

Quaderni laici

Hanno collaborato alla rivista:

Mauro Barberis, Piero Bellini, Paolo Bonetti, Sandra Bonsanti,
Michelangelo Bovero, Patrick Cabanel, Silvia Cavicchioli, Arturo Colombo,
Alfonso Di Giovine, Paolo Di Motoli, Mario Di Napoli, Alessandro Ferrara,
Carlo Flamigni, Anna Foa, Gian Biagio Furiozzi, Daniele Garrone, Giulio Giorello,
Olivia Guaraldo, Romy Hasan, Carlo G. Lacaïta, Sergio Lariccia, Tullio Levi,
Mario G. Losano, Simonetta Michelotti, Tullio Monti, Marjorie Moya,
Palmira Naydenova, Marco Novarino, Claudio Pasquet, Gaetano Pecora,
Luciano Pellicani, Stefano Petrucciani, Alberto Piazza, Telmo Pievani, Valerio Pocar,
Gianluca Polverari, Regina Pozzi, Francesco Remotti, Marco Revelli,
Giuseppe Ricuperati, Stefano Rodotà, Alessandro Roncaglia, Gian Enrico Rusconi,
Paolo Sacchi, Massimo L. Salvadori, Franco Sbarberi, Stefano Sicardi,
Massimo Teodori, Nadia Urbinati, Salvatore Veca, Cristina Vernizzi,
Carlo Augusto Viano, Adriano Viarengo, Vittorio Villa, Ermanno Vitale, Ugo Volli,
Gustavo Zagrebelsky, Vladimiro Zagrebelsky, Nina Zu Fürstenberg

Quaderni laici

numero 8, aprile 2013

L'islam in Occidente

Patrick Cabanel, Paolo Di Motoli, Rummy Hasan,
Mario G. Losano, Marjorie Moya, Gian Enrico Rusconi,
Vladimiro Zagrebelsky, Nina Zu Fürstenberg

Dibattito: Telmo Pievani

Intervista di Palmira Naydenova a Massimo L. Salvadori

Quaderni laici

Rivista quadrimestrale

pubblicata dal Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica

«Piero Calamandrei» – Onlus

in collaborazione con la Consulta torinese per la Laicità delle Istituzioni e «Libertà e Giustizia»

Direttore responsabile:

Federico Calcagno

Comitato di redazione:

Alfonso Di Giovine, Tullio Monti, Palmira Naydenova, Jean Jacques Peyronel, Gian Enrico Rusconi, Edda Saccomani, Paolo Sales, Massimo L. Salvadori, Franco Sbarberi, Carlo Augusto Viano, Gustavo Zagrebelsky

Corrispondenza:

Rivista Quaderni laici - via Avigliana 42, 10138 Torino - tel. e fax: 011 815.42.83

redazione@centrostudicalamandrei.it - www.centrostudicalamandrei.it

Abbonamenti 2013:

Italia ordinario € 30,00

Italia sostenitore € 60,00

Esteri ordinario € 40,00

Esteri sostenitore € 70,00

Conto corrente bancario: Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica

«Piero Calamandrei» - Onlus

IBAN IT36G0335901600100000005770

Gli invii tramite banca devono essere al netto di spese bancarie.

La ricevuta viene rilasciata a chi ne faccia richiesta.

I dati personali forniti verranno utilizzati unicamente per le operazioni di controllo e spedizione della Rivista in conformità alla Legge 675/96. Si garantisce la massima riservatezza dei dati forniti.

AI SENSI DEGLI ARTT. 3, 4, 5 DELLA LEGGE 08-02-1948, N. 46, ISCRITTO NEL REGISTRO DEI GIORNALI E PERIODICI AL N. 28 PER DISPOSIZIONE DEL PRESIDENTE DEL TRIBUNALE DI TORINO IN DATA 03/03/09.

Responsabile ai termini di legge: Federico Calcagno

© Claudiana srl, 2013

via San Pio V, 15 - 10125 Torino

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

ISBN 978-88-7016-919-5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampatre - via Bologna 220/82 - 10154 Torino - tel. 011.247.51.36

Finito di stampare il 2 aprile 2013.

Islam: tradizione, modernità, secolarizzazione

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ di Gian Enrico Rusconi

Il tratto spirituale, culturale e intellettuale qualificante e irrinunciabile della società islamica è il primato del testo sacro del Corano e della sua autorità. Da qui l'altissima considerazione in cui è tenuta la tradizione (*turath*) religiosa, la sua eredità e la problematica della sua interpretazione. Ogni rinnovamento o riforma intellettuale e politica è intesa e collocata all'interno di questo quadro. Chi abbandona questa prospettiva religiosa, che non è omologa a quella occidentale, si mette fuori dall'islam – lo dicono gli stessi riformatori.

