

- ISLAM E GLOBALIZZAZIONE -

Parliamo una buona volta con chiarezza di quel che sta succedendo nel mondo e in particolare del ruolo del mondo musulmano sulla dinamica attuale.

E cominciamo pure da quel che più ci preoccupa, dall'ISIS, lo "stato islamico", ultima (per adesso) espressione di quello che gli studiosi francesi hanno definito *islamisme* e che noi possiamo tradurre come "islamismo" dimenticando il fatto che tale termine era in passato utilizzato in italiano *tout court* come sinonimo di Islam. L'*Islamismo* è appunto un "-ismo", suffisso che nella nostra lingua indica l'estensione o da degenerazione ideologico-politica di una filosofia (o anche di una religione). Come dall'idea di libertà si è sviluppata, variamente manipolandola, l'ideologia del liberal-liberismo, così come dalla socialità si è venuto articolando il socialismo (e ognuno valuti quanto questi rappresentano e sviluppano quelle, quanto e fino a che punto viceversa le manipolano e le tradiscono), così dall'Islam si è venuto sviluppando l'islamismo attraverso un articolato e ramificato movimento di pensiero nato nei paesi musulmani a contatto con la colonizzazione e il colonialismo fino almeno dal Sette-Ottocento e ormai tradotto, nella selva dei movimenti jihadisti, in un movimento che manipola e strumentalizza la fede a scopi politici, anzitutto postulando ormai la rinascita dell'*umma* unitaria musulmana e una nuova stagione di egemonia musulmana sul mondo. Il fenomeno islamista non è affatto "atavico" né "neomedievale": è al contrario un *modernismo*, in quanto nasce da scuole di pensiero musulmano moderne (quelle alimentate fino dal settecento dalla setta sudarabica dei wahhabiti); esso non è affatto "antioccidentale" nei suoi presupposti (tanto che molti dei suoi *leaders* sono allievi di maestri marxisti), ma è al contrario ipercoccidentalizzato nella sua Volontà di Potenza e nelle sue tecniche di guerra terroristica sui piani non solo militare, bensì anche informatica e telematica. Gli islamisti sono nel mondo musulmano esattamente simili, sul piano concettuale, a coloro che da noi – e non a caso – si proclamano "cristianisti" e che sono in pratica degli "atei devoti": i simboli religiosi e le preghiere sono la loro insegna, l'assoggettamento degli avversari il loro scopo. Ma per comprendere tutto ciò a fondo è necessario mantenere i piedi ben fermi sull'oggi e partire nel racconto da lontano. Da molto lontano. Da quell'età che i mistificatori e i superficiali qualificano come quella "delle crociate" e che fu invece una grande stagione d'integrazione reciproca sul piano sociale, economico e culturale.

L'Islam, che ha ormai superato il miliardo e mezzo dei fedeli sparsi su tutto il globo, è la seconda religione del mondo: i suoi adepti costituiscono circa il 20% dell'umanità (i cristiani, circa due miliardi, ascendono al 30%), ed appare in espansione. Certo, questo fondamentale dato di fatto – che non va mai scordato – non dice, da solo, quasi nulla. Al pari del cristianesimo, anche se in modi molto diversi, l'Islam è ripartito in confessioni (i sunniti, la stragrande maggioranza; gli sciiti, concentrati soprattutto in Iran; i kharigiti). Ma mentre il cristianesimo è organizzato principalmente in Chiese, vale a dire in comunità dotate di istituzioni e di strutture precise e animate da uno spirito di reciproca emulazione, di rivalità ma anche di una certa tensione verso mai sopite istanze unificatrici nonché fornite di un apparato disciplinare e normativo, l'Islam appare caratterizzato da una pluralità di comunità, gruppi, sodalizi fra loro eterogenei, in genere autocefalici ma sovente invece più o meno rigorosamente soggetti alle autorità politiche del loro paese: al punto che si è a più riprese potuto dire che non esiste tanto *l'Islam* quanto *gli Islam*, spesso reciprocamente estranei se non ostili. In particolare, negli ultimi decenni è riemerso con forza il fenomeno della *fitna*: la lotta interna, la contesa che non conosce né tregue né convenzioni, la lotta per l'egemonia e la sopraffazione sugli avversari interni, il caos. Oggi, insieme al *jihad* propagandato come sforzo gradito a Dio contro gli infedeli, "guerra santa" (per quanto tale espressione sia, prima che sviante, ripugnante), la *fitna* – sia quella tra sunniti e sciiti, sia quella all'interno della stessa comunità sunnita – appare la principale forza dinamica e disgregatrice che impedisce all'immensa *umma* – la comunità musulmana nel suo insieme - di riconoscersi in se stessa e nei confronti del resto del

genere umano, che del resto non è considerato tutto sullo stesso piano: da una parte ci sono gli *ahl al-Kitab* – le “genti del Libro”, compartecipi della Rivelazione divina e detentori di una Scrittura che la garantisce (gli ebrei, i cristiani, i mazdei), quindi riconosciuti titolari di certi diritti; dall’altra i *ġawr*, “gli idolatri”, i *kuffar*, “i pagani”, gli increduli, gli atei, che secondo la *shari’a* possono, almeno in teoria, solo venir obbligati alla conversione o sterminati.

