

OASIS

Rivista semestrale della Fondazione Internazionale Oasis
Anno VII N.14 Dicembre 2011

Revue semestrielle de la Fondation Internationale Oasis
Année 7° N.14 Décembre 2011

A biannual journal of the Oasis International Foundation
Year 7 N.14 December 2011

نخلستان

بين القوامى فاؤنڈيشن نخلستان کا سہ ماہی رسالہ - سال ساتواں، شماره چودھواں، دسمبر ۲۰۱۱

الواحة

مجلة نصف سنوية صادرة عن مؤسسة "الواحة" الدولية، السنة السابعة، العدد الرابع عشر، كانون الأول (ديسمبر) ۲۰۱۱

SOCIETÀ ARABE SOCIETÀ PLURALI? IL MEDIO ORIENTE DELLE RIVOLUZIONI

INCONTRI. ANTOINE MESSARRA:

«LA FORZA DI UNO STATO? LA SUA LEGITTIMITÀ»

ARTE. CRISTIANI E MUSULMANI DI FRONTE AL MISTERO



Rivista semestrale della Fondazione Internazionale Oasis
Studium Generale Marcianum

Anno VII N.14 Dicembre 2011

OASIS è pubblicata in quattro edizioni: italiano, francese/arabo, inglese/arabo, inglese/urdu.

Sia i musulmani sia i cristiani hanno cari i loro luoghi di preghiera,
come oasi in cui incontrano il Dio Misericordioso
lungo il cammino per la vita eterna,
e i loro fratelli e le loro sorelle nel vincolo della religione

GIOVANNI PAOLO II

Discorso a Damasco presso la Moschea Omayyade 6 maggio 2001

الواحة نخلستان OASIS

RIVISTA SEMESTRALE DELLA FONDAZIONE INTERNAZIONALE OASIS
STUDIUM GENERALE MARCIANUM

ANNO VII, NUMERO 14, DICEMBRE 2011
DORSODURO, 1, 30123 VENEZIA
TEL. +39 041 5312100

www.fondazioneoasis.org ~ oasis@marcianum.it

Direttore Responsabile
Maria Laura Conte

Caporedattore
Martino Diez

Consulenti Editoriali
Marco Bardazzi
Bernardo Cervellera
Angelika Diekmann
Axel Diekmann
Roberto Donadoni
Camille Eid
Claudio Lurati
Dino Pistolato

Progetto grafico
Anna Wawrzyniak Maoloni

Impaginazione
Anna Wawrzyniak Maoloni
Alessandro Bellucci [arabo e urdu]

Redazione
Fondazione Internazionale Oasis
Tel: +39 041 5312100 www.fondazioneoasis.org
e-mail: oasis@marcianum.it

Organizzazione
Michele Brignone
Chiara Pellegrino
Meriem Senous

Traduzione francese
Martine Gilsoul
Claire Perfumo

Traduzione inglese
Cyprian Blamires
Matthew Fforde

Traduzione araba
François Eid
Martino Diez [dall'arabo]

Traduzione urdu
Mobeen Shahid

Registrazione
Tribunale di Venezia n.1498 del 10/12/2004

Prezzo di copertina €15,00 [estero €19,00]

Diffusione abbonamenti e numeri arretrati
Marcianum Press
Dorsoduro 1
30123 Venezia
Tel. +39 041 2960608
Fax. +39 041 2419658
e-mail: abbonamenti@marcianum.it

Abbonamento annuale Italia €25,00 [estero €35,00]
Abbonamento triennale Italia €65,00 [estero €85,00]
Copia singola arretrata Italia €20,00 [estero €25,00]

Per abbonarsi a OASIS
o per acquistare una singola copia è possibile:

- effettuare un versamento su bollettino di c/c postale n. 67075325 intestato a:
Marcianum Press
Dorsoduro 1, 30123 Venezia, Italia
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)
- pagare tramite carta di credito sul sito www.marcianumpress.it
- effettuare un bonifico bancario a Banca Popolare di Verona, ag. Venezia
Cod. Iban
IT88R0518802070000000100421
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)

Per acquisti o abbonamenti sottoscritti dall'estero

- pagare tramite carta di credito sul sito www.marcianumpress.it
- oppure effettuare un bonifico internazionale a:
Banca Popolare di Verona, ag. Venezia, Italia
Cod. Iban
IT88R0518802070000000100421
Cod. BIC (swift) VRBPIT2V709
causale: acquisto o abbonamento Oasis, specificare l'indirizzo per la spedizione della rivista e l'edizione prescelta (italiano, inglese/arabo, francese/arabo o inglese/urdu)

COMITATO PROMOTORE:

S.Em. Card. ANGELO SCOLA, *Arcivescovo di Milano*
S.B. Card. ANTONIOS NAGUIB, *Patriarca di Alessandria dei Copti*
S.Em. Card. PHILIPPE BARBARIN, *Arcivescovo di Lione*
S.Em. Card. JOSIP BOZANIĆ, *Arcivescovo di Zagabria*
S.Em. Card. PÉTER ERDŐ, *Arcivescovo di Budapest*
S.Em. Card. CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Arcivescovo di Vienna*
S.Em. Card. JEAN-LOUIS TAURAN, *Presidente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso*
S.B. Mons. FOUAD TWAL, *Patriarca di Gerusalemme dei Latini*
S.E. Mons. JEAN-CLÉMENT JEANBART, *Arcivescovo di Aleppo dei Melkiti*
S.E. Mons. MAROUN LAHAM, *Arcivescovo di Tunisi*
S.E. Mons. FCO. JAVIER MARTÍNEZ, *Arcivescovo di Granada*
S.E. Mons. JOHN ONAIYEKAN, *Arcivescovo di Abuja*
S.E. Mons. JOSEPH POWATHIL, *Arcivescovo Emerito di Changanacherry*
S.E. Mons. HENRI TEISSIER, *Arcivescovo Emerito di Algeri*
S.E. Mons. ANTHONY T. LOBO, *Vescovo Emerito di Islamabad-Rawalpindi*
S.E. Mons. CAMILLO BALLIN, *Vicario Apostolico dell'Arabia settentrionale*
S.E. Mons. PAUL HINDER, *Vicario Apostolico dell'Arabia meridionale*
P. JOAQUÍN ALLIENDE, Presidente di Aiuto alla Chiesa che soffre
Prof. CARL A. ANDERSON, Supreme Knight dei Knights of Columbus

COMITATO SCIENTIFICO:

TEWFIK ACLIMANDOS
CARL ANDERSON
GIANNI BERNARDI
FRANCESCO BOTTURI
RÉMI BRAGUE
PAOLO BRANCA
MICHELE BRIGNONE
STRATFORD CALDECOTT
MARIA LAURA CONTE
SALIM DACCACHE
MARTINO DIEZ
JEAN DUCHESNE
JEAN-PAUL DURAND
BRIAN E. FERME
FRANCESCO FOLLO
JOSÉ ANDRÉS GALLEGO
PAOLO GOMARASCA
HENRI HUDE
SAMIR KHALIL SAMIR
NIKOLAUS LOBKOWICZ
CESARE MIRABELLI
IGNAZIO MUSU
ANDREA PACINI
JEAN-JACQUES PÉRENNÉ
ANDREA PIN
JAVIER PRADES LÓPEZ
GABRIEL RICHI ALBERTI
GIOVANNA ROSSI
OLIVIER ROY
GIOVANNI SALMERI
KAMIL WILLIAM SAMAAAN
GIUSEPPE SCATTOLIN
FRANZ MAGNIS-SUSENO
MILAD SIDKY ZAKHARY
BOGHOS LEVON ZEKIYAN

Stampato da
Mediagraf S.p.A.
Viale della Navigazione Interna, 89
35027 Noventa Padovana (Padova), Italia
Tel. +39 049 8991511
Fax +39 049 8991501

Distribuzione
RCS Libri
Tel. +39 02 95240850-51/52/53

OASIS è una rivista transdisciplinare, di informazione culturale aperta a contributi di cattolici e non cattolici. Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli qui pubblicati non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Fondazione Internazionale Oasis e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun collaboratore.

ISSN 2037-1454

Nel nuovo che avanza, la domanda di sempre

CARD. ANGELO SCOLA ARCIVESCOVO DI MILANO

Medio Oriente verso dove? L'interrogativo s'impone da sé e rimbalza senza sosta nei *media*.

