



MEDITERRANEAN KNOWLEDGE
International Centre for Studies & Research
www.mediterraneanknowledge.org

**ICSR MEDITERRANEAN KNOWLEDGE
WORKING PAPERS SERIES (WPS)**

CARLO SIMON-BELLI

**Alcune riflessioni
sul rapporto tra
Islàm e democrazia**

ISSN 2464-9538

ISBN online: 978-88-99662-11-0

**ICSR MEDITERRANEAN KNOWLEDGE (Ed.)
WPS - Vol. 2020 (4)**

Working Papers Series, shall be a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals.

Working Papers Series, published in electronic open access with a peer-reviewed process.

Manuscripts are accepted in several languages (English, French, Italian, Spanish)

Editors

Giuseppe D'Angelo, Emiliana Mangone (UNISA – Italy)

Scientific Board

Ines Amorin (UP – Portugal), Andrea Salvatore Antonio Barbieri (IRPPS-CNR – Italy), Andrea Bellantone (ICT – France), Mohamed Benguerna (CREAD - Algeria), Paolo Buchignani (UNISTRADA – Italy), Rosaria Caldarone (UNIPA – Italy), Bernard Callebat (ICT – France), Calogero Caltagirone (LUMSA – Italy), Alessia Cassani (UNIPD - Italy), John Chircop (UM – Malta), Angelo Cicatello (UNIPA – Italy), Folco Cimagalli (LUMSA – Italy), Ana Cristina Figueira (UAlg – Portugal), Mar Gallego (UHU – Spain), Carlo Gelosi (UNISTRADA – Italy), Dario Giugliano (ABA of Naples – Italy), José Javier Martos Ramos (US – Spain), Lea Mattarella (ABA of Naples – Italy), Blanca Miedes (UHU – Spain), Flavia Monceri (UNIMOL – Italy), Tommaso Salvatori (ISIA - Italy), Zulmira Santos (UP - Portugal), Lorenzo Scillitani (UNIMOL – Italy), Giovanna Scocozza (UNISTRAPG - Italy)

Editorial Board

Giulia Capacci (Copy editor), Mariarosaria Colucciello, Erminio Fonzo.

Editorial Manager

Erminio Fonzo

The Volume is available on the website:

<http://www.mediterraneanknowledge.org/publications/index.php/wps/issue/archive>
ISSN 2464-9538 ISBN: 978-88-99662-11-0

How to cite this Working Paper:

Simon-Belli, C. (2020). “Alcune riflessioni sul rapporto tra Islàm e democrazia”. In ICSR Mediterranean Knowledge (ed.), Working Papers Series, Vol. 2020, 4 (pp. 73-112). Fisciano: ICSR Mediterranean Knowledge. DOI: 10.26409/2020WPSMK04

© ICSR Mediterranean Knowledge 2020
Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



- Peer Reviewed contents

Alcune riflessioni sul rapporto tra Islàm e democrazia

Carlo Simon-Belli
Università per Stranieri di Perugia, Italy
carlo.belli[at]unistrapg.it

Abstract

This paper aims to identify points of encounter and friction between Islamic political culture and the principles of Western democracies, in order to evaluate possible developments in the relationship between the Western and Arab-Islamic world. The study is based above all on a careful analysis of the political vision of Islam, as it can be inferred from its sacred texts, also taking into consideration the problem of the often incorrect interpretation of such texts, easily distorted for political purposes that have nothing to do with the religious and spiritual dimension of Islam. The study shows, in any case, the substantial difference between the political perspective of the West and that of the Arab world, which becomes conditioned by its religious dimension by giving up any secular vision.

Keywords: International politics, Islàm, Democracy.

Introduzione

I regimi democratici¹ sono una delle maggiori conquiste dell'evoluzione sociopolitica e culturale dell'Occidente.² Tuttavia, non è certo possibile sostenere che l'Occidente possa vantare una sorta di monopolio sui principi democratici stessi. Questi ultimi, sviluppatasi nel corso di un lungo e travagliato percorso evolutivo, sono senz'altro un patrimonio collettivo dell'umanità e quindi, in quanto tali, non afferiscono a una cultura o a una civiltà specifica.³

Per valutare se, e in quale misura, sia possibile coniugare democrazia e Islàm, sarà necessario considerare — seppur in maniera sintetica — i rapporti tra regimi ispirati a principi di natura democratica e l'altra grande religione monoteista, il Cristianesimo. In tal modo, si cercherà di appurare se vi sia una qualche relazione tra l'odierna concezione della democrazia ed i principi informatori del Cristianesimo o se, invece, lo sviluppo del pensiero democratico non sia piuttosto autonomo dalla *Weltanschauung* cristiana e dipenda in misura più consistente dalla presenza di fattori di natura socioeconomica che hanno caratterizzato in maniera peculiare la storia dell'Occidente.

Riuscendo a comprendere a cosa sia dovuta la sostanziale divergenza di approccio di queste due religioni nei confronti delle questioni riguardanti la politica, sarà possibile formulare ipotesi di sviluppo circa gli eventuali futuri rapporti tra Islàm e democrazia.

La notevole differenza di trattamento che queste due grandi religioni monoteistiche riservano alle questioni politiche è abbastanza evidente. In effetti, mentre nel caso del Cristianesimo tali questioni sono sempre state mediate dall'intervento di filosofi della politica che hanno sviluppato complessi adattamenti dei suoi principi etici e religiosi alla vita politica ed al governo delle comunità, per quanto concerne l'Islàm detta materia è disciplinata in maniera ben più diretta — e, spesso, inequivocabile — dal *Sacro Corano*, nonché

¹ Il termine “regime democratico” verrà utilizzato come sinonimo di “democrazia”. In riferimento alla nozione di “regime” si veda Morlino, 1998, p. 10.

² Tra gli studiosi arabi vi sono alcuni convinti che la democrazia occidentale sia un «adattamento occidentale a principi in origine islamici» (Filali-Ansary, 1999, p. 25): essi però trascurano così il debito culturale dello stesso Islàm nei confronti del pensiero greco.

³ Sul tema vd. anche Amartya Sen (2011, 2004 e 1999) e Struhl 2007.

dai precetti attribuiti al Profeta Maometto (*Sunna*) che, insieme, costituiscono la *Sharia*, riferimento giuridico e legale di primaria importanza nelle società musulmane.

Lo sviluppo del pensiero democratico affonda le sue radici nell'antica tradizione del pensiero greco e, almeno in Occidente, ha poi dovuto confrontarsi con l'etica e la morale cristiana. Non si può certo negare che, nel corso della storia, il Cristianesimo sia risultato assai più permeabile al progressivo sviluppo della dottrina democratica di quanto non lo sia stata la cultura islamica. In effetti, anche quest'ultima ha avuto occasione di misurarsi con la filosofia greca e di assimilarne taluni principi⁴ ma, nonostante ciò, il confronto è avvenuto su posizioni tra loro distanti e, a tratti, inconciliabili. La religione del Profeta impone, infatti, così tanti vincoli all'azione politica da far persino dubitare della stessa possibilità di poter avere in futuro uno sviluppo in senso liberal-democratico nei paesi di fede musulmana.

La differenza tra Islàm e Cristianesimo nei rapporti con la politica – e, segnatamente, con i principi democratici – risulta evidente sotto molti profili. Ad esempio, nelle società cristiane tali rapporti sono relativamente più liberi e dipendono in misura significativa più dal livello di evoluzione raggiunta dalla comunità sociopolitica di riferimento, che non da vincoli teologici.

Nel caso delle comunità islamiche, invece, una serie di condizioni definiscono rigidamente e limitano in maniera aprioristica l'applicabilità di un qualsiasi regime politico, nella misura in cui questo si basi su assunti più o meno in contrasto con quelli attribuiti al Profeta. Di fatto, quindi, in una società islamica l'evoluzione politica non è così indipendente dalle questioni di natura religiosa come, invece – almeno in teoria – può accadere nelle società di cultura e religione cristiana, dove l'instaurazione di un regime

⁴ Indubbiamente, la cultura islamica ha contribuito in maniera sostanziale alla rielaborazione del pensiero aristotelico, soprattutto con pensatori quali Avicenna e Averroè, e anche in direzioni non sempre in linea con una lettura ortodossa del Testo coranico. Ad esempio, nel *Trattato conclusivo ed esposizione della convergenza tra Legge Religiosa e Filosofia*, Averroè espone la sua tesi circa la distinzione tra l'ambito d'indagine razionale e quello della Rivelazione coranica, tesi che ebbe forte influenza su pensatori quali Tommaso d'Aquino, Giovanni Scoto e Guglielmo da Occam nella definizione del problema della separazione della conoscenza razionale dal credo religioso, nonché della scienza dalla fede e dalla Rivelazione.

politico risulta, in fondo, condizionata soprattutto da fattori socioculturali ed economici.

Il fatto che nel mondo cristiano le Chiese abbiano esercitato per secoli un ruolo politico assai rilevante negli equilibri del mondo occidentale non deve trarre in inganno su questo punto, al contrario: in certi momenti storici la disinvolta intrusione delle gerarchie ecclesiastiche – cosa di per sé inconciliabile con tanta parte dell’insegnamento cristiano originario – è stata possibile proprio in virtù di una sorta di atteggiamento passivo, di una “arrendevolezza costitutiva” intrinseca del Cristianesimo rispetto alle questioni di natura politica.

Viceversa, in molti paesi musulmani la politica stessa è stata sin da subito concepita come una variante della religione, se non l’incarnazione stessa della religione.⁵ E questo proprio in virtù di specifiche affermazioni del *Sacro Corano* che, oltre ad essere esplicitamente favorevoli a tale impostazione, promuovono norme, regole e strategie “politiche” cui viene attribuito il pregio di provenire da fonte divina *diretta*, non filtrata dal limitato intelletto umano (ancorché ispirato – come nel caso degli Apostoli – dallo Spirito Santo).

In altri termini, l’instaurazione di un regime teocratico in una comunità cristiana potrebbe essere considerata come direttamente riconducibile a fattori *contingenti* – storici o socioeconomici – e solo in subordine anche religiosi; al contrario, in una comunità islamica una teocrazia potrebbe essere vista come il naturale prodotto di un’*interpretazione* semplicemente più ortodossa degli insegnamenti del Profeta da parte degli *ulema*, i dottori della fede.

Il riferimento ai problemi interpretativi posti dalla dottrina musulmana induce a riflettere su un’ulteriore questione concernente la definizione dei rapporti tra Islàm e regimi politici: l’impossibilità – o, perlomeno, la difficoltà – di separare le questioni religiose da quelle secolari ha come conseguenza che nell’Islàm le evoluzioni politiche non sono tanto il naturale prodotto *diretto* dei mutamenti socio-culturali ed economici, ma divengono il prodotto di un vero e proprio *vaglio preliminare*, operato dagli uomini di fede: si potrebbe allora osservare che sono le loro valutazioni soggettive circa

⁵ A tal proposito cfr. Vatikiotis, 1993, p. 19; Khan, 2007; Tröndle, 2007.

l'interpretazione dei Precetti divini, relativi alle questioni politiche e sociali, a determinare – entro certi limiti – il mutamento politico effettivo. In altri termini, può accadere che la configurazione caratteriale e la formazione culturale degli interpreti della fede si frapponga come fattore inerziale (o, talvolta, persino propulsivo) ai mutamenti sociali, rallentandone l'evoluzione e legandola al mutamento generazionale dell'*élite* religiosa.

Riassumendo: nel caso del Cristianesimo i rapporti con la politica possono dirsi – in linea di principio – piuttosto liberi e, quindi, il contributo dei filosofi e degli ideologi politici finisce per rivelarsi marginale, o accessorio rispetto all'influenza determinante esercitata dai fattori evolutivi delle società. In altri termini, non c'è confronto tra il ruolo dei pensatori occidentali e quello delle autorità religiose musulmane nel determinare gli aspetti sociopolitici e culturali nelle rispettive società; e non è un caso che le condizioni evolutive abbiano portato le società occidentali a sviluppare caratteristiche addirittura in contrasto con i più basilari principi informatori del Cristianesimo stesso. Dal canto suo, invece, l'Islām lascia poco spazio ai fattori secolari in quanto, l'esistenza di una vera e propria “filosofia politica” autorevolmente codificata nel *Sacro Corano*, determina vincoli e riferimenti precisi, e autorizza tutt'al più una modesta elasticità interpretativa, dovuta alle differenze di vedute tra le diverse scuole islamiche.