Una delle conseguenze più rilevanti di questa situazione riguarda la legittimazione religiosa su cui si fondano i sistemi politici e l'etica pubblica dei paesi islamici, sia pure con notevoli differenze tra nazione e nazione. Da questo punto di vista se è possibile trovare qualche analogia con l'esperienza storica della società cristiana europea dei secoli convenzionalmente considerati più religiosi, la differenza si fa marcata, anzi decisiva, nell'età moderna inaugurata dall'illuminismo. Da questo momento in poi, anche se in modi contrastati, l'Europa moderna non fonda più il suo sistema politico-statutuale su assunti religiosi: è appunto una società gradualmente secolare/secolarizzata. Da questo punto di vista, se stabiliamo un nesso diretto tra secolare e moderno, non c'è dubbio che la società islamica non può definirsi moderna.

Ma qui incominciano i possibili equivoci. Il quesito che dobbiamo sciogliere infatti consiste proprio nel chiederci in che misura l'assenza di un se-

colarismo e /o di una laicità alla maniera occidentale sia segno di una non-modernità o anti-modernità in senso assoluto, che impedisce al mondo islamico di raggiungere quei traguardi civili e politici che l'Occidente associa e sintetizza nell'idea di democrazia. Siamo posti davanti al rapporto tra democrazia e secolarismo che oggi viene rimesso in discussione nello stesso Occidente sotto il segno del post-secolarismo.

Il significato originario di «moderno» è semplicemente quello di «non più tradizionale», nel senso che abbandona o corregge la tradizione senza che necessariamente negarla *in toto*. Analogamente «secolare» non è affatto sinonimo di anti-religioso o irreligioso – contrariamente a quanto affermano gli islamisti e i clericali occidentali. Costoro non capiscono che il fatto che la società occidentale secolare moderna non fondi la sua struttura statale su principi e criteri religiosi alla maniera tradizionale pre-moderna non equivale alla negazione della credenza religiosa come tale. Questa problematica si presenta in termini diversi nell'islam che intende mantenere un rapporto privilegiato con la propria tradizione. Come dice il filosofo musulmano marocchino Muhammad Abid Al-Jabri: «soltanto la nostra tradizione islamica ci porta al nostro moderno». Ma quando questo moderno islamico dichiara di voler conciliare politicamente «la sovranità del popolo» con la «sovranità di Dio»¹, dovendo nel contempo fare i conti con la «sovranità interpretativa» del ceto religioso tradizionale, si spalanca un abisso di problemi.

Le volenterose risposte di molti riformatori sollevano spesso il sospetto di proporre operazioni nominalistiche. Ma se intendiamo respingere il pregiudizio che la civiltà islamica sia per struttura e per storia non-moderna, e quindi fundamentalmente impermeabile alla democrazia, dobbiamo attrezzarci per capire i tentativi delle nuove sintesi che sono a un tempo politico-culturali e religioso-teologiche.

Si è parlato di una sorta di «aggiornamento» dell'islam². È un'opinione che con parole diverse è condivisa da altri «esperti dell'islam» in riferimento alla continua «negoiazione» con la modernità. In ogni caso nel mondo islamico il «moderno» è un termine positivo, cui nessuno vuole rinunciare,

¹ «Un'idea di democrazia interna all'Islam deve accettare la sovranità di Dio; non può sostituire la sovranità popolare alla sovranità di Dio ma deve al contrario mostrare come la sovranità popolare – con il principio che i cittadini possiedono diritti ma hanno anche la corrispondente responsabilità di implementare la giustizia con la misericordia – esprime l'autorità di Dio correttamente intesa. Allo stesso modo, non si può rigettare l'idea che la legge di Dio precede l'azione umana, ma bisogna mostrare come la legislazione democratica rispetti tale priorità». Così scrive Kahled Abou el-Fadl, professore di Diritto islamico all'Università di California, in un libro intitolato *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 34 cit. in Massimo CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2009, p. 144.

² Così Olivier ROY, *L'Islam alla sfida della laicità*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 76 e *passim*.

purché non venga ridotto automaticamente a sinonimo di imitazione occidentale. A eccezione dei dottrinari ultra-tradizionalisti e di alcuni estremisti, nessuno si dichiara nemico della modernità come tale, se e quando essa è intesa come un insieme di risorse, di tecniche e di atteggiamenti che migliorano materialmente l'esistenza. Lo stesso «fondamentalismo» (una definizione tutt'altro che univoca ma ormai inestirpabile nella pubblicitaria) si dichiara anti-secolare, magari anti-occidentale e ma non anti-moderno.

Agli occhi di molti musulmani l'equivalenza tra Occidente e modernità è motivo di forti ambivalenze. Un misto di ripulsa, di risentimento, di invidia e voglia di imitazione. «La modernità dell'Occidente è percepita più spesso come attrazione che come minaccia, e la popolazione (non soltanto l'élite) dappertutto ad ogni livello nazionale o culturale, aspira ad incontrarla, a negoziarla ad appropriarsene alla sua maniera»³. Gli stessi musulmani cosiddetti «moderati» non pensano necessariamente di aderire senz'altro ai valori «occidentali» senza per questo porsi sistematicamente la questione della islamicità o meno di questi stessi valori. Si accontentano di una modernità dichiarata non contraria all'islam: tutto ciò che non è esplicitamente contro l'islam è accettabile. In questa categoria si trovano anche rappresentanti religiosi in ruoli ufficiali: mufti, imam delle grandi moschee.

