



## Il fondamentalismo islamico

di Valentino Cottini



La comunicazione mediatica ci ha abituati ad associare l'islam al «fondamentalismo islamico» e quest'ultimo al terrorismo. A dire il vero, la cronaca quotidiana, da circa trent'anni a questa parte e da differenti parti del mondo, dall'Afghanistan all'Algeria, dalle Molucche alla Bosnia, ha fornito e fornisce materiale in abbondanza per convalidare la tesi.

L'undici settembre 2001, con l'attentato alle torri gemelle di New York e al Pentagono scatenato da un'organizzazione terroristica di matrice islamica,<sup>1</sup> ha contribuito a rafforzare e diversificare la tesi: l'islam non solo si identifica con il fondamentalismo e il terrorismo, ma sta attuando una campagna sistematica contro l'Occidente e i suoi valori, colpendone il centro propulsore. La massiccia immigrazione di musulmani in Europa, con le inevitabili tensioni che provoca, alimenta un diffuso senso di diffidenza e di paura, con esplosioni localizzate di intolleranza e di reciproche accuse.

Questo breve contributo non si prefigge di risolvere problemi su cui numerosi e più competenti specialisti hanno riflettuto.<sup>2</sup> Vorrebbe solamente percorrere brevemente

<sup>1</sup> J. JOMIER, *Les attentats di 11 septembre 2001 et les questions sur l'islam soulevées dans les médias*, «Chemins de Dialogue» 19 (2002) 135-154.

<sup>2</sup> La bibliografia uscita in questi ultimi anni è sterminata e spesso ripetitiva. Mi limito a citare le opere in italiano che ho consultato direttamente: E. PACE R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Bari 1998; E. PACE P. STEFANI, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2000; R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma Bari 2002; AA.VV., *Dibattito sull'applicazione della Shari'a*, (Dossier Mondo Islamico 1), Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995; AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico* (Dossier Mondo Islamico 2),

le principali tappe storiche del fenomeno, in secondo luogo tentare qualche precisazione terminologica e infine riflettere brevemente sulla relazione che intercorre, dal punto di vista religioso, tra la «rivelazione» musulmana e il fenomeno del fondamentalismo.

## 1. Cenni storici

«L'islamismo è un fenomeno che ha radici lontane, anche se, non a caso, solo nel Novecento, il "secolo breve" cui appartiene interamente per la sua natura ideologica, si afferma come fattore di mobilitazione collettiva. In questo senso l'islamismo, anche se invoca il ritorno alla "fede degli antichi", è un movimento moderno; appartiene, infatti, come altri fenomeni politici totalizzanti, all'esperienza della modernità. Esso "reinventa la tradizione", sottoponendo lo stesso statuto religioso dell'islam a tensioni dirompenti e negandone gli sviluppi storici in nome di una "ossessione dell'autenticità". Fenomeno moderno perché l'islamismo non può essere letto come movimento estraneo alle dinamiche di lungo periodo della globalizzazione che ha investito, a partire dall'età del colonialismo, anche il mondo musulmano. L'islamismo è, anche, una reazione identitaria determinata da quel processo. Contrariamente ad altre realtà del mondo musulmano che hanno tentato di coniugare identità locale e globale, l'islamismo si è eretto, infatti,

Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996; B. ÉTIENNE, *L'islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 1988; F. BOURGAT, *Il fondamentalismo islamico*, S.E.I., Torino 1995; Y.M. CHOUËIRI, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, Il Mulino, Bologna 1993; B. LEWIS, *La rinascita islamica*, Il Mulino, Bologna 1991; A. SPATARO, *Fondamentalismo islamico. L'islam politico*, Edizioni Associate, Roma 1995; G. KEPËL, *A ovest di Allah*, Sellerio, Palermo 1996; ID., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2001. È molto utile anche prendere contatto con le pubblicazioni delle donne che vivono in ambiente musulmano, che testimoniano da una parte la relativa «normalità» della vita anche in ambiente islamico e dall'altra le contraddizioni e i disagi causati dall'ondata di fondamentalismo religioso, che spesso nasconde altri scopi. Su questa linea sono utili le opere dell'algerina Assia Djebar e della marocchina Fatema Mernissi, pubblicate soprattutto nella collana Astrea delle edizioni Giunti.

a baluardo di un modello identitario che non tollera contaminazioni».<sup>3</sup>

Fenomeno dalle radici lontane, dunque, ma il processo storico che lo vede arrivare alla situazione attuale incomincia nel secolo dei lumi e si sviluppa su tre fasi, che sono state chiamate risveglio, riformismo e radicalismo.<sup>4</sup>

a) «Il risveglio è quella corrente del fondamentalismo islamico che tra il XVIII e il XIX secolo si manifesta nelle aree periferiche degli imperi musulmani, ed è caratterizzata dall'attivismo di attori sociali di matrice prevalentemente tribale». Questo spiega il relativamente scarso peso che questa corrente ebbe nel mondo musulmano. Eppure la riflessione su di esso stimolò sia il riformismo che il radicalismo.

Il risveglio è stato determinato da fattori di diversa natura. Prende piede nel momento in cui i grandi imperi musulmani (ottomano, persiano e indiano) sono segnati da una profonda crisi sociale, politica, economica e religiosa, favorita in misura non trascurabile anche dalla presenza massiccia delle potenze coloniali europee. L'islam «ufficiale» è diventato accademico, in mano ai dottori della legge e agli esperti di diritto. Il popolo si rifugia nell'intimismo e nella mistica di tipo sufi o in pratiche inficciate di magia. Il riformismo islamico si presenta come ritorno alle origini, ai fondamenti stessi dell'islam, riproponendo vigorosamente il principio del monoteismo assoluto (*tawhîd*), la separazione (*hijra*) dai territori a prevalente presenza di non musulmani oppure la rioccupazione del territorio mediante il *ji-hâd*. In questo movimento di risveglio appare anche la spinta apocalittica e millenarista, che ruota attorno alla figura del *Mahdî*, il capo carismatico che ristabilirà il Regno dei Giusti prima del grande Giudizio finale. Il più celebre di questi personaggi è Muhammad Ahmad 'Abdallah, che sconvolgerà la regione del Sudan negli anni ottanta del XIX secolo.

<sup>3</sup> GUOLO, *Il fondamentalismo*, V-VI.

<sup>4</sup> Salvo diverse indicazioni in nota, per questo paragrafo mi servo principalmente dell'agile e chiara presentazione di PACE-GUOLO, *I fondamentalismi*, 35-54, a cui rimandano direttamente anche le parti virgolettate.