Ad onor del vero, va ricordato che il costante riferimento alla dottrina coranica porta con sé anche conseguenze decisamente positive, in quanto – in linea di principio – limita la possibilità che, in un contesto sociopolitico islamizzato, si manifestino forme di estremismo, se non per un lasso temporale relativamente ristretto: in effetti, tali comportamenti non sarebbero a lungo tollerati dall'etica religiosa codificata nel *Sacro Corano*. Casi limite – come quello afghano dei Talebani, o dei fondamentalisti jihadisti salafiti attivi in Siria e Iraq sotto la bandiera del *al-Dawla al-Islāmiyyafī l-'Irāqwa l-Shām* (sigla in arabo ش.ع.اد, ovvero *Dā'ish* o *Daesh*, altrimenti noto come *Islamic State of Iraq and Syria*, o Isis) – vengono rapidamente isolati anche dalle componenti meno illuminate dell'ortodossia religiosa islamica, e si presentano come devianze che difficilmente contagiano la Comunità islamica. A tal proposito il mito della ferocia

e del fondamentalismo arabo-islamico andrebbe opportunamente ridimensionato, soprattutto se confrontato con la triste tradizione del mondo cristiano occidentale. Nonostante il trattamento che il *Sacro Corano* consiglia nei confronti dei non musulmani sia sovente punitivo e discriminatorio, il mondo islamico ha raramente consentito barbarie quali i campi di sterminio, le “pulizie etniche”, le varie forme di missionarismo crudele ed esagitato, o le forme di sistematica condanna persecutoria quali l’Inquisizione, aspetti che hanno a lungo caratterizzato la storia del cattolicesimo. L’Islàm ha preferito di gran lunga percorrere le strade dell’integrazione, seppur entro schemi ben definiti, ma in cui la supremazia arabo-musulmana poteva arrivare a configurarsi in forme di vera e propria convivenza pacifica ed interscambio proficuo fra popoli di etnie e religioni tra le più diverse.⁶

Tuttavia, sostenere che il radicalismo islamico sia paragonabile al fondamentalismo religioso “cristiano”, ma anche che la versione moderata dell’Islàm e la cultura sociale ad essa connessa possano avere le stesse opportunità di affermarsi che la storia ha dato al Cristianesimo e ai modelli di vita sociale occidentali, significa che non si sta tenendo conto dei contenuti di fondo delle due religioni.

Indubbiamente, in entrambi i casi il fanatismo viene deplorato dagli uomini di vera fede, ma tra queste due “religioni del Libro”, esistono ulteriori rilevanti differenze oggettive, dalle quali non è possibile prescindere: ad esempio, mentre per un cristiano è decisamente più difficile travisare gli insegnamenti basilari della propria religione – sempre a condizione che il messaggio non venga stravolto e manipolato da persone intenzionate a sfruttare la religione per scopi politici, o d’interesse personale – nel caso dell’Islàm le interpretazioni equivoche ed ingannevoli possono verificarsi con estrema facilità, pur se entro i confini poc’anzi richiamati. Ciò accade sia a causa dell’apparente ambiguità di certi versetti coranici, sia in quanto sostanzialmente diverse sono le premesse e, pertanto, diversa e anche l’*essenza* di questa grande religione, se confrontata con la sua antecedente storica.

Rispetto al Cristianesimo, l’Islàm è realmente una religione votata alla gestione monopolistica del potere, il quale non viene mai

⁶ A tal proposito si veda anche quanto detto alle note 9 e 32.

disprezzato, bensì sacralizzato. L'Islàm è nato in un contesto militaresco ed espansionistico, e lo stesso *Sacro Corano* è – in una sua parte consistente – un testo finalizzato a sostenere lo *sforzo* dei fedeli, non solo sul piano della lotta interiore (che l'Islàm considera la “*Grande Jihad*”), ma anche sul fronte del proselitismo e della conquista della supremazia temporale *tout court* (la cosiddetta “*Piccola Jihad*”), quest'ultima considerata come il necessario corollario o, talvolta, come la premessa alla conquista del trascendentale.⁷

A differenza del cristiano, il musulmano non è dunque solamente disposto, ma è anche legittimato a sacrificare la pace e la tolleranza in nome della diffusione del Verbo, anche se – come già ricordato – gli eccessi non vengono tollerati a lungo,⁸ poiché quella stessa rigidità che impone inflessibilità e determinatezza nel raggiungere la meta indicata dal Sacro Testo, impedisce anche di uscire dagli schemi precodificati.⁹

⁷ In arabo il termine *sforzo* si traduce con la parola *Jihad*, la quale però può assumere anche il significato di *lotta*. La distinzione tra *Grande* e *Piccola Jihad* si ricollega all'episodio mitico in cui il Profeta, dopo la battaglia di al-Badr (il 17 marzo 624, la prima vittoria dei musulmani sui meccani), rientrando nella città da cui era stato cacciato nel 622 (anno in cui inizia l'epoca dell'*ègira* o dell'emigrazione, in arabo هجرة, *hijra*), affermò che, essendosi compiuta la *Piccola Jihad*, poteva finalmente realizzarsi il tempo della *Grande Jihad*, cui d'ora in poi andavano dedicati tutti gli sforzi (sul tema cfr. Barone, 2019). Per certi aspetti, la duttilità del *Sacro Corano* ne mette in risalto la funzione e le valenze strategico-tattiche, in quanto si dimostra un testo eccezionalmente adattabile al mutare delle situazioni contingenti, come dovrebbe essere qualsiasi compendio di Arte strategica. Per uno studio comparativo sulle guerre sante nell'Islàm e nel Cristianesimo vd. Partner, 1997.

⁸ I veri musulmani desiderano la pace, e ricorrono alla guerra unicamente nel caso in cui vi siano costretti, e sempre con la dovuta moderazione: numerose sono le esortazioni del *Sacro Corano* in questo senso: la *Sura 25*, v. 63 recita: «E gli schiavi del Misericordioso (*i musulmani*) che camminano sulla terra umilmente, quando gli ignoranti (*gli idolatri*) rivolgono loro la parola, rispondono: Pace! Salâman!». E ancora: «Lotta secondo la maniera di Dio contro quelli che ti combattono, ma non oltrepassare i limiti. Dio non ama quelli che vanno oltre i limiti» (*Sura al-Baqara*, 2:190). «Il permesso di lottare è dato a coloro che sono stati aggrediti in quanto sono stati offesi, (in verità, Allah ha il potere di venire in loro aiuto), e a quelli che sono stati scacciati dalle loro case senza alcuna ragione, e soltanto per aver detto “il Nostro Signore è Allah”» (*Sura al-Hajj* 22:39-40). «Quando essi (*i nemici*) accendono il fuoco della guerra, Allah l'estingue. Loro si sforzano di creare disordine in terra, ma Allah non ama quelli che creano disordine» (*Sura al-Maida*, 5:64). «O voi che credete! Non vi spinga all'iniquità l'odio per un popolo. Siate giusti. L'equità è consona alla devozione. Temete Dio. Dio è consapevole delle vostre azioni» (*Sura al-Ma'ida*, 5:8). Per ulteriori riferimenti, vd. Yahya, 2000; Ansoerge, 2017; Zirker, 2017.

⁹ Si parla spesso dell'Islàm come di una cultura estremamente tollerante, ma dietro alle apparenze si nasconde anche un'altra realtà. Relativamente ad un sistema culturale e

Le esortazioni ad una lotta intransigente contro i *kafiruna* (gli infedeli) – di cui il *Sacro Corano* è pieno – non potrebbero mai trovare collocazione nel *Nuovo Testamento*¹⁰ – tutt'al più nel

religioso, è necessario distinguere almeno due diversi tipi di ambiti entro cui può essere esercitata la tolleranza (o l'intolleranza): l'ambito interno e quello esterno. Ad esempio, con riferimento al primo aspetto, è vero che l'Islàm è stato tollerante nei confronti di quasi tutte le diverse correnti religiose che, in gran numero, sono nate dagli insegnamenti originari del Profeta ma – come ha giustamente osservato Bausani, 1987, p. 173) – sono rarissimi i casi in cui le “eresie” islamiche hanno osato violare i dogmi (o “Pilasti”) dell'Islàm. A dimostrazione di ciò basta ricordare che qualsiasi musulmano, di qualsivoglia setta, segue immancabilmente cinque precetti fondamentali impartiti dal Profeta. Dopo lo scisma tra sciiti e sunniti (che comunque non mette in discussione elementi veramente fondanti), l'Islàm non ha mai realmente dovuto patire divisioni laceranti come quelle che hanno attraversato il cristianesimo, dove appunto sono stati spesso avanzati e contestati dogmi fondamentali. Eppure, per certi versi, sul piano interno la tolleranza islamica risulta spesso troppo mitizzata e necessita di essere ridimensionata, in quanto nasconde in realtà una fortissima avversione verso forme di dissenso religioso realmente significative. Peraltro, queste divisioni interne si prestano spesso ad essere politicizzate e diventano così causa evidente di tensioni difficili da sradicare: in Libano, ad esempio, esiste un conflitto latente tra sunniti (Olp) e sciiti (Amal e gli altri); in Siria, sotto il regime di Assad, ha dominato la tensione tra la setta degli alawiti e i sunniti ortodossi. Riguardo alla tolleranza verso l'esterno, cioè verso altre culture o religioni, è vero che l'Islàm ha saputo sviluppare forme di convivenza altamente evolute, ma sono sempre state suggerite da considerazioni pragmatiche: in situazioni in cui l'Islàm era minoritario, la Comunità assumeva atteggiamenti accomodanti; quando l'Islàm era dominante, poteva permettersi una tolleranza *octroyé*, cioè concessa dall'alto. Se, come nel caso della questione legata all'amministrazione dei luoghi sacri di Gerusalemme, i rapporti di forza sono pressoché paritari, o sono tali da consentire all'Islàm di prendere a malapena il sopravvento, allora emerge invece, con grande forza, la componente aggressiva, quindi intollerante, di questa cultura, che spinge i musulmani a far sì che, anche mediante lo strumento bellico (la *Jihad*) venga fatto prevalere il dominio della *Ummah*. Su questi argomenti si rinvia anche alle note 6 e 32.

¹⁰ L'episodio della *Cacciata dei mercanti dal Tempio* (Vangeli canonici, *Marco* 11, 7-19; *Matteo* 21, 8-19; *Luca* 19, 45-48; *Giovanni* 2, 12-25) è uno dei due (l'altro è relativo alla parabola in cui Gesù maledice il fico che non produce frutti, descritto in due Vangeli sinottici: *Marco* 11, 12-24 e *Matteo* 21, 17-22.) casi in cui alla figura del Cristo viene attribuito un comportamento aggressivo ed intransigente. Tra l'altro, è pur vero che, se si considerano anche le parti del *Nuovo Testamento* diverse dai *Vangeli*, si possono trovare esortazioni esplicite alla lotta ed al settarismo sia verso i non credenti, sia verso forme di comportamento sociale non conformi alla religione (cfr. ad esempio le *Lettere* di S. Paolo). Tuttavia, anche in questo caso si deve riscontrare una differenza fondamentale con analoghi pronunciamenti coranici: basterebbe infatti ricordare come, rispetto al *Sacro Corano*, il *Nuovo Testamento* (come del resto tutta la *Sacra Bibbia*) non corrisponde direttamente alla Parola divina e si configura, semmai, come una raccolta di testimonianze più o meno dirette sulla vita di Gesù Cristo, integrate da un certo numero di scritti redatti dai suoi discepoli, e che costituiscono comunque l'opinione personale e soggettiva di personaggi senza dubbio eminenti ed ispirati, ma pur sempre non divini. Per questo, non è fuori luogo osservare che è la figura di Cristo (il Verbo *incarnato*, fattosi uomo) – e non la *Sacra Bibbia* – ad essere

Vecchio Testamento. La stessa figura di Cristo è totalmente diversa da quella di Maometto: il primo era un uomo pacifico e fondamentalmente refrattario all'uso della violenza; il secondo, invece, ha saputo unire alla caratteristica del "mistico pragmatico" quella del fine stratega e dell'abile conquistatore; proveniente da buona famiglia, dotato di cultura medio-alta, inizialmente non ricco, ma capace poi di crearsi una posizione rispettabile attraverso un matrimonio vantaggioso con una vedova agiata, il Profeta è stato in grado di creare dal nulla un impero, ben organizzato e dotato di un sistema politico-amministrativo all'avanguardia per i tempi.