È venuta meno la stretta correlazione tra modernità/modernizzazione, secolarismo/secolarizzazione, razionalismo/razionalizzazione quale si è storicamente verificata in Occidente caratterizzandolo sino a oggi. Le tre componenti nel frattempo si sono universalizzate o, se vogliamo, mondializzate/globalizzate dando luogo a combinazioni differenti. Le diverse culture e strutture statali sparse nel mondo hanno preso pezzi della sintesi occidentale, per così dire, inserendovi nel contempo una propria originalità. Ci chiediamo quindi se l'impatto con l'Occidente anziché porre il mondo musulmano davanti alla secca alternativa tra l'aderire rassegnato a una modernizzazione secolarizzante o il rimanere ostaggio di una tradizione religiosa che lo «sigilla in un tempo» fuori dal moderno⁴, non dia luogo a una modernità «riformata» come lo stesso islam.

Non sorprende allora che il concetto più frequentemente presente nei dibattiti e nei titoli dei libri dedicati all'islam sia proprio quello di moderno/modernità nelle nuove forme e varianti «multiple», «alternative», «ibride». Si tratta di formule usate spesso disinvoltamente in modo allusivo e interscambiabili, che in comune hanno soltanto il contrasto con il «moderno» occidentale. «Il progetto delle modernità multiple rappresenta una sfida alle

³ Dilip Parameswar GAONKAR (a cura di), *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham (N.C.) 2001, p. 17.

⁴ Così Dan DINER, *Die versiegelte Zeit*, trad. it.: *Il tempo sospeso*, Garzanti, Milano 2007.

narrazioni mono-culturali (*monocivilizational*) della modernità occidentale». «La questione-chiave non è se l'Islam sia compatibile con la modernità ma come Islam e modernità interagiscono reciprocamente, si trasformano e mostrano i limiti reciproci»⁵. «La modernità oggi è globale e multipla. È passata dall'Occidente al resto del mondo, non solo in termini di forma culturale, pratiche sociali e istituzioni ma anche come forma del discorso che interpreta il presente»⁶.

1. Due voci per la riforma dell'islam

Passiamo ora direttamente alla cultura musulmana per registrarvi due voci di riformatori. Il concetto di riforma, che talvolta evoca intenzionalmente la *Reformation* cristiana protestante dell'inizio dell'età moderna europea, è un fattore unificante degli sforzi di molti intellettuali musulmani che intendono rinnovare il pensiero e la società islamica contemporanea. Lo fanno sia nei paesi di appartenenza sia nei ruoli per lo più accademici che ricoprono in Occidente. Uno di questi è *Nasr Hamid Abu Zayd*, studioso di linguistica ed ermeneutica, discipline da lui applicate al pensiero coranico che scrive.

Il Corano è un testo religioso immutabile nel suo enunciato. A contatto con la ragione, però, perde questo suo carattere di immutabilità e diviene un concetto dinamico e aperto a molteplici significazioni. L'immutabilità è la caratteristica dell'assoluto e del sacro, così come all'umano appartiene il regno del relativo e del mutevole. Ma il Corano, testo sacro nel suo enunciato, diviene comprensibile proprio in virtù di ciò che è relativo e mutevole – vale a dire l'uomo – trasformandosi così in un testo umano o, se si preferisce, umanizzato⁷.

Lo strumento essenziale della sua esegesi è l'analisi del linguaggio. Non si tratta di un asettico lavoro filologico ma di una storicizzazione del testo

⁵ Così Nilüfer GÖLE in *Istantanee sulle modernità islamiche* nel volume a cura di C. Paquinelli, *Occidentalismi*, Carocci, Roma 2005, pp. 94 e *passim*.

⁶ D.P. GAONKAR nel saggio omonimo al volume *Alternative Modernities* cit.

⁷ Nasr Hamid Abu ZAYD, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringheri, Torino 2002, p. 173. L'autore originario dell'Egitto, studioso di vasta esperienza internazionale, è morto in Olanda nel 2010, dove si era ritirato in esilio insegnando islamistica dopo una assurda accusa di apostasia.

che parte dall'esperienza dell'uomo⁸. Contrariamente al pensiero religioso che focalizza la propria attenzione sul creatore del testo, Dio, e ne fa il punto di partenza delle proprie riflessioni, noi – prosegue l'autore – situiamo il ricevente, ovvero l'uomo nelle sue condizioni storico-sociali, al centro del nostro interesse e ne facciamo per così dire il punto di partenza e di arrivo. L'errore del pensiero religioso corrente invece è di partire dalle concezioni dottrinali dell'essenza divina e della natura umana e quindi dalle loro correlazioni che vengono proiettate sui testi sacri.

Ma c'è un ulteriore passaggio essenziale: il significato del Corano si discioglie veramente soltanto con la recitazione. Concentrarsi o limitarsi alla sua forma scritta, ignorando o trascurando la ritualità della recitazione significa mancare completamente «la conoscenza estetica o sensibile della Rivelazione». In generale ogni religione privata dell'esperienza fisica del rituale rischia di ridursi a costruzione intellettuale.