Tuttavia l'evento che avrà maggiori ripercussioni nel futuro accade nell'Arabia del XVIII secolo, dove si produce una miscela forte e duratura tra un *leader* religioso, Muhammad 'Abd al-Wahhâb (1705-1787), e una dinastia tribale, i Sa'ûd, che dopo un periodo confuso nel XIX secolo alla caduta dell'impero ottomano all'inizio del XX secolo, diventerà la monarchia fino a oggi regnante, dalla quale prende il nome l'attuale Arabia «Saudita».<sup>5</sup> Il movimento della *wahhâbiyya* (termine occidentale; gli appartenenti al movimento chiamano se stessi «Unitari», cioè fautori della stretta unicità divina) propone il rifiuto in blocco di ogni modernità, interpretata come pericolosa innovazione, per ritornare al puro islam degli inizi.<sup>6</sup>

b) Il riformismo (*islâh*), differentemente dal risveglio, «si manifesta nel cuore dell'impero musulmano e non ai suoi margini e subito dirige il suo sguardo sul problema dell'arretratezza musulmana in campo politico, militare e tecnologico. I suoi esponenti sono animati da una volontà di rinnovamento interno che consenta di ridimensionare la supremazia occidentale, attraverso l'acquisizione e il dominio delle tecniche istituzionali, militari e di produzione, che hanno consentito «l'assalto al cielo» delle potenze eu-

<sup>5</sup> Sull'influsso del movimento sull'islam mondiale dopo la crisi petrolifera del 1973 cfr. KEPPEL, *Jihad*, 77-85.

<sup>6</sup> «La dottrina del *Wahhabismo* è molto semplice. È il *hanbalismo* (sul significato cfr. n. 19) più stretto [...]: riconoscere solo la lettera del Corano e la Sunna dei Compagni, al massimo le autorità dei primi tre secoli, e lottare per distruggere tutte le *bida'* (innovazioni) inventate dopo il terzo secolo, specialmente il culto dei santi, le visite alle tombe, le cupole innalzate sulle tombe (avrebbero voluto distruggere perfino la moschea del Profeta a Medina), i minareti delle moschee, il rosario (essi contavano i nomi divini sulle dita), le dorature, i mosaici e anche tutte le invenzioni o le importazioni della civiltà «moderna»: il caffè, il tabacco, la musica, i tessuti di seta, i gioielli, coltelli e forchette... e anche la stampa, il telegrafo... In breve, bisognerebbe ricondurre la civiltà musulmana allo stato in cui si trovava al VII o al IX secolo e applicare strettamente la legislazione coranica, comprese le «pene legali»: tagliare le mani al ladro, lapidare l'adultero...» (R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, I, P.I.S.A.I., Roma 1987, 224). Alcune cose sono state modificate attualmente in Arabia Saudita ma permane l'indirizzo rigorista che ha influenzato profondamente alcuni movimenti contemporanei, come, per esempio, i Taleban in Pakistan e in Afghanistan.

ropee». Dal risveglio mutua la necessità del ritorno alla fede degli antichi (*salaf*) come reazione alla decadenza dell'islam e alla licenziosità dei costumi, tollerata anche dalla religione.

Il vero «padre» di questo movimento, che aveva preso le mosse all'inizio del XIX secolo, è la pittoresca figura di al-Afghani (1838-1897),<sup>7</sup> le cui idee passeranno a due grandi successori: Muhammad 'Abduh (1849-1905)<sup>8</sup> e Rashîd Ridâ (1865-1935).<sup>9</sup> Il riformismo si esprime in diversi

<sup>7</sup> Ebbe una vita agitata e avventurosa. Ma le sue idee sono alla base non solo del riformismo ma anche di molti degli *slogan* dell'islam contemporaneo. Predicò l'anticolonialismo e il panislamismo come unità di tutta la *umma*. Promosse il ruolo della ragione e della scienza umana, già sottolineato dal Corano, che deve essere riletto nella sua freschezza originale, non attraverso la visione sclerotizzata degli ultimi secoli. Si potrà scoprire allora che il suo senso è «progressivo» e che deve essere interpretato in funzione delle necessità di ogni epoca. È dunque necessario «riaprire le porte dell'*ijtihad*» (cioè lo «sforzo dell'interpretazione e della riflessione personale», cfr. n. 16) almeno dove il Corano contraddice la ragione e la scienza. Citando in continuazione Cor 8,53; 13,11, al-Afghani esorta a non appiattirsi sul quietismo che rimanda tutto alla volontà di Dio ma a darsi da fare concretamente. Se le tre religioni monoteiste hanno origine e fini in comune e differiscono solo a causa delle circostanze concrete che le hanno segnate, l'islam è la religione della potenza, mentre il cristianesimo è religione della bontà e della dolcezza; esse hanno un ruolo sociale fondamentale. Cruciale è il posto riservato da al-Afghani all'educazione: è necessario promuovere un'autentica educazione musulmana di buona qualità, che insegni, oltre alle indispensabili discipline scientifiche anche le materie religiose, come il Corano e la filosofia musulmana (cfr. CASPAR, *Traité*, 269-279).

<sup>8</sup> Egiziano, nel 1970 incontra al-Afghani e sarà un incontro decisivo. Tentò, con scarso successo, di riformare l'università al-Azhar del Cairo ed ebbe importanti incarichi. Tra le sue opere, le più importanti sono le sue lezioni settimanali sul Corano (1900-1905), che confluiranno in gran parte nel commentario detto del *Manâr*, edito dal discepolo R. Ridâ. Secondo 'Abduh la fede e la ragione sono concordanti: «L'islam è la religione della ragione e della scienza». Quando fossero in apparente contraddizione è necessario ricorrere sia all'affidamento a Dio sia all'interpretazione allegorica del Corano. La ragione conosce la legge naturale prima della rivelazione, la quale non fa che confermarla, perché il bene e il male stanno nelle cose. Fede e opere sono ugualmente necessarie e l'uomo deve agire anche autonomamente, senza attendere che sia Dio a preparargli ogni cosa. Seguendo la scuola mu'tazilita, 'Abduh arriva a pronunciarsi per il Corano creato in quanto letto e recitato. La sua influenza si fece sentire, soprattutto tra gli intellettuali, in tutto il mondo musulmano (cfr. CASPAR, *Traité*, 279-286).

<sup>9</sup> Siriano di Tripoli, discepolo di 'Abduh, ne riprenderà le idee ma assumendo posizioni molto più strette e conservatrici. È colui che lancia, organizza e alimenta intellettualmente il movimento chiamato dei *salafiyya* (fon-

settori dell'islam con lo scopo di trovare una via musulmana che risponda alla montante modernità, cercando di riprendere dalle fonti classiche concetti e forme e usi pensati come autenticamente islamici, come, ad esempio, la *shura* (consultazione), da proporre come forma di democrazia negli stati musulmani, la riforma della burocrazia, dell'economia, ecc., favorendo un poderoso ripristino della funzione della ragione umana. «Il riformismo, però, non riuscirà a collocarsi saldamente alla testa del nazionalismo dei Paesi musulmani. Il suo limite costitutivo glielo impedirà. Modernizzare l'islam senza assorbire la cultura della modernità, pensando che si possa, selettivamente, assumerne soltanto alcune parti si rivela un errore». Per questo il riformismo sarà scavalcato sia a destra che a sinistra: da un parte dalle forze «occidentalizzate», che prenderanno il potere nei nuovi Stati sorti dal collasso dell'impero ottomano e relegheranno l'islam a fatto culturale e privato, dall'altra dalle forze del radicalismo montante.