Nel caso della civiltà cristiana, le drammatiche e deplorevoli degenerazioni avute in passato potrebbero quindi essere definite come *esogene* al sistema dottrinale di riferimento – cioè alla Rivelazione del Cristo, di per sé inequivocabile –, poiché quasi sempre avvenute in conseguenza di un'evidente strumentalizzazione della religione da parte dei detentori del potere temporale. Per quanto concerne l'Islàm, invece, la radicalizzazione e l'intolleranza sono in prevalenza un prodotto *endogeno*, in quanto conseguenza di un contesto interpretativo spesso viziato, ma le cui premesse sono indubbiamente rintracciabili in quelle numerose parti del *Sacro Corano* che appaiono ambigue ed enigmatiche. In altri termini, si potrebbe concludere che il "codice genetico" dell'Islàm consente interpretazioni, e conseguenti azioni, che per il Verbo rivelato dal Cristo sarebbero invece paragonabili a forzature da vera e propria "ingegneria genetica" teologica.¹¹

rapportabile al valore che il *Sacro Corano* (il Verbo *rivelato*, fattosi libro) riveste nella religione musulmana.

¹¹ Non a caso la teologia cattolica, al fine di legittimare il proprio interesse per le questioni politiche, ricorre al *Vecchio Testamento* quando vuole suffragare l'ipotesi dell'immanenza del Regno di Dio, recuperando così la visione del messianismo ebraico, almeno per quella parte che prospetta l'avvento di un leader capace di garantire una restaurazione anche materiale (mentre il Cristo assume posizioni ben diverse, come in *Giovanni* 8, 23, 38-47; 12, 31-35; 14, 27-29; 15, 18-19; 17, 13-18; 18, 36-37). La Chiesa di Roma si avvale, inoltre, degli scritti di S. Paolo per giustificare la costituzione di gerarchie ecclesiastiche mentre, anche in questo caso, il Messia si pronuncia in altra maniera: E gli fa intendere che la Sua Chiesa, più che un'organizzazione di individui, dovrà essere un'Assemblea di credenti (*Matteo* 18, 20). La Rivelazione del Cristo intendeva integrare e reinterpretare in modo sostanziale il *corpus* dottrinale della religione ebraica, proclamando appunto una «Nuova Alleanza» (cfr. *Matteo* 7, 28-29; *Marco* 10, 42-45; *Luca* 24, 25-27; *Corinzi* 3, 6-15).

Tuttavia, bisogna riconoscere come, paradossalmente, la spiccata tendenza dell'Islàm verso un uso strumentale del potere e, al contrario, la refrattarietà a divenirne strumento, abbia anche una conseguenza che potremmo considerare positiva: chi opera in nome di Allah per realizzare il Suo volere, conosce anche quali sono i limiti che Dio ha posto all'agire dell'uomo; tali limiti sono in buona misura codificati ed esplicitati con precisione nel *Sacro Corano* e nei Testi sacri e – almeno in teoria – costituiscono un riferimento categorico, cui è possibile attenersi.¹²

Al contrario, chi agisce – abusandone – in nome del Cristianesimo, non è obbligato a sottostare ad alcun limite, né morale, né di altra natura, se non quelli costituiti dai propri obiettivi strategici, o dai limiti *contingenti* imposti da un determinato potere politico, ovvero da consuetudini sociali, per loro natura transitorie. Riguardo ai contesti pratici, i precetti morali impartiti dal Cristo – oltre a non essergli attribuibili in maniera diretta e a non presentarsi in forma scritta – sono espressi in maniera tale da poter essere travisati, o volutamente ignorati. Lo stesso non si può invece dire nel caso dei versetti del *Sacro Corano*, talvolta talmente concreti e puntuali da non poter essere assolutamente ignorati da alcuno che si professi musulmano osservante.

In teoria quindi, l'Islàm non ammette “abusi” e pone limiti agli “eccessi”. Non a caso, proprio tenendo conto di questa caratteristica di “moralità immanente”, che pervade i comportamenti ispirati alla loro fede, i musulmani spesso accusano l'Occidente cristiano di agire in maniera non etica, cioè senza alcun riferimento autorevole che vincoli in maniera chiara ed esplicita il comportamento umano entro un ambito codificato in maniera puntuale da una Volontà e da una Coscienza che travalichi la limitatezza della ragione umana.

Prima di concludere questo paragrafo, vogliamo azzardare una proiezione futura, basata sulle considerazioni comparative e teoriche sin qui condotte, volte a dare una risposta all'interrogativo iniziale, con il quale si voleva stabilire se vi sia o meno una relazione privilegiata tra Cristianesimo e forme di regime ispirate a principi di

¹² Si considerino, ad esempio, casi quali la *Sura* 2, v. 193 dove, riferendosi al comportamento da tenere nei confronti degli infedeli, si dice: «combatteteli, ma solo fino a quando non si convertono». Vd. anche *Sura* 9, v. 5. Cfr. nota 8.

natura democratica, e se questa possa essere talmente forte da escludere di fatto l'Islàm. La risposta potrebbe essere affermativa, nella misura in cui la visione cristiana, in essenza, considera la politica come estranea alle questioni dello spirito e, pertanto, se ne astiene; paradossalmente, è proprio questo riserbo ad aver consentito la formazione di una dottrina politica fondata su principi democratici, che pone appunto tra i suoi presupposti di base la netta separazione tra religione e Stato.

Inoltre, mentre per il Cristianesimo la strada della tolleranza e della convivenza sociale ispirata da principi assimilabili a quelli democratici può configurarsi come il naturale sviluppo dell'insegnamento del Cristo, nel caso dell'Islàm questo stesso percorso è praticabile a due condizioni: *a)* che la missione di proselitismo non trovi ostacoli troppo rigidi, in quanto questi fomentano inasprimenti e reazioni forti da parte delle frange intransigenti dell'Islàm; *b)* che le interpretazioni moderate dei testi sacri non solo prendano il sopravvento tra l'*élite* culturale e religiosa, ma che siano anche veicolate in maniera efficiente verso le masse dei fedeli.¹³ Bisogna ammettere che, allo stato attuale, entrambe le

¹³ In merito alle possibili interpretazioni moderate dell'Islàm, si rinvia a Filali-Ansary, 1999, p. 29, dove si osserva che «a number of contemporary Muslim thinkers agree that new attitudes toward religion are now required both by a scrupulous interpretation of sacred sources and by modern conditions. Their teachings imply a strict separation between the sacred message of Islàm and Muslim attempts to implement it in the course of history, including the political systems and legislation created in the “golden age.” The Egyptian theologian Ali Abderraziq, for example, proposed to consider the early caliphate created by companions of the Prophet not as a religious institution but as a political one, amenable to critical scrutiny in the same way as any normal human institution. Fazlur Rahman and Mohamed Mahmoud Tāhā suggested a tempered and modernized attitude toward revelation. Mohamed Talbi and Mohamed Charfi introduced and defended a clear distinction between religious principles and the legal prescriptions devised in order to implement them»; vd. anche Bausani, 1987, p. 189. La più interessante ci pare in ogni caso quella del teologo musulmano sudanese contemporaneo Mahmūd Muhammad Tāhā (1909-1985), noto anche con il soprannome di “Gandhi islamico”. Nel suo libro – *La seconda missione dell'Islàm – Tāhā* (1996 e 2002) enuncia le ipotesi in base alle quali ritiene possibile reinterpretare in chiave moderata il Messaggio coranico: egli ritiene che la parte medinese del *Sacro Corano* – quella più recente, concretizzatasi nel periodo più difficile per Maometto, costretto a confrontarsi con le difficoltà determinate dall'esilio e con le tensioni interne alla giovane Comunità – non abbia la stessa valenza profetica e vincolante della parte meccana, più antica e più spirituale. Solo quest'ultima, molto più interessata al piano individuale e alla riscoperta di un rapporto intimo e personale con il Divino, dovrebbe costituire il riferimento del vero musulmano. La parte medinese, in cui gli aspetti collettivi e la spinta al proselitismo sarebbero enfatizzati solo per motivi contingenti, sarebbe stata trasmessa al

circostanze sono difficilmente realizzabili e possono esserlo solo per intervalli temporali relativamente limitati.

Per certi versi, le società islamiche sono in qualche modo caratterizzate da una tendenza ad assumere atteggiamenti che le condannano ad una sorta di isolamento rispetto al resto del mondo, quasi sempre come reazione – dogmaticamente motivata – all’evolversi di situazioni contestuali ad esse ostili. In questo senso è veramente profetica la sentenza riportata nell’*Antico Testamento*, quando l’Angelo del Signore, consolando Agar – la schiava di Abramo, considerata la progenitrice dell’etnia araba – pronuncia le seguenti parole:

E le disse l’Angelo del Signore:
«Ecco, sei incinta, partorirai un figlio
e lo chiamerai Ismaele¹⁴,
perché Dio ha ascoltato la tua afflizione.
Egli sarà un uomo fiero e indomito come l’ònagro¹⁵;
la sua mano sarà contro tutti
e la mano di tutti contro di lui
e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli»

(*Genesi, 16, 11-12*)

Dopo queste brevi riflessioni generali – tese soprattutto a vedere in chiave comparativa i rapporti tra Cristianesimo e Islàm, in relazione alla prospettiva democratica –, nei seguenti paragrafi cercheremo di valutare in maniera più puntuale se sussistano premesse teoriche e concrete tali da consentire l’evoluzione di un regime democratico in un contesto socioculturale di matrice islamica.

In ogni caso, anche alla luce di quanto sinora esposto, appare già di per sé evidente che la definizione di democrazia dovrà in ogni caso essere conformata alla peculiarità delle società musulmane; in altri termini, la democrazia – così come la conosciamo e la concepiamo noi occidentali – è difficilmente adattabile alla *Ummah*

Profeta unicamente allo scopo di guidare l’*Ummah* in una fase storica ben precisa (VII secolo), dominata da forti contrasti con il resto del mondo e avrebbe ormai perso ogni carattere di attualità, contrariamente a quanto sostengono coloro che insistono a dare un’interpretazione integrale, letterale e non contestualizzata del *Sacro Corano* (vd. anche Peirone, 1979, pp. 50-52).

¹⁴ «Dio ascolta».

¹⁵ Razza di asino selvatico, diffuso in India e in Persia.

(la *Comunità dei credenti*) e richiede adeguamenti significativi che forse, pur non modificando i principi di base di un regime democratico, contribuiranno a generarne un'ulteriore tipologia.

D'altronde, è persino difficile fornire una definizione rigida e stringente del concetto di democrazia, che può dirsi ancora *in fieri* e soggetto a continui adattamenti ai diversi contesti sociali in cui tale regime si sta sviluppando.¹⁶ E comunque – come avremo modo di evidenziare – qualsiasi tentativo in tal senso mette in evidenza non solo gli innegabili punti di incontro tra democrazia liberale e prospettiva islamica, ma anche quanto sia difficile conciliare queste due visioni.

1. Precondizioni teoriche per una democrazia islamica

La questione può dunque essere posta in questi termini: la dottrina islamica – teoricamente capace di regolamentare ogni aspetto della vita di un individuo – concepisce uno spazio per la democrazia, intesa nel senso comunemente attribuito dalla cultura occidentale liberale?

Si potrebbe azzardare una risposta negativa semplicemente analizzando l'etimologia del termine “democrazia”, che fa appunto riferimento al primato della sovranità popolare nella gestione del governo. Ebbene, per la cultura islamica tale primato, per definizione, non può esistere, poiché la sovranità di Dio sulle cose terrene è completa, assoluta e indiscutibile. Tale principio, noto come *Tawhid*, trae origine dall'idea di unitarietà e unicità di Dio, che non ammette deroghe né sul piano spirituale, né su quello materiale.¹⁷

¹⁶ La democrazia liberale potrebbe essere definita come un sistema politico dove il Bene comune trova realizzazione attraverso le decisioni messe in atto dalla *volontà popolare*, che si esprime mediante *libere elezioni* di suoi *rappresentanti*. Più in dettaglio vd. Sartori, 1977; Morlino, 1998, pp. 10-12 e 1986; Sola, 1996, pp. 633 e ss.; Linz e Stepan, 2000, pp. 10 e ss.

¹⁷ L'unità e unicità di Allāh è proclamata anche dall'affermazione nota come *shahāda* o “testimonianza di fede”: *lā ilāha illā Allāh - non vi è divinità all'infuori di Allāh*. Coloro i quali non concordano con interpretazioni così radicali degli ideologi islamici, osservano che il concetto di “sovranità” – con il quale spesso oggi si traduce il termine *hukm* (cfr. *Sura XLII*, v. 10) – è relativamente nuovo e, soprattutto, non era conosciuto all'epoca in cui fu redatto il *Sacro Corano*. Tra gli interpreti moderati si annovera senz'altro l'egiziano Muhammad Sayyid Ashmawi, il quale preferisce appunto tradurre il succitato termine con “giudizio” (vd. Ragionieri, 1991, pp. 68-69). Tuttavia, nella sostanza e nella misura in cui il

In questi termini, la cultura islamica potrebbe produrre unicamente delle teocrazie. Tuttavia, quasi a compensare il *Tawhid*, un altro principio fondamentale della dottrina del Profeta, che ha evidenti ricadute sul piano sociopolitico, è il *Khilafat*, il quale contempla la possibilità che la Sovranità divina venga attribuita a dei reggenti, i Califfi (i *Khilafat*, o “successori del Profeta”).¹⁸

Per di più, dato che nell’*Ummah* tutti i credenti sono uguali tra loro e godono degli stessi diritti di fronte a Dio, si può affermare che questa sorta di “sovranià vicaria” sia esercitabile da ogni cittadino quindi, per estensione, dal popolo.

