti più caratteristici della società occidentale: la laicità. Che cos'è la laicità in una prospettiva islamica? Essa è compatibile con una forma di vita che intende rispettare i dati della tradizione religiosa e sociale dei musulmani? Ma ancora, che cos'è il dialogo tra religioni e culture in una visione islamica? Qual è la posizione dell'Islam riguardo ad esso? È un concetto che riceve una connotazione positiva o piuttosto è caricato di un'accezione negativa e associato a un sistema di valori occidentali importato o imposto dall'Occidente? È percepita all'interno dell'Islam la necessità o l'utilità del dialogo per risolvere sia i problemi interni alla comunità sia i suoi rapporti con l'esterno e con il mondo occidentale in particolare?

Questi sono alcuni interrogativi che emergono da una lettura e un confronto con la realtà culturale di alcuni paesi musulmani, in particolare dell'Egitto contemporaneo.

Prima di affrontare questi interrogativi, occorre premettere alcune osservazioni circa la periodizzazione storica in cui si colloca il nostro tentativo di analizzare alcuni aspetti del pensiero islamico contemporaneo. L'inizio dell'era della globalizzazione costituisce uno snodo fondamentale rispetto al quale tutte le società umane, nelle loro diverse articolazioni culturali e religiose, hanno sentito la necessità di ridefinirsi e ripensarsi. Accanto ad essa, indubbiamente

la data dell'11 settembre 2001 è diventata un punto di svolta decisivo nella storia del mondo contemporaneo. Per quanto riguarda il tema del dialogo con l'altro, per la Chiesa cattolica il Concilio Vaticano II rappresenta il punto di arrivo e la conferma autorevole di un processo che affonda le sue radici già nel pontificato di Pio XI, come ha recentemente osservato Andrea Riccardi¹. Tuttavia, è importante non generalizzare e dare per scontate alcune cesure che possono essere più marcate ed evidenti in alcuni ambiti culturali e religiosi, mentre lo sono meno in altri contesti. In particolare, se si considera lo sviluppo del pensiero islamico contemporaneo, si osserva che già prima dell'11 settembre erano emerse delle perplessità circa la prospettiva di considerare il dialogo come la forma di rapporto privilegiata con gli altri mondi religiosi. Indubbiamente un atteggiamento di circospezione si è accentuato, divenendo in alcuni casi rifiuto del dialogo, proprio a seguito dell'11 settembre e della conseguente guerra lanciata contro alcuni paesi musulmani ritenuti base o supporto dei gruppi responsabili degli atti terroristici. Quanto poi alla globalizzazione, occorre osservare che per la comunità musulmana, come per altri mondi culturali e religiosi, essa si inserisce in un ambito che già conosce al proprio interno un'apertura che virtualmente abbraccia almeno tre continenti, quattro includendo anche la comunità islamica americana, innumerevoli lingue e culture locali accomunate dal profondo legame di appartenen-

¹ A. Riccardi (a cura di), *Le Chiese e gli altri. Culture, religioni, ideologie e Chiese cristiane nel novecento*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 11-25.

za e di identità che discende dall'esser parte dell'unica *ummah* dell'Islam, la comunità dei credenti. Con l'abolizione del califfato ottomano, da poco più di ottant'anni non esiste più un'entità politica superiore che governi tale organismo composito e omogeneo allo stesso tempo. Tuttavia, il legame spirituale tra i credenti musulmani costituisce ancora oggi, al di là dei confini politici tra gli Stati, un elemento aggregante da tenere in considerazione. Anzi, in un momento in cui si percepisce una crescente ostilità verso l'elemento islamico a livello planetario, tale legame torna a esercitare un ruolo importante quale fattore attorno cui radicare un rinnovato senso della propria identità e appartenenza alla comunità musulmana.

Il concetto di laicità nella cultura islamica

Il termine che traduce in arabo l'idea di laicità è *'ilmā-niyyah*, un neologismo originato a partire dalla radice verbale «' l m»*, da cui derivano sia il termine *'ilm*, «scienza», che *'ālam*, «mondo», e molti altri ad essi collegati. Su queste possibili diverse accezioni e sfumature di significato hanno giocato alcuni pensatori musulmani nel tentativo di dare una definizione del concetto di laicità.