c) Il radicalismo «marca continuità e rottura con le due fasi precedenti del fondamentalismo: infatti, se si ricollega al risveglio, riattualizzando in chiave mondana il messianismo islamico, e mutua dal riformismo l'attenzione al problema dello Stato, rappresenta il superamento di entrambi "modernizzando" il concetto di *jihad* e "islamizzando" quello di modernità». Emerge in primo piano la politica,

dato da 'Abduh) che ha giocato un ruolo preponderante nella formazione della coscienza musulmana contemporanea, benché oggi completamente sorpassato. La sua vita di musulmano polemico e pieno di zelo si riflette nelle sue opere, che sono espresse nella rivista mensile *al-Manâr*, cominciata nel 1898 e proseguita fino alla sua morte (non gli sopravvivrà), la cui prima parte di ogni numero comprende il commentario del Corano (*Tafsîr al-Manâr*). Ridâ riprende in pratica i principi del *hanbalismo*. Propone il ritorno alle fonti: Corano, Sunna (che per lui ha un valore praticamente equivalente) e i «devoti antichi», (*salaf*); critica aspramente le «innovazioni» perniciose e le correnti sufi, che avrebbero rovinato l'islam fuggendo dall'impegno concreto nel sociale; si oppone in eguale misura sia all'insegnamento accademico di al-Azhar sia all'imitazione pedissequa (*taqlîd*) dell'occidente; si scaglia violentemente contro il cristianesimo, proclamando la superiorità dell'islam, il quale potrà sussistere solamente se sarà unito sotto la guida di un califfo degno ed eletto da un'assemblea di rappresentanti scelti dalla comunità musulmana (cfr. CASPAR, *Traité*, 287-295).

non più come mezzo per vivere la fede ma come strumento indispensabile «che definisce l'inclusione/esclusione dallo "Stato etico", permeato di "sacralità", che il movimento intende costruire».

All'origine di questo movimento sta l'associazione dei Fratelli Musulmani, fondata nel 1928 in Egitto da Hasan al-Banna (1906-1949)<sup>10</sup> e che troverà il suo massimo esponente in Sayyid Qutb (1906-1966), il quale, a sua volta, prenderà alcune delle idee portanti del suo sistema dal pakistano Abû al-A'lâ al-Mawdudî (1903-1976).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Il movimento, per ovvi motivi, ebbe vita molto tormentata in Egitto e poi anche in tutti gli ambiti in cui si diffuse. Lo stesso fondatore finì ucciso dalla polizia segreta. È famoso il messaggio lanciato da H. al-Banna al V Congresso dei Fratelli Musulmani, che ne segna in qualche modo il programma profondamente «integrale». Ne riporto un brano: «Noi, Fratelli Musulmani, riteniamo che i precetti e gli insegnamenti universali dell'Islam contemplano tutto quanto concerne l'uomo in questo mondo e nell'altro, e che quanti ritengono che tali insegnamenti riguardino solo l'aspetto del culto o quello spirituale escludendo gli altri, sono in errore. L'Islam è infatti fede e culto, patria e nazionalità, religione e Stato, spiritualità e azione, Libro e spada [...]. È importante comprendere l'Islam come l'hanno compreso i Compagni (del Profeta) e le pie generazioni che li seguirono. Dobbiamo attenerci a questi precetti divini e profetici per non scegliere una linea di condotta diversa da quella fissata da Dio e non rendere la nostra epoca difforme da quella prospettiva, essendo l'Islam la religione di tutto il genere umano» (P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1991, 194).

<sup>11</sup> Al-Mawdudî ha posto le basi sistematiche per la concezione dello Stato islamico, per questo si ribellò all'idea della creazione del Pakistan come «Stato dei musulmani». Le sue argomentazioni sono completamente basate su citazioni coraniche. Riporto alcune sue affermazioni: «[Il Corano] afferma che Iddio è colui che detiene il potere ed è quindi a Lui che spetta per natura di esercitarlo, così come sostiene che obbedire agli ordini di qualcun altro o accettare che altri esercitino come Lui il potere sulla terra e sul creato è illegittimo ed empio. [...] In base a ciò l'uomo è privato del diritto di legiferare [eccetto dove il Corano non è esplicito e purché sia fatto seguendo la *shari'a*]. Il governo giusto ed equo è quello che si basa sulla legge che Dio ha rivelato per mezzo dei suoi Profeti e il suo nome è califfato. [...] Ogni atto compiuto da qualsiasi governo in base a una legislazione che non sia quella rivelata per mezzo dei Profeti del Signore e dio dell'Universo è nullo e privo di valore. [...] I musulmani non vivranno pienamente la propria fede senza la base di un governo e di una società islamici» (ABÛ AL-A'LÂ AL-MAWDÛDÎ, *al-Hukûma al-islâmiyya* [Il governo islamico], al-Mukhtâr al-Islâmî, Il Cairo 1987, 20-23, cit. in BRANCA, *Voci*, 206-210).

Qutb, che finirà giustiziato da Nasser, scrive la sua opera principale<sup>12</sup> *Fî zilâl al-Qur'ân* (All'ombra del Corano) in carcere. «Lo *Zilâl* è un commentario coranico che cerca di tradurre i principi inerranti del testo sacro in strumenti di analisi delle forme moderne dell'organizzazione sociale, dalla politica all'economia, dalla famiglia alla militanza per la fede. L'intento di Qutb è dimostrare come l'islam sia un sistema universale ed eterno che, per poter spiegare interamente la sua potenzialità di guida dell'uomo contemporaneo, deve essere reinterpreted in maniera dinamica, mai discostandosi dai principi originali ma rileggendoli attraverso lo sguardo del proprio tempo».

Il sistema elaborato da Qutb è insieme semplice e complesso. Di fatto segna una cesura con la «tradizione lunga»<sup>13</sup> dell'islam. Qutb opera una rilettura del Corano per comprendere il «metodo»<sup>14</sup> usato da Dio nella rivelazione: distingue così tra il periodo meccano (quello della preparazione) e quello medinese (quando l'islam finalmente si costituì come *umma* stabile). Il periodo attuale è quello meccano: un piccolo gruppo di fedeli, le «avanguardie dei credenti», è circondato da un mondo ostile immerso nell'ignoranza della fede (*jâhiliyya*). Il primo nemico da battere è questo tipo di «ignoranza» o di «paganesimo», che non si trova più costituito solamente tra i popoli «infedeli» ma passa anche attraverso la comunità dei musulmani e si concentra come polo malefico che produce in continuazione il Male, nei governanti che non seguono la legge islamica (*shari'a*) e contro i quali va lanciato il *jihâd*.

Partendo dalla lettura «dinamica» del Corano, dunque, Qutb formula questa teoria, che è un vero e proprio programma: il potere assoluto appartiene solamente a Dio;

<sup>12</sup> Sayyid Qutb scrisse un'altra opera fondamentale, *Ma'âlim al-tarîq* (Pietre miliari), in cui elabora i concetti della sua teoria in maniera più sistematica.

