

Sommario

Editoriale	3
È successo - Flash nel mondo	4
Attualità	
Islàm e ambiente	5
Dilemma Burqa	8
Cultura	
Tendenze filosofiche nel mondo arabo	9
Islàm e “ragione”	14
Islàm	
Sufismo	
Il volto mistico dell’Islàm	17
Libri	
Nel mare ci sono i coccodrilli	20
Dialogo islamo-cristiano	
Ad Assisi per ascoltare	21

Bimestrale di cultura, esperienza e dibattito del Centro Federico Peirone - Arcidiocesi di Torino

Direttore responsabile:	Paolo Girola
Gruppo di redazione:	Silvia Introvigne Stefano Minetti Augusto Negri Laura Operti Giuseppe Pasero Filippo Re Alberto Riccadonna Matteo Vabanesi
Collaboratori:	Giampiero Alberti Annabella Balbiano Paolo Branca Giovanni Caluri Marco Demichelis Cinzia Fuggetti Celeste Lo Turco Giancarlo Rizzo Alessandro Sarcinelli Giuseppe Scattolin Andrea Pacini Sami Aldeeb Abu Salieh Francesco Zannini Giuliano Zatti

Direzione - Amministrazione:

Centro F. Peirone - via Barbaroux, 30 - 10122 Torino
tel. 011.5612261 - fax. 011.5635015
Sito internet: www.centro-peirone.it
E- mail: info@centro-peirone.it
Direttore del Centro F. Peirone: Negri d. Augusto Tino

Abbonamenti

Italia	Euro 20	- Estero	Euro 32
Sostenitori	Euro 62	- Copia singola	Euro 4

C.C.P. n° 37863107, intestato a
Centro Torinese Documentazione Religioni
Federico Peirone (abbr. CTDRFP) - Via Barbaroux, 30 - 10122 Torino

Solidarietà

In occasione di feste (Natale, Pasqua, compleanni, matrimoni, lauree ecc.) è un’attitudine cristiana pensare a coloro che hanno di meno o non possiedono nemmeno il necessario. Il Centro Peirone propone iniziative di solidarietà verso le Chiese in difficoltà nel mondo islamico e, coerentemente con le proprie finalità di dialogo cristianoislamico, anche a sostegno di iniziative in cui cristiani e musulmani cooperano per il bene comune. Indichiamo di seguito le iniziative ancora in atto, con l’indicazione dei costi (di significato solo orientativo, ciascuno doni ciò che vuole e può).

a - Libano: adozioni internazionali a distanza. Solidarietà a favore dei figli di profughi e di orfani di guerra. In collaborazione con Movimento Sviluppo e Pace di Torino e Suore di St. Joseph de l’Apparition, Tyr, Libano. Quota orientativa per un’adozione: € 160/anno.

b - Egitto: solidarietà per il lebbrosario Abû Za’bal, presso Il Cairo. Il lebbrosario accoglie in maggioranza lebbrosi musulmani, provenienti dai villaggi adiacenti, e anche cristiani copti. La raccolta di fondi serve per la risistemazione e l’adeguamento dell’ambulatorio medico, della sala chirurgica e delle strutture anestetiche, delle sale di degenza (fatiscenti) e del reinserimento sociale di coloro che guariscono dalla lebbra e sono dimessi dal lebbrosario. Il Centro Peirone collabora con le Suore Elisabettine del Cairo, operatrici del lebbrosario, chiamate dal governo egiziano a co-gestire il lebbrosario con personale medico Egiziano.

Costi orientativi:

- adozione di un malato di lebbra: € 160/anno
- spesa complessiva per il completamento del laboratorio di analisi: € 3.100 (si può concorrere alla somma totale con una libera offerta)
- progetto di reinserimento di un malato di lebbra dimesso (acquisto di un asinello per il lavoro dei campi e costruzione di un’abitazione di due piccoli locali in muratura): € 1.800 (si può concorrere alla somma totale con una libera offerta)

c - Sud-Sudan: aiuto per i profughi sudanesi, cristiani e animisti: raccolta di fondi del Centro Peirone, in collaborazione con i Padri Comboniani di Malakal, nel Sud-Sudan: offerta libera.

E

editoriale

È in programmazione nelle sale cinematografiche italiane un film («Uomini di Dio») che ripercorre la drammatica storia dei sette monaci trappisti uccisi in Algeria nel 1996 dopo essere stati sequestrati da un gruppo armato islamista. Nel Paese infuriava lo scontro fra gli islamisti e il governo. Una vera e propria guerra civile che si calcola abbia fatto oltre 100 mila morti, molti dei quali civili.

Ripercorriamone brevemente la storia. Le forze islamiste nascono in Algeria, come in generale nel Maghreb, all'inizio degli anni '80. In Algeria è al potere, dal momento dell'indipendenza (1954) l'Fln, partito unico che ha portato il Paese vicino al blocco comunista. La situazione cambia con il 1989 e la scomparsa dell'Unione Sovietica. Nella «primavera» algerina le forze islamiste si riunificano nel Fis (Fronte islamico di salvezza), un movimento di opposizione che ottiene un grande successo alle elezioni municipali del 1990 e si presenta alle politiche: il 26 dicembre 1991 si tiene la prima consultazione politica «libera» algerina, e i risultati consegnano la maggioranza al Fis che si accaparra il 24,54% dei consensi, primo partito, lasciando al Fln solo il 12,17% dei voti. Una dura protesta contro l'Fln che ha governato per anni in forma dittatoriale e corrotta. Il Governo decide di annullare le elezioni, dichiara lo stato d'emergenza e nel marzo del 1992 dichiara illegale il Fis, sciogliendolo.

I monaci di Tibherine, la violenza dei fanatici

Dirigenti e militanti del Fis entrano in clandestinità formando milizie armate. Le più importanti sono il Gia (Gruppo Islamico Armato) e l'Ais (Armata Islamica di Salvezza). Danno vita ad una sanguinosa guerra civile fatta di attentati e sgozzamenti, dura repressione e servizi deviati. Dopo alcuni anni si firma una tregua e i gruppi vicini al Fis rinunciano alla violenza. Oggi resta attivo il Gruppo Salafita per la Predicazione ed il Combattimento (Gspc).

La nuova formazione, già nel 2000, ha aperto campi di addestramento nel deserto meridionale algerino reclutando volontari anche da paesi del Sahel, come il Niger, il Mali e la Mauritania, e ha stretto rapporti con gli altri movimenti maghrebini, formando la cellula di Al-Qaeda denominata Al-Qaeda per il Maghreb islamico.

Anche se i media occidentali non parlano più molto spesso della situazione algerina, la violenza è di-

minuita ma non si è arrestata del tutto; cellule «qaediste» operano fra Mauritania, Mali, Algeria.

Il bel film francese sul martirio dei sette monaci di Tibherine ripropone il «caso» algerino con tutte le sue ombre e strumentalizzazioni. Non si sa infatti con esattezza in quali circostanze siano morti i sette monaci inermi e ben visti dalla popolazione locale. Vittime forse di un blitz delle forze di sicurezza algerine che non volevano assolutamente, come la Francia, trattare con gli islamisti; oppure vittime degli islamisti stessi che non avevano visto accettate le loro condizioni per il rilascio (scambio con prigionieri islamisti in Francia e Algeria)?

La cosa più importante, nel film, è il fatto di mostrarci come in nome di un grande ideale religioso si possa anche morire: in entrambi i campi è vero. Ma da un lato c'è la testimonianza inerme dell'amore universale, propria del messaggio cristiano allo stato puro che pone un interrogativo forte agli amici musulmani. Dall'altro il permanere della violenza in nome della fede in questa grande e ricca tradizione religiosa che è l'Islàm. È un interrogativo che non va taciuto con il pretesto di essere politicamente corretti: e che anzi va rilanciato per mettere i musulmani mossi da sincero spirito religioso di fronte a una contraddizione che loro stessi devono risolvere. Un problema sul quale dall'interno dell'Islàm va aperta un autorevole e approfondita riflessione.

È SUCCESSO *Flash nel mondo*

a cura di Filippo Re

■ 2 agosto

Aqaba (Giordania) – Lanci di razzi sulla città di Aqaba hanno provocato un morto e cinque feriti di fronte agli hotel pieni di turisti. Secondo Amman i razzi provenivano dal Sinai ma l'Egitto smentisce mentre Israele accusa Hamas di aver cercato di colpire la città di Eilat. Per gli Stati Uniti si tratta di un tentativo di bloccare il processo di pace.

■ 3 agosto

Beirut (Libano) – Torna alta la tensione al confine israelo-libanese. Tre soldati e un reporter libanesi sono le vittime di uno scontro a fuoco avvenuto tra l'esercito libanese e quello israeliano al confine tra i due Paesi. I due governi si sono accusati a vicenda. All'origine dell'incidente il tentativo dei militari di Tel Aviv di abbattere un albero in territorio libanese. Gli israeliani hanno dichiarato di aver avvertito l'Unifil, la forza di pace dell'Onu, dell'azione imminente e i soldati delle Nazioni Unite hanno confermato la tesi di Gerusalemme.

■ 10 agosto

Kabul (Afghanistan) – Nel primo semestre del 2010 le vittime civili sono aumentate del 31% rispetto allo stesso periodo dello scorso anno. Nel Rapporto dell'Onu sulla protezione dei civili nei conflitti si fa presente che donne e bambini finiscono sempre di più nel mirino della guerriglia talebana. Il 7 agosto, nel nord-est del Paese, otto medici stranieri e due interpreti afgani furono uccisi dai talebani perché ritenuti "missionari cristiani". I dieci uomini appartenevano a un ente caritativo svizzero che offre assistenza medica nelle zone di guerre.

■ 14 agosto

Riyad (Arabia Saudita) – L'Arabia ha ospitato per la prima volta le conferenze sul dialogo interreligioso di un docente di teologia cristiana invitato dall'Università di Riyad. Leonard Swidler, docente di teologia cattolica alla Temple University di Filadelfia negli Usa, ha svolto lezioni davanti a una quarantina di docenti sauditi, tra cui alcune donne. L'istituto dedicato al dialogo tra le civiltà dell'Università araba è stato voluto dal re saudita dopo l'incontro con il Papa nel 2007.

■ 18 agosto

Jakarta (Indonesia) – I sostenitori della sharia nel più grande Paese islamico del mondo sono diminuiti del 10% in un anno. Lo rivela la Roy Morgan Single Source, autorevole società australiana, sulla base di migliaia di interviste realizzate tra aprile 2009 e aprile 2010. Oggi solo il 32% della popolazione ritiene giusto tagliare le mani ai ladri e frustare gli adulteri. Su una popolazione di 230 milioni di persone, l'86% è di religione musulmana e il 3% cattolica.

■ 20 agosto

Baghdad (Iraq) – Dopo sette anni di guerra l'ultima brigata di combattimento ha lasciato l'Iraq mettendo fine all'Operazione Iraqi Freedom. Cinquantamila soldati, impegnati nell'addestramento dell'esercito iracheno, resteranno fino al termine del 2011. Violenze e attentati sono calati ma resta molto alta l'instabilità politica poiché l'Iraq è senza governo dalle elezioni del 7 marzo. Si teme che il Paese scivoli nella guerra civile e nella spartizione in diverse zone.

■ 24 agosto

Mogadiscio (Somalia) – Trenta vittime, tra cui otto deputati, è il bilancio di un attacco a un hotel della capitale somala nei pressi del palazzo presidenziale. L'assalto è stato rivendicato dagli insorti islamici Shebaab, legati ad Al Qaeda, che da tempo scatenano violente offensive contro le forze regolari che controllano solo una parte di Mogadiscio e le truppe di pace africane dell'Amison.

■ 31 agosto

Mardin (Turchia) – Dopo 30 anni due chiese siro-ortodosse sono state riaperte in un villaggio nella regione di Mardin, nel sud-est della Turchia. Alla messa inaugurale hanno partecipato centinaia di siriaci. Gli edifici sono stati restaurati da 70 famiglie siriache. In Turchia la chiesa siro-ortodossa conta 5000 fedeli. Inoltre, su un'isola nel lago di Van, presso il confine con l'Armenia, dopo 95 anni si è tornati a celebrare una messa in una chiesa armena.

■ 8 settembre

New Delhi (India) – Fanatici islamici hanno incendiato una chiesa e una scuola cristiane nel Punjab in reazione alla proposta del pastore Terry Jones di commemorare l'11 settembre bruciando ognuno un Corano. La folle proposta è stata poi ritirata dallo stesso Jones ma ha scatenato proteste tra i musulmani ed episodi di violenza anticristiana. Nel Punjab i cristiani sono poche centinaia.

■ 13 settembre

Ankara (Turchia) – Con il risultato del 58% a favore del Sì al referendum per la riduzione dei poteri dell'esercito e della magistratura la Turchia si avvicina all'Europa. L'esito del referendum, trent'anni dopo il golpe militare del 1980, dimostra la volontà dei turchi di sostenere una democrazia parlamentare di tipo europeo. Smirne è però rimasta fedele alla sua tradizione laica votando con il 64% contro le riforme.