Tra gli esponenti del pensiero islamico contemporaneo si può osservare, in linea generale, un atteggiamento negativo nei confronti della laicità, con sfumature e accenti diversi. Occorre precisare in via preliminare che l'opposizione al pensiero laico non rientra soltanto in un generale rifiuto verso la civiltà occi-

dentale e i suoi valori. La polemica laicità-Islam rappresenta un filone interno alla cultura stessa dei paesi arabi musulmani e non solo un capitolo della polemica tra Islam e Occidente. Questo tipo di dialettica è entrato ormai a far parte delle discussioni interarabe e interislamiche, i cui protagonisti di entrambi gli schieramenti sono a pieno titolo esponenti della cultura araba e islamica. Un esempio di questo tipo è dato da una pubblicazione di qualche anno fa che si poneva l'obiettivo di raccogliere opinioni laiche e islamiche riguardo alle sfide poste alla società musulmana contemporanea, con il contributo di Ahmad Kamāl Abu-l-Mağd, noto giurista e intellettuale egiziano, e di sheykh Yūsuf al-Qaradāwī, *'ālim* di origine egiziana e popolare punto di riferimento della corrente islamista, assieme a Sayyid Yāsīn².

Uno dei punti su cui si concentra la polemica tra islamici e laici è la richiesta di applicazione della legge religiosa islamica, che viene respinta dalla corrente laica. Muhammad Qutb ha dedicato alla critica del pensiero laico un denso saggio dal titolo eloquente, *I laici e l'Islam*³. Fin dalle prime pagine appare chiara la divergenza tra il pensiero laico e quello islamico, soprattutto sulla questione del riferimento alla legge religiosa. I laici si battono perché essa non sia applicata e propongono come alternativa il ricorso al

² Cfr. *Qadāyā al-mu'āsarah wa-l-khilāfah: hiwār 'ilmānī islāmī ma'a al-duktūr Kamāl Abu-l-Mağd wa-l-šaykh Yūsuf al-Qaradāwī wal-sayyid Yāsīn*, Mīrīt li-l-našr wa-l-ma'lūmāt, al-Qāhirah 1999.

³ Muhammad Qutb, *al-'ilmāniyyūn wa-l-islām*, Dar al-Shuruq, al-Qāhirah 1994; le citazioni sono tratte dalla seconda edizione del 2005.

sistema democratico, citando nei loro discorsi i concetti di libertà politica, pluralismo, e così via. Costoro, accusa Qutb, provengono tutti dalla militanza comunista e sono quindi passati a lodare il sistema democratico una volta caduto il comunismo⁴. Egli intende smascherare l'ipocrisia di coloro che ora si battono per la libertà di espressione e il rispetto dell'altro mentre ieri sostenevano un regime dittatoriale che limitava ogni libertà. Nonostante questa dura premessa, l'autore si propone di intraprendere con i laici un dialogo «calmo» e fondato su una base scientifica oggettiva per uscire dalla penombra di certi colloqui tra islamici e laici che non hanno portato nessun frutto⁵. Qutb costruisce la sua invettiva contro la laicità a partire dalla critica della civiltà occidentale e del suo rapporto con la religione cristiana, citando anche esponenti del pensiero europeo tra cui Ernest Renan, e utilizzando accanto al Corano anche le scritture cristiane. Egli sottolinea poi come i democratici occidentali cadano in contraddizione quando si tratta di giudicare il processo democratico in altri contesti culturali. Questo fu evidente nel caso dell'Algeria, in cui gran parte del mondo occidentale appoggiò il colpo di stato militare che bloccò le elezioni che avevano visto una prima vittoria del Fronte Islamico di Salvezza⁶. Per quanto riguarda i democratici «islamici», costoro non si curano di adottare un sistema importato dall'esterno, anzi, ne vanno fieri, senza comprendere

⁴ Ricordiamo che la prima edizione del saggio è del 1994, dopo la fine del regime sovietico.

⁵ Ivi, p. 6.