Proprio sulla base di queste riflessioni l’ideologo politico musulmano sunnita Abu al-Ala al-Mawdudi (1903-1979), di origine pakistana, ha coniato il termine di “teodemocrazia”, per designare il tipo di regime democratico che teoricamente compatibile con i precetti islamici. Al-Mawdudi, nel formulare il concetto di “teodemocrazia”, ne afferma la netta e inconciliabile antitesi e incompatibilità con quello di “democrazia” occidentale, sostenendo che quella islamica debba piuttosto essere basata sui tre elementi strutturali di ogni sistema politico islamico, i già richiamati principi del *Tawhīd* (unità e unicità di Dio), della *Risalat* (profezia) e della *Khilāfat* (califfato). Per al-Mawdudi in una democrazia islamica la sovranità di Dio e quella del popolo sono mutamente esclusive (al-Mawdudi, 1982, p. 253), e un governo islamico deve accettare la supremazia della Legge islamica (sharia), la quale deve regolamentare e normare ogni aspetto della vita di una società di veri credenti.¹⁹

Verbo coranico si adatta al mutare dei tempi, risulta evidente che il termine *hukm* assume oggi un significato pienamente assimilabile a quello di sovranità. E ciò non solo in quanto è evidente che i riferimenti del *Sacro Corano* sono costantemente rivolti a regolare sia questioni metafisiche che di natura concretamente sociopolitica, ma anche perché il monopolio di Allah nelle faccende riguardanti le materie legislative e giuridiche configura, di fatto, la Sua sovranità.

¹⁸ Oltre ai già richiamati *Tawhīd* *Khilafat* (quest’ultimo è il principio di “successione” o “luogotenenza”, ed è riferito al sistema di governo adottato dalla comunità islamica originaria il giorno stesso della morte di Maometto, e rappresenta l’unità politica e spirituale dei musulmani) l’altro “Pilastro” dell’Islām e il *Risalat* o “Profezia”, cioè l’insieme degli insegnamenti e delle tradizioni tramandatici dal Profeta.

¹⁹ Vd. anche al-Mawdudi, 1976; Esposito e Voll, 1996; Piscatori (a cura di), 1983; Piscatori, 1986; Giunchi, 1994; Bori, 2009.

In un contesto teodemocratico i “rappresentanti” popolari sarebbero individui scelti dal popolo non tanto per rappresentare la volontà dei cittadini, quanto per svolgere le funzioni vicarie di Allah; il potere popolare non sarebbe quindi mai autolegittimato, ma troverebbe giustificazione nel rispetto costante del mandato divino a governare lo Stato; tale mandato verrebbe dunque attribuito solo ai “veri” credenti e lo strumento elettorale potrebbe essere inquadrato non tanto come il mezzo per esprimere la volontà popolare in riferimento ad un programma politico più o meno rappresentativo, quanto un modo per designare il credente più meritevole dal punto di vista della fede e della conoscenza dei testi sacri. In tal modo sarebbe assicurata la realizzazione della Volontà divina in terra, selezionando non tanto i migliori rappresentanti della volontà popolare, bensì i migliori *interpreti* della Verità rivelata.²⁰

Ma il pensiero islamico contiene in sé altri elementi che autorizzano diversi Autori (tra cui Esposito e Voll, 1996; Filali-Ansary, 1999) a considerare con serietà l’ipotesi che tra Islàm e democrazia vi possa essere un rapporto di proficuo scambio. Princìpi “cardinali” come l’*Ijma* (relativo all’importanza di raggiungere il consenso all’interno della Comunità), l’*Ijtihad* (la possibilità che ciascun fedele abbia garantita la possibilità di esprimere un giudizio indipendente) e la *Shura*, che invita ad una costante consultazione tra i membri della *Ummah*, mettono in evidenza aspetti di indubbia modernità dell’Islàm.

Tuttavia, non riteniamo che tali fattori – inseriti nel più ampio contesto teologico islamico – possano poi portare ad un risultato diverso da quello della teodemocrazia, così come prefigurato dal pensiero di al-Mawdudi, la quale appunto accetta i princìpi democratici solo a patto che essi vengano mantenuti entro i limiti prestabiliti dalla *Sharia* (Filali-Ansary, 1999, p. 26): ne deriva allora una forma di governo che presenta caratteristiche talmente *sui generis*, da essere di fatto incompatibile con le comuni definizioni di democrazia liberale.²¹

²⁰ Volendo fare un raffronto con la teoria della «democrazia meritocratica» di Sartori (cfr. Sartori, 1977 e anche Sola, 1996, pp. 653-660), si potrebbe aggiungere che verrebbero quindi selezionati gli *interpreti* più meritevoli.

²¹ Semplificando enormemente, si potrebbe osservare come il liberalismo sia figlio della simbiosi di due teorie, quella di Adam Smith sulla teoria della ricchezza e quella di Thomas

In definitiva, la teodemocrazia, definita dai suoi tre “principi cardinali” che, però, poggiano necessariamente sui tre “Pilastri” dell’Islàm, non lascia molto spazio per la democrazia di stampo occidentale, fondata su una visione tutt’altro che teocentrica del mondo: la sovranità popolare, la rappresentanza della volontà popolare, la tolleranza senza limiti precisi – ovvero con limiti che si adattano alle circostanze –, il primato dell’individuo sulla collettività (solo per citarne alcuni), tengono lontana la democrazia occidentale dalla prospettiva musulmana.²²

2. Stato e nazione nell’Islàm

L’obiettivo di valutare se e in quale misura l’Islàm sia compatibile con i principi di natura democratica, richiede di precisare anche il

Hobbes sulla necessità di tenere l’uomo sotto controllo. Di fatto, il criterio che ne viene fuori è di tipo economico e si sofferma sulla valutazione del rapporto costi/benefici, trasponendolo sul piano della regolamentazione sociale e politica: un regime è accettabile nella misura in cui risulta utile ed efficiente in termini liberisti. Oggi – soprattutto dopo la scomparsa del socialismo senza mercato libero – l’islamismo si presenta come unica alternativa, e sostituisce il tema della giustizia a quello economico: non l’interesse materiale ed umano, ma quello religioso e divino, quindi *giusto* per antonomasia, deve regolare e dirigere le società.

²² È necessario precisare che dietro alle considerazioni che abbiamo sin qui svolto non si cela affatto l’intenzione di operare un giudizio di valore tra democrazia e teodemocrazia: da questo punto di vista, sia l’una che l’altra presentano evidenti vantaggi morali, anche se l’eticità dell’Islàm, ammantata da uno spirito di trascendenza, sembra più solida. Per risolvere il problema della scarsa necessità della democrazia liberale di aderire a principi di ordine morale, si potrebbe immaginare di imporre degli autorevoli limiti “esogeni” a tale sistema democratico; in tal caso, però, la questione si sposterebbe sulla scelta della provenienza di tali limiti, che finirebbero per essere stabiliti in base a criteri soggettivi e irrazionali, cioè in base ad una sorta di “atto di fede”. Un modo alternativo per accrescere l’eticità intrinseca della democrazia liberale – rafforzandone così la credibilità – potrebbe consistere nel sostenere, per quanto possibile, il suo legame con la dottrina della *nonviolenza*: sarebbe allora democratico solo un sistema rispettoso della libertà al punto da negare, in via tendenziale, l’uso della violenza, rinunciandovi sia sul piano interno che esterno; s’intende, naturalmente, che tale rinuncia dovrebbe essere attuata a determinate condizioni ed entro certi limiti, in quanto le capacità sanzionatorie e coercitive rientrano tra le prerogative inalienabili di ogni organizzazione sociopolitica. Ad ogni modo, il confronto con la prospettiva islamica sul piano etico non deve far sottovalutare il grande valore rappresentato dal principio della libertà di espressione e di opinione, presupposto essenziale di ogni democrazia: i principi democratici richiedono una cultura della tolleranza e una capacità politica evoluta, che possono essere considerati di per sé come una garanzia di eticità per questi regimi.

tipo di rapporto che intercorre tra Islàm e Stato, in quanto quest'ultimo può essere idealmente visto come l'organizzazione politica e sociale di riferimento per un regime democratico.

Nell'accezione comune, lo Stato è un'istituzione dotata di sovranità su un determinato territorio, in cui risiede una popolazione o comunità di individui, definibile in base a dei principi etnici, religiosi, politici, o culturali. In ogni caso, l'esercizio incondizionato di un potere sovrano all'interno del contesto territoriale di pertinenza è il principale presupposto per l'esistenza di un'entità statale. Pertanto, uno Stato, per essere tale, non ammette l'esistenza di poteri trasversali o concorrenti, che appunto ne limitino, o ne pregiudichino l'esercizio della sovranità.

Da certi punti di vista l'Islàm può essere considerato in sintonia con quest'ultima definizione di Stato e, non a caso, molti studiosi islamici considerano la struttura di governo creata dal Profeta e dai suoi immediati successori come uno dei primi esempi di vero e proprio Stato, in quanto dotata di forme organizzative ben strutturate e altamente centralizzate (Vatikiotis, 1993, p. 15).

Tuttavia, secondo la prospettiva islamica – in particolare quella radicale – lo Stato è principalmente «un concetto religioso – quindi non etnico-territoriale – e ideologico, perché vede nel potere politico uno strumento per raggiungere l'ideale religioso» (Vatikiotis, 1993, p. 45 e p. 169). Nessun individuo può condurre una vita da vero musulmano se non nel contesto di uno Stato islamico. In quest'ottica lo Stato diviene allora il *mezzo elettivo* per la diffusione del messaggio del Profeta, diffusione che deve essere in grado di travalicare e annullare i confini nazionali, per diffondersi su scala universale.

Viceversa, il nazionalismo – per la sua caratteristica di creare confini stabiliti in base a criteri “terreni” – è una forma di legittimazione dello Stato che si presenta come assolutamente incompatibile con questo obiettivo di proselitismo universale e, perciò, è addirittura inquadrabile come «il più grande nemico dell'Islàm» (Vatikiotis, 1993, p. 17), anche in quanto rappresenta il tentativo di separare la religione dalla politica. Lo Stato-nazione potrebbe coesistere con l'Islàm unicamente in un contesto musulmano moderato. Nell'ambito della dottrina islamica ortodossa è possibile parlare di “nazione” solo con riferimento ad un'entità che

non sia né etnica, né culturale, né territoriale, bensì ideologica e religiosa: si tratterà, in altri termini, della Comunità di credenti, la *Ummah*, una “nazione” di fedeli – che potremmo definire “apolide” dal punto di vista terreno – pronta ad organizzarsi e a difendersi contro gli infedeli, appoggiandosi ad una struttura statale efficiente e rigidamente strutturata, che garantisca il rispetto della *Sharia* sul piano interno e favorisca la diffusione del messaggio profetico nei confronti del resto del mondo.²³

Il rifiuto del nazionalismo ha portato molti studiosi a ravvisare un elemento di modernità dell’Islàm: in realtà, nella dottrina musulmana le forme “ortodosse” del nazionalismo vengono solo sostituite da una sorta di nazionalismo valido *erga omnes* che, tuttavia, come tutti i nazionalismi, è fondamentalmente intollerante verso quanti non rientrano nei canoni individuati dall’ideologia di riferimento. In effetti, il problema è complesso e ambivalente; da molti punti di vista, infatti, è anche vero che l’Islàm presenta caratteristiche innovative, con interessanti risvolti sul piano sociopolitico.