Per molti secoli i musulmani, pur combattendosi tra loro, si sono ritenuti nettamente superiori rispetto a tutti gli altri. Ma tra Quattrocento e Otto -Novecento i tre grandi imperi islamici situati più o meno sulla medesima larghissima fascia latitudinaria – l’ottomano sunnita ad ovest, il safawide sciita al centro, il moghul sunnita ed est – hanno gradualmente imparato a dover tener conto della crescente forza dei barbari *faranj* (i *frankoi* dei bizantini, i “franchi”), vale a dire degli occidentali rozzi, sporchi, grossolani, eppure straordinariamente dotati sul piano di una potenza tecnologica che i dinasti musulmani ammiravano e alla quale ambivano per quanto i teologi-giuristi loro consiglieri la ritenessero empia e pericolosa per l’equilibrio etico dei credenti. Tuttavia per tre -quattro secoli, tra guerre mai “totali”, trattative diplomatiche e scambi sia commerciali sia culturali, i tre imperi accedettero gradualmente al confronto con l’Occidente/Modernità senza mai del tutto comprendere tuttavia che la forza politica e militare e l’abilità tecnologica ed economica degli europei (dietro ai quali, difficili a distinguersi, si avvicinavano loro anche gli americani) non erano loro bizzarre capacità pratiche, bensì espressione dello spirito profondo della loro cultura che, frattanto, stava sviluppando qualcosa per i musulmani estraneo e incomprensibile: il “processo di secolarizzazione”. Ed eccoci dinanzi a un altro dei persistenti equivoci tra i musulmani e quello che noi usiamo definire “il nostro Occidente”: l’incomprensione o quanto meno la difficoltà di comprendere, da parte musulmana, la sostanza della “laicità”, il principio dell’autosufficienza dell’essere umano nei confronti del Divino e il primato dell’individuo e dei suoi diritti rispetto agli equilibri e alle prerogative delle comunità.

Lo “scandalo” della contesa tra cristiani e musulmani non nasce pertanto affatto dal medioevo, età di crociate e di controversie sul piano apparente e formale, ma di scambi economici e culturali e di autentica reciproca integrazione su quello sostanziale. Lo “strappo” si verificò più tardi, con il nascere della Modernità che da noi si presentò al tempo stesso all’esterno come progressiva conquista del mondo, all’interno come altrettanto progressivo “processo di secolarizzazione”. Avendo avviato il suo fatale processo circolare produzione –profitto -consumo, l’autentica “rivoluzione copernicana” fondante dell’Occidente/Modernità, vale a dire l’antropologicamente inedita e paradossale inversione dei rapporti tra produzione e consumo con l’instaurazione del primato della prima sul secondo, le genti europee erano fatalmente obbligate ad assoggettare tutto il mondo e a subordinarne per intero le forze in termini di materie prime e di forza-lavoro. Questo è l’avvio della globalizzazione, contro la quale forse solo da alcuni decenni i popoli assoggettati e sfruttati hanno cominciato, dopo averne presa sia pure non sempre chiaramente coscienza, a resistere.

Tra la fine del XV e i primi del XX, la diffusione egemonizzatrice dell’Occidente e del suo *way of life*, le progressive conquiste coloniali e l’impianto della “economia-mondo” e dello “scambio asimmetrico” che la caratterizzava aveva finito col fagocitare l’intera ecumène ridefinendone assetto politico, militare ed economico-produttivo. Lentamente e inesorabilmente penetrati dall’egemonia occidentale i tre imperi musulmani, in una complessa alternanza di fasi di accettazione limitata ma progressiva e di crisi di rifiuto, si trovarono alla fine ad accettare – in parte subendolo, in parte metabolizzandolo e adattandolo a sé mentre ad essi si adattavano – quella “modernizzazione/occidentalizzazione” che tuttavia solo nel caso dell’impero indiano moghul sfociò in un vero e proprio assoggettamento colonialistico, sia pure *sui generis*.

Due “eventi” nodali possono venir assunti a pilastri simbolici del processo di confronto e di integrazione-opposizione che ha condotto alla tensione crescente degli ultimi tre -quattro decenni e infine alla drammatica e violenta tensione che, nel comune sentire, data dal fatidico 11 settembre 2001. Tali eventi, a forte intensità simbolica, sono lo sbarco del generale Bonaparte il 2 luglio del

1798 ad Alessandria, accompagnato da un proclama nel quale, in francese e in arabo, si annunciava ai nativi che le truppe repubblicane stavano portando loro il “vero Islam” ch’era Libertà, Fraternità ed Uguaglianza (in seguito a ciò un po’ dappertutto nel mondo musulmano si diffusero le “legge” massoniche) e, quindi, l’accordo del 1916 tra l’Intesa franco-inglese e lo *sharif* Hussein, custode dei Luoghi Santi della Mecca e di Medina, che scatenò la “rivolta del deserto” delle tribù arabe contro i turchi.