Se non vogliamo che sia solo il flusso delle immagini, la cronaca spesso confusa, o il temperamento di ciascuno, nelle molteplici gradazioni d'ottimismo e pessimismo, a determinare la risposta, è ben chiaro che ci attende un lungo cammino, di analisi e di condivisione, ma anche di testimonianza e d'azione. Oasis non vuole sottrarsi all'impegnativo compito di decifrare l'attuale stagione di cambiamento.

LAVORO E LIBERTÀ

Mentre cresce la distanza temporale che ci separa dai primi disordini tunisini, non diminuisce la sensazione di sorpresa nei confronti di quello che abbiamo chiamato l'"imprevisto nordafricano". Imprevisto non solo per la maggior parte degli studiosi, ma anche, se non ci inganniamo, per le stesse popolazioni protagoniste delle rivolte e certamente per le società europee, non di rado rattrappite in visioni di corto respiro. Come ogni imprevisto, esso contiene numerosi elementi di inquietudine, che è necessario evidenziare con sano realismo, ma rappresenta prima di tutto un appello che il Signore rivolge alla nostra libertà.

Nei sollevamenti nordafricani grande rilevanza ha assunto fin da subito il tema economico e dei diritti sociali. Le rivolte sono scoppiate in contesti di deprivazione, in ambito giovanile, e una delle richieste ricorrenti è stata quella del lavoro. Il riflesso sulle società europee, travagliate anch'esse dalla crisi, è risultato quasi immediato, con un riacutizzarsi dei flussi migratori, accompagnati da tensioni. Molti analisti sono però dell'opinione che l'onda d'urto debba ancora venire: dietro il Maghreb infatti premono le popolazioni dell'Africa sub-sahariana, che non di rado versano in condizioni di vita insopportabili. Un giro d'orizzonte minimamente onesto e realistico esclude così l'idea che si possa continuare con l'attuale sistema economico. Non è soltanto una questione

etica, come spesso si sente ripetere in alcuni ambienti, soprattutto se per etica s'intende un'operazione superficiale di cosmesi *post eventum*; si tratta realmente di un'impossibilità pratica. E non sarà un caso se il Santo Padre ha creduto necessario dedicare un'enciclica all'elaborazione di una nuova ragione economica. Non va neppure sottovalutato come lo spostamento fisico dei migranti renderà sempre più inevitabile parlare in Europa di un vero e proprio meticcio. La categoria che – oggi dobbiamo riconoscerlo – aveva una certa carica provocatoria e profetica, anche perché lasciava intuire l'esistenza di una crescente varietà all'interno del mondo islamico, è nata, come si sa, nella forma di una metafora precisata dal riferimento primario a "cultura e civiltà", ma la demografia suggerisce che il fenomeno potrebbe assumere anche tratti molto concreti e, come la storia ci ricorda, non poco dolorosi.

Insieme alla nuova rilevanza del tema economico si è manifestata una forte richiesta di maggiori libertà individuali e di un controllo più efficace sugli apparati dello Stato. Questo nucleo di rivendicazioni ha fatto spesso riferimento al concetto di "dignità umana". È stata avanzata da alcuni settori della società una domanda di riorganizzazione dello spazio pubblico in senso maggiormente pluralista e liberale, capace di tollerare un più alto grado di differenziazione interna. Alcune rivendicazioni sembrano ricordare il percorso storico europeo della laicità, ma vi sono anche notevoli differenze: la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa si pone ad esempio in modi del tutto nuovi (da qui tra l'altro l'idea che "chiericalizzare" l'Islam, come diversi Stati europei stanno cercando di fare, potrebbe rivelarsi anacronistica). L'accento sembra essere posto prima di tutto sullo spazio pubblico come luogo di un confronto maggiormente libero tra diverse posizioni, anche all'interno del campo religioso musulmano, mentre la critica delle concezioni religiose in sé che, com'è noto, è all'origine di non poca confusione intorno alla laicità, non sembra trovare grande eco. Se con "nuova laicità" intendiamo, come abbiamo specificato in passato¹, la ricerca di un criterio per regolare lo spazio della convivenza possibile, allora la tematica è presente e rilevante anche nelle rivolte nordafricane, al di là poi del nome che si vorrà utilizzare. E forse la sottolineatura sull'apertura dello spazio pubblico rende il concetto di "civismo", *madaniyya*, più adeguato. Ad ogni modo, la questione terminologica non rappresenta la prima urgenza: viene alla mente l'invito di Husserl a tornare alle «cose stesse».

È anche per questa ragione che insistere su "la laicità", trasformandola da esperienza storica europea, variamente e non senza contraddizioni interpretata, a categoria assoluta dello spirito di cui si attende lo svelarsi (finalmente) anche nelle civiltà non europee non sembra essere una strada promettente né particolarmente efficace sul piano cognitivo. Non va dimenticato infatti che l'auto-presentazione di parecchi Stati mediorientali come "in cammino verso la laicità", unita a una retorica delle riforme, è spesso servita per mascherare derive autoritarie. Paradossalmente i fatti nordafricani mostrano, oltre a mille altre cose, che l'accento posto sulla necessità di una nuova laicità o sulla laicità positiva (a cui anche Benedetto XVI ha dedicato più di un intervento) non è uno stratagemma

¹ ANGELO SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007, 15-45.

verbale escogitato da alcuni per evitare di parlare di laicità *tout court*, ma una necessità imposta dai fatti.

RIVOLTE O RIVOLUZIONI?

I due ingredienti che abbiamo ricordato, rivendicazioni economiche e richiesta di maggiori diritti individuali, hanno condotto alla concatenazione di rivolte che ancora non si può dire conclusa. Sono anche rivoluzioni? Augusto del Noce, grande filosofo italiano del secondo dopoguerra, nel suo *Il problema dell'ateismo* ha un'osservazione illuminante in proposito, ancorché posta in un contesto diverso dal nostro, nel confronto cioè tra la rivoluzione marxista e la rivolta surrealista: «Il momento della rivolta pura si dissocia dall'idea di rivoluzione, in quanto a questa è essenziale l'idea di verità»². I movimenti nordafricani sono nati come rivolte di tipo economico. Se sono diventate, almeno per alcuni settori delle rispettive società, rivoluzioni, ciò è avvenuto perché hanno messo in campo anche una certa idea dell'uomo. Se vogliono continuare ad essere rivoluzioni, è questa stessa idea che devono approfondire.

In Medio Oriente è risuonata forte la domanda su che tipo di uomo vuol essere l'uomo del terzo millennio, quella stessa domanda che in forme diverse scuote sempre più potentemente anche le società occidentali. In realtà però, se la domanda è chiara, non ancora ben definita è la risposta. Pensiamo ad esempio a che cosa succederebbe se la situazione economica di Tunisia ed Egitto persistesse a essere molto negativa: la necessità di ordine e stabilità passerebbe in assoluto primo piano, a scapito del discorso sulle libertà. Ancora: se già in Egitto le contrapposizioni comunitarie o presentate come tali hanno mietuto un numero sempre crescente di vittime, fino agli inaccettabili incidenti dell'autunno, Paesi con una varietà interna molto più marcata come la Siria vivono apertamente un clima di una guerra civile. I movimenti di protesta non vanno esenti dal rischio di strumentalizzazioni fondamentaliste o demagogiche e probabilmente non tutto nasce così innocentemente come alcuni *media* vorrebbero farci credere. Non possiamo infine dimenticare che in altre parti del mondo a maggioranza musulmana (penso ad esempio al Pakistan, ma anche al martoriato Iraq), le cose sembrano muovere in tutt'altra direzione. Gli spazi di libertà, come si aprono, si possono anche chiudere e occorre distinguere tra prospettive a lungo termine e ricadute immediate. Sarebbe davvero un triste paradosso (a scongiurare il quale la comunità internazionale deve adoperarsi in ogni modo) se rivolte condotte in nome della libertà dovessero risolversi nella cancellazione di quelle esperienze concrete di pluralismo positivamente assunto che sono le comunità cristiane orientali.