■ 20 settembre

Mindanao (Filippine) – Cinquanta studenti cristiani e musulmani di una scuola di Mindanao si sono riuniti per parlare di pace e dialogo nella regione dilaniata da 40 anni di guerra. La regione di Mindanao è teatro di un conflitto decennale tra l'esercito filippino e i movimenti della guerriglia islamica Fronte Moro di liberazione e Abu Sayyaf che vogliono creare uno Stato islamico indipendente.

■ 27 settembre

Islamabad (Pakistan) – La Croce rossa internazionale distribuirà aiuti a oltre un milione di alluvionati pakistani prima dell'inverno. Nelle zone alluvionate milioni di persone sono ancora senza cibo e tende e finora solo il 20% della popolazione è tornata nei propri villaggi. Sono oltre 150 mila le famiglie che hanno ricevuto aiuti dalla Croce rossa e dalla Mezzaluna rossa pakistana.

■ 30 settembre

Kirkuk (Iraq) – In tutto il Medio Oriente le comunità cristiane pregano e digiunano alla vigilia del Sinodo che si terrà a Roma dal 10 al 24 ottobre. L'obiettivo dell'Assemblea sinodale, richiesta dai vescovi locali, è quello di analizzare i problemi attuali come la libertà religiosa, l'emigrazione e l'unità tra i cristiani e di testimoniare il messaggio di Cristo in una regione tormentata da guerre, terrorismo e fanatismo religioso.

Islàm e ambiente



Il valore della natura e della sua tutela rappresenta un recente terreno di confronto culturale con il mondo musulmano

Il dialogo che da tempo intreccia le voci del Bacino del Mediterraneo è stato tradotto – transitando attraverso numerosi e non sempre facili momenti diplomatici e politici – in innumerevoli accordi multilaterali e convenzioni internazionali che hanno trovato e trovano implementazioni in molteplici program-

mi di partenariato¹. Tra questi, le intese e i progetti in punto di ambiente – che, nelle sue diverse dimensioni (non ultima, quella culturale) viene direttamente o indirettamente riconosciuto quale elemento essenziale nella vita delle popolazioni locali e, parimenti, scacchiere d'eccellenza su cui giocare la

partita dell'integrazione – sono tra i più numerosi.

Di qui, l'esigenza di verificare se dietro al lemma "ambiente" – polisemantico – sia sottesa una comunanza di contenuti che favorisca un'elaborazione concettuale capace di esaltare gli aspetti di vicinanza sui quali fondare un'efficace e proficua dialettica.

La nozione

Benché il confronto tra i Paesi a matrice islamica e l'Occidente avesse da tempo sottolineato la necessità di una chiarificazione terminologica e concettuale, l'esigenza di una sistematica trattazione della materia in ambito musulmano è emersa solamente nel 1980 allorché il Regno Saudita procedette alla riorganizzazione nelle amministrazioni centrali deputate alla protezione dell'ambiente².

L'istanza locale divenne, allora, occasione per un rinnovato stimolo all'approfondimento del tema in dimensione sovannazionale e, in ragione della posizione di privilegio assegnata all'Arabia Saudita in quanto culla dell'Islam, numerose furono le adesioni che portarono illuminanti contributi di pensiero.

Per vero, da tempo era emersa l'urgenza di una riflessione attenta intorno alla protezione del patrimonio naturale nei Paesi di religione musulmana atteso il rapido e, per certi versi improvviso, sviluppo tecnologico e industriale che ha caratterizzato gli ultimi lustri: l'espansione economica dell'area musulmana chiama alla ribalta non trascurabili questioni di politica gestionale e di politica criminale in punto di ambiente.

Peraltro, la fragilità della legislazione *ad hoc* e la lacunosità dei sistemi di

controllo sottolinea l'inadeguatezza degli archetipi normativi dinanzi all'emergenza ambientale.

Registrata l'istanza – più volte formalizzata in contesto internazionale – di una regolamentazione che consenta ai naturali interlocutori che si affacciano sulle coste del Mar Mediterraneo di costruire un armonico sistema punitivo che consenta di sanzionare i crimini ambientali nel pieno rispetto delle radici culturali di ognuno, si palesa quale passaggio essenziale e prodromico la compiuta ricostruzione del concetto di "ambiente" così come elaborato dal pensiero islamico e, quindi, l'individuazione della relazione tra uomo e ambiente quale scaturisce dalla dottrina musulmana³.

Così, invero, sarà possibile individuare l'esistenza di elementi concettuali comuni che, tradotti nel linguaggio giuridico, potranno fungere da cardini per la costruzione di un sistema punitivo condiviso nell'intero Bacino del Mediterraneo e in tutte le aree in cui la cultura musulmana interfaccia e dialoga con altre tradizioni e filosofie. Infatti, una veloce rassegna degli ordinamenti di Stati vicini (dichiaratamente islamici ovvero formalmente laici ma sostanzialmente musulmani), denuncia come allo stato dell'arte la normativa a tutela dell'ambiente sia stata integralmente codificata su modelli di ispirazione europea e preveda

esplicitamente regole e dosimetrie edittali proporzionate alle violazioni tipizzate.

Tuttavia, un interrogativo di fondo si pone: dietro il lemma "ambiente" utilizzato in tutti gli ordinamenti considerati, possiamo ritrovare delle eredità derivate dal diritto musulmano classico? E ancora. Ai termini "ambiente" ed "ecosistema" ci si riferisce attribuendo i medesimi contenuti, seppur innestando gli stessi in sottofondi culturali differenti?

Cultura e ambiente

Per avvicinare correttamente la tanto delicata materia, ci pare imprescindibile approfondire il sostrato costituito dalla tradizionale visione musulmana della relazione tra il genere umano e gli altri esseri viventi e, in particolare, comprendere se – ed eventualmente in quale misura – per la dottrina islamica l'uomo abbia diritto di sfruttare le risorse naturali e l'ambiente.

Tentando una semplificazione massima, potremmo affermare che nell'Islam l'uomo viene beneficiato da Allah del godimento del Creato secondo le regole dettate nel Corano e dettagliate nella Sunna: il saggio che alle stesse si atterra, ne avrà riconoscimento nel Giorno del Giudizio; lo scellerato che, di contro, si dimostrerà irrispettoso delle stesse, riceverà ade-

NOTE

¹ Ampia la letteratura italiana e straniera sul punto. Per tutti, si vedano AA.VV., *Partenariato nel Mediterraneo*, a cura di Aliboni R., Milano, 1998; RIZZI F., *Unione europea e Mediterraneo. Dal trattato di Roma al dopo Barcellona (1957-1997)*, Firenze-Roma, 1997; ID., *Un Mediterraneo di conflitti: storia di un dialogo mancato*, Roma, 2004; MARCHISIO S., *Aspetti giuridici del partenariato euromediterraneo*, Milano, 2001; AA.VV., *The Barcelona Process and Euro-Mediterranean Issues from Stuttgart to Marseilles*, a cura di Attinà F. e Stavridis S., Milano, 2001; AA.VV., *Culture en Méditerranée. La dimension culturelle du partenariat euro-méditerranéen*, Parigi, 1996; AA.VV., *Euro-Méditerranéen 1995-1999. Premier bilan du partenariat*, Parigi, 2001; AA.VV., *Le partenariat euro-méditerranéen. La dynamique de l'intégration régionale*, Parigi, 2000; AA.VV., *Le partenariat euro-méditerranéen. Le processus de Barcelone*, Bruxelles, 2003; AA.VV., *Les enjeux économiques du Partenariat euro-méditerranéen*, Marsiglia, 1998; AA.VV., *Le partenariat euro-méditerranéen: un projet régional en quête de cohérence*, a cura di Chatelus M. e Petit, in *Maghreb-Machrek*, numero monografico, 1997; KHADER B., *Le par-*

tenariat euro-méditerranéen après la conférence de Barcelone, Parigi, 1997; LE PENSEC L., *Le partenariat euro-méditerranéen. Grand espoirs, modestes résultats*, Le rapports du Senat n. 121, Journax Officiels, 1-12-2001, Parigi, 2001; CHEVALLIER A., *Projet euro-méditerranéen et mondialisation*, in *Confluence Méditerranée*, n. 21, 1997, p. 9 e ss.; REGNAULT H., *Intégration euro-méditerranéenne et stratégies économiques*, Parigi, 2003; MEKAOUI A. – CARREAU D., *Partenariat économique euro-marocain. Une intégration régionale stratégique*, Parigi, 2000; HANI H.D.R., *Le partenariat euro-méditerranéen. Le point de vue arabe*, Parigi, 2003 e AA.VV., *Le partenariat euro-méditerranéen vu du sud*, a cura di Khader B., Parigi, 2001.

² Veniva, infatti, istituita la *Meteorology and Environmental Protection Agency (M.E.P.A.)* cui furono devolute le funzioni di organo tecnico nella stesura delle nuove normative nonché di organo di controllo e prevenzione.

³ ABDULBAR AL-GAIN, *Preface to the Second Edition*, in ABUBAKR AHMED BAGADER - ABDULLATIF EL-CHIRAZI EL-SABBAGH - MOHAMAD AS-SAYYID AL-GLAYAND - MAWIL YOUSUF IZZI-DEEN SAMARRAI, *Environmental Protection in Islam*, IUCN *Environmental Policy and Law Paper No. 20 Rev.*, cit.,

p. VIII sottolinea che "Islam offers great advantage for environmental conservation, protection and sustainable development in that it is a source for law that is consistent with cultural values of Islamic Society and can be imported with ease into environmental policy that is both effective and implementable".

⁴ La sintesi drasticamente operata vuole unicamente significare il profondo legame tra religione e stile di vita che caratterizza del buon musulmano: "Islam is not only a religion but a complete code of life for all the human beings on this planet for all times to come" (AKHATAR K. BHATTI & GUL-E-JANNAT, *The Holy Quran on Environment*, Adam Publishers & Distributors, Delhi, 1997, p. 3).

Sul punto, ci sembra particolarmente interessante uno studio condotto dall'Università del Cairo nel quale si sottolinea e si esalta l'intima relazione esistente tra la religione e la tutela dell'ambiente. In particolare, si rinvia a EMAN EL RAMLY, *Women's Perception of Environmental Change in Egypt*, in *Cairo Papers in Social Science*, vol. 23, n° 4, 2002, Cairo, American University in Cairo Press, p. 37 e ss.

⁵ Il cenacolo di pensatori era una società segreta d'ispirazione sciita che si faceva momento propulsore di una riforma spirituale, sociale e politica

guata replica in ragione della loro trasgressione⁴.

Per vero, un'illuminante interpretazione della relazione che si va ricostruendo ci viene offerta dalla lettura di una novella appartenente alla tradizione musulmana e risalente al X secolo d.c.

Scritta a più mani da un gruppo di intellettuali irakeni chiamati *Fratelli della Purezza* [*al-Ikhwan al Safa*]⁵, la favola – suddivisa in differenti sezioni – narra di un singolare processo dinanzi a una Corte *mazalim*⁶ durante il quale gli animali della Terra, in rappresentanza dell'intero creato, citano in giudizio gli uomini per mettere in discussione la loro superiorità in ragione della quale questi si sentirebbero in diritto di fruire illimitatamente dell'ambiente e delle risorse naturali⁷. Orbene, l'espedito narrativo – giudicato particolarmente felice⁸ – consente agli autori, da un lato, di far trapelare la loro peculiare impostazione filosofica e, d'altro canto, permette loro di argomentare dettagliatamente le tesi a favore e le ragioni contro l'asserita superiorità del genere umano che legittimerebbe l'assunto per cui gli elementi naturali sarebbero stati creati unicamente per servire l'uomo⁹. Le deduzioni giuridiche portate a sostegno delle due opposte posizioni trovano sostegno in argomentazioni razionali e conforto nel dato testuale

coranico che hanno reciproca interazione nell'incedere dialettico.

In particolare, gli esseri umani radicano l'affermata superiorità della specie, e quindi il potere di godimento sul patrimonio naturale, sul testo della *Surat al-Nahl*¹⁰ e della *Sura al-Mu'minun*¹¹ e della *Sura al-Zukhuf*¹². Di contro, gli animali replicano che i versetti sulla cui base verrebbe edificata l'argomentazione che attribuisce al genere umano una qualche forma di superiorità – se attentamente esaminati – a ben vedere non recano alcuna affermazione in ordine a uno stato di asservimento degli esseri viventi all'uomo¹³.

Tutela dell'ambiente

Coerentemente con il pensiero musulmano, il diritto – che, di fatto, ne è considerata la massima espressione¹⁴ – protegge l'ambiente e gli ecosistemi dall'uso sfrontato che l'uomo ne possa fare.

Invero, come tutte le creature viventi, l'essere umano ha il diritto di sfruttare l'ambiente naturale e quanto lo stesso gli offre. Non può, tuttavia, abusarne né tantomeno gli è consentito farne un uso esclusivo o preclusivo.

Per altrimenti dire, nel diritto musulmano classico, la soglia del non neutro al diritto criminale – il cui supera-

mento veniva replicato con la comminazione di una sanzione discrezionalmente stabilita dal giudice come previsto per i crimini *taz' r* – veniva individuata nella violazione delle regole dettate dalle diverse fonti del diritto e poste a presidio dell'ambiente in quanto proprietà di Dio, concessa in uso al genere umano e, in misura differente, a tutti gli altri esseri viventi.