Ad esempio, se paragonato alle altre due “religioni del Libro”, l’Islàm costituisce un progresso rispetto a come viene vissuto il rapporto con il divino. Tentiamo un’esemplificazione: nella religione ebraica Dio è rappresentato come un *padre severo*, lontano, a tratti crudele, che si manifesta per dettare le Sue Leggi, mettendo a dura prova la fede dell’uomo. Nella religione cristiana Dio diventa il *padre buono*, che viene incontro all’uomo, gli offre uno strumento di salvezza, è propositivo e disponibile al perdono. Con l’Islàm, infine, abbiamo un ulteriore passaggio: Dio diventa il *padre amico*; più che di una «nuova Alleanza» si tratta di una “nuova Amicizia” (ciò traspare con evidenza nei testi dei massimi poeti islamici quali Rumi,

²³ «Ogni regione in cui vi è un musulmano che dice: “Non c’è alcun Dio all’infuori di Dio, e Muhammad è il Suo Profeta”, nella nostra opinione è una madre patria, che possiede la propria inviolabilità e il carattere sacro che le è proprio [...] Tutti i musulmani in questi paesi geograficamente determinati sono il nostro popolo e i nostri fratelli» (dichiarazione del fondatore del movimento della *Fratellanza Musulmana*, Hassan al-Banna, citata in Ragionieri, 1991, p. 59). Sul piano ideologico al-Mawdudi si colloca su posizioni simili, e «sviluppa una critica serrata anche al nazionalismo, considerato frutto dell’empietà (*kufir*), in quanto nega l’unità originaria della *Ummah* ed è il prodotto della cultura occidentale. Si comprende così la sua radicale opposizione verso le leadership musulmane indiane che, intendevano creare uno Stato di musulmani, il futuro Pakistan, anziché uno Stato islamico. L’idea di una patria per i musulmani è respinta in quanto fa leva su un criterio puramente sociologico e non sull’appartenenza di fede» (cfr. Guolo, 2002, p. 26).

Attar, ...); il rapporto diventa allora persino intrigante, un progetto di complicità esclusivo e possessivo, anche segnato da una sorta di “gelosia”. In nome di questo legame il singolo fedele stabilisce un accordo con Allah per progettare la costruzione della Nazione dei fedeli attraverso il proselitismo. Ma, così come le aspettative di fedeltà rendono un amico meno indulgente di quanto non possa essere un padre, anche Allah non è così disponibile al perdono come, invece, è il Dio dei cristiani. È questa la contropartita che deriva dal rapporto più stretto costituitosi con la Rivelazione al Profeta: come un vero amico Allah è geloso e può arrivare, per questo, ad essere anche vendicativo; in nome dell’Amicizia si combatte senz’altro con maggiore zelo.²⁴

Come già accennato, in tale contesto la gestione del potere da parte dello Stato assume allora una rilevanza tutta particolare, quindi degna della massima attenzione da parte degli uomini di fede; in uno Stato islamico il potere stesso diventa *sacro*, in quanto esplicitamente finalizzato alla realizzazione degli insegnamenti rivelati da Dio.

²⁴ È abbastanza facile immaginare le conseguenze di tale situazione sul piano sociale e politico, cosa che qui ci interessa in maniera particolare. Proprio da questo punto di vista, la questione del proselitismo merita ancora un accenno, e risulta interessante mettere a confronto le tre religioni monoteiste anche in riferimento a tale aspetto: nella religione ebraica l’obiettivo del proselitismo manca, in quanto il “Popolo eletto” è e può essere uno solo, e non può espandersi se non «crescendo e moltiplicandosi» per via naturale, cioè riproducendosi. Viceversa, nel Cristianesimo come nell’Islàm, la disponibilità al dialogo con l’uomo si estende a tutta l’umanità e il proselitismo diviene una missione da perseguire con impegno. Gli “eletti” non sono tali per genitura, ma lo diventano in quanto credenti. Tuttavia, a differenza del Cristianesimo, con l’Islàm il proselitismo diventa un obbligo: il fatto è che, mentre il Dio cristiano, padre buono e tollerante, è disponibile a far passare in secondo piano l’esortazione alla diffusione del Verbo, nel caso dell’Islàm le cose cambiano radicalmente. L’accordo con il Dio-Amico islamico non può infatti essere disatteso, poiché parte integrante del rapporto di complicità, e autorizza ad impiegare qualsiasi mezzo per la sua realizzazione. Certo, si potrebbe obiettare che i missionari cristiani non sono stati da meno nel diffondere la loro fede con eccessi di zelo, ma anche in questo caso non è opportuno confondere lo sviluppo storico di eventi la cui radice è eminentemente politica con quelli che sono i precetti fondanti delle due tipologie di proselitismo che caratterizzano l’*imprinting* delle religioni cristiana e islamica. Basti pensare che nel Cristianesimo non esiste il concetto di popolo “eletto”. Nell’Islàm e nell’Ebraismo invece sì: se quello arabo è un popolo eletto aperto all’espansione (cfr. *Sura III*, v. 110 e 104), quello ebraico, invece, proprio in quanto “eletto”, rimane chiuso nei confronti del resto del mondo, poiché interpreta in maniera restrittiva il proprio *status* privilegiato. Si tratta, invero, di una prima forma di nazionalismo, legittimato da Dio, ma ben diverso dal “nazionalismo” religioso della *Ummah* che, non essendo esclusiva in quanto non legata al fattore etnico, risulta costantemente *in fieri* e, per sua natura, “espansionista”.

Religione e Stato (*din wa dawla*), una volta uniti diventano uno strumento del volere divino e, come tali, devono restare sempre inseparabili: lo Stato senza l'apporto della religione si corrompe mentre, senza il contributo dello Stato, la religione resta lettera morta.²⁵ Ciononostante, *din wa dawla* non è sinonimo di un rapporto paritario tra Stato e Chiesa: a tal proposito, ricordiamo che nell'Islàm non esiste una struttura clericale organizzata in una gerarchia come invece accade per le Chiese occidentali. Da certi punti di vista una Chiesa sarebbe addirittura contraria ai principi musulmani: una struttura clericale che si frapponga tra Dio ed i credenti spezzerebbe quel rapporto diretto ed esclusivo con il divino che l'Islàm ha posto come condizione caratterizzante del nuovo patto stabilito tramite il Profeta Maometto, un nuovo accordo in cui l'onnipresenza divina è ben rappresentata dal versetto in cui si ricorda al fedele che «Allah ci è più vicino della nostra stessa vena giugulare!» (*Sura 50, Qaf*, v. 16).

Tale rapporto – onnicomprensivo in quanto non più limitato al solo piano interiore, ma riguardante anche il piano immanente e quotidiano dell'esistenza – è talmente esclusivo da non accettare alcuna intromissione da parte di terzi. Tra l'altro, secondo i teologi musulmani, qualsiasi gerarchia religiosa finirebbe inevitabilmente per costituire anche una forma di potere antagonista alle uniche consentite, quella di «Dio, del suo Profeta e dei suoi credenti».

«L'Islàm è una fede semplice: non ha bisogno di un clero specializzato nell'interpretazione di un credo complesso, o nell'intercessione presso Dio a favore dei credenti; mentre ha acquisito invece una potente classe o casta di *interpreti* della legge religiosa» (Vatikiotis, 1993, p. 117), intenzionata a convertire la sua

²⁵ Tuttavia, i radicali islamici paiono non tener conto del fatto che il laicismo politico «è stato all'ordine del giorno nella storia islamica subito dopo la morte di Maometto, contrariamente a quanto sostengono i miti della storiografia islamica. Già nel VII secolo il califfo governava soprattutto per decreto, mentre ai giuristi toccava dare la loro sanzione religiosa *ex post facto*. La *Sharia* era applicata solo alle questioni personali e a talune transazioni commerciali; non riguardava le istituzioni dello Stato, né la trasmissione del potere, né le relazioni tra sovrano e sudditi, né i rapporti con il mondo esterno al dominio islamico. Va comunque detto che la versione mitica della storia è profondamente radicata nelle masse» (Vatikiotis, 1993, p. 104) e per questo il “dogma” della non laicità dello Stato islamico è comunque da tenere in grande considerazione nella definizione delle prospettive di sviluppo dell'Islàm nei paesi musulmani.

conoscenza in potere temporale, esercitato direttamente, individualmente e senza la mediazione di alcuna struttura. La storia dell'Islàm ha mostrato come la difesa dell'ortodossia religiosa, con il pretesto di proteggere l'islamicità della *Ummah*, divenne assai presto un obiettivo primario di questi *establishment* "autocefali", i quali svilupparono la strategia di creare alleanze dirette con i diversi poteri locali: si è trattato di un espediente per guadagnare o mantenere potere e privilegi, paragonabile a quello esercitato dalle Chiese cristiane ortodosse, e proprio l'assenza di un centro di potere religioso unico favorì questo processo.²⁶

La ragione che sottende a questo incontro ideale tra Islàm e Stato "non-nazionale" è pertanto individuabile nell'esplicito interesse della teologia musulmana per la gestione monopolistica del potere: Allah apprezza e protegge chi gestisce il potere in Suo nome, finalizzandolo all'espansione della dottrina islamica. Mentre il Cristianesimo considera il potere temporale addirittura come foriero di corruzione spirituale, vano, caduco e illusorio – anche se poi finisce per tollerarlo – l'Islàm ritiene, invece, totalmente inaccettabile il caso in cui il potere temporale non sia avallato dal Volere divino. Quando il potere è soggetto al controllo della religione esso si sacralizza, trasformandosi in strumento della Volontà di Dio.

Nonostante queste premesse, il *Sacro Corano* è piuttosto vago quando si tratta di definire in termini concreti chi e come debba gestire questo potere. Ciò dipende in gran parte dal fatto che il Testo sacro dell'Islàm consente spesso una lettura ambivalente o, in altri casi, fornisce indicazioni che possono apparire contraddittorie, perlomeno se non opportunamente contestualizzate ed interpretate. Così, talvolta anche con riferimento alle questioni politiche, le prescrizioni – seppur perentorie – sono scarse e possono essere

²⁶ È interessante notare come anche la Chiesa ortodossa autocefala che, al pari dell'Islàm, non riconosce un potere religioso centrale paragonabile al Pontefice dei cattolici, ha conosciuto e conosce un rapporto di collaborazione con il potere temporale simile a quello che, negli Stati musulmani, ha legato per secoli i Califfi ai Sultani: in assenza di un centro di riferimento religioso totalizzante sembra quindi prospettarsi un automatismo secondo cui la religione si allea, anche se solo a livello locale, con il potere costituito, generando una sorta di simbiosi.

comprese correttamente solo da coloro che hanno una profonda conoscenza del Testo Sacro.

La notevole importanza che gli “esperti di scienze religiose” (*ulema*) hanno sempre rivestito nella gestione della cosa pubblica deriva appunto da questa incertezza di fondo, la quale è di per sé giustificabile solo facendo ricorso a spiegazioni metafisiche: il *Sacro Corano* contiene in sé la Rivelazione divina, che è assoluta, immutabile e onnicomprensiva; la mente umana, limitata da una visione razionale del mondo, difficilmente può sperare di contemplare in maniera definitiva il senso della Rivelazione la quale, invece, comprende in sé e regola qualsiasi sistema sociopolitico, in ogni tempo e luogo. Ne consegue che, paradossalmente, il Testo coranico apparirà, al contempo, rigido e flessibile, immutabile e adattabile. Questa sua caratteristica ambivalente – vera soprattutto in quei numerosi casi in cui la Norma divina non sia espressa in maniera inequivocabile²⁷ – diventa evidente quando, come per l’ambito politico, vengono evocati unicamente i principi ispiratori di base, mentre il compito di sviluppare una fase applicativa viene

²⁷ Quando si tratta di questioni giuridico legislative quali l’adulterio, il ripudio, i lasciti testamentari, il valore delle testimonianze, il *Sacro Corano* risulta assai preciso, quasi paragonabile ad un testo di diritto. Viceversa, vi sono situazioni in cui è grande l’ambiguità, come ad esempio, quando si tratta di disciplinare l’uso della Jihad o “Guerra santa”: questa stessa espressione non è mai chiaramente codificata nel Testo sacro (tanto che viene anche definita la “Prescrizione segreta”, o “nascosta”); tuttavia, nella sostanza, un comportamento aggressivo nei confronti degli infedeli (*kafiruna*) è previsto in molti casi (cfr. in particolare la Sura VIII, versetti 12-18, 39, 60; la Sura IX, versetti 5, 12, 14, 29, 39, 41; la Sura XLVII, v. 4), salvo poi porre limiti sostanziali alla *Jihad*, come nella Sura II («Dio non ama gli aggressori»), o nella Sura IX, v.6. Talvolta, il Testo sacro risulta ermetico persino in riferimento a questioni più legate ad ambiti quotidiani, come quelle relative all’uso di bevande alcoliche: alla Sura XVI, v. 67 il *Sacro Corano* recita infatti: «Dal dattero e dalla vigna estraete bevanda inebriante e alimento eccellente. Anche questo è un segno per gente che vuole capire». Altri versetti sentenziano invece: «Vogliono sapere: “Possiamo bere alcolici e giocare al maisir?”. Rispondi loro chiaramente: “Colpa grave pesa su entrambi le azioni, anche se non disgiunte da modesta utilità. Ma la colpa che ne deriva prevale sull’utilità”» (Sura II, v. 219). E, finalmente, si arriva anche alla condanna inappellabile: «Credenti: il vino, il maisir e le pietre innalzate e le frecce da indovino [...] son tutte sozzure del *shaytan* (*Satana* [N.d.A.]), e dovete disinteressarvene. Evitatele, sarete felici» (Sura V, v. 90). Sull’interpretazione di quei pronunciamenti del Profeta Maometto apparentemente contraddittori, i teologi mussulmani seguono la dottrina nota con il nome di *Naskh*, in base alla quale un pronunciamento del Profeta su un dato argomento abroga automaticamente tutte le sue rivelazioni precedenti sullo stesso.

tacitamente delegato alle capacità di interpretazione complessiva del “buon fedele”.