Ogni religione ha bisogno di esperienze sensibili o estetiche. Nell'Islam è soprattutto la recitazione del Corano ad assolvere a questa funzione. Si tratta di un evento spirituale e di un atto rituale: ascoltando la parola di Dio, il fedele ascolta colui che parla, ascolta Dio. Dio gli si fa presente e nello stesso momento il fedele si fa presente a questo Divino Oratore⁹.

L'importanza rituale della recitazione va oltre i confini della comprensione razionale. I musulmani devoti si attengono rigorosamente al testo coranico, respingendone lo studio critico-letterario, perché temono che in questo modo il Corano diventi come la Bibbia, cioè semplicemente un libro ispirato che parla di Dio, non il discorso stesso di Dio. Zayd al contrario è convinto che non vi sia contraddizione tra l'esperienza sensibile e recitativa del Corano, la sua lettura, e la sua analisi scientifica come «testo». Il significato stesso della parola araba *Qur'an* è recitazione. Essendo tramandato soprattutto per via orale era ovvio che ci siano state più versioni. An-

⁸ «Sostenere la dottrina del Corano increato e la sovratemporalità della Rivelazione non produce altro risultato se non quello di imbalsamare i testi religiosi sottraendoli a qualsiasi riflessione. Mentre la tesi opposta, situando il testo sacro in una dimensione storica, lo restituisce alla propria vitalità e lo libera attraverso la rilettura e l'interpretazione, dall'assoggettamento ai propri limiti temporali, aprendolo al tempo stesso alle preoccupazioni e agli interessi degli uomini nel vivo corso della storia», ivi, p. 56.

⁹ *Una vita con l'Islam*, a cura di Navid Kermani, il Mulino, Bologna 2004 (edizione originale in lingua tedesca, presso Herder, Freiburg im Breisgau 2001), p. 34. Annotiamo di passaggio che la centralità assegnata da Zayd a chi riceve il messaggio coranico e all'orizzonte della sua recezione ci ricorda l'approccio di Hans Blumenberg di fronte alla interpretazione dei Vangeli.

che quando si stabilì una versione scritta unitaria non cessarono di circolare altre varianti diverse. Ma soprattutto, con il passare del tempo, il testo ha subito un mutamento di funzione, trasformandosi da documento di fede in un sistema normativo valido per ogni ambito della vita. Ha subito così un fatale processo di politicizzazione, giuridificazione e strumentalizzazione da parte del potere.

Zayd respinge quindi la concezione classica del testo coranico, affermata dopo le dispute del IX e X secolo tra gli scolastici razionalisti e gli ortodossi, secondo la quale il testo è parola eterna e increata di Dio rivelata a Maometto. Sostiene che il contenuto del Corano è di natura spirituale, etico-morale, religiosa e giuridica, ma la sua comprensione va affidata al metodo scientifico letterario. Il Corano è una complessa costruzione linguistica; è un messaggio con il suo codice e il suo veicolo di trasmissione. Il codice è la lingua araba. Per la codificazione ha bisogno dell'analisi del testo che tratta il Corano come un testo strutturato poeticamente, senza per questo classificarlo nel genere letterario della poesia¹⁰. Detto questo, dal punto di vista religioso il Corano rimane «unico e inimitabile, e questa inimitabilità è la prova della sua origine divina». Zayd non si trattiene dal fare considerazioni teologiche:

La creazione è un evento storico. La storicità è un tratto immanente alla creazione stessa. Che il mondo sia creato *ex nihilo* o a partire da una *materia prima*, poco importa. Il concetto di storicità indica il venire alla luce all'interno della dimensione temporale anche se questo tempo era ancora per così dire al suo inizio, alla sua soglia. È l'istante della rottura, del confine che separa l'esistenza assoluta, trascendente – l'esistenza divina – dall'esistenza temporale¹¹.

Con il Corano Dio entra nella storia e si mette in contatto diretto con l'uomo.

Le riflessioni di Zayd sono incomplete senza la dimensione politica. Infatti storicamente il Corano è diventato ben presto lo scenario di una lotta politica e sociale condotta con le armi della teologia, quindi attraverso concetti, definizioni e dogmi al servizio del potere. Su questo punto la denuncia dello studioso è nettissima: a suo avviso, la macchina della politica si è alimentata e continua ad alimentarsi bruciando la fede. Religione e stato

¹⁰ «Quando parliamo del carattere letterario del Corano non vogliamo dire che sia letteratura: sarebbe una interpretazione tanto riduttiva quanto quella che ne fa un codice di leggi o un trattato morale. Il Corano contiene tutto ciò, ma può essere compreso soltanto attraverso l'analisi scientifica letteraria», ivi, p. 114.