Conclusioni

Or dunque, quanto sin qui argomentato, ci sembra condurre a una sintesi di massima che vuole sottolineare come – benché talora le ragioni sottese siano anche profondamente differenti – il dialogo sul tema dell'ambiente e della sua tutela possa, senza slanci di ottimismo, farci prevedere ottimi risultati poiché impostato su un fondamentale canone comune: l'ambiente naturale è un diritto diffuso e inalienabile; chiunque può esercitare liberamente il diritto di usufruire dell'ambiente in tutte le sue manifestazioni e in ognuna delle sue elargizioni (frutti, energie, estetica, etc.); nessuno può impunemente recare danno all'ambiente stesso che rappresenta l'eredità che ogni generazione consegna a quelle successive.

Cinzia Fuggetti

nell'Islam del tempo.

Più precisamente, costituivano una minoranza tra i filosofi scienziati musulmani che lavoravano nella tradizione del sentiero mistico della purificazione spirituale (*hikma*), che veniva integrata dal credo islamico sotto l'influenza del pensiero neoplatonico ed ermetico.

Per approfondimenti, GOICHON A.M., *Hikma*, in, *Encyclopaedia of Islam*, a cura di Bernard Lewis e altri, vol. III, pp. 377-378; MARQUET Y., *Ikhwan al-Safa*, *ibidem*, pp. 1074-1076; GOODMAN L.E., *The Case of the Animals versus Man Before the King of Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, Boston, 1978, ppgg. 36-44; NASR S.H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conception of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*, edizione riveduta, Albany, 1993, pp. 25-30; NETTON I.R., *Muslim Neo-Platonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, London, 1982, pp. 1-3 e 96 e ss.; MARQUET Y., *Ikhwan al-Safa*, vol. III, pp. 1071-1073.

⁶ Nel periodo pre-islamico, queste corti erano i giudici tradizionali dei Paesi mediorientali (soprattutto in Egitto e Iran) ed erano regolarmente adite da quanti volevano vedere pubblicamente ri-

conosciuto un diritto negato o violato.

⁷ Per il testo in arabo AL-IKHWAN AL SAFA, *al-Rasa 'il*, a cura di Khayr al-din al-Zirikli, 4 volumi, Cairo, Al-Maktaba al-Tijariyya al-Kubra, 1928; per il testo in inglese, GOODMAN L.E., *The Case of the Animals versus Man Before the King of Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, cit.

⁸ SARTAIN E.M., *God, Nature and Mankind: Some Muslim Views on Proper Conduct towards Other Creatures with Special Reference to the Tenth-Century Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, in *Culture and the Natural Environment: Ancient and Modern Middle Eastern Texts*, a cura di Sharif S. Elmusa, Cairo, 2005, p. 73, sottolinea come la scelta della sede "giudiziaria" si dimostri particolarmente efficace poiché consente una dialettica paritetica tra animali e uomini dinanzi a un giudice imparziale.

⁹ Lucidamente è stato sottolineato come l'opera di cui trattasi offre una visione in termini scientifici degli equilibri naturali che, peraltro, sarebbero segno palese della perfezione della creazione divina: la natura, quindi, "as the interdependence of all living being and the adaptation of each creature to its ecological niche, which is taken as evidence of God's careful design of Creation and His benevolent care for all His creatures" (SAR-

TAIN E.M., *op. loc. cit.*).

¹⁰ XVI, versetti 5 e ss., letteralmente riportati in AL-IKHWAN AL SAFA, *Rasa 'il*, vol. II, p. 176 e in GOODMAN, p. 53.

¹¹ XXIII, versetto 22.

¹² XLIII, versetto 13.

¹³ Allah "allowed [Adam's] descendants to succeed one another on earth, to inhabit it and make it flourishing, not to lay it waste, to preserve [yaha-fazu] the animals and benefit from them, but not to mistreat or oppress them [...] God created all the creatures that are in the heavens and on the earth, and made them useful to each other [*musakhkhara ba'daha li-ba'd*], for their mutual good or to prevent mutual harm: thus, when God made animals serviceable for mankind, it was for the benefit [of the human species] and to keep them from harm [...] not, as humans wrongly suppose and falsely claim, because they are our masters and we their slaves" (AL-IKHWAN AL SAFA, *Rasa 'il*, vol. II, pg. 177; GOODMAN, p. 54).

¹⁴ Così, efficacemente, SCHACHT J., *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, 1995, p. 1: "Il diritto musulmano è la sintesi del pensiero islamico, la più tipica manifestazione del modo di vivere islamico, il nucleo centrale dello stesso islam".

Dilemma Burqa

Vietare o no il burqa in Europa? La questione del «velo» islamico integrale divide, scompiglia il Vecchio Continente, chiama in causa governi, parlamenti e opinioni pubbliche. Belgio e Francia lo hanno abolito con una legge, in Olanda il nuovo governo è orientato a proibirlo mentre in Danimarca è stato deciso di limitare l'utilizzo del burqa e del niqab (velo che copre il volto tranne gli occhi) nello spazio pubblico ma senza vietarli con una legge.

In altri Stati europei il dibattito è aperto come in Spagna (la Catalogna ha stabilito il divieto) e in Gran Bretagna dove non c'è alcuna legge anti-burqa perché, spiegano le autorità inglesi, «sarebbe una decisione poco britannica, contraria alle convenzioni di una società tollerante e basata sul rispetto reciproco». In realtà, secondo gli ultimi sondaggi, quasi il 70% degli elettori inglesi sarebbe favorevole al bando e qualche provvedimento potrebbe essere deciso per motivi di sicurezza.

In Germania l'uso del velo completo è ritenuto un fenomeno marginale e finora non è allo studio una legge nazionale sul tema. Indossarlo è una dichiarazione di fede, una costrizione o una potenziale minaccia terroristica? Vietare burqa e niqab è un provvedimento utile e opportuno o sbagliato? Come i vescovi svizzeri hanno criticato il «no» ai minareti ora i prelati francesi protestano per il divieto legislativo perché le donne non potrebbero più uscire di casa rischiando la segregazione con un risultato contrario all'effetto ricercato. Secondo la Chiesa francese aumenterebbe, per reazione e come effetto collaterale alla proibizione, il numero delle donne che indossano questo tipo di abito.

In Francia i musulmani sono 5-6 milioni ma le donne che portano il velo integrale sono appena duemila mentre in Italia sono poche centinaia. Molte persone pensano che la donna indossi il burqa perché sottomessa al marito, ai genitori o alla comunità; in alcuni casi ciò è probabilmente vero ma recenti studi compiuti in Francia dimostrano che il burqa è portato da donne che nella maggior parte dei casi non provengono da Paesi dove il burqa fa parte dell'abbigliamento tradizionale oppure da donne cristiane appena convertite

Il velo islamico è stato vietato in Francia e Belgio. Altri Governi ne stanno discutendo, anche in Italia



all'Islam secondo lo specifico atteggiamento dei neofiti. E allora, sostengono i contrari al divieto, sussiste davvero in questi Paesi la questione del velo integrale? Diventa necessario approvare una legge per un fenomeno (finora) marginale per il quale è possibile utilizzare le norme previste dall'ordine pubblico?

Alcuni autorevoli esponenti musulmani - come il defunto Sheikh Mohammad Tantawi, ex rettore dell'Università Al Azhar e massima autorità religiosa in Egitto - ritengono corretto proibire l'uso del velo integrale perché nascondere il volto non è assolutamente una tradizione islamica. In Egitto le donne completamente velate erano dieci anni fa alcune centinaia e oggi sono il sedici per cento. Se non si fa nulla, ne è convinto l'esperto di Islam padre Samir Khalil Samir, «il fenomeno continuerà a crescere e a svilupparsi perché nasce da una posizione ideologica, per sfidare la società occidentale che donne e uomini giudicano corrotta. Da dove viene infatti questa voglia delle donne di coprirsi in modo integrale? Penso che senza una legge il contesto ideologico attuale del mondo musulmano spingerebbe sempre più donne musulmane a indossarlo. Il burqa non è islamico e su questo tema non vi è la minima traccia nel Corano o nella tradizione islamica (Sunna), è solo un costume dell'Arabia Saudita e di qualche altro

Paese che conferma il maschilismo e la tomba della donna». Per Samir Khalil la «legge francese contro il burqa è giusta». L'iter parlamentare del progetto di legge francese ha avuto un cammino piuttosto travagliato che non ha nascosto le perplessità di importanti organismi costituzionali come il Consiglio di Stato, il più alto organo giurisdizionale amministrativo, che ha bocciato il divieto totale del burqa. Secondo i Saggi del Consiglio la legge sarebbe incostituzionale perché offenderebbe il principio delle libertà individuali. Anche il Consiglio d'Europa a giugno si è espresso contro il divieto generale raccomandando di fissare dei limiti al veto assoluto. Secondo i giudici infatti ogni singola applicazione potrebbe avviare ricorsi, polemiche e reazioni pericolose. Lo stesso Consiglio Costituzionale (equivalente alla nostra Corte Costituzionale) ha convalidato la legge anti-burqa stabilendo però che il provvedimento non deve essere applicato nei luoghi di culto aperti al pubblico poiché si violerebbe la libertà religiosa. È giusto ricorrere a una legge statale per combattere il velo integrale che interessa appena 2000 persone su 63 milioni di francesi o sarebbe meglio lasciare la decisione a un gruppo di studiosi islamici europei la cui stragrande maggioranza è contraria al velo integrale? Cosa accadrà ora in Francia? La legge prevede una pausa di riflessione di sei mesi per dare il tempo di abituarsi alle nuove regole, poi dall'aprile 2011 ogni donna che si coprirà il volto sarà multata per 150 euro e chi obbliga la donna a coprirsi integralmente il volto sarà sanzionato per 30 mila euro e potrebbe finire in prigione.

Sulla scia della Francia anche il governo italiano sembra propenso a vietare per legge l'uso del burqa e del niqab nei luoghi pubblici ma senza fare diretto riferimento alla religione islamica al fine di non alimentare altre polemiche. La proposta, accettata dal governo, è stata formulata dal Comitato per l'Islam italiano, istituito presso il Ministero dell'Interno, secondo cui vietare il burqa, che non ha un'origine coranica, assicura dignità alla donna e tutela l'ordine pubblico.

Filippo Re



Tendenze filosofiche nel mondo arabo

Proponiamo una breve panoramica su autori e temi in primo piano nel dibattito contemporaneo nei Paesi mediorientali e nord-africani

Contrariamente all'immagine stereotipata dai media, anche il mondo arabo contemporaneo presenta un certo grado di fermento intellettuale, variabile per tendenze e gradi a seconda del paese in questione. È, inoltre, possibile definire un'area più circoscritta di studi specificamente legati alla filosofia, parti-

colarmente sviluppati in Libano, Siria, Egitto, Tunisia, Algeria e Marocco, ove esistono specifici percorsi universitari di studio.¹ Si tratta, certamente, di un fenomeno ancora di nicchia, sia per la marginalità della ricerca filosofica all'interno del mondo islamico che predilige altri saperi, sia per la scarsa rilevanza statistica della componente araba

del mondo islamico, che si attesta al 15% circa.

Esistono, naturalmente, delle differenze che è opportuno tenere in conto nello studio della filosofia in questa parte di mondo rispetto al modello occidentale.

Una prima distinzione che si impone è sulla confusione tra arabo e islamico: esiste una specifica filosofia araba, che non necessariamente è *islamica*: oltre agli autori arabi cristiani², ci sono anche filosofi arabi comunisti e secolarizzati. Esiste, inoltre, una generica *filosofia islamica*, suddivisa in varie tradizioni: a livello bibliografico, tematico e metodologico è possibile distinguere una filosofia islamica persiana, una tradizione filosofica islamica indiana ed una, più eterogenea, arabo-islamica che, però, non esaurisce la filosofia araba. Nel presente scritto verrà esaminata quest'ultima, considerando qualsiasi opera di filosofia pensata e scritta in lingua araba da autori vissuti nel ventesimo secolo o tutt'ora viventi, che contenga o meno dei riferimenti culturali o religiosi all'Islam.

Una nota non marginale a proposito della questione linguistica è la presenza massiccia di studi di filosofia portati avanti in francese ed inglese: nella pratica filosofica il bilinguismo arabo/lingua straniera è la norma, come in Libano, ove il curriculum di filosofia può essere svolto indipendentemente in francese o in arabo, costituendo due percorsi formativi distinti.

Esistono, inoltre, autori arabi che scrivono esclusivamente in lingue occidentali (il caso più noto è sicuramente l'algerino Mohamed Arkoun), ma che hanno un certo grado d'influenza sulla filosofia araba, senza contare gli autori che, pur non facendo parte della *filosofia araba* contribuiscono in maniera determinante con la loro riflessione a modellare parte della filosofia araba come, ad esempio, l'iraniano Abdelkarim Soroush.

Un'ultima osservazione preliminare s'impone, in merito alla periodizzazione: la storiografia filosofica del periodo preso in considerazione è ancora *in fieri*, rendendo ogni tentativo di periodizzazione non definitivo, suscettibile di essere modificato. La nostra ipotesi distingue: una filosofia araba classica, che si esaurisce con Averroè e Ibn

Khaldun, una filosofia araba moderna compresa tra gli inizi dell'ottocento e gli anni cinquanta del secolo scorso ed una contemporanea.