La spedizione in Egitto e Siria del generale Bonaparte, nel 1798-99, e l’esperienza riformatrice per molti versi aperta all’Occidente dei sultani ottomani Selim III e Mahmud II - o, in Egitto, di Muhammad Ali - tra fine del Sette e inizio dell’Ottocento, sembrarono aprire un’epoca nuova. Ma mentre in Turchia la modernizzazione e l’occidentalizzazione apparvero (come sarebbe divenuto chiaro allorché, ai primi del Novecento, i vari movimenti democratici, progressisti e nazionalisti si sarebbero fusi nel partito dei Giovani Turchi) un tentativo, per molti versi *in extremis*, di salvare l’impero ottomano apportandovi al tempo stesso un correttivo laicizzante, nei paesi arabi e soprattutto in Egitto (un mondo straordinariamente aperto all’influsso occidentale e soprattutto inglese) si andava affermando una serie di istanze a carattere innovatore le quali trovano espressione nel pur composito movimento del *nahda* (letteralmente «risorgimento»), in qualche misura ispirato a quanto era avvenuto pochi anni prima o stava avvenendo in vari paesi europei: a cominciare dalla Grecia, assunta a modello non solo perché la sua lotta per la libertà tra 1821 e 1829 era divenuta mitica nell’ambito del liberalismo inglese che influenzava molto i giovani intellettuali arabi, ma anche perché il suo sforzo era diretto contro l’impero ottomano, a disgregare il quale dall’Occidente si era andata importando la nuova idea-forza di *watan* (“patria”, “nazione”).

Qui però insorgeva, per gli arabi musulmani, un ostacolo: i turchi erano pur parte *dell’umma* dei credenti, e il sultano portava il titolo di califfo per quanto lo avesse assunto in modo discutibile. Fu necessario un lento, lungo lavoro di preparazione politica e culturale - reso più facile però dalla frequenza di molti giovani dell’élite borghese e anche nobiliare araba nelle università di Parigi, di Oxford e di Cambridge - prima che l’idea di “patria/nazione”, di caratteristico stampo occidentale moderno, facesse breccia e si radicasse. Alla luce di essa e del promesso raggiungimento dell’unità politica e di una “grande patria araba” estesa dal canale di Suez al Tigri e dall’Alto Eufrate allo Yemen, gli arabi parteciparono nel 1916, al seguito dello *sharif* hashemita Hussein “custode della Mecca”, al teatro vicino-orientale della prima guerra mondiale; o meglio, a quel che per inglesi e francesi era lo scenario sud-orientale del conflitto contro Germania e Turchia, mentre per essi era una guerra d’indipendenza e, in prospettiva, di unità nazionale. E logico che l’Islam, che ai primi del Novecento pareva già in crisi, che sultani e “califfi” ottomani avevano ridotto a un formalismo che poteva sembrar vuoto e che gli arabi - scendendo in guerra contro i correligionari turchi e a fianco degli “infedeli” franco-inglesi - avevano a loro volta posto in qualche modo in disparte o comunque subordinato ad altri obiettivi in quel momento più cogenti, ne uscisse indebolito, sbiadito.

Ma gli eventi successivi agli accordi Sykes -Picot, raggiunti proprio mentre scoppiava la rivolta araba contro i turchi e che prevedevano la spartizione del Vicino Oriente in due aree d’influenza - rispettivamente - francese e inglese, nonché le conseguenze della “dichiarazione Balfour” del 1917 relativa alla creazione di un “foyer nazionale ebraico in Palestina” secondo le aspirazioni del movimento sionista, allontanarono il deluso mondo arabo dall’Occidente. L’ascesa in termini di potere e di prestigio nella penisola arabica del wahhabita Ibn Saud, che impedì a Hussein di rivendicare per se il rango di califfo e nel 1926 convocò un congresso panislamico per farsi assegnare la custodia dei Luoghi Santi musulmani, segnò una forte ripresa dell’Islam. L’esempio saudita, ispirato al rigore proprio della setta wahhabita, e i duri programmi di laicizzazione e di modernizzazione portati avanti in alcuni paesi musulmani come la Turchia di Mustafà Kemal o la Persia di Reza Shah, provocarono come contraccolpo la nascita di movimenti a carattere pietista e tradizionalista, come i “Fratelli musulmani” di Hasan al-Banna nell’Egitto degli Anni Venti. Ad essi più di recente si sono andate aggiungendo le istanze radicali dei gruppi con termine improprio - poco felicemente desunto dal mondo protestante americano - definiti “fondamentalisti”: il caso più

celebre dei quali è quello sciita iraniano guidato dallo ayatollah Ruhollah Khomeini. Il 1967, con la sconfitta e l'umiliazione del mondo arabo nella "guerra dei sei giorni" del giugno 1967 contro Israele, è stato il *tournant* della sensibilità arabo-musulmana nei confronti della fede in rapporto con la politica e la costruzione della nazione araba. Poiché la guerra era stata perduta proprio da quei governi che nel mondo arabo rappresentavano l'ala "laica" - l'Egitto nasseriano, la Siria, la Giordania -, si andò da allora diffondendo un sia pur articolato sentimento, una sia pur non sempre chiara coscienza che solo l'Islam avrebbe potuto restituire dignità, identità, coesione, prosperità a tutti coloro che si riconoscessero nell'*umma*.