Così, la teoria politica che affidò il potere politico e religioso ai Califfi – successivamente coadiuvati dai Sultani, ma per il solo ambito strettamente attinente alle questioni politiche – non si basa espressamente su fonti coraniche, ma fa riferimento all’attività interpretativa degli *ulema*, fortemente influenzata da elementi tradizionali, culturali e ambientali, a partire dal tribalismo preislamico, passando per il dispotismo bizantino, per il cerimoniale di corte iranico e per l’autocrazia turca (Hourani, 1992, pp. 62-81; Vatikiotis, 1993, p. 36 e p. 39).²⁸

Proprio la sostanziale incertezza interpretativa nella definizione del ruolo politico del califfato ha finito per indebolirne in maniera significativa l’istituto e, di conseguenza, anche lo stesso Stato musulmano che, sin dai primordi, si fondava su tale figura politica. A ciò si deve aggiungere l’oggettiva difficoltà di legare le sorti politiche del califfato alle sfide portate dall’espansionismo musulmano, la necessità di coordinare, organizzare e sottomettere tradizioni politico-culturali delle più disparate, nonché l’esigenza di condividere il potere con autorità locali preesistenti al dominio musulmano. Così, pochi decenni dopo la dipartita del Profeta, il governo centrale, non più così autorevolmente rappresentato, iniziò ad incrinarsi ed i primi quattro Califfi (i cosiddetti “Ben guidati” o *Rashidun*) non ebbero vita facile.²⁹ Nonostante essi abbiano

²⁸ In effetti, il *Sacro Corano* non identifica esplicitamente né nell’*Imam*, né nel Califfo il successore del Profeta. Il ruolo dell’*Imam* è infatti quello di guida della preghiera, mentre il termine arabo *khilafat* (vicereggente) viene genericamente usato in riferimento alla Comunità musulmana nel suo complesso, per enfatizzarne il ruolo di comunità designata da Dio a governare il mondo e, quindi, non indica un soggetto particolare, o un *khilafatullah*, cioè un “Vicereggente di Dio”. In definitiva, dopo Maometto (unico uomo ad essere incontrovertibilmente designato rappresentante di Dio), il “comandante dei credenti” (*amir al-muminim*, titolo assunto per la prima volta dal secondo Califfo, Omar, grande conquistatore, ucciso nel 644) non è tale per designazione coranica, ma è stato di volta in volta il prodotto dell’interpretazione dei giuristi islamici, cui la *Ummah* ha dato il suo più o meno tacito consenso (*Ijma*). In tal senso, lo strumento elettorale, oltre che avvicinare lo Stato islamico ai canoni democratici, contribuirebbe alla realizzazione di quella “teodemocrazia” che riteniamo essere il più realistico obiettivo della dottrina musulmana, almeno sul piano dell’immanenza.

²⁹ I “califfi ben guidati” o “ortodossi” (Abu Bakr, ‘Umar ibn al-Khattāb, ‘Othmān e ‘Alī) furono eletti da una ristretta cerchia di notabili, sulla base di criteri di efficienza e di affinità (*karāba*) col pensiero del Profeta Maometto, al punto che i primi governi della

contribuito in maniera significativa all'espansione dell'islamismo, sul fronte interno non furono in grado di impedire la progressiva separazione del potere centrale dalla società islamica.

Dopo la morte del quarto Califfo – Alì (656-661), cugino e genero del Profeta – prendono quindi il sopravvento quegli elementi dissonanti e quelle incongruenze di cui, a fasi alterne, soffre il sistema islamico e che sono sostanzialmente riconducibili proprio alla genericità con cui il *Sacro Corano* tratta le questioni riguardanti la rappresentanza politica. Così, mancando indicazioni anche minime, sono numerosi i leader politici che, approfittando delle ricorrenti crisi sociopolitiche delle Comunità musulmane, finiscono per arrogarsi il diritto di guidare la Comunità dei fedeli (Millán Torres 2020). Nascono, in tal modo, anche le divisioni tra Sciiti, Sunniti, Kharigiti, ... Si instaura, di conseguenza, quella tradizione politica che domina tuttora nell'Islàm e che si configura nella sostanziale accettazione della frammentazione politico-territoriale della *Ummah*, la quale rimane però unita sotto il profilo della piena sottomissione dogmatica agli insegnamenti del Profeta, pur risultando di nuovo divisa nel momento interpretativo.

In tale contesto il potere politico viene quindi gestito in maniera più o meno rigida sotto la supervisione dell'autorità religiosa che, a sua volta, non è centralizzata ed è astrattamente esercitata dal popolo dei credenti tramite i propri *ulema* (interpreti della fede). Questi ultimi, relativamente liberi di sostenere una determinata interpretazione della dottrina politica ispirata dal *Sacro Corano*, finiscono per creare Scuole di pensiero anche fortemente contrastanti, a loro volta suscettibili di dare origine a regimi politici sostanzialmente diversi, anche se ispirati in maniera più o meno ortodossa alla *Sharia*.

Per certi versi, la frammentazione politica della Comunità islamica ripropone spesso le radici preislamiche della società araba e di una gran parte delle etnie soggette al dominio musulmano. In effetti, la velocità con cui il fenomeno islamico è venuto configurandosi è stata resa possibile non solo dalle caratteristiche

giovane comunità islamica possono configurarsi come proto-democratici. Gli ultimi tre morirono tutti assassinati, vittime delle faide e delle lotte per il potere tra le varie fazioni in via di formazione.

fortemente aggressive della sua dottrina religiosa, ma anche per la ragione che le tradizioni preesistenti non sono state affatto omologate o annichilite, bensì rielaborate ed integrate. Le forme di settarismo e le divisioni che caratterizzano la Comunità islamica sono quindi in parte riconducibili proprio alla permanenza degli elementi tribali arcaici su cui – in tempi anche fin troppo rapidi³⁰ – si è innestato l'insegnamento del Profeta.³¹

Lo stesso potrebbe dirsi anche per quanto riguarda la tradizionale tolleranza dell'Islàm nei confronti delle minoranze religiose: si tratta di un atteggiamento che, seppur prefigurato dal *Sacro Corano*, risulta spesso in contraddizione con l'ossessiva esortazione al proselitismo – incessantemente ribadita dal Testo Sacro – ma che alla fine diviene indispensabile in un contesto multi-etnico e multiculturale.³²

³⁰ A tal proposito risulta interessante il caso della Pietra Nera custodita nella Kaaba, alla Mecca, venerata anche in età preislamica e il cui culto è stato sapientemente integrato dal Profeta Maometto. Ulteriori dettagli sul tema in Hurgronje, 1989 e in Bausani, 1987, pp. 55-61.

³¹ Non a caso, ad esempio, la componente sciita, più vicina ad una concezione assolutista e centralizzata della struttura sociopolitica, è diffusa proprio e soprattutto nelle regioni con una più forte tradizione preislamica di governo unitario, quale ad esempio l'Iran e, in parte, l'Iraq. Quindi, dove tale tradizione lo ha consentito, è stato più facile assistere alla costituzione di un vero e proprio Stato teocratico. In altri termini, visione politico-religiosa e predisposizione storica si sono sostenute a vicenda.

³² In merito alla tesi che presenta le società islamiche come fondamentalmente tolleranti, si veda lo studio di Lewis (1975), realizzato con l'obiettivo di sfatare tale mito e dedicato, in particolare, ai rapporti tra Islàm e razzismo: l'Autore osserva che, in effetti, nel *Sacro Corano* non è dato di individuare veri e propri elementi di pregiudizio razziale (in S. XXX, v. 22 e in S. XLIX, v.13 il Testo si limita a considerare le differenze di razza e colore come un dato di fatto), salvo forse il caso della Sura III, v. 110 («Ecco: voi siete, in verità, la migliore comunità di tutte le genti che sia stata fatta uscire dal nulla per gli uomini»): gli esegeti ritengono, comunque, che il giudizio espresso da tale versetto abbia valore relativo e non assoluto, in quanto legato alla capacità sostanziale di essere dei buoni fedeli e non derivi automaticamente da un diritto di nascita (come è invece nel caso del popolo ebraico). Tuttavia, essendo il criterio della religiosità assai più importante di quello della nascita, si può rilevare l'esistenza di una sorta di "razzismo religioso". Inoltre, proprio nella misura in cui il *Sacro Corano*, non tenendo in grande considerazione la questione razziale, non si preoccupa neanche di disciplinarla, nelle società musulmane arabe è stato possibile assistere ad uno sviluppo autonomo del razzismo, inquadrabile come sottoprodotto dell'espansionismo dell'Islàm, che ha costretto al confronto mondi e culture altrimenti tenute separate, ed ha generato i tipici fenomeni discriminatori che insorgono in tali situazioni (Lewis, 1975, pp. 20). L'alternanza tra atteggiamenti discriminatori e tolleranti risulterebbe quindi come il prodotto contraddittorio del notevole espansionismo musulmano, caratterizzato dall'inglobamento di territori e culture fortemente eterogenee. Scettici circa il mito della tolleranza dell'Islàm sono anche Vatikiotis, 1993, pp. 142-143 e Bausani, 1987, pp. 173. Si vedano anche le note 6 e 9.

Fino ad ora l'esposizione di questi concetti è stata finalizzata, in particolare, a mettere in evidenza come, nel mondo islamico, la vita politica, ancorché frammentata e frammentabile, non perda mai il proprio stringente riferimento al *corpus* rappresentato dalla Legge divina, la *Sharia*, pena la delegittimazione del rappresentante politico e della sua autorità.

L'Islàm non è solo un fatto individuale ma, anche e soprattutto, collettivo e, a differenza del Cristianesimo, non potrà mai perdere questa sua caratteristica comunitaria, che ingloba ogni aspetto dell'esistenza dei credenti. Rispetto al Cristianesimo, fondato su una visione trinitaria del divino, l'Islàm è una religione radicalmente "unitaria", che trae la sua forza dal collettivismo religioso. Senza l'Islàm sarebbe stato assai difficile rendere coesa l'etnia araba, dispersa e divisa dalle avverse condizioni ambientali.

Così, l'Islàm è diventato una "risorsa", cui gli arabi hanno sempre saputo attingere per risollevare le sorti delle proprie comunità; un grande fattore propulsivo, cui non è possibile rinunciare, in quanto comporterebbe la perdita dell'identità caratterizzante di questo popolo.

Nondimeno, alla luce dei nostri interessi, il problema è limitato a stabilire se ed in che misura tutto ciò sia compatibile con lo sviluppo di un sistema democratico. Secondo quanto abbiamo potuto appurare sinora, le divergenze oggettive tra Islàm, Stato-nazione e democrazia occidentale non pregiudicano la possibilità che uno Stato islamico – per definizione "non-nazionale" – possa, invece, effettivamente uniformarsi a principi di natura democratica.

D'altronde, lo sviluppo dei regimi democratici, se pur storicamente legato all'affermarsi degli Stati-nazione, non ne dipende da un punto di vista teorico e sostanziale; in altri termini, un regime ispirato a principi di ordine democratico è pienamente compatibile con l'idea di uno Stato non-nazionale, ovvero plurietnico e multiculturale, quindi eventualmente anche islamico.