Il presente scritto si occupa delle tendenze filosofiche del mondo contemporaneo, il cui inizio possiamo porre alla fine della seconda guerra mondiale, epoca in cui si sviluppa un pensiero più innovativo, caratterizzato dal prodursi di una riflessione originale.

Questo periodo è definito, da alcuni pensatori arabi, *la seconda Nahda*, in evidente riferimento al movimento culturale *Nahda* sorto nella seconda metà del 19° sec. e conclusosi un secolo dopo.

Il problema principale degli autori contemporanei è di essere conosciuti oltre il ristretto ambito degli specialisti, di farsi spazio in una cultura che ha ancora poca dimestichezza con le tematiche della filosofia contemporanea e del suo lessico, oltre a doversi confrontare con la necessità di forgiare nuovi strumenti linguistici atti ad esprimere concetti nuovi. Ora, questa seconda fase è in corso nel mondo arabo contemporaneo, dopo che la tradizione filosofica occidentale moderna e contemporanea è entrata nell'orizzonte speculativo arabo islamico.

Nel presente scritto è già emerso come la filosofia rimanga un'attività minoritaria nell'ambito della produzione di pensiero del mondo islamico. Il concetto stesso di "filosofia" presenta alcune difficoltà di definizione e un certo grado di ambiguità o di equivocità. Per il filosofo egiziano Hasan Hanafi, ad esempio, il termine "filosofia" nell'Islam non deve essere inteso in senso stretto: esso non si riferisce né a un metodo né a un sistema, avendo piuttosto un significato ampio che include la riforma religiosa, il pensiero socio-politico e il pensiero scientifico secolare. C'è, inoltre, chi ritiene che la filosofia nell'accezione occidentale europea sia una forma di sapere estranea alla cultura arabo islamica. Tra questi, Abu Ya'qub al-Marzuqi, il quale ritiene che l'autentica forma di pensiero filosofico della società arabo islamica sia la teologia dogmatica medievale [*'ilm al-kal m*] e non la filosofia di influenza ellenistica. Per contro, esistono altri autori, quali il marocchino Muhammad 'Abid al-Jabiri o il libanese Nassif

Nassar, i quali, pur non misconoscendone le alterne vicende storiche, ritengono che esista una specifica filosofia araba se non arabo islamica.

Sovente nelle società arabo islamiche contemporanee l'attributo di "filosofo" viene assegnato a qualsiasi pensatore che si sia contraddistinto per un pensiero particolarmente complesso e ricco, benché non necessariamente filosofico in senso stretto. Tale punto di vista, che identifica la filosofia con ogni forma di pensiero complesso, è interessante: da un lato, evidenzia una "diffidenza" a livello popolare nei confronti del pensiero filosofico – diffidenza percepibile anche nell'accezione negativa del verbo arabo per "fare filosofia" posto in analogia con la sofistica greca – diffidenza che sopravvive fino ad oggi; dall'altro, mette in luce una certa distanza "originale" del pensiero islamico con questa forma di riflessione.

Sembra una costante dei pensatori arabi mescolare questioni prettamente filosofiche con altre di natura differente, sovente con un metodo non chiaramente definito. Questa notevole ecletticità è, in qualche misura, in continuità con la tradizione medievale, nella quale i pensatori che si occupavano di filosofia avevano anche altri interessi. Rispetto alla tradizione medievale, la contemporaneità araba ha maturato – o, più semplicemente, ereditato dall'occidente – una separazione tra discipline scientifiche e umanistiche. Rimane comunque una certa tendenza a mescolare nella stessa opera tematiche filosofiche con argomenti propri di altre scienze umane, anche in ragione del fatto che la filosofia araba contemporanea si caratterizza, nella maggior parte dei casi, come una filosofia della prassi. Una possibile ragione di questa ecletticità, almeno per quanto riguarda l'epoca medievale, può essere rintracciata nel fatto che nessun filosofo arabo classico svolse esclusivamente la funzione di filosofo: avevano tutti un'altra attività – in genere più di una – e si occupavano di filosofia per passione, non traendone il sostentamento. In epoca contemporanea la situazione è più simile a quella occidentale, ove la maggior parte dei pensatori lavora in università come docente o ricercatore, salvo pochissimi casi di autori che rie-

scono a mantenersi solo con le pubblicazioni.

Temi ed autori

Uno dei principali argomenti di studio per i filosofi arabi è la tradizione filosofica occidentale. Già per la modernità del mondo arabo l'influenza della cultura europea è stata determinante ma, nella produzione filosofica contemporanea si può notare un rapporto più equilibrato e attento. Tra i pensatori che riflettono sui principali filosofi occidentali, ricordiamo Fathi Miskini che si è specializzato su Hegel e Heidegger, Fathi Anqizu che ha tradotto i principali lavori di Husserl e Muhammad Sabila che ha tradotto Foucault. Inoltre, è opportuno citare Jad Hatem, pensatore originale che ha studiato a fondo Sartre, Musa Wahbih che traduce Kant e Hume, Sharif Mabrouki che studia il neocinismo e Peter Sloterdijk, per finire con Taha Abd al-Rahman che si occupa



di filosofia del linguaggio, benché la lista potrebbe essere decisamente più lunga ed articolata.

Da ricordare anche Muhammad Jadidi, uno dei principali studiosi arabi della filosofia nord americana contemporanea.

Passando ai temi propri della filosofia araba è opportuno ricordare come tale filosofia si interessi alla risoluzione dei problemi del mondo arabo contemporaneo. Così, per quanto sia difficile per un occidentale comprenderne la contestualizzazione in un ambito filosofico, il principale argomento di riflessione tra gli autori arabi contemporanei è la relazione che il soggetto arabo intrattiene con la propria tradizione, tema strettamente connesso al delicato tema della relazione con la modernità.

Un elenco completo sarebbe molto lungo: per citare alcuni dei contributi filosoficamente più significativi, ricordiamo Kamal Yussuf al-Hajj che ha concentrato la sua analisi sull'asse tradi-

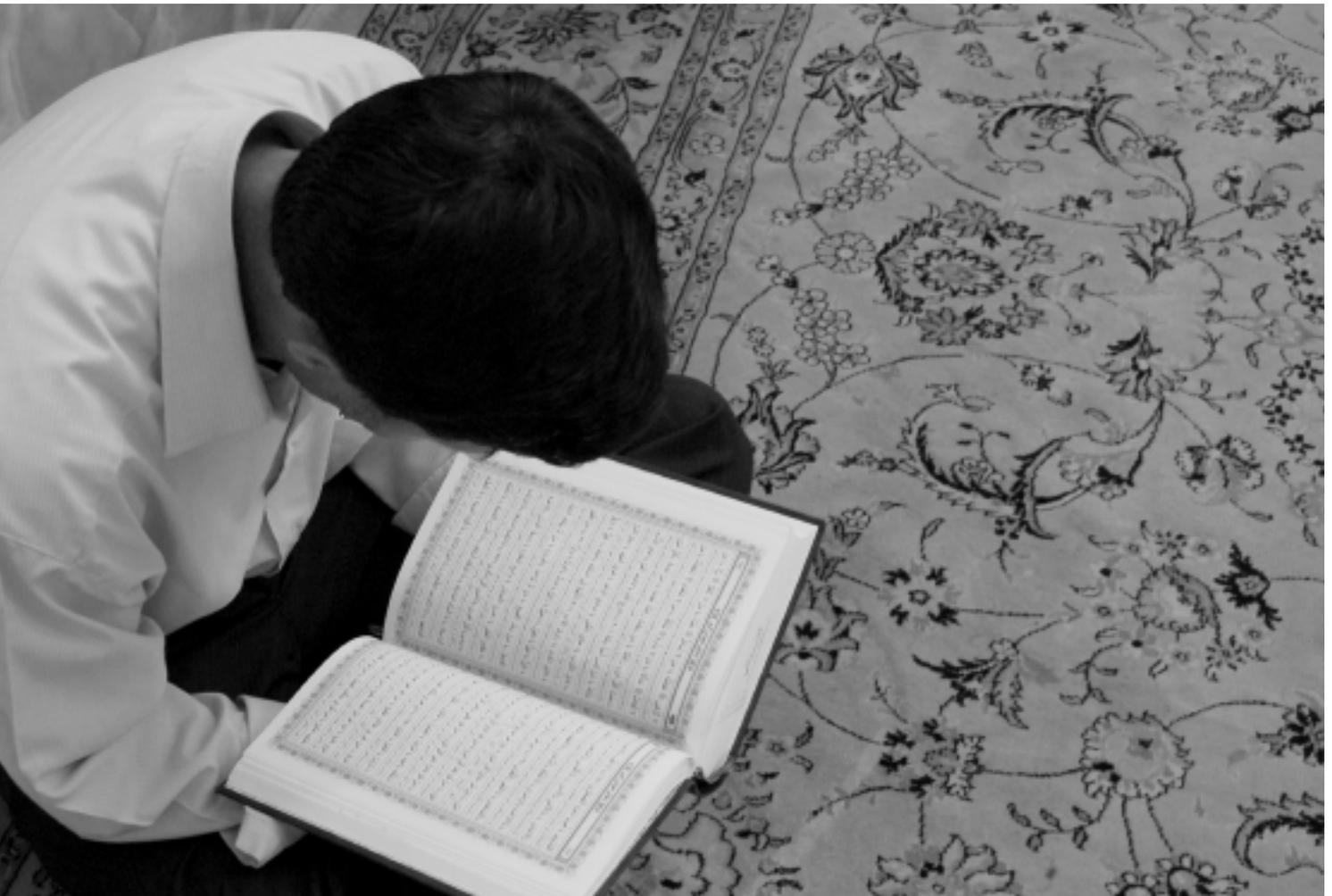
zione-identità; il già citato Marzuqi; Abd Assalam Binabd al-Ali, che ha approfondito la ricerca nella tradizione filosofica araba classica; Bensalim Hamich che si è distinto per la sua critica al marxismo arabo e alla modernità. Significative anche le riflessioni di Georges Kattoura, autore che analizza la tradizione da molteplici punti di vista. A cavallo tra l'interesse per la filosofia occidentale e il problema della relazione con la tradizione si pone l'opera del filosofo marocchino Abdallah Laroui, uno dei pochi filosofi arabi noti e tradotti anche in occidente.

Tornando al tema della relazione con la tradizione, c'è chi ritiene opportuno eliminare il problema abbandonando la tradizione arabo islamica in favore della cultura tecnico-scientifica del mondo occidentale. In particolare, il pensatore egiziano Fouad Zakariya, celebre anche per la sua critica al pensiero di Nietzsche, si è contraddistinto per una presa di posizione piuttosto radicale.

Anche il siriano Sadiq Jalal al-Azm ha preso posizione in favore di una modernità scientifica e comunista, a scapito della tradizione arabo islamica.³

Particolare rilevante a proposito della relazione con la propria tradizione è l'opera di Muhammad 'Abid al-Jabiri, il cui pensiero è fondamentale per riconsiderare il problema della relazione con la modernità. Di Jabiri è doveroso menzionare la *Critica della ragione araba*, che costituisce una delle opere più significative del pensiero arabo islamico contemporaneo.

Un altro tema "caldo" è la reislamizzazione di massa a cui si assiste a partire dagli anni sessanta-settanta del secolo scorso. Gli autori dibattono in merito all'opportunità ed ai caratteri che essa deve assumere, cercando di evidenziarne gli impliciti relativi alla questione dell'identità, della capacità critica e della forma di controllo sulla massa che attraverso di essa si esercitano, sempre nel contesto di un pensiero della prassi.



Tra i critici della reislamizzazione, spiccano le opere di Sadiq Jalal al-Azm, filosofo noto soprattutto per la sua “critica del pensiero religioso”.

Un altro egiziano, il già citato Nasr Hamid Abu Zayd, ha pubblicato molte opere di critica soprattutto linguistica e filologica, prima fra tutte la “critica del discorso religioso” in cui contesta alcuni dei fondamenti del pensiero teologico islamico contemporaneo.

Più velata, ma assai radicale nella sua coerenza, è anche la critica del marocchino ‘Abid al-Jabiri, il quale ha dedicato tutta l’ultima fase della sua vita proprio all’elaborazione di una ermeneutica coranica. Tra le pagine di queste opere filtra la decostruzione delle basi metodologiche e gnoseologiche di alcune delle principali correnti di pensiero teologico contemporaneo.

Sul versante dei favorevoli alla reislamizzazione si situa l’egiziano Muhammad ‘Imarah, il quale ha trovato nella storia teologica e filosofica del mondo arabo islamico gli elementi per la creazione di un *homo novus* islamico. Un altro autore favorevole alla reislamizzazione è il già citato Hassan Hanafi, il quale ha preso degli elementi del pensiero nietzschiano per applicarli alla realtà del mondo arabo islamico contemporaneo, fornendo una sintesi che, pur non esente da critiche e da letture forzate, rappresenta comunque un tentativo originale di rilettura della realtà contemporanea.

Mentre si dibatte sul tema della reislamizzazione, alcuni autori si interrogano in merito alla possibilità di una laicità per il mondo arabo, non necessariamente basata sul modello europeo. A questo proposito bisogna ricordare ‘Adil Dhahir, Joseph Ma’louf e Nagy al-‘Awnaly.