Malgrado tutto, i fenomeni insurrezionali rappresentano un punto di non-ritorno, uno spartiacque certamente più demarcato rispetto all'89 europeo e ai recenti movimenti degli "indignati". Nel cambiamento hanno avuto un loro ruolo, benché sovente esagerato, i *new media*, mentre generalmente sottovalutato appare il peso della finanza e dell'esercito. Tuttavia l'aspetto centrale rimane la pluralizzazione delle società indotta dalle insurrezioni; che questo fenomeno debba essere affrontato rispettando il cammino di ciascuno è molto importante, ma il

² AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010 (prima edizione 1964), 100.

fenomeno c'è. In un contesto di maggiore differenziazione occorrerà trovare le ragioni adeguate per una più sicura fondazione della libertà personale, di cui la libertà religiosa appare come il test di verifica, dal momento che l'invocata dignità della persona trova in essa il suo fondamento ultimo, correndo altrimenti il rischio di ridursi a un *flatus vocis*, una pura espressione verbale. Non necessariamente contraddittoria rispetto a tale esigenza e anzi comprensibile nelle sue motivazioni è l'insistenza sui diritti dell'individuo. Tuttavia l'esperienza occidentale mostra che per questa via si può anche arrivare alla tragedia. Crisi di educazione e di generazione, un'identità che non vuole avere nessi: questa è la malattia mortale della nostra società. Ecco la messa in guardia che deve venire dall'Occidente.

L'interrogativo da cui siamo partiti assume insomma una nuova e più incisiva formulazione: non tanto *Medio Oriente verso dove?* ma piuttosto *Medio Oriente attraverso chi?* La risposta infatti si giocherà prima di tutto a livello dei soggetti che guideranno il cambiamento.

IL BENE PRATICO DELL'ESSERE-INSIEME

Se l'idea di uomo determinerà la forma che la domanda di pluralismo assumerà in Medio Oriente, fino alla possibilità di un suo tragico capovolgimento, che proposta è in grado di avanzare la fede cristiana? Ha qualcosa di specifico da dire? Nel tentare di rispondere a questa domanda, spostato inevitabilmente il centro d'attenzione dalla realtà mediorientale al contesto delle società plurali europee che mi è proprio. Se queste mie riflessioni possano valere anche altrove (in una certa misura io credo di sì) è una delle questioni appassionanti per cui esiste Oasis.

Benedetto XVI, durante la visita ad Aquileia e Venezia del maggio scorso, ha avuto ad affermare, riecheggiando le parole dell'antica *Lettera a Diogneto*: «Non rinnegate nulla del Vangelo in cui credete, ma state in mezzo agli altri uomini con simpatia, comunicando nel vostro stesso stile di vita quell'umanesimo che affonda le sue radici nel Cristianesimo, tesi a costruire insieme a tutti gli uomini di buona volontà una "città" più umana, più giusta e solidale»³. Dopo il *dramma dell'umanesimo ateo* (De Lubac), il Santo Padre esorta così a riscoprire un umanesimo cristiano, nel quale trovi spazio, come sua dimensione intrinseca e non stagionale (parole ancora di Benedetto XVI), l'apertura alle altre religioni e agli uomini di buona volontà. È una grande sfida che attende ancora di essere adeguatamente assunta e che abbraccia diverse dimensioni, da quelle teologica, antropologica e culturale a quella più strettamente politica, alla quale intendo limitarmi.

E proprio sul piano strettamente politico, in alcuni interventi passati ho avuto modo di sottolineare, al fine d'individuare un criterio di convivenza possibile in una società plurale, il valore politico-pratico dell'essere-insieme⁴. In tal modo esortavo a riconoscere che, se come cristiani crediamo davvero in un Padre che guida la storia attendendoci nella sua casa («la tenda di Dio con gli uomini» di *Ap* 21,3), non possiamo considerare estranea al Suo disegno la condizione di inedita pluralità che viviamo quest'oggi. Sono tuttora convinto che una tale semplice constatazione abbia enormi ricadute pratiche e psicologiche e permetta già di vedere in tutt'altra ottica il problema dei migranti in Occidente, o, in Oriente, il senso di una presenza cristiana minoritaria.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea del secondo Convegno di Aquileia*, Basilica di Aquileia, 7 maggio 2011.

⁴ Cfr. JACQUES MARITAIN, *Les possibilités de coopération dans un monde divisé* in *Œuvres 1940-1963*, Paris, Desclée de Brouwer 1979, 435-450.

Tuttavia alcuni dialoghi e contributi⁵ mi hanno spinto a considerare la possibilità che tale principio, fondato sul riconoscimento dell'essere in società come bene politico, possa essere assunto come criterio sufficiente per fondare adeguatamente uno spazio pubblico in un contesto di inedita pluralità (non cioè un contesto nel quale, com'è stato il caso finora dell'Europa, alcuni presupposti etici cristiani tacitamente ammessi provvedevano a contenere i possibili conflitti⁶). Il principio dell'essere-insieme, ovvero se si preferisce della comunicazione tra i soggetti, benché aperto a diverse fondazioni speculative o dottrinali, porta in sé alcuni contenuti valoriali⁷: esclude infatti le concezioni di tipo terrorista o separatista perché contraddittorie con il criterio della comunicazione politica; presuppone la libertà di partecipazione, domanda l'uguaglianza e pone la giustizia come condizioni di realizzazione. Ammette variazioni nelle realizzazioni, ma entro un certo limite. I Vescovi orientali hanno molto riflettuto sulla nozione di "convivialità", da ultimo nell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per il Medio Oriente. La riflessione politica che ho qui appena sfiorato non potrebbe essere intesa come un approfondimento di tale esperienza pratica, che tra tante difficoltà e persecuzioni non ha mai cessato d'essere presente?

Occorre certamente esaminare con molta attenzione la questione se il principio "comunicativo" dell'essere-insieme sia da solo sufficiente per evitare derive relativistiche. In ogni caso gli uomini delle religioni dovranno immettere nella loro narrazione tesa al reciproco riconoscimento tra i soggetti che abitano la società plurale una considerazione della dignità della persona umana, creata a «immagine e somiglianza di Dio» (cfr. *Gen* 1,27) o «luogotenente di Dio sulla terra» (*Corano* 2,30). Questa almeno sembra essere l'opinione di Sant'Agostino che, parafrasando genialmente il principio evangelico («Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» *Mt* 22,21; cfr. *Mc* 12,17 e *Lc* 20,25), ingiunge: «Date a Cesare la sua immagine monetaria e a Dio la persona umana, creata a sua immagine»⁸. D'altra parte si potrebbe ribattere che «la dignità intrinseca ed irriducibile del soggetto umano è reperibile con più certezza e pertinenza all'interno del suo agire storico-sociale quale sua condizione di possibilità»⁹ perché l'atto della comunicazione implica l'incontro di soggetti liberi e personali.

Nel consegnare a tutti il compito di esplorare le buone ragioni di una vita in comune, senza le quali il travaglio delle società euro-atlantiche e nordafricane resterà esposto a ogni tipo di derive, mi pare necessario ricordare, come tante altre volte, l'orizzonte imprescindibile del lavoro che ci attende. Esso non potrà che consistere nella testimonianza. In questi anni, grazie a Oasis, abbiamo avuto la fortuna d'incontrare alcune figure straordinarie. Ne vorrei citare solo due: S.E. Mons. Luigi Padovese, tragicamente assassinato in Turchia, e il ministro pakistano Shahbaz Bhatti, grande paladino, insieme al governatore musulmano del Punjab Salmaan Taseer, della lotta contro l'iniqua legge della blasfemia. Possa il loro esempio stimolare i cristiani e tutti gli uomini di buona volontà a non sottrarsi alla costruzione di una vita buona, personale e comunitaria. È il nostro compito storico. Lo dobbiamo a noi stessi e un po' anche a loro.

⁵ Cfr. FRANCESCO BOTTURI, *Pluralismo sociale e virtù politica, «Hermeneutica»* 1 (2002), 1-33, e più recentemente il nostro *Buone ragioni per la vita in comune*, Mondadori, Milano 2010, 11-14.

⁶ Su questa «moderna slealtà» («Quel doppio gioco che da un lato rifiuta la dottrina e l'ordine cristiano della vita e dall'altro rivendica a sé le conseguenze umane e culturali di quella stessa dottrina») cfr. ROMANO GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1999^o, 105.

⁷ Storicamente questa tesi ha trovato un grande difensore nella figura del domenicano spagnolo Francisco de Vitoria, teorizzatore della «comunicazione naturale». Cfr. PAOLO GOMARASCA, *Meticciano, convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia, 2009, 73-78. Tutto il tema della ragione relazionale, sviluppato da PIERPAOLO DONATI in modo particolare nel volume *Oltre il multiculturalismo* (Laterza, Roma-Bari 2008), valorizza la dimensione comunicativa come possibile soluzione ai conflitti interculturali.