¹¹ N.H.A. ZAYD, *Islam e storia* cit., p. 39.

devono invece essere tenuti separati: la politica deve funzionare senza religione, ma lo può fare soltanto in presenza di diritti e di libertà individuali, in breve con la democrazia. Principi come quelli dei diritti dell'uomo o della democrazia non devono essere prioritariamente legittimati dalla religione. Per questo Zayd è molto scettico sulle tesi che trovano la democrazia già presente nell'islam originario grazie all'istituto della *shura* o consultazione. Lo studioso osserva che la *shura* non rappresenta alcuna legge islamica ed è tutt'altra cosa dalla democrazia. Non indica alcun sistema politico ma riproduce la prassi delle tribù pre-islamiche che prevedevano genericamente una consultazione da parte del capo. Ancora più grave è la pretesa di far coincidere la legislazione dello stato islamico con l'imposizione della *shari'a*. Secondo questa idea il Corano proclamerebbe delle leggi la cui applicazione definirebbe uno stato orientato in senso religioso. In realtà questa visione assolutizza le poche indicazioni pratiche presenti nel Corano ignorando tutto il resto che è di gran lunga più importante e significativo. Soprattutto ci sono persone che si arrogano il diritto di decidere in modo esclusivo quali sono le leggi di Dio, espropriando in questo modo la massa dei musulmani dal dovere/diritto di assumersi la loro responsabilità.

Il contrasto che si è storicamente creato tra islam e Occidente per ragioni geopolitiche storiche complesse prosegue oggi in un immaginario collettivo che non dovrebbe avere più motivo di esistere.

L'Islam di cui l'Occidente ha paura è un'entità immaginaria, una costruzione, una finzione tanto quanto lo è l'Occidente di cui abbiamo paura noi musulmani. A livello politico ed economico si può certo dire che l'Occidente costituisce un pericolo per noi. Ma la minaccia consiste nel fatto che per l'Occidente non siamo nient'altro che un mercato dei suoi prodotti. Questo però riguarda tutto il Terzo Mondo. Parlare di una crociata contro i musulmani è troppo comodo¹².

L'insanabilità del contrasto con l'Occidente (fissato nella fortunata formula dello «scontro di civiltà») è costruito sull'idea sbagliata, ma condivisa in entrambi i campi, che la sua causa principale sia da ricercare nell'islam. La tesi degli "orientalisti" europei che l'islam come tale fosse colpevole della condizione di miseria in cui versava il mondo musulmano è diventata una trappola per gli stessi musulmani. Invece di mostrare che l'islam aveva poco o nulla a che vedere con la miseria, essi hanno capovolto semplicemente l'accusa dicendo che la causa della condizione del mondo musulma-

¹² Ivi, p. 81.

no era l'abbandono del vero islam originario. È un grave errore che l'opera di Zayd intende denunciare e correggere.

Zayd ha trovato un allievo devoto e originale in *Navid Kermani*, scrittore e studioso di letteratura e di islamistica, cittadino tedesco di origine iraniana. È balzato alle cronache nel maggio 2009 per un episodio sconcertante che merita di essere ricordato. Designato a ricevere un premio prestigioso in riconoscimento della sua attività letteraria e pubblicistica a favore del dialogo interculturale e interreligioso, Kermani ne era stato poi escluso per la protesta di alcuni illustri rappresentanti delle confessioni cristiane (il card. Karl Lehmann e l'ex presidente della Chiesa evangelica dell'Asia) che avrebbero dovuto prendere il premio insieme a lui. I due uomini di chiesa avevano ritenuto offensive per il cristianesimo alcune espressioni usate da Kermani in un articolo apparso qualche settimana prima sulla "Neue Zürcher Zeitung", che commentava la crocifissione di Guido Reni esposta in una chiesa di Roma. Ne sono seguite vivaci polemiche. Solo dopo alcuni mesi l'incidente si è risolto e in qualche modo riparato con un nuovo riconoscimento allo studioso tedesco-iraniano. Ma intanto l'incidente ha fatto emergere un aspetto problematico del rapporto tra islam e cultura cristiana europea che giustifica qui la menzione di questo autore al di là del valore scientifico e letterario della sua produzione.

Prima di toccare il punto, vorrei presentare alcune riflessioni di Kermani sulla «estetica delle religioni», sul loro intrinseco carattere «mitico» che si esprime in immagini, parole, suoni. Questo vale in modo precipuo per la bellezza, la perfezione, carattere meraviglioso e inimitabile del Corano e della sua lingua (sintetizzato nel concetto di *igaz*). Questa dimensione essenziale del Corano come testo poeticamente strutturato e come recitazione quasi musicale appare assurda o quanto meno incomprensibile all'occidentale – a partire dalla affermazione «Dio è bello»¹³. Al contrario l'insistenza dei musulmani sulla intraducibilità e non imitabilità del Corano viene interpretata in Occidente come prova del loro settario fondamentalismo che si spinge fino a costringere i bambini a imparare il testo del Corano a memoria nell'originale arabo, senza capirne una parola.

Diversa ovviamente è l'interpretazione di Kermani che, oltre a usare riferimenti coranici interni al testo, sviluppa la tesi dell'islam come evento estetico e mitico nel senso di autori tedeschi che già conosciamo: le riflessioni di Jan Assmann sul mito come «passato condensato in storia fondante» e quelle di Hans Blumenberg sul ruolo decisivo della recezione di un'ope-

¹³ Navid KERMANI, *Gott ist schön. Das Ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 2007.

ra, sull'insostituibile centralità del pubblico e le sue esigenze espressive. Riprendendo letteralmente Assmann, l'autore parla del mito come di una storia che si racconta per orientarsi nel mondo, come di una verità di ordine superiore che ha pretese normative e possiede forza formativa. Scrive infatti:

usando il concetto di mito, non intendo fare una dichiarazione sulla autenticità degli avvenimenti ricordati. Il mito designa una forma di ricordo. Ad esempio la Mecca di Maometto insieme con la Kaaba esiste indubbiamente all'inizio del settimo secolo, ma è nella memoria musulmana che un normale evento storico-culturale si stilizza in spazio commemorativo. La memoria di una storia fondante di un collettivo, una ricostruzione così come la memoria culturale procede ricostruttivamente indipendentemente dalla fattualità degli avvenimenti¹⁴.