I temi relativi al *foro interno*, quali la riflessione sulla morale, sulla libertà, sui diritti dell’uomo, ecc.. sono legati alla riflessione sulla relazione con la religione. Questi temi sono affrontati sia da teologi, sia da pensatori che ne svolgono un’analisi che, pur tenendo conto della religione, cerca uno sviluppo indipendente. Un autore divenuto molto importante in questo ambito tra gli anni settanta ed ottanta è il marocchino Mohamed Aziz Lahbabi, forse il più noto autore del personalismo islamico.

La riflessione sulla morale vede diversi

autori impegnati: Muhammad ‘Abid al-Jabiri ha dedicato un volume della *Critica della ragione araba* proprio alla questione della morale. Numerose le opere che tentano una sintesi della storia della morale nel mondo arabo, tra cui segnaliamo *Ethical Theories in Islam* di Majid Fakhry. Sul tema della libertà è opportuno citare il pensatore libanese Nassif Nassar, di cui ricordiamo *Il capitolo sulla libertà*, che indaga il fondamento ontologico della libertà umana. Un’altra opera sul tema della libertà più di carattere storiografico è “dalla libertà al capitolo sulla libertà” di Kamal Abd al-Latif.

A questi temi si è interessato anche l’egiziano Abd al-Rahman Badawi, uno dei maggiori esponenti dell’esistenzialismo arabo e uno dei più importanti filosofi arabi del ventesimo secolo, nonché uno dei primi a tradurre opere di filosofi occidentali contemporanei in arabo.

Benché non possa essere definito un esistenzialista, Mahmud al-Mas’udi si è interessato del tema dell’esserci e del tema delle radici e della ricerca di un fondamento per l’individuo.

Un altro autore che esce dagli schemi per l’ecletticità dei suoi interessi e la ricchezza della sua produzione, pur caratterizzata da diversi livelli qualitativi, è il libanese Ali Harb. Questi è uno tra i più noti pensatori libanesi e si è interessato a quasi tutte le tematiche contemporanee: l’identità, il problema della critica, questioni di epistemologia, la relazione con la modernità.

Le implicazioni politiche delle questioni filosofiche e, più in generale, la rilevanza ideologica che assume ogni forma di speculazione nel mondo arabo islamico costituisce un elemento costante sin dalle origini delle società arabo islamiche ed è oggetto di riflessione per gli stessi pensatori musulmani. Benché la rilevanza politica del “pensiero” sia più evidente nel contesto degli stati nazionali e nonostante lo sviluppo di nuove ideologie che mescolano politico e religioso, il quadro generale non risulta più frammentato di quanto non sia stato in altre epoche: le società arabo islamiche sembrano soffrire di una intrinseca debolezza che pone in risalto l’aspetto implicitamente politico di qualsiasi riflessione. Muhammad ‘Abid al-Jabiri ha tematizzato



proprio la valenza ideologica della filosofia, ribaltando il punto di vista occidentale: l’eccezione non sarebbe il mondo arabo islamico, bensì l’Occidente cristiano il quale, per motivi specifici legati alla sua storia moderna, non considera le ricadute ideologiche delle scelte speculative. Per Jabiri, un’analisi del mondo arabo islamico che trascuri queste conseguenze risulterà, ipso-facto, parziale e incompleta. Del tema si è occupato un altro marocchino, Muhammad Misbah che ha analizzato soprattutto le componenti poli-



tiche delle società arabe.

Un altro argomento che ha particolarmente rilievo nella riflessione contemporanea, soprattutto nella prima metà del secolo scorso, è il tentativo di conciliare l'Islam con il comunismo o l'arabità col comunismo. Oltre al già citato Sadiq Jalal al-Azm, bisogna ricordare Husayn Muruwah che si è distinto tra i tanti per la sua visione coerente e per l'audace tentativo, benché non esente da critiche, di rileggere la filosofia araba classica in chiave materialista nel suo celebre *Le tendenze ma-*

terialiste nella filosofia arabo islamica. Importante anche Mahmud Amin al-Alim, uno dei più illustri rappresentanti del marxismo egiziano, che ha scritto molto sul pensiero arabo contemporaneo.

Un tema molto dibattuto sin dagli anni settanta è la questione della scienza e delle sue basi filosofiche. Molti sono gli autori che hanno riflettuto sull'argomento, a cominciare dal pionieristico lavoro di al-Jabiri "introduzione alla filosofia della scienza" del 1976, seguito da Muhammad Sabila e Muhammad Waqidi che hanno tradotto le opere di Bachelard, per finire con Salim Yafut. Indissolubilmente legata all'opera di traduzione è la riflessione sull'idea di traduzione e sull'interpretazione. Muhammad Mahjoub è l'autore che più ha riflettuto sul problema della traduzione filosofica e il già citato Nassar si distingue tra i pensatori contemporanei per il grosso sforzo volto alla definizione di un preciso lessico filosofico, adeguato alle esigenze della riflessione filosofica contemporanea. Più specificamente legate all'interpretazione sono gli studi di Omar Muhaybil e Bumiddine Buzid, mentre le opere di Nasr Hamid Abu Zayd, Amin al-Khuri e Muhammad Ahmad Khalafallah sono più nella direzione dell'ermeneutica coranica.

Hassan Hanafi ha dedicato una parte importante delle proprie ricerche alla questione metodologica, soprattutto applicata alla fenomenologia. Più recentemente due autori marocchini, Muhammad Saya e Taha Abd al-Rahman si sono occupati di questioni metodologiche. Abd al-Rahman, in particolare, si è distinto anche in merito ai temi di assiologia e logica. George Tarabishi ha affrontato il tema del metodo, concentrandosi nella critica dei concetti di Jabiri.

Infine, è uscita da poco un'opera della filosofa Nayla Abu Nader proprio sulla questione del metodo: l'opera confronta il metodo di Arkoun e di Jabiri, in un'analisi estremamente interessante. A corollario dei temi citati esistono un gran numero di argomenti specifici, legati sia al grande passato della cultura arabo islamica (riflessioni sull'estetica islamica, sulla musica, sullo sviluppo islamico della mistica), sia alla relazione con le altre culture (una generica

"cultura occidentale", ma anche le culture che hanno influenzato la formazione del medio oriente: si spazia dai fenici e gli ebrei fino all'influenza dell'orientalistica europea).

Stefano Minetti
(Università Cattolica di Milano)

BIBLIOGRAFIA

- M. Arkoun, *La filosofia araba*, Xenia, 1995.
 S. J. al-Azm, *l'illuminismo islamico*, Di Renzo Editore, 2001.
 M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2009².
 J. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York e Oxford 1983.
 M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Brill Academic Pub, 1994.
 M. A. al-Jabri, *La ragione araba*, Feltrinelli, 1996.
 E. S. Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, Columbia University Press, 2010.
 A. Labdaoui, *Les nouveaux intellectuels arabes*, Éditions l'Harmattan, 1993.
 A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, PUF, 1967.
 A. Laroui, *Islam e modernità*, Marietti, 1992.
 A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Maspero, 1974.
 A. Laroui, *Islam et Histoire*, Éditions Albin Michel S. A., 1999.
 O. Leaman, S. H. Nasr, *History of Islamic Philosophy*, Routledge, 2001.
 F. Zakariya, *Laïcité ou islamisme*, Éditions La Découverte, 1991.

NOTE

¹ L'ordine qui proposto è geografico, partendo dall'oriente, e non costituisce una graduatoria di merito. L'elenco stilato non è esclusivo: esistono pensatori arabi provenienti da altri paesi, pur nella marginalità della riflessione specificatamente filosofica nel resto del mondo arabo.

² Dato dell'UNEP (the United Nations Population Fund), relativo al 1999.

³ La rilevanza della componente cristiana nel pensiero arabo è notevole, in particolare per la nascita della *Nahda*, il movimento di riforma culturale del 19° secolo.

⁴ Sul tema della modernità segnaliamo una delle poche opere di autori contemporanei tradotte in italiano: A. Laroui, *Islam e modernità*, Marietti, 1992. L'autore è uno degli autori contemporanei più influenti soprattutto nel Magreb.

Fondamento dell'islam, dice Muhammad 'Abduh è la speculazione razionale, perché, per svegliare nell'uomo la fede in un Dio unico, non al miracolo si appella, ma al percorso ordinario del pensiero umano. L'importanza che si concede nell'islam al principio della ragione è tale che, per la maggioranza dei musulmani, quando siano in contrasto Tradizione e razionalità quest'ultimo deve avere il sopravvento¹.

Massima espressione, nel primo islam (VIII-XI sec.), di un'analisi teologica ed esegetica razionale è stata la scuola Mu'tazilita di Bassora e Baghdad, formata quando questa religione era ancora alla ricerca di una giurisprudenza, teologia, mistica, filosofia e Tradizione che potessero essere compartecipati nella formazione di una più precisa ortodossia.

Questo gruppo di teologi, che a partire dai fondatori, Wasil ibn Ata (m. 751/133) e 'Amr ibn Ubayd (m. 761/143), fu in grado di elaborare un pensiero fondato su un'interpretazione evolutiva della Parola (il Corano) e di una Tradizione (la Sunna) ancora in genesi, si sarebbe affermato come una delle principali scuole teologiche del periodo abbasside, perdendo il suo ruolo, a partire dall'XI-XII secolo, ma acquisendone uno nuovo all'interno della teologia sciita e di quella rabbanita e karaita ebraica.

Gli aspetti fondanti di questo pensiero sono stati riassunti dal Qadi mu'tazilita 'Abd al-Jabbar (m. 1025/415) nella sua opera *Shahr al-Usul al-Khamsa*²; tuttavia, non è l'elenco di questi principi dogmatici ad essere rilevante, ma la comprensione e la portata degli stessi.

L'aspetto fondante onnicomprensivo di questi postulati è la libertà dell'uomo, libertà di agire, di creare (anche se secondariamente rispetto a Dio), di decidere le scelte sostanziali della propria vita, in contrasto alla scuola teologica Jahamita, che invece sosteneva la predestinazione divina in quanto limitante la libertà umana. La Mu'tazila, assieme alla Qadariyya (gruppo di teologi dei quali si hanno limitate informazioni) affermava come la libertà d'azione si fonda su quattro condizioni necessarie: - la capacità di agire o di astenersi in quanto appartenente allo stesso agente; - la possibilità dell'azione al momento nel quale



Islàm e “rag

Mu'tazila e il Neo-Mutazilismo. La ragione come discernimento

l'agente decide di agire o astenersi; - l'opposizione tra l'azione e l'astensione; - il rapporto dell'azione o della sua negazione con l'atto effettivo, che si esercita in un luogo determinato. Siamo quindi in presenza di una natura umana libera di agire, ma anche libera di non agire (*tark*, il verbo *taraka* vuol dire lasciare); da un lato quindi l'uomo non è obbligato a prendere alcuna decisione, ma si trova nella possibilità di operare. La libera scelta è il frutto della riflessione personale che richiede una deliberazione [...] la libera scelta suppone l'esistenza di più possibilità anche nel caso

la volontà ne esprimesse una sola. Questa libertà è tuttavia necessaria perché in caso contrario Dio non potrebbe essere giudice delle anime umane alla fine dei tempi. Altro aspetto fondamentale della teologia mu'tazilita è la Giustizia di Dio (*'adl Allah*): il Dio giusto è colui che valuta con rettitudine in base a scelte che lui stesso non ha predestinato all'uomo. Dio è giusto perché non rende la sua creatura schiava, ma serve del percorso di rettitudine che lui ha stabilito. Dio inoltre è uno ed unico, nulla gli può essere attribuito che non sia espressione della sua medesima essenza; il teologo



gione”

o islamico della modernità

Abu al-Hudayl, nel IX secolo, sosteneva che l'Unicità di Dio (*Tawhid Allah*) pilastro fondamentale della fede islamica, mostra quanto la medesima divinità sia priva di attributi che non possono essere distinti dalla sua essenza: la Volontà di Dio, la Potenza, la Conoscenza e la sua stessa Parola sono connaturati con l'unicità divina. L'antropomorfismo divino non appartiene all'Islam.

Infine Dio, essendo giudice, determina le sue norme, le sue regole, le sue pro-

In alto: la nuova Biblioteca di Alessandria d'Egitto.

messe e le sue minacce (*al-wa'd wa al-wa'id*), non giudicando preventivamente l'uomo, ma permettendo che la sua creatura sia in grado di peccare, e di redimersi. Per questo i differenti *status* dell'uomo musulmano sono quelli di credente (*muslim*), peccatore (*kafir*), ma anche ipocrita (*fasiq*). Lo statuto intermedio del peccatore (*manzila bayna al-manzilatayn*, cioè il fatto che ci possa essere l'ipocrisia) è il quarto pilastro della teologia mu'tazilita.

L'ultimo dogma razionalista (*Al-amr bil-ma'ruf wa'l-nahy an al-munkar*, comandare il bene ed interdire il male) concerne invece colui che ha l'autorità (naturalmente dopo la morte del Profeta Muhammad), la conoscenza della religione, le capacità di guidare la comunità (*Umma*), colui che *Khalifa* ed *Imam* ha il compito di dirigere il *dar al-Islam* verso un corretto percorso di fede che rispetti i pilastri fondanti della religione islamica e del suo pensiero. Potremmo considerare quest'ultimo aspetto come concernente una teologia politica razionale.