Tutt'al più, nel caso dell'Islàm, i problemi di compatibilità sorgono in dipendenza delle posizioni dogmatiche che possono emergere in seno alla *Ummah*. Ciò accade, ad esempio, quando il principio del razionalismo democratico cartesiano – secondo cui la libertà di ciascuno termina là dove inizia la libertà dell'altro – viene invocato da quanti, nel "Mondo dell'Islàm" (*Dar al-Islàm*), vogliono

essere sempre assolutamente certi, o “liberi” di non dover assistere alla violazione dei rigidi principi etico-morali e dei precetti religiosi impartiti dal Profeta. In tal caso, però, il principio su cui si fonda la tutela democratica delle minoranze viene esasperato e applicato in maniera paradossale, giungendo ad essere stravolto e snaturato, fino a presentarsi, in apparenza, come il fondamento logico che addirittura giustifica una palese limitazione ai diritti inalienabili e inviolabili dell’individuo, quindi delle stesse minoranze.³³

Il problema non è irrilevante, e la non facile conciliazione tra la *Ummah* e i principi di natura democratica è materia di accesi dibattiti: riteniamo corretto sostenere che, nella migliore delle ipotesi, l’Islàm possa essere “democratico” a condizione che venga rispettata la sovranità della Legge divina. In effetti, storicamente si sono avuti periodi di effettiva ampia e sostanziale tolleranza da parte dei musulmani nei confronti dei non convertiti, una tolleranza manifestatasi in maniera diffusa e che, nel mondo occidentale, abbiamo conosciuto solo raramente e per brevi periodi.

Come abbiamo avuto modo di ricordare, lo stesso *Sacro Corano*, in numerose *Sure* esorta i fedeli alla tolleranza e al rispetto delle altre religioni e fedi. Tuttavia, si è visto anche come gli insegnamenti del Profeta siano spesso interpretabili in maniera ambivalente e contraddittoria: quanto avallato o concesso da un determinato versetto può essere severamente proibito da un altro. Allo stesso modo, vi sono dei periodi storici in cui l’interpretazione prevalente dei Testi sacri è così rigida nel delineare i limiti delle libertà individuali, da far profondamente dubitare che mai possa esservi un regime democratico in un paese musulmano.

L’Islàm ha un *imprinting* molto forte e caratteristico, difficile da gestire per gli stessi interpreti ufficiali della fede. Anche per questo motivo è corretto ribadire che, in un contesto islamico non edulcorato e non snaturato – quindi non occidentalizzato –, l’unica forma di regime democratico possibile sia la già citata teodemocrazia. Di conseguenza, regimi democratici di stampo occidentale non sono comunque compatibili con la visione islamica,

³³ Non a caso, è stato osservato che «è una bizzarra debolezza attribuire la responsabilità dell’etica e dell’ordinamento pubblico ad una divinità» e che «l’interferenza di Dio non assolve l’uomo dalla sua follia. Anzi, è un espediente usato dall’uomo per trasferire altrove la responsabilità della sua follia» (Vatikiotis, 1993, p. 27).

mentre la teodemocrazia – seppur configurabile secondo modelli più o meno rigidi – risulta un obiettivo peculiare dell’Islàm. Come sottolineato dal già citato al-Mawdudi, con questo termine si è, infatti, capaci di designare ed esprimere l’essenza della rivelazione coranica sul piano dell’immanenza, mentre tutte le altre forme di regime, anche se idealmente ispirate all’Islàm, tradiscono in misura *eccessiva* gli insegnamenti del Profeta.

Così, non è da escludere che il mondo occidentale potrebbe presto trovarsi a dover fare i conti con il diffondersi di questo nuovo tipo di “democrazia”, soprattutto se proseguirà il rifiorire della cultura e della religiosità islamica: in tal senso, gli sviluppi dei regimi iraniano e pakistano – ma anche le esperienze che potranno scaturire a seguito degli eventi delle “primavere” (o “inverni”) arabe – costituiscono un interessante banco di prova. Come abbiamo già avuto modo di osservare, tale prospettiva ci pare difficilmente evitabile, ma assumerebbe contorni meno preoccupanti se, in seno alla cultura islamica, riuscissero a prendere il sopravvento le correnti politico-teologiche moderate. In questo caso, le società occidentali avrebbero addirittura modo di trarre sicuri vantaggi sul piano dell’evoluzione etica degli stessi regimi democratici liberali. Molti dei principi su cui si fonda il pensiero islamico (ad esempio, il valore del consenso, la condanna delle forme di protesta sociale anarchiche o delle critiche non costruttive nei confronti di un regime vigente, certi esempi di tolleranza, ...) sono – almeno sul piano della speculazione teorica – più elaborati di quanto non siano in ambito occidentale.

Il problema resta appunto quello dell’eccessiva facilità con cui le componenti islamiche radicali riescono a mettere in disparte quelle moderate ed illuminate. La ragione profonda di ciò può essere riconducibile ad alcune caratteristiche d’intrinseca inflessibilità presenti nel pensiero musulmano, caratteristiche che presentano una certa attrattiva e un certo “fascino”, avendo di conseguenza la capacità di esercitare una forte presa sulla collettività – in maniera senz’altro più significativa dei messaggi di stampo moderato – e rischiano quindi di essere destinati a risultare vincenti nel tempo.³⁴

³⁴ La ripetitività ossessiva con cui i Sacri Testi islamici ribadiscono ciascun concetto – per quanto, talora, semplice e ovvio – determinano una capacità di condizionamento del fedele altrimenti non immaginabile; le affermazioni attribuite al Profeta si presentano indubbiamente in modo categorico e perentorio, contribuendo a renderle autorevoli e

Tra queste, ricordiamo soprattutto la naturale – e a tratti ossessiva – propensione che l’Islàm nutre per la gestione del potere. In definitiva, tale situazione potrebbe essere riassunta con uno slogan: «l’Islàm o è politicizzato, o non è», anche nel caso delle sue versioni più moderate.

Lo scenario prospettato potrebbe essere diverso solo nel caso in cui l’Islàm venga relegato ad un ruolo di secondo piano, ad esempio a causa del diffondersi dei principi democratici, che “corromperebbero” a tal punto le società da relegare gli insegnamenti del Profeta al solo ruolo di religione individuale, cioè facendo passare l’interpretazione individualista del sufismo (la corrente esoterica e gnostica dell’Islàm) e sacrificando la componente collettiva dell’Islàm, o ancora determinando la diffusione degli insegnamenti di teologi quali il già menzionato Tāhā. Ma è certo che l’aspetto comunitario non potrà mai essere totalmente eliminato dal contesto teologico musulmano e, pertanto, potrà sempre ripresentarsi come sfida nei confronti dei modelli “non-etici” di democrazia.³⁵

Poiché dunque, a livello teorico – ovvero teologico – nella dottrina islamica le precondizioni per lo sviluppo della democrazia non sembrano essere presenti in maniera sufficiente da garantire la possibilità di uno sviluppo democratico nel contesto di una società musulmana, riteniamo necessario valutare ancora se vi siano ulteriori condizioni – di natura meno astratta e dottrinale – il cui verificarsi potrebbe consentire l’insorgenza di una forma di regime assimilabile a quella democratica. In particolare, fermo restando che tra gli elementi da cui non è possibile prescindere vi sono principi quali l’egualitarismo, il rispetto delle minoranze, etc..., sarà allora interessante considerare il ruolo sia del contesto socioeconomico, sia

coinvolgenti. Per certi aspetti rimandano alle tecniche mediatiche di condizionamento.

³⁵ Bausani (1987, pp. 191-192) in riferimento agli scenari che possono emergere dal confronto tra l’Islàm e la realtà occidentale, formula tre diverse ipotesi: la prima – considerata difficilmente realizzabile – prevede la nascita di un Islàm «sopranazionale», quindi presente in diversi paesi, ma con istituzioni teocratico-democratiche ispirate al teologo Iqbal (vd. Bausani, 1987, pp. 182-184); la seconda ipotizza il rafforzamento di un Islàm come «pura religione» (sul modello del sufismo), in un contesto che vede l’affermazione di uno Stato laico attraverso l’esperienza di un «nazionalismo esasperato» (come è stato nel caso della Turchia); la terza immagina addirittura una radicale riforma religiosa dell’Islàm, che attraverso l’intervento di nuovi profeti, ne enfatizzi gli aspetti più moderni e ne rimuova quelli anacronistici e radicali.

di quello internazionale nella definizione dei rapporti tra Islàm e regimi democratici.

3. Islàm e contesto socioeconomico

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come anche nell'Islàm siano presenti in misura significativa principi di natura democratica. Tuttavia, sembra anche evidente che il rafforzamento di questi elementi proto-democratici³⁶ – che, verosimilmente, avverrebbe a scapito degli elementi antidemocratici del *corpus* politico e ideologico islamico – può essere assicurata solo da un'evoluzione del contesto socioeconomico tale da rafforzare le componenti democratiche della cultura islamica. Si tratta, allora, di valutare se lo sviluppo della “società civile”³⁷ nei paesi arabi possa essere considerato un valido precursore dell'avvento dei principi democratici. In molti casi – quelli in cui esistono almeno delle procedure elettorali che consentono l'esistenza di istituzioni democratiche basilari (quello egiziano ne è un esempio) – la questione è anche stabilire se sia lecito attendersi che in paesi a maggioranza islamica sia possibile passare da una situazione di democrazia «procedurale o minimalista» ad una «sostanziale o massimalista» (Diamond *et al.*, 1995, pp. 6-57), in dipendenza di una crescita della società civile.

Diciamo subito che – a differenza di altri Autori (Gilbraith, 1996) – non riteniamo che il seppur significativo sviluppo delle

³⁶ Ci riferiamo soprattutto al principio di uguaglianza tra tutti i credenti/cittadini, ma anche all'esistenza del concetto di rappresentanza eleggibile. Quest'ultimo principio si differenzia dalla nostra idea di rappresentante, in quanto rivolto al rappresentante più meritevole dal punto di vista della competenza religiosa e della rettitudine morale, *conditio sine qua non* per poter interpretare al meglio gli interessi della popolazione, in quanto insieme di credenti; in effetti, solo garantendo tale tipo di rappresentanza si assicura che la *Res publica* venga governata in maniera più vicina possibile ai principi impartiti da Allah. L'obiettivo della rappresentanza islamica non è, quindi, quello di sostenere o realizzare una volontà legata a dei generici obiettivi sociali, di volta in volta adattabili al contesto immanente, ma bensì quello di attuare una Volontà ed un Obiettivo di rango più elevato, rendendo concreto e immanente il Regno divino.

³⁷ Il termine sottintende un insieme di interazioni tra gruppi sociali e un'entità statale, improntate alla condivisione di norme di cooperazione comunitaria, strutture di associazione volontaria e flussi di intercomunicazione liberi e indipendenti.

società civili in molti paesi arabi sia tale da garantire l'insorgenza di regimi democratici paragonabili a quelli occidentali.³⁸ Innanzitutto, dietro ai numeri che suggeriscono società civili in positivo fermento si nascondono, spesso, situazioni piuttosto ambigue, dove strutture all'apparenza "civili" sono in realtà strumentali al raggiungimento di obiettivi non in linea con gli scopi dichiarati. In effetti, sono numerose le organizzazioni islamiche che accettano le regole del gioco democratico, ma allo scopo, malcelato, di sovvertirle non appena se ne dovesse presentare l'occasione. Così, paradossalmente, quel fattore (la società civile, appunto) che nei paesi occidentali costituisce il fondamento del processo di crescita democratica, nelle società arabo islamiche può addirittura divenire il veicolo ideale per una teocrazia, nel peggiore dei casi, o per forme di teodemocrazia, nel migliore.

In secondo luogo, nei paesi arabi islamici, causa il fortissimo condizionamento culturale, vi sono sacche endemiche di intolleranza tra la stessa popolazione, poco visibili nella vita quotidiana, ma che emergono alla ribalta quando vengono toccati aspetti con rilevante valenza simbolica. Si tratta di atteggiamenti difficili da eliminare, il cui sradicamento costituisce una condizione essenziale perché si possa imboccare il difficile percorso verso la democratizzazione. In ogni caso, tali fenomeni rendono quantomeno discutibile il ruolo dell'associazionismo musulmano nel processo di formazione di una società civile.