⁶ Ivi, p. 63.

appieno perché l'Europa ha adottato tale sistema. L'Europa, argomenta Qutb con una certa semplificazione, ha conosciuto soltanto due tipi di regime: la dittatura e la democrazia. Essa ha denunciato con vigore i mali della dittatura e quindi si è rivolta al sistema democratico⁷. Gli europei usano come criterio di giudizio delle esperienze politiche l'aderenza o meno alla democrazia. Un regime è da rigettare o rifiutare qualora si allontani o si avvicini ai valori democratici. Essi giudicano il governo religioso come teocratico e lo qualificano come dittatoriale, perché è imperfetto e abietto, secondo quanto i paesi europei hanno sperimentato in passato. I musulmani, invece, hanno a disposizione un altro criterio di giudizio che non proviene da se stessi, perché su questi argomenti ha sentenziato Dio quando ha affermato che «l'autorità appartiene a Dio»⁸, oppure «Non è a Lui che appartengono la creazione e l'ordine?»⁹. È Dio che concede agli uomini il loro sistema di vita¹⁰. Per sintetizzare: il sistema laico democratico in un'ottica islamica è degno di condanna in quanto «ġāhilita», il periodo dell'ignoranza preislamico. Porre una legge senza Dio, infatti, è una delle condizioni perché venga attribuita questa grave accusa che pone chi la subisce fuori dalla comunità islamica.

Meno radicale e più articolata appare la posizione

⁷ Ivi, p. 64.

⁸ Sura di Giuseppe, 40. Le citazioni italiane del Corano sono tratte dalla traduzione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1988.

⁹ Sura del limbo, 54.

¹⁰ Muhammad Qutb, *al-'ilmāniyyūn wa-l-islām*, cit., p. 64.

del noto giurista e storico egiziano Tariq al Bishri, attuale vicepresidente del *majlis al-shūrā*. Egli si è detto scettico su un possibile incontro tra Islam e laicità, pur avendo partecipato in prima persona ad alcuni tentativi di incontro tra esponenti delle due correnti. Per Bishri un dialogo tra musulmani e laici si basa su un ristretto numero di possibili punti di avvicinamento e contatto¹¹. Egli giudica più proficuo un dialogo che veda come interlocutori da una parte intellettuali arabi, *tout court*, e dall'altra pensatori musulmani¹². Egli non considera impossibile un incontro tra le due posizioni, la laicità e l'Islam, ma proietta in un futuro non definito tale eventualità, cui egli peraltro dice di aspirare. Nel dialogo con i laici, egli attesta di aver incontrato poca sincerità e molte tergiversazioni, che hanno reso difficili l'incontro e la mutua comprensione. Egli nota che «quando il dialogo si attua attorno ad aspetti pratici, esso si allarga al campo dell'incontro; quando si arriva allo scontro diretto sull'argomento puro e semplice, esso si contrae e diventa impossibile»¹³. Questa seconda condizione egli afferma di aver sperimentato in un contesto di dialogo tra musulmani e laici. Bishri, altresì, introduce qualche elemento di riflessione sul concetto stesso di dialogo che sarà di seguito esaminato. Egli ha dedicato al tema dell'incontro tra laicità e Islam un interessante volume che è stato ripubblicato nel 2005, in una fase in cui la pubblicistica araba ed egiziana in particola-

¹¹ Tariq el Bishri, *al-Hiwar al-islami al-i'jami*, Dar al-Shuruq, al-Qāhirah 2005 (1^a ed. 1996), p. 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

re si stava interessando al dibattito su tale argomento. Introducendo il volume egli propone una definizione dei due concetti e afferma che

l'Islam è un metodo che guarda all'Islam come al fondamento della legittimità, il criterio su cui si basa il giudizio, il quadro di riferimento nei sistemi sociali e politici, come nei modi di comportamento; mentre la laicità – a mio parere – consiste nell'abolizione di tutto questo e nel trarre l'origine da ciò che è altro dall'Islam e dalla religione nell'istituzione dei sistemi, nella descrizione delle relazioni e nei modi di comportamento¹⁴.

Si tratta qui di una definizione di laicità in negativo: essa fonda la società e i rapporti umani su ciò che è diverso dall'Islam. A suo giudizio il modello laico rappresenta un fenomeno estraneo alla tradizione araba e islamica che è stato introdotto agli inizi del XIX secolo «con l'arroganza della potenza occidentale europea»¹⁵. Una prima conclusione da trarre è che la laicità, nella sua visione, si contrappone all'Islam: la laicità viene da fuori, l'Islam è atavico, ereditario. Inoltre, la prima rappresenta un fenomeno nuovo per le società arabe musulmane, la cui introduzione risale ad appena due secoli, mentre l'Islam rappresenta il punto di riferimento caratterizzante tali società da quattordici secoli. L'impatto violento con l'Occidente che si è rinnovato per le società islamiche all'inizio del XIX secolo con l'esperienza dell'imperialismo europeo rappresenta un punto di svolta, una

¹⁴ Ivi, p. 8.