⁸ AGOSTINO, *Discorso 113/a*, 8, in *Discorsi sul Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Carrozzi, Città Nuova, Roma 1983, 439, 441.

⁹ FRANCESCO BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in PIERPAOLO DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 295-337.

OASIS

■ ATTUALITÀ

Di tutte le definizioni tentate per descrivere gli eventi che hanno investito il Nord Africa e il Medio Oriente dall'inizio del 2011 in poi, quella più calzante sembra essere "primavera fugace", un binomio che sa dire allo stesso tempo la speranza di cambiamento e la fragilità che le rivolte arabe portano con sé. Addentrarsi in questa fugacità vuol dire indagare sui veri protagonisti, a volte rimasti nell'ombra, dei movimenti di piazza; su chi e come intende ora raccogliere i frutti dell'azione audace dei manifestanti e assumere il governo di Stati che devono fronteggiare al loro interno una domanda di libertà esplosiva; su come suonano le parole-chiave dei dibattiti politici ed elettorali: democrazia, partecipazione, diritti e, soprattutto, laicità, una categoria tanto determinante quanto variamente interpretata e fraintesa in società che devono fare i conti col pluralismo venuto alla luce con le rivoluzioni e governarlo. Senza dimenticare che ciò che accade lungo la sponda meridionale del Mare Mediterraneo influenza anche i Paesi euro-atlantici. 12

BUON GOVERNO, INDIVIDUO E LIBERTÀ DI FEDE	OLIVIER ROY	13
ISLAMISMO E LAICITÀ: L'UTILE EQUIVOCO	MALIKA ZEGHAL	18
SUL CRINALE DI PIAZZA TAHRIR	S.B. CARD. ANTONIOS NAGUIB	24
MUBARAK E L'ESERCITO: DIVORZIO ALL'EGIZIANA	TEWFIK ACLIMANDOS	28
LA RELIGIONE AL SERVIZIO DEL RE	MADAWI AL-RASHEED	36
UNA SVOLTA INCERTA E DOLOROSA	MONCEF DJAZIRI	44
SE L'«INFELICITÀ» ARABA SCUOTE L'EUROPA E L'AMERICA	VITTORIO EMANUELE PARSI	50
IL PREZZO DEL FALLIMENTO OTTOMANO	MARK L. MOVSESIAN	55
LA FATICA DEL CANTIERE LAICO	HODA NEHMÉ	60
IL VECCHIO NON BASTA, IL NUOVO SPAVENTA	DOMINIQUE AVON	64
DIVERSI, MA INSIEME VERSO UNA NUOVA CITTADINANZA	SALIM DACCACHE S.J.	71
AL DI LÀ DEL MURO TRA CHIESA E STATO	JOHN WITTE JR ~ JUSTIN LATTERELL	73
SBROGLIARE LA MATASSA SECOLARE	JENNIFER MARSHALL	79

■ DOCUMENTI

Il discorso di Benedetto XVI al Bundestag di Berlino dello scorso settembre ha offerto un nuovo affondo sul tema del rapporto tra fede cristiana e vita civile, questa volta a partire dalla concezione del diritto. Un testo che documenta come il fondamento dell'etica pubblica sia iscritto da Dio nella creazione che, di per sé, è accessibile a tutti. Una sorta di ponte gettato per favorire la riflessione su come e a partire da quali presupposti uomini di religioni diverse possono portare un contributo di bene alla vita in comune in società plurali, come si legge nel discorso ai rappresentanti della comunità musulmana tedesca. La preoccupazione per la dimensione pubblica della religione anima anche *La ragione politica araba* di Muhammad 'Abid al-Jabri, netto nel dichiarare che non è mai esistita una teoria dello Stato islamico e acuto nello smascherare i miti e le ideologie che hanno segnato l'evoluzione del pensiero politico musulmano così come nel descrivere la necessità di una sua critica. 84

ESISTE ANCHE UN'ECOLOGIA DELL'UOMO	S.S. PAPA BENEDETTO XVI	86
UOMINI DELLE RELIGIONI INSIEME PER LA VITA BUONA DI TUTTI	S.S. PAPA BENEDETTO XVI	90
IL COMPITO DELLA CRITICA O IL RITORNO DEL RIMOSSO	MUHAMMAD 'ABID AL-JABRI	93



INCONTRI

Vagliare tutto, compresa ogni pagina di storia e ogni suo attore, per trattenere ciò che può giovare a un'analisi: è l'abilità di Antoine Messarra, membro del Consiglio costituzionale libanese, che a partire dalla sua lunga esperienza umana e professionale interpreta ciò che avviene in Medio Oriente e nel Nord Africa senza partigianeria né infingimenti, pur nel personale coinvolgimento. Fino a delineare con chiarezza che i regimi autoritari – a volte ritenuti gli unici in grado di difendere certe minoranze – in realtà non proteggono nessuno, né i musulmani né i cristiani, e ad affermare con decisione che un futuro per i Paesi arabi sarà possibile solo se fondato nel diritto. 96

«LA FORZA DI UNO STATO? LA SUA LEGITTIMITÀ»

INTERVISTA A ANTOINE MESSARRA

MARTINO DIEZ

97

RECENSIONI

Nei libri di questo numero: il dibattito filosofico sulla laicità, dieci lezioni sulle rivoluzioni arabe, fotografia della società egiziana sul punto di esplodere, la raffigurazione di Maria nell'arte islamica, la vicenda dei dervisci nella Istanbul del Seicento. E infine, a chiudere la sezione, le notizie che arrivano dal cinema iraniano e il nuovo immaginario dei registi italiani. 104

RELIGIONE FRAMMENTATA, NON TRAMONTATA	PAOLO MONTI	105
LA DEMOCRAZIA O IL CAOS	MICHELE BRIGNONE	106
DA NASSER A MUBARAK: UN PAESE AI RAGGI X	CHIARA PELLEGRINO	107
MARIA, LA DONNA DI MAESTÀ E BELLEZZA	MARTINO DIEZ	108
IN DIFESA DI UNA TRADIZIONE	CATHERINE PINGUET	109
CINEPRESE IMPAVIDE E FILM DISTRATTI	EMMA NERI	110

ARTE

Quanto è ardente il desiderio di vedere il Volto di Dio? La storia documenta come tutte le religioni abbiano tentato l'impossibile: fissare in immagini il mistero. Mohammad Ali Amir-Moezzi esplora un aspetto della tradizione islamica finora totalmente ignorato dalla ricerca scientifica: l'uso di icone devozionali nella mistica sciita. Parallelamente Agnès-Mariam de la Croix, igumena del monastero di San Giacomo l'Interciso in Siria, scorre i mosaici della tradizione cristiana, ebraica e musulmana, mostrandovi la costante tensione tra la volontà di rappresentare Dio e la necessità di rispettarne la trascendenza. Fino all'irrompere di Gesù Cristo, nel quale «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». 112

DEVOZIONE E CONTEMPLAZIONE. L'ICONA NELL'ISLAM SCIITA	MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI	112
LA FORMA SCOMPARE PER FARE POSTO AL PREDILETTO	AGNÈS-MARIAM DE LA CROIX	120



ATTUALITÀ

Di tutte le definizioni tentate per descrivere **gli eventi che hanno investito il Nord Africa e il Medio Oriente dall'inizio del 2011** in poi, quella più calzante sembra essere “**primavera fugace**”, un binomio che sa dire allo stesso tempo la **speranza di cambiamento** e la **fragilità** che le rivolte arabe portano con sé.

Addentrarsi in questa fugacità vuol dire indagare sui **veri protagonisti**, a volte rimasti nell'ombra, dei **movimenti di piazza**; su chi e come intende ora **raccogliere i frutti dell'azione audace dei manifestanti** e assumere il governo di Stati che devono fronteggiare al loro interno **una domanda di libertà esplosiva**; su come suonano le parole-chiave dei dibattiti politici ed elettorali: **democrazia, partecipazione, diritti** e, soprattutto, **laicità**, una categoria tanto determinante quanto variamente interpretata e fraintesa in società che devono fare i conti col **pluralismo venuto alla luce con le rivoluzioni** e governarlo.