Kermani dunque fa propria la tematica che nella cultura tedesca è associata ai concetti di *Erinnerung/Erzählung/Mythos/historische Rekonstruktion*, riprendendo anche alcuni temi adorniani della *Dialettica dell'illuminismo* e della *Dialettica negativa*. Non si tratta di una acculturazione dall'esterno ma di una convinta convergenza con tematiche musulmane – anche grazie alla lezione appresa dal suo maestro Zayd.

La dimensione mitico-poetica della fede islamica è in stretto rapporto con il valore che nella cultura araba antica veniva attribuito alla lingua soprattutto quando veniva sublimata nella recitazione. La potenza della parola rivelata si è manifestata originariamente nel fatto che nessuno poteva sottrarsi al fascino della recitazione coranica; seguaci e avversari attribuivano il successo del profeta Maometto non soltanto al suo carisma e al suo messaggio, ma alla fascinazione delle sue parole. La tesi della inimitabilità del Corano poggia così su quattro «miti» (nel senso detto sopra): gli arabi erano maestri di poesia e di narrazione; Maometto trasmetteva con sicurezza il suo messaggio nonostante fosse analfabeta o quantomeno non fosse versato in cose letterarie; sin dall'inizio il Corano ha esercitato sugli abitanti di Mecca e sulle generazioni successive un enorme fascino estetico; nessuno, amico o nemico, in seguito è riuscito a superare per bellezza ed efficacia letteraria il Corano.

Tutto questo non ha alcuna corrispondenza nella tradizione cristiana. Il concetto biblico e cristiano di «gloria» della manifestazione divina, che per certi aspetti può accostarsi all'idea della «bellezza» divina coranica, non ha mai raggiunto i livelli di rilevanza dell'islam perché risponde a una logica teologica non confrontabile con quella islamica. Teologicamente parlando,

¹⁴ Ivi, p. 294.

«la gloria di Dio» nel cristianesimo non si manifesta nella Scrittura ma nella persona di Gesù («Il *logos* si è fatto carne e abitò fra noi; abbiamo visto la sua gloria, la gloria del figlio unigenito del padre, pieno di grazia e di verità» – Giov. 1,14). Di conseguenza per la «gloria» della Bibbia non si può avanzare alcuna pretesa «poetica» del tipo di quella asserita dai dotti musulmani per il Corano. In nessun momento del resto la rivelazione cristiana ha avuto una funzione fondativa di identità o di stabilizzazione per la vita religiosa in quanto opera letteraria avvicicabile a quella dell'*igaz* per il mondo musulmano.

Abbandonando la dimensione religiosa per quella filosofica nella cultura occidentale, Kermani assegna un posto di rilievo a Theodor W. Adorno con la sua utopia (espressa nella *Dialettica negativa*) di «cogliere il non concettuale con il concetto, senza per altro equipararli». Questo potrebbe valere anche come motto per gli sforzi dei mistici di fornire testimonianza della loro esperienza: si tratta di una utopia perché sottrae il conosciuto a ogni espressione linguistica, e la felicità che esso prepara è reale solo in quanto sperimentata nel vissuto. La felicità non la si possiede ma si è posseduti da essa. Analoga è la conoscenza di tipo estetico o mistico. «Come si può qualificare come estetico l'ascolto dei mistici, così la teoria estetica di Adorno la si può leggere come una mistica secolare o negativa». Se in certi passaggi adorniani si scambia il concetto di arte con quello di *sama* (ascolto mistico) potrebbe benissimo provenire da un sufi. Lo stesso Adorno era consapevole che in ultima istanza le esperienze mistiche ed estetiche convergono. La loro differenza sta nei contenuti, non nella fenomenologia. Anche il filosofo francofortese presuppone un trascendente, che non viene qualificato in modo religioso come il dio del sufi, ma è chiamato il «totalmente altro» o il «non-identico». Esso è immerso nell'oscurità: ma l'opera d'arte non ne è il disvelamento, come per il mistico del Corano, bensì il rispecchiamento. Ma come per Adorno l'opera d'arte autonoma tende alla assenza di espressione, così per il sufi alla fine del sentiero mistico e nella fase estrema dell'ascolto c'è il silenzio. All'inizio non c'è la parola ma la musica e così sarà alla fine quando l'anima salirà al suo Signore: la musica è il «cigolio delle porte del paradiso». In conclusione

si possono avere opinioni diverse se il Corano sia il testo più bello del mondo come dicono i musulmani, ma difficilmente si può contestare che la bellezza attribuitagli sia stata tipica anche di un'altra opera poetica o rivelazione. Se si volesse secolarizzare il Corano e intenderlo come un unicum storico scientificamente inspiegabile, esso sarebbe il vero e proprio miracolo dell'Islam – così come, per cercare un'ultima corrispondenza, nel cristianesimo l'unico e l'inspiegabile evento non

è la crocifissione (Gesù Cristo è stato uno dei tanti messi in croce) ma la fede nella risurrezione, e dunque la reazione dei suoi contemporanei e delle generazioni successive. Solo questo fa della morte in croce un miracolo, come solo questo fa della lingua del Corano un miracolo¹⁵.