¹⁵ *Ibidem*.

cesura, da cui prende le mosse quella che Bishri definisce l'età «del colonialismo e della resistenza contro di esso», epoca che ancora non si è conclusa.

Ma quando è stata introdotta la laicità nel mondo musulmano? Tra gli storici è diffusa l'idea che il cammino verso una laicizzazione delle società islamiche sia cominciato con le riforme attuate per iniziativa del sultano Mahmud II a Istanbul e con Muhammad Alì in Egitto. Soprattutto quest'ultimo attuò una serie di riforme che non si limitavano alla riorganizzazione dell'esercito, ma coinvolsero ampi settori della vita economica, amministrativa, giudiziaria del paese. A giudizio di Bishri, il suo resta uno dei regimi che più si impegnarono in profondità nel rinnovamento dello Stato, siano essi laici o meno, sottendendo una critica verso esperienze politiche che si richiamano alla laicità, ma ben poco riformano. Ciò che preme sottolineare al giurista egiziano è il fatto che l'esperienza positiva di Muhammad Alì si colloca ancora in un contesto profondamente fedele all'Islam e al califfato ottomano. Il fondatore dell'Egitto moderno, secondo questa tendenza storiografica, agì sempre in un quadro di riferimento islamico e ottomano e non arabo ed egiziano. In conclusione, Bishri afferma che Muhammad Alì istituì il primo regime laico e che a tale scopo introdusse in Egitto alcune scienze europee in campo tecnico e militare, utilizzandole al servizio di un'entità politica islamica che traeva legittimità dall'Islam¹⁶. Nel pensiero di questo intellettuale egiziano, il regime di Muhammad Alì costituisce un esempio in

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 12.

cui laicità e Islam trovarono una forma di coabitazione: la legittimità e il quadro di riferimento politico e sociale restano ancorati alla tradizione religiosa, mentre si utilizza il portato della modernità e della laicità in relazione ad aspetti pratici e tecnici dell'organizzazione dello Stato. Lo stesso quadro di riferimento islamico animò, a suo giudizio, altri movimenti politici sorti nel Maghreb arabo, come la resistenza dell'emiro Abd al-Qadir in Algeria e quella di al-Sanussi in Libia. Dopo questa prima fase, Bishri legge nell'età di Abd al-Aziz a Istanbul e di Muhammad Sa'id e Isma'il al Cairo una fase di più marcata influenza e penetrazione della laicità nel mondo islamico¹⁷.

Semplificando la sua complessa e articolata argomentazione, si arriva al primo dopoguerra, cesura epocale non solo per le società europee, ma anche per quelle islamiche che, con la fine del califfato ottomano e il disegno di nuove realtà nazionali indipendenti o sotto mandato della Società delle Nazioni, affrontarono una nuova prospettiva. In questo contesto si colloca per Bishri una nuova offensiva del fronte laico occidentale che egli, per il caso egiziano, esemplifica in tre esperienze che incisero sulla formazione delle nuove generazioni e dell'opinione pubblica: la prima è costituita dall'istituzione delle nuove scuole moderne create sotto l'influenza dei consiglieri europei; la seconda è rappresentata dalle parallele scuole straniere che nascevano a opera delle missioni cristiane europee e americane; la terza fu la creazione di una serie di giornali e riviste, tra cui *al-Muqattam*, *al-*

¹⁷ Ivi, pp. 14-18.

Muqtataf, al-Hilal, al-Jarida, sorti in ambienti diversi, ma che condividevano un apprezzamento per la cultura e i modelli occidentali. Decisiva per la diffusione del pensiero laico fu l'influenza esercitata da alcuni intellettuali emigrati in Egitto dallo Sham, la regione siro-libanese, attratti dalla relativa tolleranza concessa dai viceré d'Egitto e grati alla Gran Bretagna per aver loro aperto le porte della nuova terra di adozione¹⁸. Costoro, continua Bishri, erano portatori convinti di posizioni laiche e materialiste e sostenitori e diffusori del pensiero europeo, mentre da un punto di vista politico appoggiavano il governo di occupazione britannico.