<sup>13</sup> GUOLO, *Il fondamentalismo*, 3.

<sup>14</sup> «[Dio] voleva porre le fondamenta contemporaneamente di una comunità, di un movimento e di una fede. Voleva che la comunità e il movimento fossero fondati sulla fede e che la fede crescesse insieme ad essi. Voleva che la fede fosse la realtà effettiva di quella comunità in movimento e che la vita di quest'ultima fosse l'incarnazione della fede» (QUTB, *Pietre miliari*, in BRANCA, *Voci*, 196).

egli lo esercita tramite la *shari'a*; a questa devono essere sottomessi i governanti, contro i quali è obbligatoria la disobbedienza e la ribellione se non la osservano; abilitati a decidere della legittimità dei governanti a esercitare il potere in conformità alla legge islamica non sono i dottori della legge (*'ulamâ'*) e gli esperti di diritto (*fuqahâ*) ma le «avanguardie dei credenti» o «partito di Dio», in attesa che venga ristabilito l'ordine generale nel diritto e nella giustizia; il «consenso»,<sup>15</sup> a questo punto, non è più nella *umma*, sviata dalla *jâbiliyya*, ma nel partito dei militanti, i quali dovranno seguire un «diritto dinamico», riaprendo, ma solo al loro interno, le «porte dell'*ijtihâd*»<sup>16</sup> per definire ciò che è legittimo nel politico ormai sottomesso al religioso; essi sono in potere di lanciare il *jihâd* non solo a scopo difensivo ma anche offensivo, non solo contro il mondo non musulmano (nella classica separazione tra la «dimora dell'islam» e la «dimora della guerra») ma anche contro i musulmani pervertiti dall'ignoranza religiosa (legittimando in questo modo di fatto la guerra civile): l'islam deve distruggere qualsiasi forza si ponga in mezzo tra Dio e gli uomini, pena non rispettare il principio del puro monoteismo,<sup>17</sup> il principio della «consultazione» (*shûra*) sarà

<sup>15</sup> Uno dei principi del diritto (*fiqh*) musulmano (cfr. J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995, 35.64-65).

<sup>16</sup> L'*ijtihâd* può essere definito come lo «sforzo dell'interpretazione personale», praticamente proibito a partire dal sec. X in quanto considerato «innovazione riprovevole» (cfr. SCHACHT, *Introduzione*, 73-77).

<sup>17</sup> «È vero che questa religione vieta l'imposizione della fede con la forza, ma è altrettanto vero che essa è tesa a distruggere quelle forze politiche e materiali che si frappongono tra essa e gli uomini, che sottomettono l'uomo all'uomo e che ostacolano l'adorazione di Dio. [...] L'Islam proclama che l'autorità usurpata a Dio deve essere restituita a Lui e gli usurpatori devono essere scacciati. In breve significa distruggere il regno dell'uomo per edificare il regno di Dio sulla terra. [...] Chi dunque capisca la vera natura di questa religione si renderà conto dell'assoluta necessità che il movimento islamico comprenda anche la lotta armata, oltre all'impegno della predicazione, e che questa non è da intendersi come azione difensiva, nel senso specifico di "guerra di difesa". [...] Se proprio vogliamo definire il *jihâd* un movimento difensivo, dobbiamo allora cambiare il significato di questa espressione e intenderla come "difesa dell'uomo" contro tutti quegli elementi che ne limitano la libertà e ne ostacolano la liberazione. Questi elementi assumono la forma tanto di convinzioni e concetti, quanto di sistemi politici basati su distinzioni economiche, razziali o di classi vigenti al

d'obbligo, in questa fase preparatoria «meccana», solo tra l'autorità legittima e il «partito di Dio», ormai sostituito alla *umma*. Dunque «la prassi rivoluzionaria dei nuovi militanti per la fede innova la tradizione, a scapito della difesa "sclerotizzata" che ne viene fatta dalle figure socio-religiose classiche: dottori della legge e giuristi».

Paradossalmente, il primo governo islamico vero e proprio e l'apice, finora, dell'islamismo nella sua versione politica non si è realizzato in campo sunnita ma in campo sciita, nella rivoluzione iraniana, che nel 1979 rovesciò il regime filo-occidentale dello Shah e portò al potere Ruhollah al-Musavi al-Khomeyni (1902-1989). Benché lasci trasparire nettamente la sua matrice sciita, l'islamismo iraniano prende alcuni elementi fondamentali dal radicalismo elaborato dai Fratelli Musulmani, operando però un'ulteriore modifica: nel vocabolario religioso insinua significati dedotti dal socialismo e dal marxismo, riproponendo dunque in chiave religiosa la lotta di classe.<sup>18</sup> Saranno queste modifiche a fare, tra l'altro, la fortuna dell'islamismo sia nell'Iran che in tutta la galassia musulmana, come ci informa la cronaca quotidiana.

Il fondamentalismo islamico è dunque sintomo di un malessere tipico del moderno (o del post-moderno), che attraversa la società musulmana in cerca di una sua propria nuova identità.

## 2. Qualche precisazione terminologica

Che cosa si intende precisamente per «fondamentalismo» islamico? Nel paragrafo precedente sono stati usati differenti termini per indicare il medesimo fenomeno, seguendo i diversi autori.

momento della comparsa dell'Islam e che in diverse forme ancora sussistono nell'attuale paganesimo (*jāhiliyya*)» (QUTB, *Pietre miliari*, in BRANCA, *Voci*, pp. 197-200. Per il concetto classico di *jibād*, cfr. E. TYAN, *Djihād*, in *E. I.*, II, 551-553; per il complesso vocabolario coranico sulla pace e sulla guerra, compreso il senso di *jibād*, cfr. M. LAGARDE, *La pace secondo il Corano*, in AA.VV., *Il lessico della pace*, Edizioni d'Europa, Roma 1992, 41-57).

<sup>18</sup> KEPEL, *Jihad*, 36-42.

Il *Dictionnaire historique de l'islam* alla voce fondamentalismo recita: «Attitudine religiosa che consiste nell'attenersi rigorosamente ai testi rivelati e riscontrata lungo tutta la storia dell'islam. Nel Medioevo fu rappresentata soprattutto dai tradizionalisti, generalmente hanbaliti,<sup>19</sup> che professavano, sulle diverse questioni, che bisognava accettare il testo del Corano senza cercare di interpretarlo. Nell'epoca contemporanea il fondamentalismo è un'attitudine sia religiosa che politica, rappresentata da tutti coloro che esigono un'applicazione stretta della Legge o Shari'a, fondata sui testi del Corano. È la posizione dei dirigenti del regno dell'Arabia Saudita, degli sciiti imamiti duodecimani,<sup>20</sup> dei Fratelli musulmani attivi in diversi paesi e dei diversi gruppi detti "islamisti" o "integrati" secondo un vocabolario occidentale attuale che tende a evolvere con rapidità».<sup>21</sup> La definizione, che riprende il linguaggio corrente, è interessante sotto diversi aspetti. Infatti, in primo luogo afferma che il fondamentalismo, in quanto tale, non è un fenomeno solamente moderno ma caratteristico dell'islam. In secondo luogo nota una differenza tra il fondamentalismo medievale e quello contemporaneo: il primo afferma la necessità di rifarsi alla lettera del Corano; il secondo è molto più ampio, perché fa riferimento all'unicità della Legge, la quale non è tratta solamente dalla lettera del Corano ma anche dalla Sunna. In terzo luogo attribuisce a questo nuovo tipo di fondamentalismo un carattere politico, oltre che religioso.