Ciò ha fino ad oggi non solo determinato la crescita sia dei tradizionalisti - che s'impegnano per un ritorno a una vita pubblica e privata ispirata ai principi del «puro Islam» - sia dei radicali che sono stati detti prima "fondamentalisti", quindi "islamisti" e che ormai si preferiscono designare come "jihadisti" - che si battono per mobilitare attorno all'ortodossia islamica le energie delle masse popolari servendosi della religione come in Occidente si è a lungo fatto dell'ideologia -, ma ha consentito in tutto il mondo, dove ormai la diffusione dell'Islam (sia in termini di "diaspora" da terre musulmane, sia di proselitismo e pertanto di conversioni) è forte, un incremento quantitativo dei credenti unito a una propaganda e a un'ostentazione della fede religiosa concepita anche come elemento d'identità che si presenta con sempre maggior evidenza.

Il 20 ottobre del 1986, a Karachi in Pakistan, venne costituito il "Consiglio internazionale della *dawa* musulmana"; il suo presidente Sayyid Foudil Abadou precisò che lo scopo della *dawa*, cioè dell'appello alla promozione della fede al quale ogni musulmano è tenuto, "consiste nell'organizzar missioni per i non musulmani allo scopo di trasmettere nelle loro rispettive lingue gli insegnamenti dell'Islam". Sarebbe agevole riscontrare un sostanziale accordo metodologico tra le intenzioni di cui è testimonianza la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II e quelle di cui si fa portatrice la *dawa*: ma come ciò potrebbe condurre da una convergenza intenzionale a una concordia sul piano concreto, è inimmaginabile: anzi, la concorde intenzione missionaria apparirebbe entro certi termini difficile a comporsi, se non addirittura in contrasto, con le prospettive di dialogo. A nessuna religione si può d'altronde chiedere di rinunciare a parte della sua identità, cioè di perdere la sua intima natura, nel nome del dialogo tra diversi.

Se la strada del colloquio e del confronto tra cristiani e musulmani passa non attraverso una prospettiva «dialogica» che miri ad attutire e stemperare le differenze nel nome di una comune ispirazione genericamente irenica e umanitaria delle due fedi (una soluzione, questa, che parrebbe piacere a taluni ambienti cristiani ma che incontra in genere resistenza e incomprendimento nel mondo islamico proprio per il diverso grado di acquiescenza alla secolarizzazione occidentale e al suo carattere antropocentrico, rispetto al quale le due fedi hanno una posizione ben differente), bensì attraverso la sempre più chiara assunzione di coscienza delle rispettive identità e dell'obiettivo legame tra loro esistente, quella del colloquio con la modernità non può avvenire se non attraverso la scoperta della relatività di qualunque posizione. Ma se a cristianesimo e a Islam si chiede a cuor leggero di limitare e condizionare le conseguenze del fatto che esse si considerano religioni rivelate, è altrettanto facile e accettabile chiedere alla modernità di rinunziar al presupposto di rappresentare il livello più alto di civiltà, di trovarsi cioè nel «senso» e nel «vento» della storia? Credenti e non credenti considerano semplice e naturale, poco più che un dettaglio, la domanda che essi rivolgono ai loro interlocutori; e al contrario inaccettabile e improponibile quella che si sentono rivolgere. Tutto ciò, in fondo, è logico: ma non consente un passo avanti sulla via della comprensione.

Arte difficile e dura disciplina, la comprensione. Essa s'impone sul serio solo allorché si rinunzia a partire dal presupposto che verità, ragione e natura riposino sui principi che veri, razionali e naturali ci paiono; e si accetta che altre "verità", altre "nature", altre "ragioni" si sono affermate e vigono altrove, sotto altri cieli, in culture diverse dalla nostra. E si sviluppa solo nella misura in cui si sottopongono i fenomeni che la storia ci presenta a un'analisi che vada al di là della loro apparenza. Prendiamo il cosiddetto fondamentalismo islamico, che a un editorialista del «New York Times» dell'inizio del 1994 sembrava si stesse «rapidamente trasformando nella principale

minaccia alla pace e alla sicurezza globale... minaccia simile a quella rappresentata dal nazismo e dal fascismo negli anni Trenta e dal comunismo negli anni Cinquanta». Dalla parte di chi si ritiene sicuro che i valori positivi del XX secolo siano stati espressi tutti e soltanto da quello che negli Anni Quaranta-Cinquanta si chiamava il “mondo libero”, è certamente così. Ma esistono molti Islam, dal Maghreb al sud-est asiatico (a parte le comunità sparse letteralmente in tutto il mondo) e molti modi di essere islamici: anche – è stato detto - “l'Islam-cultura, l'Islam-rifugio, l'Islam-protesta, fino all'Islam-business”. In quali di questi s'inquadra il fenomeno dell'esigenza del rigore religioso, espressa in termini neotradizionalisti o in termini radicali? Dall'Algeria alla Turchia al Pakistan si è di recente constatato come sovente il collante religioso tenga insieme esigenze sociali insoddisfatte e forme varie di reazione a governi illiberali che non lo sono di meno per il fatto di essere filoccidentali. Da noi, si usa scandalizzarsi molto per la condizione d'inferiorità della donna nel mondo islamico: eppure essa è molto più pronunciata in paesi alleati e “amici” dell'Occidente come l'Arabia Saudita – per quanto di recente il rapporto fra essa e gli stessi USA si sia fatto ambiguo e complesso - o l'Algeria (che, nonostante il colpo di stato che nel 1991 ha impedito agli integralisti del Fronte Islamico di Salvezza di ascendere al governo, ha mantenuto il codice di famiglia del 1984, rigorosamente ispirato alla *shari'a*) che non in Iran, dove la rivoluzione khomeinista ha sempre rivendicato un ruolo attivo della donna nel mondo del lavoro e della partecipazione alla vita politica.