Senza dimenticare che ciò che accade lungo la sponda meridionale del Mare Mediterraneo influenza anche i Paesi euro-atlantici.

L'inedito orizzonte arabo. Le rivolte dei mesi scorsi hanno determinato la rottura con i modelli politici del passato: la priorità assegnata alla *umma*, il culto del leader, il nemico esterno responsabile di tutti i mali...
Una rottura resa possibile dalla nuova situazione demografica, politica e religiosa.

Buon governo, individuo e libertà di fede

OLIVIER ROY

Oliver Roy ha conseguito il Dottorato in Scienze politiche all'Institut d'Études politiques di Parigi nel 1996. Direttore di ricerca al CNRS e all'EHESS, da settembre 2009 è professore all'Istituto Universitario Europeo di Firenze dove dirige il Programma Mediterraneo. Tra le sue pubblicazioni si segnalano *L'Échec de l'Islam politique* (1992), *L'Islam mondialisé* (2002), *La Laïcité face à l'Islam* (2005), *La Sainte ignorance* (2008) e *L'Asie centrale contemporaine* (2010).

LA PRIMAVERA ARABA segna una netta rottura con la cultura politica che ha finora dominato quel mondo: la priorità assegnata a un'identità collettiva (il popolo arabo, la *umma*), il culto del leader carismatico (Nasser, Arafat, Nasrallah, Gheddafi), l'individuazione di un nemico esterno responsabile di tutti i mali della società (l'imperialismo, il sionismo, il colonialismo), l'estraneità di un apparato statale basato principalmente sui servizi di sicurezza (servizi segreti o *mukhâbarât*, polizia, esercito). Questa rottura è stata possibile perché durante gli ultimi vent'anni sono cambiati tre paradigmi: il paradigma demografico, il paradigma politico e quello religioso.

LA RIVOLUZIONE DEMOGRAFICA

Il tasso di fertilità nel mondo arabo ha cominciato a precipitare alla fine degli anni '80. Nel 2009 il tasso di fertilità delle donne tunisine è stato di 1,9 figli, mentre in Francia si avvicina a 2. Ciò significa che la generazione che ha fatto la primavera araba è l'ultima numerosa: oggi ha un grande peso demografico, ma ha fatto e farà meno figli. Questi giovani sono più istruiti della generazione dei loro genitori e meno sottomessi ai vincoli di una società patriarcale. Anche le donne sono più istruite, sono entrate nel mondo del lavoro, si sposano più tardi e con uomini di età e istruzione

simile alla loro. La nuova generazione preferisce il modello della famiglia mononucleare (anche se la scarsità di alloggi è spesso un ostacolo) a quello della famiglia patriarcale estesa. Inoltre è più aperta al mondo esterno: è informata (televisioni via satellite), è connessa e comunica, eludendo le restrizioni imposte dalla sorveglianza (dalla polizia ai genitori) innanzitutto grazie ai cellulari e, in misura minore, tramite internet. Spesso ha accesso a una lingua straniera che, se non parla, almeno comprende. E la tecnologia moderna è individualizzante dato che è possibile connettersi alle reti sociali con risorse finanziarie minime.

È di fatto una generazione di "pari", non più dominata dai "padri". È più individualista, accetta la diversità e il dibattito. Vuole un "buon governo" piuttosto che entusiasmi identitari sfocianti nella dittatura e nella miseria. Questa cultura dei "pari" mina quella del rispetto dell'autorità. È una generazione più mobile o almeno sogna di esserlo: il 6% degli arabi sono "mobili" ovvero migranti, contro il 3% della popolazione mondiale (Fargues); secondo i sondaggi il 25% dei marocchini vuole lasciare il Paese.

L'individualizzazione è anche una conseguenza dell'apertura dei mercati, in tutti i sensi del termine: l'individuo può scegliere

1 OLIVIER ROY,
*L'échec de l'Islam
politique*,
Seuil, Paris 1992.

2 I Fratelli
Musulmani
egiziani hanno
protestato contro
il desiderio,
espresso dal
Primo Ministro
turco Erdoğan
durante
l'intervista al
canale satellitare
egiziano
Channel Dream
il 13 settembre
2011, di vedere
l'Egitto adottare
la laicità.
Dal canto suo
il tunisino
Ghannoushi,
dirigente del
partito islamista
al-Nahda,
ha approvato
Erdoğan.

(beni di consumo, idee, religione) senza la mediazione del gruppo. Questo fa sì che non sia tanto la miseria a spiegare la volontà di partire, quanto piuttosto la frustrazione rispetto alle aspettative non realizzate. Il problema è ben lungi dal ridursi a una questione economica: si tratta dell'adeguamento tra il reddito a disposizione (che può permettere di sopravvivere) e lo status al quale si aspira, che va ben oltre il posto assegnato a ciascuno.

Naturalmente non bisogna anettere un'importanza esagerata all'emergere di una società civile come risultato dell'espansione esponenziale di Facebook e dei *social network*: si rimane verosimilmente tra giovani di ambienti sociali simili e le solidarietà territoriali (quartiere, villaggio, luogo di lavoro) avranno ancora molto da dire. Ciò non toglie che sia ora possibile comunicare direttamente eludendo il controllo familiare, statale e quello del clan (*'asabiyya*).

IL CAMPO POLITICO

Tale trasformazione sociale è il riflesso di un cambiamento della cultura politica: le grandi ideologie olistiche così come le idee semplicistiche («il Corano è la soluzione»), lo slogan preferito dei Fratelli Musulmani) o la fede nei capi carismatici non sono più molto quotate. Ecco perché l'islamismo o il panislamismo non mobilitano più come in passato, anche se i movimenti islamisti sono ancora presenti sulla scena politica e le grandi cause come la Palestina esercitano ancora un importante impatto emotivo. I movimenti islamisti come i Fratelli Musulmani sono così costretti a ripensare il loro programma politico, anche se non possono rinunciare a una certa utopia islamica. I giovani militanti non obbediscono più ciecamente ai vecchi leader, come si è visto nel febbraio del 2011, quando hanno

raggiunto piazza Tahrîr nonostante la direzione del movimento, così come d'altra parte il clero copto, avesse dato istruzione di non partecipare.

Come ho avuto modo d'illustrare vent'anni fa, l'utopia dello Stato islamico si è rivelata un fallimento¹. D'altra parte i Fratelli Musulmani non hanno più molto da dire sulla questione sociale, a parte un discorso sul ritorno ai valori: sostengono la sacralità della proprietà e il rifiuto della lotta di classe, ciò che implica ormai una grande diffidenza verso l'azione sindacale (questo spiega anche perché in Marocco, Tunisia ed Egitto i sindacati laici e di sinistra continuano a dominare in ambito sociale). Mentre mantengono una significativa attività caritatevole nei quartieri diseredati, sono in difficoltà con i movimenti sociali, come gli scioperi degli operai delle fabbriche o le rivolte dei mezzadri sfrattati dalle loro terre in seguito alla controriforma agraria di Mubarak. I Fratelli Musulmani si sono imborghesiti e sono ormai a favore del parlamentarismo, ma vedono con difficoltà nella democrazia un valore in sé. Se alcuni hanno già compiuto il grande passo (seguendo l'esempio dell'AKP turco, rifiutando il concetto di *shari'a* e di Stato islamico e definendosi prima di tutto democratici), molti esitano a mettere in discussione la centralità del riferimento religioso², anche se non sanno bene che cosa farsene salvo ricorrervi per aggrapparsi a un discorso incantatore o a provvedimenti altamente simbolici (velo, codice di famiglia) che, guarda caso, ruotano tutte intorno alla questione della donna. E come assumere pienamente il concetto di cittadinanza, il quale suppone un'uguaglianza totale con i cristiani? Più oltre si vedrà che i Fratelli Musulmani non hanno più il monopolio del riferimento all'Islam nel campo politico.