I movimenti islamici egiziani degli anni Venti del Novecento costituirono una prima reazione a questi attacchi alla tradizione¹⁹. La loro proposta si può sintetizzare, nel confronto con la prospettiva laica emersa in quel dato momento storico, come segue: da un punto di vista ideologico essi invitano a tornare all'Islam come fonte della legittimità politica e sociale; da un punto di vista politico anch'essi aspiravano all'indipendenza nazionale completa e alla fine dell'influenza inglese; da un punto di vista sociale rilanciavano l'idea che la base del comportamento individuale e collettivo dovesse ritrovarsi nel Corano e nella Sunnah e per questo chiedevano l'applicazione della legge religiosa islamica, *šarī'ah*. Il confronto tra la visione laica della società e quella islamica è tutto-

¹⁸ Ivi, p. 19.

¹⁹ Su questo mi permetto di rimandare al mio *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*, Zamorani, Torino 2003.

ra aperto e si gioca a vari livelli nelle società islamiche contemporanee.

Un aspetto non secondario e che emerge dalla lettura dell'opera di Bishri è rappresentato dal fatto che spesso tale conflitto attraversa la coscienza stessa del musulmano contemporaneo. Guardando alla storia passata e al suo presente, il musulmano si trova diviso in se stesso. Se egli considera, infatti, l'appello al ritorno all'Islam come punto di riferimento per il comportamento individuale, senza entrare nell'ambito dei vari aspetti del vivere sociale, egli è convinto del valore irrinunciabile della fede. Questo è dimostrato dalla difficoltà e dalla lentezza con cui si fa strada uno stile di vita secolarizzato nelle società islamiche, sebbene esse sentano una forte attrazione verso uno stile di vita e di comportamento individuale che si allontana dalla tradizione, specie le giovani generazioni. Ma è un fatto che l'aperta dichiarazione di ateismo, anche da parte del non praticante, resta un fenomeno marginale. Ma lo stesso musulmano trova in se stesso una contraddizione quando considera in modo pragmatico «le attività concrete con cui lo attrae il movimento della società che si conforma ai modelli della visione laica oggettiva»²⁰. La contraddizione emerge, quindi, nella coscienza del musulmano che si dichiara credente, ma nello stesso tempo, trovandosi innanzi ai modelli di comportamento collettivi e alle dinamiche della società contemporanea improntati alla laicità, sente verso di essi un'attrazione che non sa conciliare con la sua professione di islamicità. Bishri, da fine in-

²⁰ Tariq el Bishri, *al-Hiwar al-islami al-i'jami*, cit., p. 42.

tellettuale qual è, problematicizza e storicizza il legame tra Islam e laicità, cogliendone i nessi profondi a livello della coscienza individuale.

Altri autori presentano una visione alquanto semplificata della questione e forniscono una lettura della situazione globale dopo l'11 settembre funzionale a una specifica problematica egiziana: la questione confessionale e i rapporti tra copti e musulmani. È il caso di un militare in pensione, Kāmil al-Šarqāwī, che ha recentemente aggiunto alla sua lunga lista di pubblicazioni di argomento militare un breve saggio dall'eloquente titolo *La laicità. La catastrofe che ha colpito l'Egitto e gli egiziani*²¹. Fin dalla prima parte avverte il lettore circa la preoccupazione che lo ha animato: «Che cosa fate o copti d'Egitto con l'America e Israele dopo i fatti dell'11 settembre?». L'autore introduce il lettore nell'argomento fornendo anzitutto un quadro di chi sono i nemici dell'Egitto e dell'Islam. Sono gli ebrei che nel loro piano globale di assoggettamento del mondo hanno creato la massoneria, di cui si fornisce una descrizione a tratti folcloristica tratta da Internet. Il secondo obiettivo della sua invettiva è individuato nella laicità, di cui fornisce una definizione tratta da alcuni dizionari arabi che rimandano al concetto di «mondanità» e «ateismo». Da qui l'autore definisce laico un regime «che è costruito sulla base di leggi oggettive poste dall'uomo anziché sulla base delle leggi [emananti] dalla legislazione islamica o cristiana o altra». Egli spiega, quindi, che un ordina-