Quello della posizione della donna, con le relative contraddizioni in cui gli occidentali cadono nel considerarla, è solo uno fra i molti esempi possibili dei rischi ai quali conduce una considerazione aprioristica e schematica di questi problemi. Giovi ricordare che oggi l'Islam si presenta distinto in due grandi aree geoculturali: la prima che si potrebbe considerare il vero e proprio *dar al-Islam*, dov'esso è prevalente o maggioritario, o addirittura quasi esclusiva presenza; e la seconda, dov'esso è minoritario, “in diaspora”, ma in via di sviluppo e di consolidamento.

Vediamo la prima: le regioni a maggioranza e a cultura in tutto o in gran parte islamica sono, geograficamente parlando, nove. Anzitutto la penisola arabica, caratterizzata essenzialmente da varie monarchie a cominciare da quella saudita, portatrice del movimento wahhabita, assolutamente rigorista ed esportatore per giunta di quei “guerrieri-missionari” che, dopo il *jihad* in Afghanistan ai tempi dell'occupazione sovietica, sono stati animatori di vere e proprie “brigade internazionali” musulmane dei Balcani e quindi sostenitori dei talebani afgani per finir con il costituire il nucleo della galassia terroristica di al-Quaeda; in molti emirati arabi del golfo, il sovrano di credo sunnita e amico degli statunitensi e degli occidentali regna su una popolazione in parte sciita che guarda all'Iran. Poi la “mezzaluna fertile”, dove gli sciiti sono una forte presenza (55% in Irak, 18% in Siria, 25% in Libano) mentre numerosi sono anche gli arabi cristiani e forte la conflittualità, che negli ultimi anni ha favorito il crescere delle organizzazioni estremistiche. Quindi l'Africa sahariana, dove i gruppi tradizionalisti sunniti sono oggetto di una certa repressione governativa (come in Egitto o in Algeria) mentre altrove (come in Mauritania e in Sudan) il governo persegue una linea politica ispirata a un Islam più duro. Segue la fascia centrale africana, dove l'Islam è maggioritario (Somalia, Gibuti, le Comore) o in posizione di consistente minoranza (Etiopia, Tanzania, Camerun, Mozambico), ma sovente contaminato da locali tradizioni animiste. Esiste anche un “Islam europeo” (o, per meglio dire, costituiscono “l'Europa musulmana”): esiste anche un Islam europeo: in Albania, in Bosnia-Erzegovina, nella Repubblica Federale Russa, nella Turchia “europea” vi sono musulmani discendenti d'immigrati o di convertiti del tempo delle dominazioni turco-ottomana o tartara dell' “Orda d'Oro”; vi sono poi gli immigrati in cerca di lavoro dai vari paesi musulmani e, infine, alcune decine di migliaia di euro-occidentali convertiti di recente. Dal punto di vista politico-religioso è particolare il caso dell'Iran, governato dal 1979 da un sistema repubblicano ispirato allo sciismo duodecimano con il dichiarato obiettivo di eliminare tutte le distorsioni e gli inquinamenti subiti dalla fede, specie nel periodo occidentalizzante e modernizzante della monarchia Pahlavi; la massima autorità della repubblica teocratica è il *Velayat-i Faqih*, “l'Autorità del Giurisperito”, che veglia sulla piena applicazione della *shari' a*. In Asia

centrale, sono musulmani l'Azerbaijan, il Turkmenistan, l'Uzbekistan, il Kazakistan, il Kirghizistan (tutti di ceppo turco-tartaro), nonché il Tajikistan e l'Afghanistan (di ceppo indoeuropeo, affine al persiano); musulmani sono, ancora, gli uiguri della provincia cinese del Xinjiang. Nel subcontinente indiano i musulmani ascendono a quasi 300 milioni e fra essi c'è una forte minoranza sciito-ismalita. La maggior parte dei musulmani sono confluiti nel Pakistan dopo la fine del dominio inglese, ma circa 80 milioni sono rimasti in India. Infine, nel sud-est asiatico l'Islam è penetrato - specie in Indocina e in Malesia - attraverso le rotte commerciali.

Nel mondo tradizionalmente estraneo al *dar al-Islam*, i musulmani sono presenti in due forme: come emigrati in cerca di lavoro o come nuovi proseliti. Nell'Europa occidentale bisogna distinguere tra paesi di antica immigrazione (turchi e iraniani in Germania; nordafricani e sirolibanesi in Francia; indiani, pakistani e indonesiani in Inghilterra), dove le comunità sono già in parte integrate e organizzate, e aree di immigrazione più recente, come Spagna e Italia stessa. L'attuale flusso di migrazione dall'Asia e dall'Africa, che investe soprattutto le nostre coste siciliane, ha senza dubbio come protagonisti molti musulmani: ma per il momento il suo peso nella diffusione dell'Islam nel continente europeo sembra arduo a potersi legittimamente tradurre in termini quantitativi apprezzabili.