Il cambiamento di cultura politica è ben illustrato dagli slogan dei manifestanti: «Vattene!» significa innanzitutto la totale desacralizzazione del leader politico, ridotto a un semplice predatore. Un altro slogan comune a tutta la regione è "*karâma(t)*", "dignità", invece di *kheyrat (ghayra)* o *nâmûs* (due termini che significano "onore" sia in persiano che in arabo e che erano ricorrenti, per esempio, nella rivoluzione iraniana): la differenza è che l'onore rimanda al gruppo o alla nazione, mentre la dignità rimanda all'individuo. La rivolta si fa in nome dei diritti dell'uomo, non in nome di un'identità collettiva. È un tema kantiano: è la dignità dell'uomo universale che troviamo in ogni individuo. Tutto il discorso di

**La rivolta si fa in nome
dei diritti dell'uomo,
non di un'identità collettiva.
È un tema kantiano:
la dignità dell'uomo universale** »

La grande sorpresa è che la rivendicazione politica si è esercitata al di fuori del riferimento all'Islam anche se in precedenza non si era registrata alcuna tendenza verso la secolarizzazione ”

un Bin Laden rimanda invece alla difesa dell'onore della *umma*, della comunità dei musulmani, mentre l'individuo non è nulla: esso diventa un eroe quando si sacrifica per il gruppo. Vale il contrario per gli eroi della primavera araba come Muhammad Bouazizi, suicidatosi dandosi fuoco a Sidibouid. Questi ha innescato il movimento di protesta sacrificandosi a causa di un'umiliazione personale: si tratta qui di un suicidio di protesta, non di un atto di terrorismo.

Tale ricerca di dignità nella primavera araba passa attraverso il buon governo, la giustizia sociale, la fine della corruzione e l'instaurazione dello Stato di diritto. Si basa dunque su un progetto giuridico e civico, non ideologico. È una richiesta di buon governo, non più di emozioni (tra i contestatori non vi è retorica ma piuttosto dello *humor* – a differenza delle manifestazioni pro-Bashar o pro-Gheddafi che scandiscono: «Daremo il nostro sangue per te»). Questo anti-eroismo e questo rifiuto dell'utopia si traducono paradossalmente nel rifiuto di prendere il potere e addirittura nel rifiuto di esercitarlo. In questo senso il movimento non è rivoluzionario, chiede ai governanti di essere buoni governanti, responsabili davanti al popolo. Ma il rischio è che siano gli altri attori, coloro che non hanno fatto la rivoluzione, se non persino quanti si sono opposti, ad esercitare il potere in futuro.

UNA NUOVA RELIGIOSITÀ

La grande ondata di re-islamizzazione della vita quotidiana che ha investito il Medio Oriente arabo a partire dagli anni '70 sembra con ogni evidenza aver favorito nel campo politico le ideologie islamiste, allontanando le società arabe da una democratizzazione che in Occidente viene associata alla

secolarizzazione. La grande sorpresa della primavera araba è che la rivendicazione politica si è esercitata al di fuori del riferimento all'Islam anche se in precedenza non si era registrata alcuna tendenza verso la secolarizzazione.

Il fatto è che l'ascesa dell'islamismo è sembrata essere la causa della re-islamizzazione della società mentre, probabilmente, ne era solo un sintomo. In parole povere, in Occidente si è preso troppo alla lettera lo slogan degli islamisti: «Nell'Islam non vi è separazione tra il mondano e il divino, tra il religioso e il politico», ciò che peraltro non è la stessa cosa. L'islam politico è stato in larga parte una re-islamizzazione delle grandi ideologie precedenti o, piuttosto, un'islamizzazione del concetto di ideologia politica: marxismo e panarabismo sono stati "islamizzati". Tutta una generazione di militanti politici si è probabilmente riconosciuta in questa ideologia islamica negli anni '80 e '90 ma per la nuova generazione l'Islam politico fa parte, in una certa misura, del passato: i successi (l'Iran, l'Afghanistan dei talebani), come i fallimenti (la repressione in Egitto, la guerra civile in Algeria), non sono sufficienti a suscitare entusiasmo. L'islamismo si è infranto contro il suo stesso progetto di utopia politica anche se resta forte su un punto: la richiesta di un riferimento all'Islam in campo politico. Ma tale richiesta oggi è molto diversificata ed è ripresa da diversi gruppi, come i salafiti.

Il paradosso della re-islamizzazione è che essa è andata di pari passo con due grandi tendenze: l'individualismo e la diversificazione del campo religioso. Non è più la *umma*, la fusione con la comunità, a situarsi al centro della preoccupazione dei nuovi credenti, quanto piuttosto la fede, la realizzazione di sé, la ricerca di un nuovo equilibrio: in parallelo con le aspirazioni dei *born-again* cristiani, il

È una generazione più mobile o almeno sogna di esserlo: il 6% degli arabi sono migranti, contro il 3% della popolazione mondiale ”

3 OLIVIER ROY, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris 2002.

4 PATRICK HAENNI, *L'Islam de marché: l'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris 2005.

born-again musulmano ricerca innanzitutto una via spirituale, una riconciliazione della sua fede e del suo essere nel mondo³. Naturalmente la diversificazione è frutto anche di questa individualizzazione e dello sviluppo di un mercato del religioso: si può vagabondare, cercare il proprio maestro spirituale al di fuori della moschea del quartiere, si può confrontare, comporre e addirittura andare a cercare altrove (convertirsi). Non vi è più alcun monopolio del religioso, ciò che hanno compreso molto tardi sia gli islamisti (che pensavano di essere gli unici a offrire una trasposizione dell'Islam in campo politico facendo leva sul riferimento olistico dell'Islam tradizionale: tutto è nel Corano, è necessario cercare il migliore tra i musulmani a cui obbedire), sia gli *'ulamâ'* di Stato (al-Azhar), incapaci di difendere il *copyright* che si arrogano sulle interpretazioni del Corano. È quello che hanno compreso tutti i piccoli o grandi imprenditori del religioso: gli imam di quartiere, i predicatori televisivi, i dispensatori di *fatwa* su internet, i quali hanno saputo cavalcare la domanda di diversificazione del religioso. Quella del mercato d'altra parte non è sempre una metafora: anche qui vi è una dimensione economica⁴. L'islamismo classico che fa della religione un'ideologia e ne dà il monopolio a un partito politico si oppone all'apertura della religiosità. Questa tensione compare d'altronde anche all'interno dei partiti islamisti dove i giovani Fratelli egiziani, per esempio, recalcitrano e non vogliono più obbedire ciecamente alle consegne dell'*amîr*.

Bisogna ammettere che lo sviluppo di quello che ho chiamato "neo-fondamentalismo" o salafismo, lungi dall'essere un ritorno della tradizione, è un'espressione moderna di questa individualizzazione e "de-socializza-

zione" del religioso, che s'identifica unicamente con una serie di norme esplicite, ben lungi dall'inculturazione del messaggio coranico in una cultura tradizionale. In breve, il fondamentalismo è una creazione e un agente della modernità, ciò che apparve chiaramente con la riforma protestante (che sarebbe inutile associare unicamente al secolarismo, allo sviluppo dei diritti dell'uomo e dei Lumi). Ecco dunque il paradosso della primavera araba: essa non è associata alla secolarizzazione, ma a un mutamento della religiosità in cui individualizzazione e diversificazione del religioso procedono di pari passo. Esiste un rapporto analogico tra i due registri (lo spazio politico della democrazia e lo spazio religioso dell'individualizzazione della fede) ma non un rapporto filosofico o teologico che farebbe dipendere la transizione verso la democrazia da un'interpretazione del corpus teologico.

È questa la ragione per cui, sulla scia della primavera araba, le grandi correnti religiose hanno difficoltà a "razionalizzare" il loro nuovo rapporto con l'ambito politico: esse devono o accettare il pluralismo, pur insistendo perché i loro valori siano presi in considerazione, o allearsi a elementi conservatori non religiosi (l'esercito in Egitto) per tentare di ristabilire un partito dell'ordine di fronte ai disordini, o ancora ritirarsi dal politico, ciò che è la tentazione di alcuni salafiti.

COSA FARE DEL "RELIGIOSO" E DEL CRISTIANESIMO D'ORIENTE?