Le definizioni sono importanti: contribuiscono alla percezione dell'identità sia interna che esterna di un movimento. In un interessante articolo, P. Branca cerca di di-

<sup>19</sup> I hanbaliti sono coloro che, tra le quattro scuole giuridiche classiche riconosciute da tutto l'islam «ortodosso», si riferiscono a quella che ha il suo principale rappresentante in Ahmad Ibn Hanbal (780-855), la più stretta delle quattro. A dire il vero, la scuola non accettava solamente il Corano ma anche la Tradizione (Sunna) del profeta, secondo il famoso adagio che non è possibile andare più in là di «ciò che ha detto Dio (Corano) e ciò che ha detto il profeta (Sunna)» (cfr. CASPAR, *Traité*, 208-225; SCHACHT, *Introduzione*, 64-71).

<sup>20</sup> È il movimento principale degli sciiti, rappresentato soprattutto dall'Iran.

<sup>21</sup> D. e J. SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris 1996, 301.

panare la matassa delle definizioni.<sup>22</sup> Egli rileva che nessuno dei termini normalmente usati nella pubblicistica occidentale fotografa esattamente il fenomeno, appunto perché la terminologia è nata nel contesto occidentale e ne riflette le categorie. Il termine «fondamentalismo» è nato in ambiente cristiano per designare alcune chiese protestanti che sostenevano la lettura letterale della Bibbia in contrasto con l'esegesi liberale. Siccome una lettura critica del Corano non è ancora, di fatto, comune nell'islam,<sup>23</sup> si potrebbe dire che tutti i musulmani sono fondamentalisti. «È invece per la loro scolastica e il loro legalismo che i cosiddetti fondamentalisti musulmani si distinguono da altri musulmani come dai fondamentalisti cristiani. Essi non si basano solo sul Corano, ma anche sulle Tradizioni del Profeta e sul corpus degli insegnamenti teologici e giuridici trasmessi. Il loro obiettivo non è altro che quello di abrogare tutte le norme sociali e tutti i codici giuridici importati e modernizzanti, e, al loro posto, stabilire e far applicare l'intera panoplia della *shari'a*, le sue regole, le sue sanzioni, la sua giurisdizione e la forma di governo che quella prescrive».<sup>24</sup>

Come abbiamo notato nel paragrafo precedente, non basta dire che i fondamentalisti islamici si rifanno a un'interpretazione letterale del Corano. Il loro modo di porsi, al di là delle differenze dei singoli gruppi, è più complesso. Essi propongono l'appropriazione della lettura del Libro sacro per sottrarla ai sapienti (*'ulamâ'*), «chierici» dell'interpretazione tradizionale e ripetuta (*taqlid*), che secondo loro hanno travisato l'islam autentico; vogliono ritornare alla tradizione degli antichi (*salaf*, da cui il movimento detto *salafiyya*) per saltare le mediazioni storiche, quelle che avrebbero determinato in primo luogo un ritardo di svi-

<sup>22</sup> P. BRANCA, *Il radicalismo islamico. Problemi di definizione e di comprensione del fenomeno*, in AA.VV., *Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, P.I.S.A.I., Roma 1996, 41-53.

<sup>23</sup> «Nonostante gli audaci tentativi condotti da pionieri quali Taha Husayn, M. A. Khalaf Allah fino ad Abu Zayd passando per M.M. Taha, restano appannaggio di una ristretta cerchia di specialisti e sono ancora lontani dal suscitare un dibattito generalizzato» (BRANCA, *Il radicalismo islamico*, 45).

<sup>24</sup> B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'islam*, Bari 1991, 136, citato in BRANCA, *Il radicalismo islamico*, 44.

luppo del mondo musulmano rispetto al mondo occidentale «cristiano»; e in secondo luogo una sterile imitazione (ancora *taqlid*) dei costumi occidentali, che hanno corrotto l'islam, riportandolo alla condizione preislamica (*jābiliyya*).

La battaglia e la militanza dei movimenti islamici dunque si sviluppano su due fronti: da una parte contro l'ignoranza e il neopaganesimo che regnano tra i musulmani, per cui urge un'opera di reislamizzazione dell'islam, dall'altra parte contro la corruzione dei costumi e l'ateismo della modernità di stampo occidentale. La proposta è un modello di società «integrata», alternativo ai modelli occidentali di capitalismo e di socialismo, che ripeta nell'oggi le caratteristiche della primitiva comunità musulmana (*umma*) sorta a Medina, una comunità obbediente alla Parola di Dio (il Corano), guidata da un *leader* riconosciuto come inviato di Allah (Muhammad e i primi quattro califfi<sup>25</sup>), unita da un'unica Legge (la *shari'a*), non più segnata da divisioni nazionali o tribali ma compattata dai vincoli di un'unica fede (l'islam).

Questo progetto utopico, che potrebbe essere definito più precisamente «integralista» piuttosto che «fondamentalista» o ancora meglio «radicale»,<sup>26</sup> in quanto tentativo di ritornare alle radici dell'islam e in forma militante, viene presentato in modo acritico, semplificato e semplicistico, a uso di una propaganda capillare ed estremamente efficace in un contesto sociale e politico problematico, dominato da regimi spesso corrotti, che solo formalmente si ispirano all'islam e adoperano la bandiera della religione per legittimare il potere.<sup>27</sup> Ma nello stesso tempo diventa anche il gioco esplicito o implicito del «fondamentalismo islamico»

<sup>25</sup> Dal 622 al 661 d.C. I primi quattro califfi (califfo significa «vicario»), Abu Bakr, 'Umar, 'Uthman e 'Ali, sono chiamati anche *rashidūn*, «ben diretti», per distinguerli dai successivi, che governarono la *umma* dopo la guerra civile tra 'Ali e Mu'awiyya (cfr. I.M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche. I: Le origini dell'islam*, Einaudi, Torino 1993, 62-66). Sull'interazione tra fenomeni religiosi e sociali nella formazione della *umma* cfr. E. PACE, *Sociologia dell'islam*, fenomeni religiosi e logiche sociali, Carocci, Roma 1999.

<sup>26</sup> È la qualifica preferita da Branca (*Il radicalismo islamico*) e da B. Étienne (*L'islamismo radicale*).