Negli Stati Uniti d'America l'Islam ha acquistato un carattere pronunziatamente connesso con la protesta della minoranza afroamericana, come si vede - nel movimento dei *Black Muslims*, fondato nel 1930 ma sviluppatosi soprattutto negli anni Sessanta. Nell'America centrale e meridionale scarsa è la presenza islamica in Brasile, Argentina e Venezuela (mentre una certa consistenza è raggiunta dall'emigrazione arabo-cristiana, i cui rapporti con gli arabo-musulmani sono complessi e comunque da tempo peggiorati, come riflesso di quel che sta accadendo in Asia e in Africa), laddove in Guyana essa raggiunge il 10% e in Suriname il 22%.

Dopo l'11 settembre 2001 e l'avvio di quella che è stata detta la "guerra contro il Terrore", è divenuto tuttavia progressivamente chiaro che in nessun modo si può parlare di scontro di civiltà. La stragrande maggioranza dei musulmani desidera una pacifica convivenza con gli "occidentali", che del resto è lungi dal considerare estranei data che ormai quella che di solito si usa definire - molto genericamente e impropriamente - "civiltà occidentale" si è progressivamente imposta, sia pure a differenti livelli di penetrazione, come la nuova *koinè diàlektos* del mondo intero. Oggi si può dire che in tutto il mondo i ceti dirigenti nonché le personalità e i sodalizi prominenti siano tutti occidentali (e non semplicemente "occidentalizzati") non in quanto portano abiti all'occidentale e sono abituati a usare l'inglese come lingua di comunicazione internazionale, e nemmeno perché sono tutti formati in università occidentali o costituite secondo il modello occidentale, bensì in quanto in sia pur differenti grado e misura condividono tutti *de facto* i caratteri fondanti della Modernità/Occidente: individualismo pratico e programmatico, primato dell'economia e della tecnologia, condivisione di progetti di vita individuale e comunitaria organizzati sull'asse produzione-consumo-profitto, accettazione variamente atteggiata dei principi dei diritti umani correlata però con la tensione verso quel che Nietzsche ha definito "Volontà di Potenza".

Va però da sé che, come più volte è stato segnalato con lucidità ed energia esemplari da papa Francesco (e si rimanda all'esemplare denuncia sociale contenuta nell'enciclica *Laudato si'*), la miseria e l'ingiustizia che coinvolgono i quattro quinti della famiglia umana sono purtroppo il vero brodo di cultura del terrorismo: e la recente politica di guerra inaugurata a partire ormai da un quarantennio (all'inizio, nell'Afghanistan degli Anni Settanta-Ottanta, con l'alibi della lotta al comunismo sovietico) dal governo statunitense e dai suoi alleati nel Medio e nel Vicino Oriente non ha fatto che portar acqua al mulino di quanti hanno interesse - come sosteneva Usama bin Laden e come adesso proclama il califfo al-Baghdadi - a dimostrare che l'Occidente "dei crociati" è in blocco nemico dell'Islam. Come spesso accade, gli "opposti estremismi" si sostengono e si giustificano a vicenda: il jihadismo terroristico musulmano ha trovato un perfetto supporto nell'unilateralismo aggressivo teorizzato dai gruppi d'intellettuali e di politici americani cosiddetti "neoconservatori", e viceversa.

L'Islam vive fra noi. Per molti, la sua presenza è ingombrante, fastidiosa, pericolosa. Eppure, ne abbiamo bisogno; come abbiamo bisogno di trovare un accordo di convivenza. D'altro canto, il contrappunto musulmano alle nostre orgogliose pretese d'incarnare con i nostri principi - se non con le realizzazioni che tentano di metterli in pratica - il migliore dei mondi possibili, è in ultima analisi moralmente, civicamente e antropologicamente prezioso. Inoltre, l'Islam è ormai parte integrante del nostro stesso tessuto sociale: aumentano i convertiti all'Islam tra gli stessi cittadini europei di vecchia o addirittura di antica data, mentre numerosi sono i figli e i nipoti di musulmani, musulmani essi stessi e ormai europei anche da due o tre generazioni. C'è tra loro chi non è riuscito ad accettare il *western way of life* e i relativi valori, chi cercando la felicità nel nome del diritto ad essa sancito dalle nostre costituzioni non l'ha trovata ed ha finito, deluso, perfino con l'inseguire la verità nelle file dei *foreign fighters*; ma c'è anche - in un quadro che dovrebbe essere di libera convivenza e di proficuo confronto tra culture differenti all'interno di un quadro societario e giuridico comune, al di là dei vecchi fantasmi dell'integrazione e dell'assimilazione - chi lavora a mantenere la propria differenza culturale (sacrosanta) all'interno di una partecipazione leale a una comune vita societaria. Se i ragazzi delle *banlieues* parigine sono "casi" da non sottovalutare mai, quelli come Sadiq Khan sono ben altrimenti significativi.