²¹ Kāmil al-Šarqāwī, *al-'ilmāniyyah al-nakbah allatī asābat Miṣr wa-l-miṣriyyina*, mataḅī' al-ahrām bi-l-kūrniš, s.l. 2005.

mento laico si basa sulla distinzione tra religione e Stato e che esso fonda i suoi valori su «fondamenti mondani lontani in maniera assoluta dagli insegnamenti religiosi. Per cui non esiste nulla di lecito né di illecito. Tali leggi sono state poste dall'uomo sulla base del principio che egli [l'uomo] è un miscredente ateo, senza religione, né Signore creatore»²². Si tratta di una posizione semplicistica che trova un certo consenso, anche se è ben lontana dalla più articolata analisi offerta dalla maggior parte degli intellettuali egiziani. Dopo un rapido excursus storico sull'Egitto dall'occupazione francese all'indipendenza, l'autore giunge alla conclusione che il regime laico dopo duecento anni, cioè dal tempo di Muhammad Alì ad oggi, non ha portato alcun progresso nelle questioni dello Stato. A suo giudizio la storia attesta che soltanto il riferimento ai valori islamici può compiere il miracolo di tenere insieme etnie diverse, con riferimento alla composita situazione religiosa egiziana²³. Si noterà che la sua valutazione del regno di Muhammad Alì differisce da quella di Bishri.

Fermo sostenitore e diffusore di un approccio puramente islamico nella visione della storia e dei rapporti individuali e collettivi, sheykh Yūsuf al-Qaradāwī con rigore filologico si è applicato allo studio della laicità, cogliendo in essa un elemento di sfida per la comunità musulmana. La sua analisi si colloca sullo sfondo dell'esempio offerto dalla Turchia e dalla Tunisia nella costruzione di un modello di Stato fondato

²² Ivi, p. 7.

²³ Ivi, p. 60.

su basi non religiose²⁴. Prima di affrontare il nucleo del discorso, Qaradāwī offre una definizione della laicità che, come è nel suo stile, parte dal dato filologico. Prima di parlare di laicità e di esprimere un giudizio pro o contro di essa, egli ritiene di dover delimitare il concetto con precisione. È utile soffermarsi su queste prime pagine del suo saggio, anche per comprendere la radice dell'autorevolezza e della popolarità di cui egli gode presso l'opinione pubblica musulmana.

Anzitutto la filologia: il termine *'ilmāniyyah* va vocalizzato con la «i» iniziale e non con la «a», eventualità resa possibile dalla struttura della lingua araba, che ricondurrebbe la sua origine alla parola *'ālam*, «mondo». Ancora meno probabile è la versione *'ālmaniyyah*. A giudizio dello sheykh essa rappresenta la traduzione impropria e scorretta di un termine non arabo presente nella lingua inglese nella forma *secularism* e nella lingua francese *secularit (sic)* ovvero *laïque*²⁵. Egli precisa che la parola araba, pur simile al termine *'ilm*, «scienza», non ha con esso né con i suoi derivati alcun legame. Egli spiega il processo che ha portato alla costruzione di questa determinata forma nominale tenendo conto della grammatica araba²⁶. Una traduzione araba più corretta del concetto di laicità potrebbe essere individuata, a suo giudizio, nelle due opzioni *al-dunyawīyyah*, dal termine «mondo», ovvero

²⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-tatarruf al-'ilmānī fī muwāğāhat al-islām*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2001. Le citazioni sono tratte dalla terza edizione, pubblicata nel 2006.

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ Il lettore arabista troverà interessanti queste precisazioni etimologiche di Qaradāwī alle pp. 13-17.

al-lādīniyyah, «ateismo», alludendo a un significato preciso: «senza legame con la religione, oppure la cui relazione con la religione è di contrarietà»²⁷.