La primavera araba ripropone la grande domanda che percorre tutte le teorie della modernità: qual è il rapporto tra secolarizzazione e democratizzazione? Si è parlato di "ritorno del religioso" per definire la volontà delle comunità di fede (cristiane, musulmane o ebraiche) di essere visibili nello spazio pubblico e di affermarvi i loro valori, come se ogni riaffermazione del religioso nello spazio pubblico fosse una regressione rispetto alla "modernità". Ma in certi contesti è necessario considerare anche che l'irruzione di una riformulazione del religioso a carattere "fondamentalista", negatrice cioè della confusione tra religione e cultura e decisa a tornare ai fondamenti scritturali della rivelazione, è anch'essa un possibile fattore di modernità, così come lo è stata la riforma protestante di Martin Lutero, che non era certamente un "liberale". Questo fondamentalismo protestante ha senza dubbio aperto una breccia nel mondo occidentale cristiano rompendo l'egemonia cattolica del riferimento religioso grazie alla dimensione politica che ha potuto

Lo shaykh di al-Azhar ha chiesto che la moschea-università diventi autonoma rispetto allo Stato. Il politico si fa al di fuori del religioso ma questo non significa che i manifestanti siano laici ”

In fondo la primavera araba permette anche ai cristiani di porsi una semplice domanda: che cosa significa essere cristiano?



acquisire. Non sono le “verità” e le norme che difendeva ad aver prodotto la modernità bensì lo slittamento verso una religione individualizzante e distaccata tanto dalle culture quanto dalle tradizioni.

Analogamente, il salafismo non è il ritorno alla comunità del Profeta. Esso pone al contrario la questione di pensare l'assoluto della fede in una società individualizzata secondo modalità nuove: individualità, libertà, scelta e soprattutto autonomizzazione rispetto alla cultura, al legame sociale, al conformismo; il prototipo è la femminista islamica («indosso il velo, è una mia scelta»). Naturalmente i salafiti sognano un ritorno all'unanimità ma le loro lacerazioni interne dimostrano che il progetto salafita non può essere un progetto di società poiché potrebbe esistere solo con la costituzione di un “altro”: l'empio, il cattivo musulmano o il cristiano. Il dover dare lezioni e predicare permanentemente, caratteristica del salafismo, mostra che questa ricerca della purezza assoluta realizzata nel rispetto altrettanto assoluto della norma è irraggiungibile, e sempre al di qua o al di là dello spazio pubblico.

Una conseguenza di questo cambiamento di religiosità è l'autonomizzazione del campo religioso: non è controllato né dallo Stato, né dagli islamisti, né dal clero “ufficiale”; d'altra parte lo stesso clero reclama oggi sempre più questa autonomizzazione e lo *shaykh* di al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, ha chiesto, sulla scia della primavera araba, che la moschea-università diventi autonoma rispetto allo Stato⁵. Il politico si fa al di fuori del religioso ma questo non significa che i manifestanti siano laici: il religioso rimane come riferimento identitario, come si vede dal rifiuto di rimettere in discussione il primato dell'Islam così come definito dalle Costituzioni. Ma che cosa significa questo riferimento? Se per i salafiti e una parte dei Fratelli Musulmani

esso presuppone implicitamente un rimando alla *sharī'a*, per molti altri si tratta di un riferimento collettivo puramente identitario, visto che la fede è una scelta personale. La primavera araba non oppone laicità a religione ma piuttosto fa riferimento a un triangolo: uno Stato neutro che assicuri il buon governo, una religione come riferimento identitario e culturale sulla base di quella che i tedeschi definiscono *Leitkultur* (cultura dominante) e, infine, la fede e la pratica religiosa che dipendono dalla libertà di ciascuno. Far propria questa configurazione significa accettare di separare il cittadino e il credente in una stessa persona e significa anche fare della libertà religiosa un diritto individuale e non più un diritto della minoranza. Questo presuppone che si possa cambiare religione in ogni direzione, possibilità già riconosciuta da un dissidente dei Fratelli Musulmani candidato alla presidenza, 'Abd al-Moneim Abou el-Fotouh⁶.

Il movimento democratico ridefinisce dunque l'appartenenza religiosa facendo della fede e non dell'origine familiare il criterio giuridico di affiliazione religiosa (*believing* sostituisce *belonging*). Ciò pone una sfida straordinaria alle Chiese tradizionali d'Oriente che si definiscono come minoranze collettive su base quasi etnica (si è maroniti o greci ortodossi per eredità e non per fede, ciò significa che un marxista ateo come Georges Habbash possa essere sepolto con il rito religioso), mentre i protestanti evangelici si riconoscono in questa individualizzazione della religiosità. In fondo le Chiese tradizionali preferiscono definire la libertà religiosa come un diritto collettivo e non come un diritto dell'individuo per la stessa ragione per la quale preferiscono un dittatore laico a una democrazia dominata dai movimenti islamisti. La reticenza delle gerarchie cristiane non deriva né da opportunismo né da conservatorismo ma piuttosto dall'idea che esse hanno delle comunità cristiane come minoranze pseudo-etniche (il cristiano detto d'Oriente, diviso in una decina di gruppi o *tâ'ife*, preoccupati per i loro confini e le loro prerogative), piuttosto che come comunità di fede tese all'irradiazione spirituale. In fondo la primavera araba permette anche ai cristiani di porsi una semplice domanda: che cosa significa essere cristiano? E questo avviene proprio nel momento in cui la democratizzazione consente di concepire il cittadino al di sopra della comunità e porre la fede come una libera scelta, al di sopra delle eredità che peraltro si sfaldano e si perdono nell'esilio.

⁵ Documento di al-Azhar del 20 giugno 2011.

⁶ <http://www.almasryalyoum.com/en/print/439184> [consultato il 20 settembre 2011].

Tunisia. Nel momento eccezionale ed effimero della rivolta, libera da divisioni intestine, l'inclusione di tutto il popolo ha fatto sparire le categorie di riferimento. Ma dopo le manifestazioni è scoccata l'ora del confronto politico.

Islamismo e laicità: l'utile equivoco

MALIKA ZEGHAL

Q

UANDO NELL'INVERNO 2010-2011 sono cominciate le rivolte in Tunisia ed Egitto, in tutti e due i Paesi, e al di fuori di essi, ci si è chiesti con ansia se i movimenti popolari fossero ispirati dalle ideologie islamiste. L'immagine della rivoluzione iraniana del 1979 era ben impressa nella mente di molte persone che temevano di vedere gli Stati arabi autoritari di Tunisia ed Egitto, due alleati dell'Occidente liberale e laico, trasformarsi in repubbliche islamiche. La risposta più frequente a queste domande è stata che le rivoluzioni tunisina ed egiziana non erano "rivoluzioni islamiche". Infatti, le rivolte non esibivano il marchio delle ideologie islamiste: non vi erano slogan sull'Islam o sullo Stato islamico. Piuttosto, i manifestanti chiedevano lavoro, giustizia, dignità e un cambio di regime. In entrambi i Paesi i manifestanti chiedevano anche l'istituzione di un'assemblea costituente che avrebbe rimodellato radicalmente il loro sistema politico. Il desiderio di cambiamento ha reso irrilevanti le vecchie divisioni politiche proprie di Tunisia ed Egitto. Tunisini ed egiziani di tutte le appartenenze politiche e religiose sono sembrati uniti contro i loro regimi, almeno fino a quando i loro rispettivi Presidenti hanno lasciato la scena, e hanno manifestato in qualità di cittadini e non come parti di specifici gruppi politici.

Questo momento eccezionale ed effimero, in cui tutte le divisioni politiche sembrano scomparire, rimane comunque profondamente politico: rappresenta l'inclusione di tutto il popolo nell'arena politica. Sheldon Wolin ha parlato di "democrazia fugace" (*fugitive democracy*) per descrivere il momento politico effimero dell'appartenenza condivisa, in contrapposizione alla politica quotidiana istituzionalizzata. Nel contesto della "democrazia fugace" «una società libera composta da elementi diversi può comunque beneficiare di momenti di appartenenza condivisa quando, attraverso il dibattito pubblico, il potere collettivo è usato per promuovere o proteggere il benessere della collettività»¹. Tutti possono essere coinvolti nell'espressione politica pubblica quando cadono i confini che normalmente separano quanti sono esclusi dalle istituzioni politiche da quanti vi sono inclusi. È precisamente in questo momento – paragonabile a una *tabula rasa* – che un nuovo sistema politico e in particolare un'assemblea costituente può essere facilmente immaginata e rivendicata. Tale desiderio di cambiamento radicale è illustrato dallo

Malika Zeghal

è Prince Alwaleed Bin Talal Professor in Contemporary Islamic Thought and Life alla Harvard University. Le sue ricerche si concentrano sui movimenti islamisti e sulla istituzionalizzazione dell'Islam nei paesi del Medio Oriente e del Maghreb in epoca post-coloniale e sulla diaspora musulmana in America del nord e in Europa occidentale. È autrice di *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine* (Parigi 1996) e di *Les islamistes marocains, le défi de la monarchie* (Parigi 2005).