Comunque, come si è detto - e *fitna* a parte - il fronte islamico non è compatto. L'eterogeneità delle provenienze etniche, delle posizioni confessionali e culturali, delle convinzioni politiche dei musulmani immigrati in Occidente fa sì che lo scenario nel quale essi si muovono sia estremamente variegato. Ad esempio nella nostra Italia, mentre alcuni musulmani osservanti preferiscono la scuola laica in quanto si sentono meglio tutelati contro la possibilità di un indottrinamento cattolico dei loro figli, altri non meno religiosamente sensibili optano per quella cattolica preferendo un insegnamento basato su una visione etica e religiosa del mondo a uno che esponga i loro giovani al materialismo, al consumismo, all'assenza di valori morali. Anche rispetto alla stessa natura dell'Islam, forte tra gli intellettuali musulmani è il dibattito tra quelli che insistono sulla "autenticità", sottolineando quanto sia necessario aderire ai valori religiosi originari e tradizionali, e quelli che invece pongono l'attenzione sulla "contemporaneità", convinti che la fede coranica abbia in sé tutti gli elementi per affrontare i problemi del presente.

Si parla da molte parti di un dialogo tra cristiani e musulmani, ma se ne sottolineano le difficoltà teoriche e concettuali: che esistono e non si possono aggirare né in nome dell' "ottimismo del cuore", né in quello della retorica irenistico-ecumenica. Ma, nella pratica, il dialogo è possibile perché e nella misura in cui effettivamente esiste. Da una parte c'è la disposizione dei cristiani a essere «una cosa sola» con tutto il genere umano, secondo la speranza pentecostale e apocalittica alla quale aveva già dato voce la *Lumen Gentium* mentre l'esperienza pontificale di papa Francesco le ha conferito nuova energia. Dall'altra ci sono la saggezza e la lungimiranza pratica dei teologi giuristi musulmani, impegnati a modellare e adattare in modo flessibile - senza tradirlo - il rigoroso dettato della *shari'a* attraverso le risorse pratiche della giurisprudenza.

Sono parecchi, oggi, gli ambienti interessati a un dialogo concreto: si pensi ad esempio al GRIG (Gruppo di ricerca islamo-cristiano), del quale fanno parte intellettuali come Muhammad Arkoun islamista della Sorbona e Muhammad Talbi dell'università di Tunisi. Tuttavia il dialogo appare difficile: e spesso la parola passa alle armi, anzi alla violenza più truce e più cupa della quale le comunità cristiane troppe volte sono state oggetto.

Sin alla fine del XX secolo, gli esempi d'incontro e d'integrazione erano parecchi e interessanti. Cristiani e musulmani s'incontravano praticamente nella vita, come accadeva nelle Filippine all'atto del *Duyog Ramadan* («accompagnamento del Ramadan»): i cristiani locali, pur non osservando il Ramadan, si sforzavano in questo periodo con iniziative culturali o devozionali di vario genere, di approfondire la loro conoscenza dell'Islam e in certo modo di manifestare la loro solidarietà con i suoi costumi. Essi s'incontravano anche nelle opere, come accadeva in Gambia o in Zaire dove alcune comunità di villaggio lavoravano insieme per costruire sia chiese, sia moschee, e dove adepti di entrambe le religioni collaborano in istituzioni come scuole e centri sanitari. Altre

occasioni d'incontro erano inoltre proposte dai numerosi organismi ecclesiali e internazionali che avevano come scopo precipuo il lavoro comune, l'approfondimento dei punti di contatto, la discussione e la circoscrizione delle differenze e delle divergenze. Lontana dalla logica dello scontro frontale e da quella della concordia basata sul reciproco ignorarsi - due logiche le quali hanno peraltro sostenitori in ambo i campi -, quella dell'incontro e del confronto sembrava suscettibile di dar i risultati migliori: ma sarebbe stato necessario ricordarsi (il che sfuggiva alla maggior parte dei musulmani) che cristianesimo e Modernità non coincidono, e che pertanto il confronto, più che bilaterale, doveva esser triangolare. Ma il pregiudizio di molte comunità musulmane, secondo il quale i cristiani sono tutti, sempre e comunque "quinta colonna" dell'Occidente, è stato la base sulla quale negli ultimi anni si sono sviluppate in Asia soprattutto in India e in Pakistan e in Africa tra Somalia, Burkina Faso, Nigeria e altrove, drammatiche violenze anticristiane.

Ai cristiani, ai musulmani e ai laici di buona volontà la storia fornisce il modello di tempi nei quali la convivenza era non solo possibile, ma franca e cordiale: dall'impero mongolo alla Spagna due-quattrocentesca al sultanato moghul di al-Akbar in India. Ma i modelli storici restano lettera morta se non si afferma la volontà di seguirne i suggerimenti, di far vivere il seme che essi hanno piantato affinché fruttificasse nel futuro.

Gli eventi recentissimi - primi fra tutti la dinamica avviata nel Vicino Oriente e in Africa dalla presenza dello "stato islamico" del califfo al-Baghdadi e l'avvio di una possibile soluzione diplomatica alla questione dell'*embargo* decretato contro l'Iran a causa del suo supposto programma di autodotazione di un'arma nucleare - obbligano a un generale ripensamento del ruolo dell'Islam in rapporto al nostro nuovo secolo e all'equilibrio mondiale.