Tuttavia, il pensiero mu'tazilita è stato anche espressione di un'etica che incentrava l'attenzione sull'oggettività dei suoi valori (cioè sul fatto che questi ultimi fossero anche rispondenti al periodo storico), su Dio, in quanto esclusiva fonte del bene, sulla razionalità dell'etica, sul male in quanto fattore spettante solo all'uomo ed infine sulla ricompensa e dannazione eterna. Alcuni autori mu'taziliti del IX secolo, tra i quali an-Nazzam, giunsero ad elaborare il concetto che la creazione del Mondo e della vita sulla Terra fossero sintomatici di una evoluzione naturale che non ha una relazione così stretta con il creazionismo divino: alcuni mu'taziliti hanno preteso di asserire che la volontà divina giunge in maniera evolutiva in uno specifico momento storico per poi magari essere utilizzata *ab aeterno*. Se però questa volontà divina eterna è presente appunto da sempre, il suo oggetto si realizza invece con il passare del tempo. La volontà divina è diversa dall'oggetto creato: ciò, per quanto riguarda il mondo è più che plausibile; la Terra infatti è platealmente differente da Dio e non risulta essere di natura divina, non vi è infatti nessuna somiglianza tra *Allah* e il Mondo.

A partire dal XIX secolo, si è iniziato a parlare di Neo-mu'tazilismo e della rina-

scita di una corrente d'ispirazione razionale; bisogna, tuttavia, fare attenzione nel non proporre facili semplificazioni che rendano ininfluenti i secoli, dal XII al XIX, nei quali la scuola mu'tazilita scomparso nominalmente, pur rimanendo ancora presente in alcuni ambiti minoritari (Sciismo Zaydita e poi Imamita, Ebraismo). Il neo-mu'tazilismo, non è identificabile immediatamente con la *Nahda*, la rinascita culturale arabo-islamica di fine '700, inizio '800. Anche se alcuni importanti autori come l'indiano Sayyid Ahmad Khan, l'egiziano Rifa'a al-Tahtawi, il tunisino Hair ad-Din hanno suggerito un effettivo ritorno alla ragione e ad un maggiore razionalismo islamico (una interpretazione critico-razionale delle fonti primarie dell'Islam, Corano e Sunna in particolare), bisogna attendere la ri-scoperta di fonti primarie mu'tazilite, nella seconda metà del XIX secolo e l'analisi di autori quali il siriano Tahir al-Jazairi, gli egiziani Muhammad 'Abduh e Ahmad Amin per poter parlare di una corrente riformistica neo-mu'tazilita all'interno della *Nahda*. Tuttavia, il riscoprire fonti antiche o il trattare la storia di questa scuola, come fece Ahmad Amin nella sua trilogia sulla teologia islamica (*Fajr al-Islam*, *Duha al-Islam*, *Zuhr al-Islam*), non sono sintomatici della rinascita di un pensiero profondamente islamico, ma allo stesso tempo evolucionista. Sarebbe stata invece la *Risalat al-Tawhid*³ di M. 'Abduh, uno dei pochi trattati teologici del pensiero arabo contemporaneo a mettere in risalto un'analisi profondamente razionale, non solo attraverso uno studio che riprendeva la metodologia e l'analisi concettuale dell'unicità divina, ma creando un vero e profondo rapporto tra fede e ragione, così come avevano fatto gli esponenti razionalisti di questa scuola, nei primi secoli dell'Islam. Riassumiamo in breve l'elaborazione di M. 'Abduh:

- tutti i settori della conoscenza sono accessibili alla natura umana, la ragione conferma l'evidenza dei fatti; ogni intelligenza è in grado di conoscere ciò che è intellegibile.
- negli ambiti non raggiungibili dalla ragione, la rivelazione divina è portatrice di Verità; ma di quali conoscenze si tratta? Secondo Abduh, così come per molti esponenti della Mu'tazi-

la, la natura umana è capace di dimostrare e conoscere approfonditamente l'esistenza dell'Essere supremo, l'immortalità dell'anima, la felicità e i tormenti posteriori alla morte. Le verità rivelate invece, irraggiungibili dalla ragione, sono secondo Abduh ciò che concerne la felicità, le sofferenze dell'aldilà e la resurrezione dei corpi.

- non ci possono essere quindi contraddizioni tra rivelazione e ragione; quest'ultima non può ammettere formulazioni in cui vi sia un'impossibilità logica. La ragione ricerca la Verità tenendo in considerazione l'insegnamento di Dio e del suo Profeta.

Questo percorso sarebbe poi continuato soprattutto in ambito esegetico, dimenticandosi purtroppo della teologia, attraverso l'operato di Amin al-Khuli, Muhammad Khalaf Allah, Nasr Hamid Abu Zayd⁴, fino a M. Arkoun, Abd al-Karim Soroush, Abed al-Jabri⁵, i quali tuttavia, soprattutto per quanto concerne questi ultimi (tutti ancora in vita) hanno trovato senza dubbio ispirazione nel pensiero

razionalista, senza tuttavia riproporre uno studio approfondito sulla scuola Mu'tazilita.

È rilevante sottolineare come la ragione o il razionalismo non siano espressione di un pensiero altrui, lontano dall'Islam; l'attacco verso la scuola Mu'tazilita venne mosso, a partire dal IX secolo, da teologi e giurisperiti che facevano ampio uso della ragione, ma a loro vantaggio, accusando la Mu'tazila di essere portatrice di un'analisi filosofica greco-ellenica non conforme all'Islam. Durante la *Nahda*, il mufti M. 'Abduh, professore presso l'università religiosa di al-Azhar, venne attaccato da alcuni tradizionalisti in quanto promotore di eccessive innovazioni teologico- esegetiche. L'elevazione della ragione a nemico dell'Islam, da parte di un tradizionalismo contemporaneo che non affonda le proprie radici nella *Sunna*, ma nel *taqlid*, la tradizione popolare legata ad una fede senza spirito critico, è stata motivata dallo scontro di civiltà con l'Occidente e dalla necessità di preservare il Medio Oriente dalla globalizzazione. Il pensare di fermare quest'ultima non è solamente questione

d'ingenuità, la ragione è presente nella storia e nella cultura religiosa islamica fin dai primordi, così come il *qiyas* (l'analogia giuridico-razionale) e l'*ijtihad* (l'interpretazione indipendente).

Il considerare la ragione come qualche cosa di non appartenente all'Islam, solo perché negli ultimi secoli, l'Occidente è riuscito ad arrivarci prima *degli altri*, è sintomatico di una non accettazione degli eventi storici; tuttavia, è proprio partendo da un'analisi critico-razionale delle proprie scritture e della propria Storia che si può comprendere e redigere un percorso di rinnovamento.

È inutile continuare a sostenere che il problema persiste ad essere quello dell'Islam politico: la religione islamica è anche politica, la netta separazione presente nel Cristianesimo, che comunque ha impiegato almeno quindici secoli per concretizzarsi, non è paritetica nell'Islam; ciò non porta tuttavia a dover esonerare la ragione dal ruolo fondante che in passato ha avuto per questa religione.

L'epoca d'oro della società islamica, in contrasto con il pensiero di Sayyid Qutb o Mawdudi non può continuare ad essere identificata con quella dei Califfi ben Guidati (*Khalifa al-Rashidun*), quando pur essendo la società islamica imbevuta dei valori profetici, ebbe inizio la frammentazione settaria della religione; sono al contrario i secoli, dall'VIII al XIII, quelli nei quali la religione, la cultura e la società islamica furono il centro del Mondo per conoscenza, ricerca e tendenza al miglioramento spirituale dell'uomo.

Marco Demichelis

(Marco Demichelis ha conseguito il dottorato all'università degli Studi di Genova, Dipartimento di Scienze Politiche, con una tesi dal titolo: "La Mu'tazila. Pensiero teologico e politico").

NOTE

¹ Laura Vecchia Valieri, *Apologia dell'Islamismo*, A.F. Formiggini Editore, Roma, 1925, p. 92.

² Martin R. C. - M.R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld, Oxford, 1997.

³ Abduh M., *Risalat al-Tawhid*, trs. G. Soravia, Casa Editrice il Ponte, Bologna, 2003.

⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis*, Amsterdam University Press, 2006.

⁵ Abed al-Jabri, *La ragione Araba*, Feltrinelli, Milano, 1996.



Sufismo

Il volto mistico dell'Islàm

Genesi della mistica islamica

Gli aspetti di normativa e di teocrazia dominarono l'Islàm nascente e i suoi primi passi nella storia, secondo quanto s'era venuto delineando negli anni medinesi del Profeta e della comunità primitiva. Prevedere un destino mistico dell'Islàm potrebbe sembrare pensiero eccessivo, ma un destino simile non mancò di caratterizzarlo. Allo spirito occorreva maggior libertà di movimento e di espressione, la possibilità di portar fuori risorse latenti per fiorire nell'intera ricchezza delle sue messi. Se Muhammad era riuscito a creare un generale equilibrio tra fruizione dei beni terreni e spiritualità rivolta ai beni celesti, ottenendo così un percorso etico e spirituale su una via di mezzo capace di evitare gli eccessi, anche per questo fin dalle origini il suo lascito mancava del senso di una priorità: la preminenza dei valori spirituali rispetto alla transitorietà delle delizie terrene, com'era invece nel Cristianesimo o in altre tradizioni religiose. Bastavano però poche scintille per accendere un grande fuoco ed imprimere alla nuova fede un tocco irreversibile, introducendovi una fisionomia in grado di attraversare i secoli come uno splendido esempio.

Oggi il mondo musulmano possiede un'immensa biblioteca dove sono custoditi preziosi gioielli letterari: è l'edificio della mistica islamica, detta Sufismo. Gioielli che solo un'alta e densa esperienza del divino seppa tradurre in letteratura e consegnare alla storia perché altre coscienze ne venissero toccate, sia pur solo col lampo di un'estasi o di momentanee ammirazioni. Tanto la personalità di Muhammad quanto l'opera che ne raccoglie le rivelazioni, sommandone la portata, non offrivano però materia sufficiente per costruire un edificio di così imponente levatura. C'è chi sostiene che il *Corano* contenga tutto il seme della mistica islamica (per esempio Louis Massignon). Tesi discutibile, con un fondo di verità se si considera «l'onnipresenza del *Corano* nelle manifestazioni spirituali musulma-



ne», mentre «l'innegabile povertà della vita mistica di Muhammad è certamente in contrasto troppo stridente con la fioritura così rigogliosa della mistica musulmana»¹.

C'è un'altra considerazione da non evitare. Se in relazione ai percorsi mistici si confrontano Cristianità ed Islàm sulla base dei testi fondatori, *Bibbia* e *Corano*, balza subito agli occhi l'enorme sproporzione che intercorre tra la storia redazionale della *Bibbia*, durata circa un millennio a calcolare dalla raccolta dei nuclei narrativi più antichi fino alla chiusura del canone neotestamentario, e quella del *Corano*: poco più d'una ventina d'anni. In un periodo così breve raramente si consolida per il divenire di una civiltà una sapienza vasta e profonda in grado di essere fonte cui attingere per i secoli a venire. Solo nuove fonti che sgorgano al suo fianco possono soddisfare pienamente le aspirazioni dei singoli uomini o della molteplicità delle genti.

La teologia coranica mostra un Dio onnipotente, ma padrone, misericordioso e tuttavia lontano. Occorreva superare questa schiacciante visione in cui l'uomo è confinato ad un ruolo tra il servo e lo schiavo, occorreva colmare l'abisso della separazione tra Dio e uomo e illuminare il nuovo ponte sorto sull'abisso, affinché sull'orizzonte di una fede che con grande successo realizzava la sua espansione comparissero nuove oasi e nuovi giardini. Furono spesso semi di piante esotiche a mettere radici in quelle oasi e in quei giardini.

Quel che il *Corano* aveva lasciato da parte nel venire alla luce con eccessiva fretta, tempestività e categoricità, non poteva restare avvolto nell'oscurità. Presto irruppe dal cuore umano nella sua esperienza del divino sulla scena della storia, e tanto come creazione spirituale quanto come resoconto letterario. Il Sufismo accoglie una serie di temi, di esperienze, lancia provocazioni ed apre questioni precedentemente rimosse, ma non affossate, magari volutamente dimenticate, certo non ridotte al nulla. E soprattutto dà il via ad una attenuazione della distanza ontologica che il *Corano* pone tra Dio e i fedeli.

Per un simile risultato non rimasero senza rilevanza le testimonianze del monachesimo cristiano e l'influsso che per via letteraria esercitarono le trattazioni dell'ascetica cristiana. Se difficile è ripercorrere le vicende attraverso cui le più alte forme del Cristianesimo penetrarono nell'ambiente arabo per esservi fecondate, ricevere la loro forma specifica e risuonare in altro nome, innegabile è il fatto di una dipendenza. La lettura di testi classici della mistica cristiana del tempo provenienti dal mondo bizantino e siriano, Pseudo-Dionigi e Isacco di Ninive, Giovanni Climaco e Massimo il Confessore, induce spontaneamente ad istituire un paragone. Si avverte un influsso ed un sostegno, benché indimostrabile sul piano storiografico con i criteri di una moderna scientificità.