<sup>27</sup> Basti pensare alle situazioni attuali dell'Algeria, dell'Arabia Saudita, dell'Iraq, del Pakistan, ...

attuale: dietro il progetto di una islamizzazione della modernità, della rifondazione di una società autenticamente islamica, del rovesciamento degli attuali regimi dispotici, dell'instaurazione di un governo (*hâkimiyya*) divino si celano personaggi che mirano concretamente all'occupazione del potere.<sup>28</sup>

Si continuerà dunque a chiamare questa complessa galleria di movimenti con il nome di «fondamentalismo islamico», accettando che nessun termine la possa compiutamente *definire*,<sup>29</sup> sapendo che sotto la qualifica si celano, a vario titolo, i presupposti di tutti i fondamentalismi moderni, non solo islamici, cioè: lo stretto rapporto tra religione e politica, «il *principio dell'inerranza* del Libro sacro, assunto nella sua interezza, come una totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti, e soprattutto non possono essere interpretati liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità che il Libro racchiude; il *principio dell'astoricità* della verità e del Libro che la conserva; l'astoricità significa che è preclusa alla ragione umana la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarlo alle mutate condizioni della società umana; il *principio della superiorità* della Legge divina su quella terrena, secondo cui dalle parole iscritte nel Libro sacro scaturisce un modello integrale di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società inventata e configurata dagli esseri umani; il *primato del mito di fondazione*: un vero e proprio mito delle origini che ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato ad aderire e il senso profondo di coesione che stringe tutti coloro che ad essa fanno riferimen-

<sup>28</sup> Cfr. l'acuta disamina di M.S. AL-ASHMAWI, *La sovranità di Dio*, in AA.Vv., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico* (Dossier Mondo Islamico 2), Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, 111-135.

<sup>29</sup> Lo accetta, sebbene malvolentieri, W. Montgomery Watt (*Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra 1988, 2), mentre rifiuta il termine «integralismo» C. Lo Jacono, considerandolo «una pleonastica tautologia», dato che l'islam è e non potrebbe non essere strutturalmente integralista (*I cosiddetti fondamentalismi islamici*, in «Parolechiave», 3 [1993] 35). Da parte loro, gli appartenenti a questi gruppi amano qualificarsi come *islâmiyyûn*, che è la traduzione araba del francese *islamistes*: curioso che questi personaggi prendano coscienza di sé a partire dal nemico odiato.

to (etica della fraternità)».<sup>30</sup> A questi principi fondamentali andranno aggiunti i corollari della militanza, con le forme di protesta e di lotta conseguenti, e la sindrome del nemico, che è funzionale a rafforzare l'identità del gruppo.<sup>31</sup>

### 3. Rivelazione, verità e fondamentalismo

Se a scatenare il fondamentalismo islamico come lo conosciamo ora è stata una serie di circostanze storiche, è possibile affermare che esso tuttavia è direttamente collegato con il presupposto della verità della «rivelazione» musulmana? In altre parole, il fondamentalismo islamico è un presupposto diretto o indiretto della struttura stessa dell'islam in quanto «religione»?

L'espressione «religione della verità» (*dîn al-haqq*) è coranica. In quanto tale appare solamente a Medina, in 48,28 e in 9,29.<sup>33</sup>

Il contesto di 48,28 contrappone i veri credenti, che avevano abbracciato l'islam, agli abitanti della Mecca che l'avevano rifiutato: questi ultimi saranno sconfitti dai primi per intervento divino e sarà data ai credenti la possibilità di praticare il culto voluto da Dio (48,24-27), infatti:

«è Lui che ha inviato il Suo Messaggero con la Retta Guida (*budâ*) e con la religione della Verità (*dîn al-haqq*) per farla trionfare sopra ogni altro culto (*dîn*)» (48,28).<sup>32</sup>

Il Corano ribadisce poi le caratteristiche dei musulmani: duri con gli infedeli, dolci tra loro e devoti e, come dicono la Torah e il Vangelo, paragonabili a un seme che germoglia e cresce (48,29).

Ma i testi più significativi si trovano nella famosa sura 9, la «sura della Conversione», che secondo l'interpretazione dell'islam classico,<sup>33</sup> in questo caso accettato dai movimenti «fondamentalisti», sarebbe la penultima «discesa»

<sup>30</sup> PACE - GUOLO, *I fondamentalismi*, 6.

<sup>31</sup> PACE - GUOLO, *I fondamentalismi*, 6-9.

<sup>32</sup> La traduzione del Corano è di A. BAUSANI, *Il Corano*, BUR, Milano 1994.

<sup>33</sup> Raccolto nella pubblicazione corrente a stampa del Corano in arabo, chiamata l'edizione del Cairo o «Corano di re Fu'ad», uscita nel 1923 (cfr. BAUSANI, *Il Corano*, LXXIV).

dal cielo. Uno dei principi fondamentali dell'interpretazione del testo sacro, derivato dal Corano stesso e determinante per il diritto religioso (*fiqh*), un testo successivo conferma o abroga testi analoghi precedenti,<sup>34</sup> benché essi non scompaiano materialmente dal Libro. È quindi estremamente significativo che l'espressione «religione della verità» applicata all'islam appaia in questo contesto, che parla essenzialmente dei rapporti con le altre religioni. Chiaramente, diremmo noi, le circostanze storiche concrete in cui queste parole si inseriscono hanno un significato limitato, storicamente circoscritto. Ma questo tocca il problema ulteriore dell'interpretazione del Corano.

Combattete (*qâtilû*) coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità (*dîn al-haqq*). Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati (9,29).

«Egli è Colui che ha inviato il Suo Messaggero con la retta guida (*hudâ*) e la Religione della Verità (*dîn al-haqq*) perché prevalga sulle religioni (*dîn*) tutte, anche a dispetto degli idolatri» (9,33).

Questi dati vanno completati con quella specie di sigillo di tutto il Corano<sup>35</sup> che è la sura 110, o «sura del Trionfo»:

«<sup>1</sup>Quando Iddio vi darà il trionfo e la vittoria  
<sup>2</sup>e vedrai la gente entrare nella religione di Dio (*dîn Allah*) a frotte,  
<sup>3</sup>celebra allora le lodi del tuo Signore e chiedi a Lui perdono,  
ché Egli è Colui che molto perdona».

<sup>34</sup> Chiamata le legge dell'abrogante-abrogato. Fondata sul presupposto che un testo sacro non può contenere contraddizioni. Sull'argomento cfr. J. BURTON, *Nasb*, in *E. I.*, VII, 1011-1014.

<sup>35</sup> Secondo l'interpretazione musulmana che appare nella vulgata del Cairo. Secondo molti orientalisti occidentali, il cui rappresentante più qualificato è R. Blachère, l'ordine cronologico delle ultime quattro sure sarebbe invece il seguente: 110; 49; 9; 5 (cfr. anche BAUSANI, *Il Corano*, XLIV-L).