Da queste parole si intuisce la centralità che per Kermani hanno la croce e il crocifisso. Si capiscono così le osservazioni sul quadro della crocifissione di Guido Reni nella chiesa romana di S. Lorenzo in Lucina, che sono state all'origine dell'increscioso episodio ricordato sopra. Riportiamo di seguito alcuni passaggi dell'articolo incriminato¹⁶. Dopo avere ricordato la sorta di compiacimento che, a partire dal Rinascimento, mostrano le rappresentazioni cattoliche della sofferenza di Gesù, lo scrittore tedesco-musulmano aggiunge di conoscere già questo fenomeno dall'esperienza degli sciiti. Conosce cioè il «martirio che lì viene celebrato sino al pornografico». Ma il Corano nega che Gesù sia stato crocifisso perché un altro uomo è stato messo al suo posto. Gesù è scampato perché Dio non poteva permettere il martirio e la morte in croce del suo profeta. «Per conto mio – scrive Kermani – formulo il rifiuto della teologia della croce in modo ancora più drastico: è una bestemmia e una idolatria». «Non che io rispetti di meno gli uomini che pregano la croce a confronto con altri che pregano in altro modo. La mia non è un'obiezione. È una ripulsa». Eppure davanti al crocifisso di Reni – prosegue –

ho trovato la vista così toccante, così piena di grazia, che non mi sarei più alzato. Per la prima volta ho pensato che io – io personalmente – potessi credere ad una croce. Reni non trasfigura la sofferenza, che non esibisce. A lui riesce quello che altre rappresentazioni di Gesù si limitano ad affermare: trasporta il dolore dal corporeo al metafisico. Il suo Gesù non ha ferite, non ha segni di striature sanguigne della frusta e dei colpi; è snello ma non deperito. Anche dove le sue mani e i suoi piedi sono inchiodati alla croce non fluisce sangue. Se non ci fossero i chiodi sembrerebbe che allarghi le mani per pregare. Alza gli occhi al cielo, le iridi quasi scomparse nel bianco dell'occhio: «guarda» – sembra invocare. Non solo «guardami, ma guarda la terra, guarda noi». Gesù non soffre, come vuole l'ideologia cristiana, per sgravare Dio. Gesù accusa: «non perché mi ha abbandonato», no, ma «perché ci hai abbandonato?».

Questa conclusione di Kermani è stata giudicata da un illustre pastore protestante «dialetticamente elegante», ma insufficiente per rendere accet-

¹⁵ Ivi, p. 425.

¹⁶ L'articolo è apparso il 14 marzo del 2009 sulla "Neue Zürcher Zeitung", con il titolo *Warum hast du uns verlassen? Guido Renis Kreuzigung*.

tabile un testo che nel suo insieme «considera una bestemmia il centro della fede cristiana – la teologia della croce – e l'avvicina alla pornografia». A suo avviso l'articolo non contiene soltanto un grave fraintendimento della teologia della croce. «È comprensibile che l'integrazione della profonda sofferenza che c'è nel mondo e nella creazione, sia estranea alla divinità del Dio della teologia islamica. Ma è incomprensibile la denuncia della visione diversa come blasfemia». Musulmani e cristiani devono accettare e chiarire le loro divergenti identità teologiche, ma «il dialogo contestativo» si interrompe quando una parte si sente ferita dall'altra. «Il dialogo presuppone che io mi avvicini alla tentazione non solo di tollerare ma di accogliere la verità dell'altra religione».

Davanti a questa dura reazione mi limito a osservare che il pastore protestante ha verosimilmente frainteso l'espressione di «pornografia», che Kermani attribuisce al gusto esibizionistico della sofferenza (innanzitutto da parte degli sciiti), non alla morte in croce come tale. Oltre a ciò non si è reso conto che l'autore musulmano parlava proprio della sua «tentazione» personale alla conversione che è segno di autentica disponibilità al dialogo interreligioso pur nel mantenimento delle differenze teologiche. Non posso qui dare conto del vasto dibattito sollevato in Germania da questo scambio polemico, nel quale per la verità sono prevalse le voci critiche verso gli alti rappresentanti della religione cristiana che hanno frainteso le intenzioni di Kermani al di là del suo forte (forse provocatorio) modo di esprimersi. La vicenda comunque è stata l'occasione perché l'opinione pubblica fosse informata di quei passaggi del Corano che parlano con venerazione di Gesù («inviato da Dio») e con grande rispetto della Vergine Maria, e persino dei buoni rapporti iniziali tra cristiani e musulmani pur tra mille reticenze. Nel contempo si è preso atto del fermo rifiuto musulmano di accettare non solo la divinità di Gesù ma persino la sua morte in croce. È tempo che l'opinione pubblica europea sia a conoscenza in modo preciso della posizione dell'islam su Gesù e sul cristianesimo, pur nella consapevolezza delle insuperabili differenze teologiche – ammesso che se ne colga la rilevanza. È tempo che le religioni si studino reciprocamente in profondità, anziché trincerarsi dietro le giaculatorie sul dialogo che non entra mai nel merito teologico.