La storia culturale dell'Oriente, prima che l'Islàm ne diventasse il padrone e in

qualche modo l'erede, era interamente impregnata di Cristianesimo, il solo grande avversario, nel corso dei primi secoli, delle religioni iraniche, con al vertice lo Zoroastrismo e il Manicheismo. L'islamizzazione di quelle terre non poté cancellarne l'intero retroscena, che evidentemente rimase attivo nel delineare ulteriori sintesi. Inoltre, come a suo tempo frammenti rilevanti del messaggio cristiano toccarono il cuore del Profeta, così alcune testimonianze di comunità cristiane rimaste fiorenti tornarono a smuovere i cuori della nuova comunità credente. Il confronto con una religione già ricca di letteratura non poteva non esercitare attrazioni e creare punti sostanziali di contatto.

Oltre al Cristianesimo sono degne di rilievo le influenze del Neoplatonismo e dello Gnosticismo. Ma già l'elaborazione dei mistici cristiani, quale giunse alla conoscenza dei mistici islamici, era frutto di un incontro tra sapienza orientale e grecità ellenistica. Perciò solo la presa di coscienza di una fitta trama di elementi che giunsero ad intrecciarsi per vie rese ormai invisibili restituisce il senso di una realtà per certi versi unitaria nel risultato, ma complessa e multiforme nel distribuirsi delle radici.

Non c'è chi manca di mettere in relazione misticismo islamico e misticismo indiano, soprattutto per quanto riguarda il concetto dell'intima unione col divino fino all'annientamento. Qualcuno ha addirittura paragonato il *fanā'* della mistica musulmana, l'«estinzione in Dio», al *nirvāna* del Buddhismo. Merita comunque considerare l'estrema diversità dello sfondo concettuale entro cui rimbalzano i due termini, sfondo che sul primo versante vede emergere un teismo assolutamente personalistico, mentre sul secondo profila in definitiva la negazione tanto del concetto di persona quanto del concetto di divinità, essendo il mondo delle forme un puro dileguarsi tendente ad un Vuoto finale quale unico assoluto.

Accanto alle dipendenze occorre però riconoscere sempre l'originalità. Non solo l'originalità di personalità geniali capaci di intuizioni o di sintesi, ma l'originalità che è propria dell'individuo, anche il più semplice, quando sa sostare in silenzio e meditazione di fronte al *mysterium magnum* dell'essere e di se stesso. Impossibile a tal punto che qualcosa di universalmente verace ed unitario non emerga dal più profondo del cuore e dell'intelletto umano in una forma singolare, e semplicemente perché lì quel qualcosa è ontolo-

gicamente ineludibile: lì è un movimento, un'essenza, un volgersi dall'io al Tutto e quindi una chiamata a percorrere la strada che separa l'io dal Tutto. Il proprio *Sitz-im-Leben*, il proprio spazio-tempo, o ambiente-storia, la propria tradizione... forniranno gli strumenti per colmare la separazione, sorvolare l'abisso. E nel dire l'evento mistico si sentiranno i limiti del linguaggio e di tutto quanto si caratterizza come umano. Ma nessuno potrà realmente negare che quanto nello spirito umano si ritrae come esperienza non sia in primo luogo orientamento di energie che, pur provenendo dall'interno e pur ricorrendo a sussidi esteriori per dichiararsi, riflettono una realtà più alta e più universale. Non tutto, dunque, è soltanto e sempre flusso che giunge da altri ambienti e di cui è necessario inseguire le derivazioni, per quanto sia giusto farlo. Tuttavia qualsiasi vita, cultura o spiritualità non si regge esclusivamente sulla consumazione di frutti esotici, è anche albero capace di dare i suoi col loro sapore esclusivo.

Per la genesi della mistica islamica va ancora ricordato, tra i tanti possibili, un fattore di capitale importanza, ossia l'atteggiamento esagerato con cui le prime generazioni musulmane, in seguito a vittorie riportate sui nemici e al loro soggiogamento, si lasciavano indurre nella tentazione della ricchezza e del lusso, grazie alle conquiste e al conseguente bottino. Ciò respingeva come da uno scandalo gli spiriti più sensibili e profondi, proiettati invece da uno spontaneo movimento interiore verso un percorso che, nel trarre respiro dalla fede, ne inaffiasse i germogli più prosperi e producesse quella che in realtà si presentò come meravigliosa, esuberante spiritualità.

Presupposti storici e teologici

Il raggio d'azione del Sufismo attraverso per lo più l'Islām sunnita, mentre assai diffidente nei suoi riguardi è l'Islām sciita. L'esperienza mistica è un'unione personale e diretta fra il singolo individuo e Dio. Le pratiche ufficiali della fede possono regolare il foro esterno dell'uomo includendone minuziosamente gesti e atteggiamenti, mentre al foro interno è lasciato un margine notevole di libertà. Per di più, dove non esiste né clero né liturgia sacramentale, adempiuti gli obblighi legali non è proibito l'approfondimento del rapporto tra uomo e Dio. Su questa via, chi sia desideroso di un'esperienza spirituale più ampia, di un accostamento al di-

vino più diretto e penetrante, invece di attenuare la pratica della fede riducendola all'ufficialità, la accentua facendo leva tanto sui talenti della propria personalità quanto sulle posizioni già consolidate nella centralità del credo.

Tali posizioni riguardano Dio e di conseguenza il rapporto dell'uomo con Dio, fondamentalmente reperibili su base canonica, anche se di per sé ancora insufficienti allo sviluppo della mistica nella sua complessità e nella sua totalità. Esse sono riconducibili alle seguenti:

«Personalità di Dio», fino all'affermazione che la sua persona è tutto. Si riferisce a tal proposito l'aneddoto di quel *muetzin sūfi* che, dovendo chiamare la comunità



alla preghiera, «chiedeva perdono a Dio di menzionare nella stessa tirata di voce il Suo nome santissimo e il nome di un uomo»², per quanto grande e nobile risuonasse il nome di quell'uomo, il Profeta Muhammad.

«Unità ed unicità di Dio», cardine di tutto il credo islamico, ma che per il mistico diventa vanificazione e superamento della dualità o molteplicità a livello di qualunque concezione di autonomia personale.

«Signoria arbitraria di Dio», realtà di fronte alla quale il servo o lo schiavo sperimenta l'auto-negazione cui è costretto in qualità di servo o di schiavo, ma contemporaneamente l'auto-negazione può

giungere a sconfinare in una sorta di ebbrezza estatica e di nuovo ritrovamento.

«Trascendenza di Dio», verità su cui risalta il nulla dell'uomo e l'annientamento di tutto ciò che è non-Dio. La trascendenza di Dio non è tanto il mistero dell'oltre in cui è la stessa essenza di Dio, ma, ancora una volta, la sua sovranità. L'originalità non sta in un «panteismo naturalistico» come nella mistica indù, né in un «amore per un Dio incarnato come nel Cristianesimo», quanto in una «trascendenza sovrana» che lo spinge ad una sorta di «teopanism», anziché di «panteismo»³.

Il termine Sufi

La tradizione mistica musulmana tramanda un racconto, ritenuto leggendario dalla critica, secondo cui tra i compagni del Profeta ve ne furono alcuni che, divenuti poveri per scelta volontaria, già si riunivano a quei tempi in preghiera presso la Moschea di Medina. È invece alle generazioni seguenti che risalgono le prime testimonianze di un particolare stile di vita ispirato ad una visione mistica.

Il termine *Sūfī* prende probabilmente origine dalla parola *sūf*, che in arabo vuol dire «lana», a motivo del mantello di lana che, forse ad imitazione di asceti cristiani, indossavano i primi membri riuniti in associazioni. Era però anche, per la sua semplicità, simbolo di rinuncia al mondo. Un'ipotesi curiosa riporta il termine a un nome proprio, un certo Sufa, un fedele dedito al Dio unico e servitore nella *Ka'ba*, vissuto cinque generazioni prima del Profeta. Altre etimologie, ma meno probabili, lo ricollegano alla parola araba *safā'*, traducibile con «purezza», o addirittura alla parola greca *sofia*, la «sapienza». Entrambe le proposte, per quanto infondate dal punto di vista della genesi del termine, risultano interessanti dal punto di vista dei significati storicamente espressi dal movimento che ne scaturì, designato col termine «Sufismo» e più estensivamente spiegato come mistica islamica, che in arabo suona *tasawwuf*. Sufismo è voce coniata agli inizi dell'Ottocento da studiosi occidentali dediti all'orientalistica.

Nel suo percorso storico il fenomeno della mistica attraversa diverse fasi, che iniziano con un momento preparatorio, o momento ascetico, si sviluppano nel momento propriamente detto mistico, proseguono in un momento teorico, per dare origine a due grandi orientamenti, quello metafisico di stampo gnostico e quello mistico-popolare che si esprime all'interno delle Confraternite religiose⁴.

Pier Giuseppe Pasero

NOTE

¹ M. GUIDI, *Storia delle religioni*, UTET, Torino 1971, vol. V, p. 91.

² A. BAUSANI, *L'Islām*, Garzanti, Milano 1995⁴, p. 70.

³ A. BAUSANI, op. cit., pp. 70-71.

⁴ Per questa distinzione, cf. i due testi di G. RIZZARDI: (1) *Introduzione all'Islām*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 126-128; (2) *Islām. Spiritualità e mistica*, Nardini Ed., Fiesole (FI) 1994, pp. 85-95. Cf. anche A. J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islām*, Marietti, Genova 1986.



Fabio Geda

Nel mare ci sono i coccodrilli - Storia vera di Enaiatollah Akbari

Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2010, 155 pagine, 16 euro

Enaiatollah è un bambino afgano di etnia hazara che vive a Nava, un piccolo villaggio nella provincia di Ghazni, non distante da Kabul. Le origini degli Hazara ci dicono che sono genti mongole con apporti caucasici, prevalentemente di religione sciita, non troppo ben visti dai Pashtun, di religione sunnita. La «storia vera di Enaiatollah Akbari» che ci racconta Fabio Geda, scrittore, animatore culturale, educatore, comincia proprio da qui, dal conflitto tra gli Hazara, più poveri, e i Pashtun.

Il bambino di appena dieci anni, insieme alla madre che vuole lasciare alle spalle i pericoli, fugge a Kandahar e poi in Pakistan a Quetta, capoluogo del Belucistan. Qui accade il primo atto imprevedibile della storia. La mamma, dopo aver passato con lui tre notti, la quarta sparisce. Lo lascia solo, torna in Afghanistan dove ci sono altri figli. Prima che Enaiatollah si addormenti, gli dice le tre cose che non deve mai fare nella vita: «usare droghe», «usare le armi», «rubare». Lei non può continuare il viaggio, ma vuole che questo figlio si salvi da tante iniquità e dolore, anche a prezzo di altri dolori, rischi, fatiche, smarrimento. Che fugga, anche da solo.

La «storia» è stata raccontata a Geda quando Enaiat ha ormai compiuto ventuno anni, attraversato avventurosamente tanti paesi e vissuto dure esperienze da clandestino, prima di giungere a una meta che si è rivelata accogliente e sicura.

Se negli ultimi anni abbiamo letto svariati libri scritti a quattro mani (da un immigrato e un italiano attento, rassicurante) il libro di Geda è interamente scritto da un autore italiano sulla base di un lungo e intenso racconto che gli viene fatto da un ragazzo straniero. Merita sottolineare questo fatto, perché il linguaggio usato, le osservazioni, le riflessioni messe in bocca al piccolo afgano, che parla in prima persona, a tratti lasciano un po' sconcertati. Sembra ci sia qualcosa di artificioso o di semplificatorio. Ma non è così, perché il libro non si pone come documento socio-antropologico, come documento-verità su un'esperienza. L'autore in qualche misura reinventa i dialoghi e le emozioni, usando il «suo» linguaggio e porta il «suo» messaggio: un ragazzino che fugge dalla violenza e dalla povertà, con un po' di fortuna, tanta «pazienza», tanta forza interiore, tanto coraggio e voglia di vivere, può farcela.

I paesi attraversati da Enaiat partendo dall'Afghanistan sono Pakistan, Iran, Turchia, Grecia e infine l'Italia. In Turchia c'è la parte più angosciata del suo viaggio attraverso montagne impervie; dopo ventisei giorni di scalate durissime si contano i morti.

Quando si parla di Afghanistan e di Hazara ci viene in mente un interessante documentario di Guillaume Bordier, *J'ai pas tué Saddam* (2005), che ritrae con sguardo attento e partecipe quel che succede in un piccolo «auberge», situato su sperdute e stupende montagne coperte di neve, fatto di stanzoni freddi con poverissimo arredo, ma ricoperti di tappeti e coperte di colori smaglianti, dove si incontrano pastori, commercianti, gente qualunque di etnia hazara che desidera riposare, bere tè caldo, pregare,

conversare, scherzare. Un altro Afghanistan, a testimonianza che alla violenza dei combattimenti s'accompagna sempre la pace dei gesti, delle abitudini secolari delle popolazioni.