L'errore che ha originato questa traduzione impropria è da ascrivere, secondo Qaradāwī, a un'incomprensione di cosa sia la religione e cosa la scienza. Anzi, secondo l'intellettuale egiziano chi ha operato la traduzione lo ha fatto partendo da categorie occidentali secondo le quali all'opposto della religione si trovano la scienza e la razionalità. Quindi per rendere l'idea di laicità il traduttore ha lavorato a partire proprio dal termine arabo per «scienza». Questa prima indicazione è già di per sé interessante di un certo atteggiamento nei confronti della laicità e del suo universo semantico così come è recepito dalla cultura araba e musulmana. D'altra parte, tale spiegazione rivela anche un aspetto interessante del pensiero di Yūsuf al-Qaradāwī. Egli mostra una comprensione del mondo occidentale e del rapporto tra ragione e fede molto determinata, in cui netta sarebbe la separazione e l'opposizione tra scienza e ragione, da un lato, e religione, dall'altro. Su questi temi, peraltro, si è sviluppato un dibattito ricco e articolato a partire dalla critica al discorso pronunciato da Benedetto XVI all'università di Ratisbona nel settembre 2006. Questa in breve la storia della parola nella sua traduzione araba. Quanto all'idea che essa trasmette, sheykh Yūsuf conclude affermando che la laicità consiste nella

destituzione della religione dalla vita dell'uomo, in quanto individuo ovvero società, in quanto la religione

²⁷ Ivi, p. 14.

non riveste autorità nel suo orientamento, nella sua formazione culturale, nella sua educazione e nella sua legislazione. [...] In altre parola la laicità consiste nella deposizione di Dio l'eccelso dal potere di governare le sue creature²⁸, Egli non ha autorità su di esse, come se esse fossero dei a se stesse²⁹.

L'uomo in una visione laica è dio a se stesso e legge a se stesso. In questo senso Qaradāwī nota una profonda contraddizione tra questa idea di laicità e quanto stabilito dalla legge islamica la cui funzione risiede proprio nel liberare l'uomo dalle sue passioni umane perché segua il cammino indicato da Dio.

Infine, egli presenta alcune osservazioni sulla suddivisione in due categorie di laicità a partire dall'atteggiamento verso la religione: una laicità neutra e una laicità intransigente³⁰. La prima corrente è rappresentata dal liberalismo sulle cui basi sono sorti i moderni Stati europei e gli Stati Uniti d'America e che ammettono tra i diritti dell'uomo anche il diritto a praticare una religione. Ma, a suo giudizio, non può esistere neutralità nella posizione di chi allontana Dio dalla vita dell'uomo, fatto tutt'altro che neutrale. Nel secondo caso si colloca l'esperienza del comunismo, il quale non fa mistero della sua avversione alla religione. A suo giudizio i liberali non fanno che imitare l'atteggiamento intransigente verso la religio-

²⁸ Si preferisce usare il plurale, intendendo con esso gli uomini, più che la creazione in senso generale, come si evince dal contesto che segue.

²⁹ Ivi, pp. 15-16.

³⁰ Ivi, p. 16.

ne assunto a viso aperto dal sistema comunista³¹. Nella sua visione la laicità è un concetto del tutto estraneo all'Islam e non gli può essere neutrale, come affermano alcuni esponenti arabi vicini alla cultura occidentale. L'Islam pretende di abbracciare tutti gli aspetti della vita dell'uomo e non ammette che gli sia esclusa una parte di esso. In questo senso, Qaradāwī critica l'espressione evangelica che ammette una separazione tra Dio e Cesare. L'Islam, afferma, ammette un Dio che è signore di tutta la vita dell'uomo, non di una parte di essa³². I fautori della laicità vorrebbero un Islam a loro misura, che portasse avanti i valori laici che essi professano. Ma questo tentativo si oppone, per l'intellettuale egiziano, all'essenza stessa dell'Islam e della legge religiosa.

Sulla stessa linea si colloca la critica della laicità occidentale proposta dal filosofo e intellettuale Muhammad 'Imārah, nel suo *La šarī'ah islamica e la laicità occidentale*³³. I due concetti sono messi dall'autore in una relazione di netta opposizione. La šarī'ah islamica è un modello divino per la cura e l'organizzazione della società umana in tutte le sue articolazioni, individuale, economica, familiare, sociale, politica, etica. Essa, inoltre, regola ogni tipo di relazioni all'interno dei sistemi politici: nazionali, regionali, internazionali, così fino alle cose dell'aldilà. Se la šarī'ah islamica rappresenta tutto questo, avverte l'autore, allora essa è l'antitesi della laicità occidentale. Quest'ultima infatti è

³¹ Ivi, p. 17

³² Ivi, p. 27.