Certo, gli elementi problematici non vanno sottovalutati. Anzitutto, nel mondo musulmano, la *fitna* sunnito-sciita che è anche e forse soprattutto saudito-iraniana e la forse nemmeno inedita e comunque non più tanto implicita "alleanza" israeliano-egiziano-saudita, che però implica le due incognite dell'atteggiamento dei due *partners* arabi rispetto ai "Fratelli Musulmani" e il problema palestinese. Stiamo andando verso un nuovo stallo o verso il delinearsi di equilibri differenti da quelli ai quali siamo abituati?

L'Islam è un enigma storico. E lo ha di nuovo dimostrato: alimentando nel suo seno la violenza più buia e in apparenza ancestrale (in realtà fin troppo moderna), ma al tempo stesso riconducendo misteriosamente il Nome di Dio al centro della realtà. Il modello occidentale sembrava sul punto di giungere davvero a una società autonoma nel vero e profondo senso del termine, che cioè riuscisse a trarre esclusivamente da se stessa l'energia autolegittimatrice delle norme sulle quali si regge; una società dove il punto non fosse la prova o meno dell'esistenza di Dio, bensì l'affermarsi di una vita collettiva nella quale ci si potesse comportare come se Dio non fosse. Il sempre più *frequente* scandire dello *Allah akbar* in differenti contesti - dalla gioia al ringraziamento alla minaccia alla guerra - ci ha riportati all'antica realtà. Che di Dio non ci si dimentica; e, quando sembriamo farlo, Egli ci richiama alla realtà della sua presenza viva nell'universo e nella storia.

Certo, troppi e talora preoccupanti sono i problemi che restano aperti: prima di tutto il comprendere fino a che punto in questo "ritorno del Corano" sulla scena del mondo (ormai, e con forza, anche nel continente americano e in quello oceanico) giochi l'identificazione dell'Islam come una religione redentrice degli oppressi e degli sfruttati - funzionale alla nuova tensione emisferica tra nord e sud, successiva a quella tra ovest ed est - e da che punto in poi esso vada inquadrato in un più generale "ritorno del Sacro" che (né va dimenticato, con fenomeni di segno opposto) coinvolge, all'inizio del III millennio, gli stessi strati più ricchi e privilegiati della nostra umanità e che sembra un aspetto della crisi dei valori che ha accompagnato l'esaurirsi del socialismo reale ma anche il disincanto nei confronti di molti obiettivi che la società consumistica e tecnologica si era prefissa e rispetto ai quali essa si è rivelata deludente o inadeguata. Se è vero che l'uomo contemporaneo tende con forza alla felicità, ma non sa né come conseguirla né dove situarla, ne consegue che alla sfida dell'insoddisfazione ha risposto, nello scorcio del secolo (e del millennio) che sta aprendosi, un

diffuso bisogno di metarazionale che ha ricondotto inopinatamente alla ribalta culti e fedi che, ancora pochi anni or sono, si ritenevano avviati a un magari lento ma irreversibile processo di emarginazione nel privato se non addirittura di sparizione.

Il DAESH (o ISIS) di al-Baghdadi resta comunque un problema. Nato (e/o fatto nascere) in quanto elemento stimato necessario per la vittoria della compagine fondamentalista sunnita sullo sciismo nel quadrante vicino-orientale del mondo eurasiatico-mediterraneo, “antioccidentale” eppur sostenuto da potenze sunnite filo-occidentali, esso gioca su due tavoli: nel Vicino Oriente, ridefinizione geostorica a vantaggio dei sunniti attraverso il frazionamento dei due stati a confessione mista (ed eredi di una tradizione politica “laica” mediata attraverso l’esperienza del socialismo arabo) siriano e irakeno; in Occidente, politica di diffusione del terrore volta a provocare reazioni inconsulte che potrebbero condurre a una risposta che potrebbe essere propagandisticamente presentata alle “moltitudini” musulmane sunnite come un attacco ad al-Baghdadi autoreferenzialmente propostosi come puro e autentico difensore della *sunna* contro i “crociati” occidentali e gli “apostati” sciiti. In ciò, la strategia e la tattica di al-Baghdadi va molto al di là del compito che i suoi armatori, finanziatori e protettori gli hanno affidato a partire dal 2014. Perciò, se sarà abbandonato e battuto, non dovremo illuderci che il pericolo sia svanito. Né commettere l’errore di pensare che il ventre che l’ha partorito, e che è sempre gravido, sia il fondamentalismo sunnita. Esso è a sua volta un effetto, un figlio di quel ventre. Che dev’essere riconosciuto una buona volta con chiarezza, se vogliamo renderlo sterile: e che consiste nella spaventosa sperequazione socioeconomica che regna nel mondo, foriera di ogni sorta di male anche culturale e spirituale. Quella che l’attuale pontefice, fondendo nel suo pittoresco idioma italo-castigliano i concetti di “iniquità” e di “ineguaglianza”, chiama *inequità*. Bella, originale, geniale fusione lessicale a indicare tutto quel che “non è equo”, ed è quindi “iniquo”.

Franco Cardini