Nel libro di Geda compare la parola «aquiloni»: come non ricordare il bellissimo romanzo *Il cacciatore di aquiloni* di Khaled Hosseini (2004, Edizioni Piemme), da cui è stato anche tratto un film realizzato da Mark Forster, (2007) che ha grandiosamente arricchito il nostro immaginario con vicende drammatiche e affascinanti che vengono da lontano? E ancora, la città di Kandahar ci porta a un altro film famoso, *Viaggio a Kandahar* del regista iraniano Mohsen Makhmalbaf, girato principalmente in Iran e per alcune parti in segreto in Afghanistan sotto il regime talebano, Premio della Giuria Ecumenica al Festival di Cannes (2001).

Ma il riferimento più immediato e pertinente è con il film *Cose di questo mondo* di Michael Winterbottom, anche se la cifra stilistica è molto diversa. Il film altamente drammatico, mescola documentario e finzione. Anche qui si parla di un viaggio da un campo profughi pakistano a Peshawar di due giovani cugini afgani, uno dei quali morirà, e per l'altro, Jamal, l'arrivo dopo terribili prove a Londra non significherà la fine delle sofferenze, perché pur avendo ottenuto il permesso di soggiorno come rifugiato politico, dovrà andarsene il giorno prima del compimento del suo diciottesimo anno d'età. Orso d'oro al Festival di Berlino (2004)

Invece le tappe del nostro Enaiat, arrivato in Italia e a Torino, per la rete di legami e solidarietà che quasi magicamente si crea tra questi coraggiosi che sfidano il destino,

sono all'insegna di una benevola sorte. Ritroviamo citati nelle ultime pagine del libro quei nomi che ben si conoscono a proposito del percorso dei giovani immigrati che sbarcano nelle nostre città. Ufficio Minori Stranieri, Servizi Sociali del Comune, Comunità, Centro Territoriale Permanente, Associazione di Volontariato, Commissione per i richiedenti permesso di soggiorno come rifugiati politici.¹

Enaiat diligentemente va in tutti questi posti, ma la vera buona stella è l'aver incontrato una donna, Danila, che decide insieme al marito di accogliere il ragazzino nella sua famiglia, di prenderlo in «affidamento» di offrirgli una vita vera, dell'affetto, del calore, persino «un pigiama».

Così Enaiat trova la forza di chiudere il cerchio, di tentare dopo otto anni di mettersi in contatto con la madre, sperando che sia viva. Riesce a telefonarle e lei c'è. L'Afghanistan è meno lontano.

Laura Operti



NOTE

¹ Sul tema si veda www.meltingpot.org/articolo2147.html *Sans-Papiers*>Schede pratiche
Vademecum sui diritti dei minori stranieri non accompagnati a cura di Elena Rozzi, Save the Children

Dialo islamo cristiano



Ad Assisi per ascoltare

La riflessione di stavolta mi permette di raccontare un'esperienza di dialogo concreto che ha in filigrana, ancora una volta, il contesto geografico della Turchia. In primo luogo, perché promotrice dell'iniziativa è stata l'*Associazione don Andrea Santoro*, in particolare nella persona di Maddalena Santoro; in secondo luogo, perché tra le persone coinvolte c'erano giovani uomini di origine turca.

Ma andiamo con ordine: dal 24 al 27 luglio scorsi si è tenuto ad Assisi, nello splendido centro di San Fortunato, un incontro di giovani cristiani e musulmani, dal titolo "Identità cristiana e dialogo interreligioso", con lo scopo di trascorrere alcuni giorni di vita comune, in uno scambio umano e di fede, nello stile che fu di don Andrea Santoro. Provo a raccontare l'esperienza attraverso le parole di alcuni protagonisti.

Scrive Alessandra: «Ho avuto l'opportunità di vivere un'esperienza in cui due realtà, cristiana e musulmana, hanno scelto di fermarsi insieme per diventare l'una la ricchezza dell'altra nella diversità e nella scoperta di una "radice comune": Gesù. Mentre noi giovani cristiani approfondivamo il Vangelo di Marco per cogliere l'essenza della nostra identità cristiana, il gruppo dei giovani musulmani approfondiva la figura di Gesù-profeta, così come viene descritta e riportata nel Corano. Così, ad un primo momento di studio in cui ognuno era chiamato ad "attingere" alle proprie fonti sacre, seguiva un momento di condivisione e di preghiera». In effetti, la scansione del tempo prevedeva il lavoro nei gruppi di appartenenza, in vista di un approfondimento che sarebbe poi stato condiviso in serata, quando si raccontavano le scoperte, le suggestioni e le novità che erano nate lungo la giornata, mettendosi anche in ascolto di quanto emerso nell'altro gruppo, ovviamente lasciando poi spazio a tutte le curiosità e le domande informali che avessero potuto esserci. Il gruppo dei giovani cristiani, provenienti per lo più dal centro Italia, ha letto tutto il vangelo di Marco, evidenziandone i passaggi e le specificità e dando vita ad un confronto spirituale davvero notevole. Il gruppo di giovani

uomini turchi, invece, provenienti da Roma, Venezia e Como,¹ si è trovato ad approfondire la figura di Gesù, assieme a quella di Maria, ma uno spazio notevole di tempo è stato dedicato anche all'approfondimento dell'idea e della possibilità del dialogo, stando al Corano e alle fonti islamiche. Il dibattito di fine giornata ha sempre visto una comunicazione feconda dei contenuti e dei pensieri, tanto che Rosario ha potuto scrivere: «Pensavo: ma che posso andare a dire io a dei musulmani? e cosa posso dire sulla mia identità cristiana? e poi, cosa posso comunicare della mia spiritualità? Questi timori però sono svaniti presto. Con i giovani musulmani ci siamo subito incontrati sul piano umano prima che dottrinale: questo è stato molto bello e utile per creare un clima sereno di dialogo. Ovviamente ciò è stato possibile anche perché il dialogo si è svolto tra persone dotate tutte di buon senso. Tra noi cristiani invece, sentivo la voglia di scoprire o riscoprire meglio la nostra identità religiosa». Aggiunge Elisa, fidanzata di Rosario: «L'esperienza ad Assisi ha accresciuto la mia fede, perché attraverso il confronto con gli altri e le riflessioni personali, sono riuscita a conoscere di più me stessa, la mia fede ed il mio rapporto

con Dio. Inoltre, il vedere come i ragazzi musulmani studiavano e approfondivano lo studio della loro religione, ha stimolato la voglia di conoscere meglio la mia. Questo incontro ha poi acceso la speranza che attraverso il lavoro, il dialogo ed il confronto, sia possibile convivere e soprattutto condividere momenti di vita quotidiana sia materiale che spirituale, anche se la cultura, la tradizione, le abitudini e gli stili di vita sono molto diversi».

I momenti di preghiera, cui si è accennato, sono rimasti distinti, perché la preghiera è un momento tipicamente "confessionale", nel quale, cioè, ogni fede esprime la sostanza della propria convinzione di fede. Questo non ha impedito, però, che il gruppo musulmano partecipasse liberamente alle Eucarestie e ad un vespro serale, motivando la scelta come un gesto di vicinanza, così come il gruppo cristiano ha scelto di partecipare ad una preghiera serale dei musulmani, nelle modalità discrete che sono tipiche delle occasioni interreligiose. Continua Alessandra: «Ho scoperto la bellezza di una cultura e di una lingua che invoca Dio con le labbra e con il corpo, gesti e movimenti nei quali ritrovo frammenti del nostro modo di

alzare gli occhi e la voce al nostro Salvatore». Parte importante dell'esperienza sono stati il tempo libero e i pasti comuni, dove la familiarità ha avuto modo di crescere, facilitando le relazioni. Sullo sfondo sono sempre rimaste significative le testimonianze, lo stile, le parole di don Andrea Santoro, cui più volte si è fatto riferimento, sia la figura di Francesco d'Assisi, «uomo che ha fatto della sua esistenza un rinnovato inno alla carità e alla povertà. Così nel raccoglimento di quei giorni, il cammino di un uomo semplice si è trasformato davanti ai nostri occhi nell'espressione che affiora ogni giorno sulle labbra di chi ha fede e in arabo si esprime con *inshallah*» (Alessandra).

Stefano, di poche parole, ma di grande sensibilità, scrive: «È avvenuto il miracolo che meglio ci fa comprendere la straordinaria potenza del nostro Dio. Quando mangiavo, camminavo, pregavo, chiacchieravo e incrociavo lo sguardo di qualcuno tutto mi appariva chiarissimo. Non conoscevo quelle persone eppure avrei pianto se qualcuno di loro fosse stato in difficoltà, avrei dato tutto me stesso per aiutare chi ne avesse avuto bisogno, sarei restato sveglio tutta la notte ad ascoltare qualcuno di loro che avesse avuto bisogno di parlare. Avrei pianto quando sarebbe arrivato il momento dei saluti. Non capivo perché stessi provando quel sentimento così forte, ma una sera durante il rosario all'aperto, capii tutto ... fissai una persona, vidi che dietro i suoi occhi Dio mi guardava e sperai che anche attraverso i miei gli altri potessero provare quello che provavo io. Quello era il legame che ci teneva uniti a prescindere dalla nazionalità, dai gusti, dalle abitudini. Avevamo tutti dentro qualcosa in comune. Essere estranei eppur fratelli: solo Dio può tanto».

Le parole belle e spontanee, più volte sentite in quei giorni e in parte qui trascritte, non sono dettate da semplice entusiasmo o da una fin troppo facile considerazione del dialogo: non viene meno la consapevolezza che «è necessario proseguire con costanza per evitare che il confronto si riduca a sporadici incontri fatti di convenevoli, ossequi a vuoti formalismi, privi di reali



contenuti. Ed è necessario farlo anche con frequenza, altrimenti nelle poche occasioni di incontro si finisce con il sottrarsi ai punti di contatto più “dolenti” per evitare che l’incontro vada male e ne rimanga il cattivo ricordo. Il rischio che si finisca per parlare solo delle cose belle senza affrontare le numerose questioni irrisolte, è quindi molto alto». Lo stesso Rosario, autore di queste ultime righe e fresco di studi universitari, ama ricordare che nel numero 4 della *Caritas in Veritate* Benedetto XVI afferma che la verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. Anche nel contesto del dialogo interreligioso vien da pensare alla grande domanda che Pilato pone a Gesù: «Cos’è la verità?». A questo proposito, Anna, unica esponente del nord Italia, afferma: «l’esperienza condivisa della vita quotidiana ha agevolato lo scambio interpersonale e ha permesso un confronto nella semplicità. Abbiamo provato ad essere fratelli e, forse, anche se per pochi giorni o pochi istanti, ci siamo riusciti. Non c’erano barriere ideologiche né barriere pratiche tra noi anche se a volte, forse, ci si “scrutava” con qualche dubbio per la testa. Questa esperienza mi ha insegnato che il vero dialogo deve fondarsi sulla verità, cioè sulla trasparenza, ma la verità è il frutto della libertà. Forse il dialogo, anche a livello internazionale, è spesso difficile (e a volte impossibile) a causa della paura che permane in molte menti e in molti spiriti, ma si è davvero liberi solo quando non si ha paura». Aggiungerebbe Alessandra: «È stato bello riscoprire la possibilità di un confronto e una di crescita fra due realtà che spesso vengono definite “incompatibili”, perché è più facile soffermarsi su ciò che divide piuttosto che su ciò che unisce. Da partecipante sono diventata “testimone” di un incontro che può e ha dunque il dovere di abbattere le mura che l’hanno ospitato per raggiungere e sensibilizzare altri, perché il dialogo diventi una scelta comune, uno stile di vita e non si limiti ad essere ricordato solo come un incontro occasionale».

È significativo che dei giovani creden-



ti, sprovvisti di una specifica formazione al dialogo, abbiano saputo comunque intuire la bellezza e la fatica, le possibilità e i confini di questioni che sono ora di attualità nel vissuto ecclesiale, quali quelle relative alla pratica del dialogo con credenti di altra fede. E non è da meno la reazione vista nei partecipanti musulmani: generalmente era lo stupore, ad avere il sopravvento. Mi scrive Mehmet Salih: «per la prima volta ho vissuto per quattro giorni con dei cristiani e con gente di chiesa. Ho imparato tante cose sul cristianesimo ed ho anche visto che ci sono tanti aspetti comuni tra Islam e Cristianesimo. Certamente ci sono delle differenze, ma secondo me sono più numerose le cose uguali e ci sono per conoscerci meglio, vivere e fare qualcosa insieme. Grazie a Dio, quello che noi abbiamo fatto». E commentando, poi, la preghiera notturna del rosario, nata quasi casualmente, alla quale si sono associati anche i musulmani, Mehmet aggiunge: «sono sta-

to tanto colpito quando abbiamo pregato insieme il rosario, perché Santa Maria è personaggio molto importante anche tra i musulmani. Durante il Rosario, essendo io emozionato e impressionato, ho pianto tantissimo. Grazie agli amici cristiani». Anche Ali Ryza, seppure in Italia da cinque anni, confessava che questa era stata la prima occasione nella quale «capire e vedere bene cos’è il Cristianesimo e come si pratica nella vita». E concludeva: «Alla fine ho visto che parlando ci si spiega e si capiscono tutte le cose. Dialogando, possiamo condividere la vita e il mondo».

Giuliano Zatti

NOTE

¹ I partecipanti turchi facevano parte dell’Associazione Trastevere (Roma) o dell’Associazione dialogo e cultura Milad (Mestre), entrambe interessate al dialogo interculturale e interreligioso.