³³ Muhammad 'Imārah, *al-šarī'ah al-islāmiyyah wa-l-'ilmāniyyah al-gharbiyyah*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2003.

la separazione del cielo dalla terra, la liberazione del mondo, dell'uomo e della società umana dall'organizzazione divina e dalla sovranità celeste, con la pretesa che il mondo basti a se stesso, e che l'uomo sia il signore dell'esistente e che pianifichi la sua vita «con la ragione» e «l'esperienza». Egli non avrebbe bisogno della cura e dell'organizzazione sovranaturale che risiede al di fuori del mondo in cui egli vive³⁴.

L'esperienza del colonialismo moderno, preceduto dall'età delle Crociate, non si è limitata a voler occupare la terra, ma ha colto nell'Islam il nemico di quei valori di cui l'Occidente si sentiva portatore³⁵. L'introduzione della laicità occidentale, qualora si realizzasse nelle società islamiche, porterebbe l'uomo musulmano, a giudizio di 'Imārah, a perdere la sua identità islamica, a scardinare le basi su cui si poggia la *ummah*, dalla legislazione divina, alle leggi positive occidentali. La laicità occidentale, continua l'autore, accorda alla ragione umana il posto che è proprio della legislazione divina.

La posizione di questo noto intellettuale si avvicina molto a quella espressa da sheykh Qaradāwī. La differenza tra i due saggi si può osservare nel metodo con cui gli autori argomentano e giustificano le loro posizioni. Il saggio di 'Imārah rivela una certa conoscenza della storia e soprattutto del pensiero occidentale. Esso è infatti ricco di numerose citazioni che comprendono, oltre ai classici del pensiero islamico, anche filosofi e pensatori europei: Loke (*sic*), Hobbes, Leibniz, Rousseau.

³⁴ Ivi, p. 7.

³⁵ Ivi, p. 8.

Queste posizioni fortemente critiche della laicità occidentale condizionano e nutrono un atteggiamento di prudenza quando si tratta di aprire un dialogo tra Islam e le altre religioni. Il confronto tra le religioni è un tema che attraversa la storia egiziana nel lungo periodo. La presenza di una cospicua e attiva comunità copta, assieme a una significativa presenza ebraica fino al 1948, ha segnato tante discussioni e vicende nel paese del Nilo. Anche oggi tale tema continua a suscitare interesse, soprattutto quando esso si allarga a definire il ruolo che la religione o le religioni possono e devono svolgere all'interno della società. Uno degli ambiti di discussione di queste tematiche è la Commissione per il dialogo tra le religioni, cui partecipano intellettuali cristiani e musulmani, non immediatamente dipendenti dalle rispettive gerarchie. È significativo che Muhammad ʿImārah abbia espresso tutte le sue perplessità sul lavoro di tale Commissione. Egli è giunto ad affermare in una recente intervista rilasciata a un noto quotidiano egiziano:

i risultati del dialogo sono uguali a zero. Il dialogo tra le religioni è un dialogo tra sordi. Il dialogo in una visione islamica non è semplicemente una virtù, ma rappresenta un dovere³⁶ che ha come condizione il riconoscimento reciproco tra le due parti. Noi riconosciamo l'altro, ma l'altro non ci riconosce. [...] Accogliamo queste condizioni e dialogheremo con tutto il mondo, poiché il Corano è un libro dialogante³⁷.

³⁶ Tale espressione ricorre frequentemente anche nella pubblicistica dello sheykh di al-Azhar, Mohammad Sayyid Tantawi.

³⁷ Intervista concessa al quotidiano egiziano *al-Misrī al-yawm* del 19 febbraio 2007, p. 4.

Con questi esempi concludiamo questa rapida panoramica sul pensiero egiziano contemporaneo relativo al tema della laicità e del rapporto con l'Occidente, consapevoli di aver soltanto aperto una finestra su un dibattito articolato e complesso e di aver forse privilegiato la prospettiva più marcatamente islamica. Molto resta ancora da approfondire perché il dialogo non sia un dialogo tra sordi, come ammonisce il dottor 'Imārah.