1 SHELDON WOLIN, *Fugitive Democracy*, «Constellations» 1 (1994) 1, 11-25. Ringrazio Roxanne Euben per avermi segnalato questo testo.

slogan scandito il 14 gennaio 2011 in Tunisia dopo la fuga di Ben Ali: «Il popolo vuole la caduta del regime» (*al-sha'b yurîdu isqât al-nizâm*).

Durante questo periodo rivoluzionario il futuro non è rappresentato necessariamente come “islamico” o “laico”. È visto semplicemente come riconfigurabile, perché l'improvvisa assenza di politiche istituzionalizzate apre a cambiamenti radicali, permettendo una rottura totale con il passato. A questo punto, nella cronologia della rivoluzione, la dicotomia religioso/laico non ha alcuna utilità per definire le rivendicazioni politiche dei tunisini e degli egiziani. Tuttavia, una rivoluzione non è continua. È piuttosto un momento discreto che passa, e a cui si ritorna solo con la nostalgia. La pretesa romantica, secondo la quale “la rivoluzione continua”, indica che le politiche rivoluzionarie devono essere riaffermate perché non sono più scontate. Prendere atto del fatto che “abbiamo fallito nella nostra rivoluzione”, come ho sentito più volte ripetere durante il mio soggiorno in Tunisia nel giugno del 2011, non è necessariamente l'espressione di un reale fallimento quanto piuttosto la diagnosi realistica del fatto che la democrazia fugace ha una fine. Se la rivoluzione si protrae – come legittimazione della politica presente e futura – questo avviene in nuove forme istituzionalizzate che fanno della “democrazia fugace” un fatto del passato. Il passaggio dalla democrazia fugace alla politica quotidiana istituzionalizzata è illustrato dal nuovo slogan scandito durante le manifestazioni nella Casbah di Tunisi dopo il 14 gennaio 2011, fino alla formazione del terzo governo *ad interim*: «Il popolo vuole la caduta del governo» (*al-sha'b yurîdu isqât al-hukûma*), dove a “regime” è sostituito “governo”.

DIVISIONI VECCHIE E NUOVE

In effetti, subito dopo le insurrezioni pacifiche che hanno portato alla sostituzione dei vertici del regime tunisino ed egiziano con governi *ad interim*, le istituzioni – e con esse le linee di esclusione – hanno costituito nuovamente il quadro delle attività politiche tunisine: le vecchie divisioni sono riapparse e ne sono emerse di nuove. La società è sembrata di nuovo dividersi secondo i vecchi raggruppamenti politici: differenze regionali, reti familiari e addirittura affiliazioni tribali, che con l'indipendenza avevano cessato di costituire una categoria politica definita ma che erano state usate come strumento di controllo politico, sono emerse come basi di chiare differenze politiche.

In Tunisia in particolare l'opposizione tra “laicisti” (*ilmâniyyîn* o *lâ'ikiyyîn*) e “islamisti” (*islâmiyyîn*) si è riaccesa e con essa la questione della laicità e dell'Islam. I sostenitori della laicità hanno manifestato contro gli islamisti, e i siti web e le pagine Facebook anti-islamiste si sono moltiplicati. Il principale partito islamista storico, al-Nahda, autorizzato per la prima volta come partito politico legale nel marzo 2011, ha inizialmente mantenuto un basso profilo pubblico per evitare di essere attaccato politicamente. Col tempo, tuttavia, la sua forte presenza nel nuovo panorama politico è stata notata da tutti gli osservatori, anche se le sue idee sono rimaste vaghe: in questo periodo di transizione sta tentando di rassicurare i segmenti laici della popolazione pur rimanendo “islamista”. Cerca spesso di dimostrare di essere a favore della “modernità” e del “progresso”, due prerogative che i tunisini laici non gli vogliono riconoscere. Analogamente, esso è spesso accusato di

La pretesa romantica, secondo cui “la rivoluzione continua”, indica che le politiche rivoluzionarie devono essere riaffermate perché non sono più scontate »

- 2 L'articolo 1 afferma: «La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano. La sua religione è l'Islam, la sua lingua l'arabo, il suo regime la Repubblica».
- 3 «L'État a beau se proclamer laïque, le peuple reste imperméable. Il ne s'agit donc pas de légiférer, mais plutôt de faire admettre les lois». Habib Bourguiba, discorso del 13 agosto 1960.

nascondere le sue vere intenzioni e di usare un doppio linguaggio per tranquillizzare i laici tunisini e preparare meglio l'ascesa al potere. L'opposizione radicale tra i due campi mostra che, se il momento definito dalle sollevazioni sembrava privo di narrazioni islamiche, la transizione politica non sarà "post-islamista".

LE INCERTEZZE DEL POST-ISLAMISMO

Pochi mesi dopo le rivolte del dicembre/gennaio 2010-2011 non è possibile conoscere le "vere intenzioni" di al-Nahda. Come la maggior parte dei partiti tunisini che si stanno adeguando a un panorama politico radicalmente nuovo, essa è nel mezzo di una riformulazione significativa della sua piattaforma politica. Al pari della maggior parte dei partiti di opposizione, sta ora chiamando a raccolta le sue forze. Al-Nahda non è mai stata riconosciuta legalmente come partito e i suoi membri erano costretti ad agire clandestinamente prima della rivoluzione del 2011. In ogni caso la questione rilevante non riguarda al momento l'"agenda" degli islamisti tunisini. Piuttosto, è più urgente pensare ai nuovi e ai vecchi vincoli che strutturano l'ambiente politico nel quale agiscono il partito islamista e i suoi avversari. Uno di questi vincoli, l'esistenza di un dibattito pubblico sull'Islam e sulla laicità, radicato nella lunga storia della Tunisia coloniale e post-coloniale, rende confusa la competizione tra al-Nahda e le sue controparti laiche. Per comprendere il futuro dei movimenti islamisti in Tunisia è cruciale capire la combinazione di due processi storici. In primo luogo, la costruzione della categoria di *laïcité* da parte delle élite politiche e intellettuali, che hanno riconfigurato le categorie e i discorsi politici francesi nel contesto tunisino. In secondo luogo, la natura della relazione storica tra lo Stato tunisino e le istituzioni religiose.

Dopo l'indipendenza dalla Francia nel 1956, Habib Bourguiba fondò una repubblica autoritaria sotto la leadership del partito Neo-Destour. Bourguiba aveva una duplice concezione dell'Islam: da un lato lo vedeva come una narrazione pedagogica che avrebbe aiutato a guidare la nazione verso il progresso e la modernità; dall'altro lo intendeva come una risorsa politica che doveva essere strettamente controllata e regolata per evitare che gli avversari politici potessero utilizzarla al di fuori del controllo dello Stato o contro di esso. Perciò la prima Assemblea Costituente della Tunisia fece dell'Islam la "religione di stato" (articolo 1) 2 e l'Islam divenne oggetto di regolamentazione e definizione da parte delle istituzioni dello Stato. L'Islam era allo stesso tempo controllato e riconosciuto come religione ufficiale. Ciò significava che le istituzioni religiose come le moschee, i sermoni e l'insegnamento religioso sottostavano all'autorità e al controllo dello Stato, il quale non solo li finanziava con le sue risorse, ma censurava e modellava i contenuti che queste istituzioni trasmettevano. Pertanto lo Stato, oltre a porre l'Islam sotto sorveglianza, attribuì alla categoria "Islam" un significato particolare, conferendogli un'identità "tunisina". Tuttavia, questo controllo e questa "nazionalizzazione" non furono mai pubblicamente riconosciuti e sono stati descritti dalle élite dello Stato con grande ambivalenza.

Questo tipo particolare di regolamentazione della religione era spesso definito *laïcité* da parte delle élite moderniste della Tunisia. Anche Bourguiba, che sicuramente aveva ben compreso la definizione francese del termine, usava impropriamente questo termine per descrivere il suo governo. «Lo Stato – affermava – può proclamarsi laico finché vuole, ma il popolo resta impermeabile. Non si tratta dunque di legiferare ma piuttosto di far ammettere le leggi» 3. L'appropriazione del

L'opposizione radicale tra i due campi mostra che, se il momento definito dalle sollevazioni sembrava privo di narrazioni islamiche, la transizione politica non sarà post-islamista ”