La religione della verità (o religione vera) (48,28; 9,29.33) corrisponde dunque alla religione di Dio (110,2), l'unica Verità sussistente,<sup>36</sup> e la religione di Dio e della verità è strettamente collegata con la guida (48,28; 110,2), da identificare con il Libro, qui interpretato come Corano.<sup>37</sup> Ma la religione della verità deve trionfare su tutte le religioni idolatriche (9,33) e, per la legge dell'abrogante-abrogato, anche su tutte quelle precedenti (9,29), i cui membri sono sottoposti alla *jizya*, cioè al tributo o tassa di capitazione.<sup>38</sup>

Questi versetti, estremamente significativi ma non isolati nel loro significato,<sup>39</sup> stabiliscono dunque una serie di equivalenze e una gerarchia in un sistema coerente. La Verità (*al-haqq*) è Dio, che rivela al mondo la religione della verità (l'islam), attraverso il suo messaggero (Muhammad) e trova espressione nel Libro (il Corano), che è la guida e la verità per gli uomini, destinato a creare una comunità di devoti (*umma*) che la accettano e che otterranno la vittoria su tutte le altre espressioni religiose, ri-

<sup>36</sup> Il senso primitivo del termine arabo *haqq* è «fatto stabilito», da cui «realtà» e il senso «che corrisponde ai fatti». Da questo senso primitivo deriva quello secondario di «verità», che è normalmente usato nel Corano come uno dei nomi di Dio (cfr. D.B. MACDONALD - E.E. CALVERLEY, *HAKK*, IN *E. I.*, III, 84-85).

<sup>37</sup> «Il concetto di *din* non corrisponde al termine latino *religio*. Questo denota in primo luogo ciò che lega l'uomo a Dio; quello gli obblighi che Dio impone alla sua «creatura ragionevole». E il primo di questi obblighi è quello di sottomettersi a di affidarsi a lui. Dal momento che l'islam è l'affidarsi a Dio, il celebre versetto Cor 5,3 (cfr anche 2,126; 3,19) prende tutto il suo senso» (L. GARDET, *Din*, in *E. I.*, II, 301).

<sup>38</sup> Di fatto la legge di protezione delle cosiddette «religioni del Libro» ha avuto differenti interpretazioni lungo il corso della storia ed è argomento molto complesso (cfr. C. CAHEN - H. INALCIK - P. HARDY, *Djizya*, in *E. I.*, II, 573-581). Mi limito a riportare la nota di C.M. GUZZETTI (*Il Corano*, Leumann-Torino 1993) su 9,29: «Pagando questo tributo personale, o *jizya*, gli appartenenti alla gente del libro (ebrei, cristiani, sabei e zoroastriani), si sottraevano all'alternativa della conversione all'Islâm o della spada e potevano continuare a praticare la loro religione. Al tributo erano tenuti i maschi adulti, sani di mente e di corpo; ne erano quindi esentati donne, vecchi, bambini, poveri (compresi i monaci) e schiavi. Il tributo era pagato in contanti o in natura e non era troppo gravoso. Questa mitezza di trattamento fu una delle cause che contribuì all'espansione dell'Islâm, data l'esosità fiscale dei bizantini».

<sup>39</sup> GARDET, *Din*, 301-404.

velate o non rivelate. Il richiamo al combattimento, infine, che non è solamente spirituale, rimanda alla dimensione politica, che trova la sua coesione attorno all'obbedienza alla parola rivelata (codificata nella legge o *shari'a*) e attorno al capo umanamente riconosciuto sulla terra come il messaggero di Dio.

Il concetto che emerge in primo piano, dunque, è quello dell'unicità: unico Dio, unica verità, unico messaggero, unico libro, unica legge, unico capo, unica comunità. I differenti elementi si rimandano reciprocamente e non possono essere disgiunti l'uno dall'altro, pena l'eccentricità di un elemento rispetto al tutto o la perdita di coerenza della globalità del sistema.

L'unicità di Dio (*tawhîd*) è il principio unificatore e assoluto dell'islam. È il primo articolo della fede<sup>40</sup> e il primo dei pilastri della pratica.<sup>41</sup> Continuamente ribadito lungo tutto il Corano in maniera quasi ossessiva,<sup>42</sup> trova la sua formulazione forse più emblematica nella sura 112:

<sup>1</sup>Di: «Egli, Dio, è uno (*abad*),

<sup>2</sup>Dio, l'Eterno (*al-samad*).

<sup>3</sup>Non generò né fu generato

<sup>4</sup>e nessuno gli è pari»

Vi vengono affermate di Dio non solo l'unicità non numerica ma anche l'unità (*abad*)<sup>43</sup> e l'impenetrabilità assolute (*al-samad*),<sup>44</sup> la mancanza di qualsiasi articolazione inter-

<sup>40</sup> Cfr. AL-BUKHÂRÎ, *Deti e fatti del Profeta dell'islâm* (a cura di V. VACCA - S. NOJA - M. VALLARO), U.T.E.T., Torino 1982, 92.

<sup>41</sup> «Attesto che non c'è dio all'infuori d'Iddio».

<sup>42</sup> Cfr. B. PIRONE, *Monoteismo da politeismo nell'islam*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», 50 (2000) 65-75.

<sup>43</sup> L'unità (*abad*) esclude l'esistenza di altri; l'unicità (*wâhid*, unico) esclude l'esistenza di simili o di uguali.

<sup>44</sup> Così traduce, meglio di Bausani, D. MASSON (*Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Dar al-Kitab al-Masri Dar al-Kitab Allubnani - Beirut Il Cairo 1980): «l'Impénétrable»; similmente R.H. PICCARDO (*Il Corano*, Newton, Roma 1996): «l'Assoluto», e in nota: «Colui verso il Quale tendono tutte le creature, Colui che è Unità assoluta, l'Impenetrabile, l'Eterno; questi alcuni dei significati di "al-Samad"». L'Eterno sottolinea di Dio il principio non causato.

na<sup>45</sup> e l'assoluta trascendenza rispetto alla creature. Tali unità e trascendenza assolute, che rischiano di trasformare il concetto di monoteismo in monismo,<sup>46</sup> unite all'assenza di un rapporto vero e proprio con la storia umana e quindi con l'automanifestazione progressiva tipica della storia della salvezza ebraico-cristiana, precludono, nell'islam «ortodosso»,<sup>47</sup> la possibilità di qualsiasi rapporto dialogico tra Dio e uomo.

La concezione di Dio ha un'importanza fondamentale nella comprensione della verità: professata solamente a proposito di Dio ma assolutamente inafferrabile in lui per mancanza di rapporto interpersonale e di *analogia entis*, essa trasloca di fatto da Dio alla sua mediazione, la Parola «rivelata» fatta Libro, il Corano. Il dibattito sulla verità di Dio si trasforma allora in dibattito sulla verità del Corano, unico vero accesso alla verità, in quanto unico luogo in grado di essere raggiunto dagli uomini. Parola «oggettivata» in espressione letteraria, verità fatta Libro, il Corano non diventa più «tramite» che rimanda alla «verità» personale di Dio<sup>48</sup> ma di fatto «termine» oggettivante la fede. Dato il carattere normativo del Corano, più che di teocrazia si potrà parlare più legittimamente di nomocrazia. La riflessione musulmana che spesso viene chiamata «teologia», per analogia con la corrispondente riflessione cristiana sui dati rivelati, è denominata più correttamente *kalâm*,

<sup>45</sup> Benché qui il verbo usato per dire «generare» (*walada*) sia applicabile solamente alla generazione umana. Secondo la scienza musulmana che studia le «circostanze della rivelazione» la sura non era diretta contro i cristiani ma contro i politeisti della Mecca. Il Corano tuttavia riflette una concezione diversa del dogma cristiano della Trinità (cfr. Cor 4,171; 5,73.116; 6,101).