Gian Enrico Rusconi

storico, professore emerito dell'Università di Torino, Gästprofessor presso la Freie Universität di Berlino, presidente del Comitato scientifico del Centro studi Piero Calamandrei.

Indice



Islam: tradizione, modernità, secolarizzazione	
di Gian Enrico Rusconi	5
1. Due voci per la riforma dell'islam	8
Rivoluzione nel Mediterraneo: verso un islam democratico?	
Il problema della libertà di religione	
di Mario G. Losano	17
1. Definizioni: «liberale» come «democrazia liberale»	17
2. Stato e religione nell'islam: tre correnti di pensiero	19
3. Rapporto tra stato e religione nella storia dell'islam	20
4. La convivenza del diritto islamico con il diritto europeo in Europa	23
4.1 <i>Concordato e islamismo</i>	23
4.2 <i>Pluralismo giuridico e islamismo</i>	25
5. Gli stati islamici dal punto di vista dello stato empirico	27
6. Un esempio di stato islamico: il Pakistan	31
7. La difficile transizione da stati postcoloniali islamici a democrazie di tipo occidentale	34
8. Democrazia e apostasia: «Uccidete chi cambia religione!»	34
9. Quali prospettive per il futuro del Mediterraneo?	37

10. Libertà di coscienza e libertà di religione nella nuova Costituzione del Marocco del 2011	39
L'eredità del pensiero di Nasr Abu Zayd: per una teologia liberale e umanistica del Corano di Nina zu Fürstenberg	43
I conflitti nell'islam organizzato in Italia di Paolo Di Motoli	51
1. La composizione etnica dell'islam italiano	51
2. I conflitti nell'islam italiano	54
3. Le moschee: opportunità e problemi	57
4. L'attivismo dell'islam degli stati	62
5. Il caso del Piemonte	64
6. La rottura dell'Ucoii: l'Umi	66
7. I seguaci torinesi di Nadia Yassin	72
Il distacco psicologico dei musulmani e i gruppi dell'estrema destra in Gran Bretagna di Rummy Hasan	75
1. Il distacco psichico	75
2. Il distacco psichico dei musulmani e il British National Party	77
3. L'islam militante e la nascita della Lega inglese per la difesa	81
4. Conclusioni	83
Islam e laicità - Il caso della Francia. Tra discorsi e realtà, una «laicità interrogata» dall'islam di Marjorie Moya	87
1. I musulmani, la secolarizzazione e la società francese, tra realtà sociali e discorsi mediatici	89
1.1 <i>Dei musulmani secolarizzati</i>	90
1.2 <i>L'islam vissuto in modo culturale: la «maggioranza silenziosa»</i>	91
1.2.1 L'islam del «proprio intimo»: dei musulmani invisibili nella sfera pubblica	91
1.2.2 I «musulmani moderati»: tra invisibilità e alibi mediatici	92
1.3 <i>L'islam vissuto in modo religioso: la «minoranza che fa problema»</i>	93
1.3.1 L'islam «scelto»: forme alternative di presenza nello spazio pubblico	93

1.3.2	I «musulmani fondamentalisti»: tra ipervisibilità e sensazionalismo mediatici	96
2.	I musulmani, la laicità e lo stato francese, tra realtà giuridiche e discorsi politici	99
2.1	<i>La legge del 1905 e l'islam: un'applicazione differenziata, tra autoritarismo e accomodamenti</i>	99
2.1.1	La gestione del culto musulmano: gallicanesimo e laicità durante il periodo coloniale e postcoloniale	100
2.1.2	Dall'islam di pace sociale agli «accomodamenti ragionevoli»? 102	
2.2	<i>La legge del 2004 e l'islam: l'emergenza di una «laicità di fede civica»</i>	104
2.2.1	La svolta del 1989: consenso politico sulla laicità	105
2.2.2	Femminismo e laicità: un nuovo patto repubblicano	107
3.	Conclusione	110
La laicità francese, l'islam e lo svelamento delle donne di Patrick Cabanel		115
1.	Un giro attraverso la terza Repubblica e il cattolicesimo	116
2.	Gli <i>affaires</i> del velo e la legge del 15 marzo 2004	119
3.	La legge di ottobre 2010 su «la Repubblica a viso scoperto»	126
Aspetti dell'islam in Europa nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo di Vladimiro Zagrebelsky		131
Dibattito		137
Che cos'hanno in comune scienza e laicità? di Telmo Pievani		139
Rubrica: Interviste sulla laicità		147
Incontro con Massimo L. Salvadori Intervista di Palmira Naydenova		149