<sup>46</sup> Cfr. PIRONE, *Monoteismo*, 68: «In certo senso si tratta di un monismo teologico religioso ed etico che n'altro fine si propone se non quello di definire in prima istanza la particolare natura di Dio».

<sup>47</sup> Questa precisazione è d'obbligo, dal momento che, per esempio, il sufismo cerca il rapporto proprio con il Dio della Parola. Non a caso tale «terza via» dell'islam, dopo il sunnismo e lo sciismo, è tenuta normalmente ai margini (cfr. G. RIZZARDI, *Islâm. Spiritualità e mistica*, Nardini, Fiesole 1994).

<sup>48</sup> Si può dire che nell'islam Dio ha in qualche modo i caratteri personali ma né il Corano né la riflessione musulmana gli attribuiscono la qualifica di «persona» (in arabo *shakhs*), il quanto il termine avrebbe un'accezione limitante che non può essere pensata di Dio.

discorso a carattere essenzialmente apologetico: sul Corano, sugli attributi di Dio e soprattutto sullo statuto giuridico del credente. La riflessione musulmana non può non essere apofatica.<sup>49</sup>

Le conseguenze della concezione di Dio, della verità e del Corano sul fondamentalismo diventano a questo punto evidenti.

Sarebbe tuttavia falso dire che l'islam storico ha queste e solo queste caratteristiche. «Contrariamente a quel che dicono i suoi portavoce ufficiali, l'Islam comprende una pluralità di Islam, vissuti serenamente dalle masse, che del resto giocano con molta accortezza su tutti quanti i registri insieme: l'Islam-cultura, l'Islam-rifugio, l'Islam-protesta, fino all'Islam-business»,<sup>50</sup> eppure «*la tensione verso l'Unità, conseguenza dell'Unicità di Dio, è alla base dell'Islam, quando l'Islam è invece socialmente, storicamente, geograficamente plurale*». <sup>51</sup> Si può dunque affermare l'esistenza di una discrepanza tra ciò che l'islam è nella sua struttura di base e le espressioni che ha assunto nella sua diffusione storica nel tempo e nello spazio.

Al centro del problema, «problema dei problemi» sta il Corano e la sua qualifica di parola di Dio in senso stretto, senza alcuna partecipazione umana e senza spessore storico. Solo i musulmani possono, a partire dall'interno del loro atto di fede, ricominciare un processo di ricomprensione del loro Libro sacro.<sup>52</sup> Tentativi in questo senso, ma

<sup>49</sup> R. CASPAR, *Cours de théologie musulmane*, II, P.I.S.A.I., Roma 1993, 9: «La théologie musulmane au sens strict, le kalâm, est née sur le terrain du fiqh et en a gardé le souci de déterminer le "statut juridique" du croyant juste ou pécheur et de l'infidèle. Cet aspect juridique peu paraître décevant. Mais il est bon de sortir de nos catégories pour nous mettre à l'intérieur des catégories musulmanes» (corsivo dell'Autore).

<sup>50</sup> ÉTIENNE, *L'islamismo radicale*, 16.

<sup>51</sup> ÉTIENNE, *L'islamismo radicale*, 19 (corsivi dell'Autore); E. GEOFFROY, *L'universalisme de l'islam: unité et multiplicité*, «Chemins de Dialogue» 19 (2002) 19-27.

<sup>52</sup> «Il est un texte, développé, un livre, *al-Kitâb*. C'est plus qu'une lettre, des notes ou des homélies; même si pour des esprits cartésiens, il s'agit d'une mosaïque des pièces très diverses, le Coran est un «corps» de textes qui se tiennent par la forme rhétorique et poétique, par le message et la pensée, également par le contexte historique. Pour le croyant musulman, il est déjà *Livre* en Dieu, exprimant notamment tout le dessein de Dieu sur sa création, et plus précisément encore, manifestant la volonté divine sur

inadeguati, erano già stati fatti nella storia, soprattutto nella corrente del Mu'tazilismo<sup>53</sup> e sono presenti anche oggi, con ben altra consapevolezza, sebbene in mezzo a un mare di difficoltà.<sup>54</sup>

Fino a questo momento il fondamentalismo islamico, nei suoi vari aspetti, ha buon gioco nel rifarsi ai testi fondanti e alla struttura di fondo dell'islam. Ma si tratta di una lettura semplificata e strumentale, basata su cortocircuiti e destinata, credo e spero, a lasciare il posto a letture più complesse e più vere, che ne salvino l'anima spirituale.<sup>55</sup>

La storia ha fatto delle distinzioni, debitamente giustificate da pensatori musulmani mentre sono negate dai fondamentalisti moderni, tra religione e stato (*dîn wa-dawla*), tra dominio dello spirituale e dominio del materiale (*dîn wa-dunya*).<sup>56</sup> Le costituzioni di quasi tutti gli Stati moderni a maggioranza musulmana recepiscono altri principi di convivenza, solo in parte fondati sulla *shari'a*: si tratta di stati empi o dei tentativi di uscire dall'impasse? «Nel corso della storia il pensiero e la pratica musulmani hanno dato prova molto spesso di un sano realismo».<sup>57</sup>

les hommes» (L.R. MOREAU, «Le noble Coran» *al-Qor'an al-karîm*, «Lumière et Vie» 255 (2002) 15).

<sup>53</sup> Cfr. CASPAR, *Traité*, 145-172.

<sup>54</sup> Cfr., ad esempio, il bel libro di N. ABÛ ZAYD, *Islâm e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; l'articolo ben documentato di J.M. GAUDEUL, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, «Chemins de Dialogue» 19 (2002) 49-83; fondato sulla semiotica ma elucubrato il tentativo di lettura di M. ARKOUN, (*Un approccio antropologico: violenza, sacro e libertà*, in AA.VV., *Il Libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Bruno Mondadori, Milano 2002, 19-78), che riprende un suo saggio precedente: *Lectures du Coran*, Alif, Tunis 1991.

<sup>55</sup> «Ce qui est frappant, et mal connu de ceux qui ne sont pas musulmans, c'est que si le texte est unique, les écoles de pensée sont nombreuses et diverses; la pensée, a été beaucoup moins monolithique qu'on ne le croit, au cours de l'histoire, malgré les efforts des princes et des docteurs eux-mêmes. Tout texte suscite plusieurs sens possibles, sans qu'ils soient nécessairement contradictoires» (MOREAU, «Le noble Cor'an», 18).

<sup>56</sup> GARDET, *Dîn*, 303-304; GUOLO, *Il fondamentalismo*, 3-5.

<sup>57</sup> LAGARDE, *La pace*, 57.