Come abbiamo spesso avuto modo di rilevare, nel mondo arabo islamico la democrazia – che di per sé può configurarsi come un

³⁸ Già da diversi anni le statistiche dicono che tale sviluppo è tangibile soprattutto in paesi quali Algeria, Egitto, Giordania, Libano. In Egitto si contano oltre 22.000 organizzazioni, tra cui 23 sindacati professionali, 3.000 club, 4.000 cooperative, 14.000 Organizzazioni non governative (Ibrahim, 1995, p. 5). Per quanto concerne le organizzazioni sindacali, è interessante rilevare come l'assenza di partiti politici in grado di competere con lo strapotere del partito di regime abbia incrementato l'importanza delle associazioni di lavoratori, fortemente politicizzate e sostanzialmente monopolizzate dal movimento dei Fratelli musulmani. Il governo egiziano, preoccupato di questo stato di cose, ha reagito cercando di regolamentarne il funzionamento interno con una legge per la «garanzia democratica sindacale»: mancando certi presupposti minimi, le organizzazioni sindacali sarebbero dovute cadere automaticamente sotto il controllo governativo (Cassandra, 1995, p. 15). Naturalmente la manovra ha avuto un risultato inferiore alle aspettative del governo ed il controllo esercitato dai movimenti islamici sulle associazioni di lavoratori è rimasto elevato.

progetto politico a tratti fragile e indefinito – deve confrontarsi con un “avversario” molto particolare, che non esiste altrove, cioè con una religione che è anche potere, ideologia, stile di vita... La forza culturale del messaggio religioso islamico è talmente pervasiva e condizionante da rendere sempre piuttosto ardua e aleatoria la realizzazione di quell’automatismo che, nel mondo occidentale, ha fatto sì che la crescita economica si convertisse in un progressivo adeguamento socioculturale e politico ai principi liberisti posti alla base della democrazia.

In definitiva, lo sviluppo socioeconomico interno di un paese islamico non pare sufficiente a rafforzare il percorso verso la formazione di un regime improntato a principi di natura democratica, poiché la dottrina del Profeta è in grado di contenere, assorbire e rielaborare i mutamenti sociali di stampo liberista che costituiscono il presupposto per l’instaurazione di tali regimi.³⁹

In un confronto con l’Islàm, l’unico vero vantaggio marginale dal quale la democrazia può trarre beneficio è la sua larghissima diffusione a livello internazionale, nonché la sua “relazione privilegiata” con le strutture economiche capitaliste: l’ostilità per il modello democratico potrà rivelarsi un costo assai elevato per le società musulmane.

4. Islàm e contesto internazionale

Fermo restando che i processi d’esportazione della democrazia, oltre a snaturare i fondamenti stessi dello sviluppo democratico, sono profondamente contrari agli interessi di una collettività, in quanto – non tenendo conto delle dinamiche e delle peculiarità di tale collettività – creano tensioni interne spesso insanabili, l’analisi del ruolo dei fattori esterni nella determinazione dello sviluppo democratico nel contesto di un paese islamico è compito particolarmente complesso, ma assai stimolante dal punto di vista speculativo. Ci limiteremo a definire il problema, esponendo

³⁹ Un esempio assai evidente può essere considerato il caso dell’Arabia Saudita, dove crescita economica e modernità subiscono la convivenza con la più rigida ortodossia religiosa.

sinteticamente quattro diverse ipotesi di sviluppo e altrettanti fattori determinanti nel confronto tra Islàm e sistema internazionale. In sostanza, è possibile formulare le seguenti considerazioni:

- i.* Ipotesi di *procrastinazione*, in cui il confronto tarda a maturare e il mondo islamico (in particolare quello arabo islamico) continua a mantenersi in uno stato di relativo isolamento rispetto ai processi e alle pressioni del sistema internazionale.
- ii.* Ipotesi di *resistenza aggressiva* in cui, reagendo alle sfide imposte dal sistema internazionale (soprattutto quelle derivanti dalla diffusione dei processi di democratizzazione in Occidente), le società islamiche incrementano la propria aggressività nei confronti del mondo extra-islamico (quindi verso gli infedeli del *Dar al-Harb*, del “mondo della guerra”), ovvero si isolano rispetto agli altri popoli e alle altre culture.
- iii.* Ipotesi di *adattamento passivo* o *cedimento dei valori*, dove l’Islàm perde consensi e indebolisce la presa sulle masse: è l’ipotesi più temuta dai fondamentalisti, l’esito derivante dalla “contaminazione” con il mondo occidentale.
- iv.* Ipotesi di *adattamento propositivo*, dove l’Islàm perde alcune delle sue caratteristiche peculiari – segnatamente quelle più radicali – mentre prevalgono le correnti interpretative moderate; l’Islàm diviene un’ideologia e uno stile di vita alternativo e complementare a quello occidentale, in grado di convivere con esso su un piano di relativa parità.

Quale di queste ipotesi possa prendere il sopravvento, a quali condizioni e in quanto tempo, dipende essenzialmente da: *a)* effettiva capacità del processo di globalizzazione di imporre un’omologazione sistemica quindi, in questa fase, di estendere il modello democratico occidentale; *b)* grado di apertura politico ed economico degli Stati a maggioranza islamica; *c)* crescita e diffusione della cultura, della religione e dell’ideologia islamica; *d)* sviluppi nei comportamenti degli attori regionali ed extraregionali; *e)* prevalenza o meno delle correnti interpretative radicali o moderate in seno all’Islàm.

Un tale numero di precondizioni mette in evidenza la notevole capacità di resistenza inerziale al cambiamento peculiare dell’ideologia musulmana, facendo presupporre, quanto meno, tempi

assai lunghi per un eventuale e, comunque, problematico incontro tra i principi islamici e quelli democratici.

Considerazioni riassuntive

Da quanto esposto sin ora (soprattutto in riferimento alle peculiarità culturali e storiche del mondo islamico), emerge che, in generale, non è affatto detto che una transizione verso un regime fondato su principi democratici sia la necessaria e naturale evoluzione di una qualsiasi collettività sociopolitica e, peraltro, non è per niente certo che le forme di regime democratico siano adatte a tutti e a qualsiasi gruppo sociale. Fatta tale premessa, nel valutare la compatibilità tra i principi democratici e quelli della religione islamica, riteniamo opportuno sottolineare alcuni elementi nodali e, pertanto, a titolo riassuntivo, ricordiamo le caratteristiche distintive del pensiero islamico in rapporto alla questione in esame:

- a. è fondato sui principi della Rivelazione divina e non ammette la separazione tra religione e Stato (*din wa dawla*), ma non accetta neppure la costituzione di una struttura clericale gerarchizzata (una Chiesa), in quanto tale organismo si intratterrebbe e frapporterebbe impropriamente tra Dio e la Comunità dei fedeli (*Ummah*).
- b. È universale e non ammette confini etnici e territoriali; quindi, da un punto di vista istituzionale, non può coesistere con uno Stato-nazione nel senso classico del termine, anche se è in grado di strutturarsi come Stato su un determinato contesto territoriale (Partner, 1997, p. 254-275).
- c. Di conseguenza, l'appartenenza alla *Ummah* come "cittadino" non si basa né su principi etnici (*jus sanguinis*), né territoriali (*jus soli*),⁴⁰ bensì sullo *jus religionis*; nell'Islàm il referente non è il

⁴⁰ Ricordiamo che nel pensiero musulmano ortodosso il principio di territorialità non può fare riferimento a fattori etnico-linguistici, bensì solo a fattori religiosi. Per questo, in teoria, i confini territoriali dello Stato islamico sono estremamente più flessibili e, in un certo senso, seguono il processo di "conversione" dei fedeli e, quindi, di *diffusione* della *Ummah*, la Comunità islamica. L'*Ummah* può allora essere considerata una "nazione" in movimento, *in fieri*, i cui confini, essendo perennemente mobili, sono virtualmente assenti.

popolo come nazione, ma il popolo come insieme di credenti; pertanto, è evidente come anche il principio fondante dello Stato-nazione, espresso dal Trattato di Westfalia (1648), risulti inaccettabile per l'Islàm.

- d. Nel contesto islamico il ruolo dell'individuo – quindi delle sue scelte, idee, opinioni – si perde e si confonde nella Comunità dei fedeli; quest'ultima è la sola fonte del Diritto, che viene prodotto quando, disciplinando una certa materia, vengono elaborate decisioni consensuali (*Ijma*) attraverso il *ragionamento sottomesso (Ijtihad)* guidato dagli *ulema*.
- e. L'Islàm ha come obiettivo quello di dominare tutti gli ambiti di vita dei propri cittadini; nella sua versione ortodossa ha una visione spersonalizzante dell'individuo (se si escludono alcune versioni moderate e poco diffuse – come quella di Ṭāhā, il “Gandhi islamico”).
- f. L'Islàm non riconosce l'esistenza dell'individuo, del suo pensiero, di una sua razionalità, se non come strettamente dipendente dalla religione (Vatikiotis, 1993, p. 41).
- g. Principi democratici quali il rispetto delle minoranze, la rappresentanza, l'egualitarismo, subiscono un'interpretazione restrittiva che, oltre certi limiti, li rende vani e inconsistenti; in effetti, «se l'ordinamento islamico è per definizione – come sostengono i suoi propugnatori – un sistema totalizzante, non può contemplare il pluralismo politico, ma solo la separazione politica» (Vatikiotis, 1993, p. 150).

Nonostante tutto, molti studiosi insistono nel minimizzare il peso della religione islamica sullo sviluppo delle società arabo-islamiche, suggerendo analogie con l'esperienza del Cristianesimo. Ma le differenze sono troppo grandi e sostanziali: è vero che, in fondo, anche le nostre società riconoscono e applicano da poco tempo i principi democratici, ma ciò è da imputare non tanto, o non solo, ai fondamenti culturali delle società occidentali, quanto semmai agli sviluppi politici ed economici che ne hanno guidato la crescita. A

Proprio la mancata definizione di confini in senso classico determina, alternativamente, conflittualità sul fronte interno e aggressività su quello esterno.

differenza delle società arabo-islamiche, quelle occidentali non erano e non sono dotate di una “ideologia teologica” così totalizzante.

In realtà, l’Islàm non è solo una religione e, se si guarda all’evoluzione del pensiero umano in ambito sociopolitico e culturale, risulta difficile trovare qualcosa di assimilabile, che assommi in sé in maniera così articolata religione, ideologia, politica, gestione del potere, amministrazione socioeconomica. Non è credibile che il baluardo di un sistema-pensiero così forte crolli per il solo confronto con i principi democratici occidentali, di per sé incompleti e deboli, e ancora soggetti a continue revisioni e adattamenti.

Alcuni (Filali-Ansary, 1999) sostengono che i tratti antidemocratici delle società musulmane sarebbero riconducibili alla tradizione politica autocratica che è riuscita ad imporsi nelle regioni islamiche e che si tratta di una tradizione passata, la quale non avrebbe motivo di continuare ad esercitare il proprio peso nell’ambito contemporaneo. Tale ragionamento sarebbe accettabile se effettivamente l’atteggiamento di tali società verso forme di regime fondate su principi di natura democratica fosse dovuto a retaggi storico-politici ormai superati, cosa che non è. In tale ipotesi esiste, infatti, un errore di fondo, che appunto la rende discutibile: nelle sue forme ortodosse – quelle oggi più diffuse – l’Islàm non è affatto una tradizione appartenente al passato, bensì un atteggiamento ideologico e teologico attualissimo, che esercita la sua influenza non già in nome – o a causa – di un retaggio storico, quanto richiamandosi ad una Verità rivelata la cui validità non è stata mai messa in dubbio, né può esserlo oggi.

Le differenti visioni sociopolitiche tra democrazia occidentale e teodemocrazia islamica sono probabilmente destinate a restare tali: la teodemocrazia offre risposte relativamente più solide sul piano politico ed etico, ma risulta in difficoltà quando deve confrontarsi con le sfide che derivano dal confronto con la modernità e con la globalizzazione, mancando della necessaria flessibilità alle sollecitazioni sistemiche e alle conseguenti esigenze individuali e collettive. La democrazia occidentale, dal canto suo, è oramai il veicolo privilegiato dello sviluppo socioeconomico post-capitalista, ma – se paragonata alla forza mediatica dell’Islàm – ha una presa minore sulle masse, soprattutto dopo le esperienze negative degli

ultimi decenni. Tra l'altro, la democrazia, oltre ad essere relativamente più debole sul piano teorico, deve confrontarsi con il dilemma che mina un suo principio cardine, quello della rappresentanza.

Con il complessificarsi delle strutture sociali e delle relative richieste politiche si enfatizza, infatti, il difficile rapporto tra responsabilità-ricettività-rappresentanza-elezione, riconducibile al principio che, nei regimi democratici, la responsabilità di chi ha il potere viene fatta valere attraverso la capacità sanzionatoria di chi vota. La democraticità di un regime è legata all'esistenza di molteplici gruppi e minoranze tra loro amalgamati, posti in condizioni di giudicare ed eventualmente sanzionare il comportamento dei rappresentanti al potere.

La centralità della rappresentanza elettorale e della responsabilità nei sistemi democratici crea un problema di fondo: chi detiene il potere in una democrazia deve scegliere, alternativamente, di privilegiare un governo *responsabile* (rispondendo di quello che fa), o *ricettivo* (operando costantemente con efficienza ed efficacia in risposta alle continue richieste provenienti dal basso). Ma non è possibile essere al contempo perfettamente responsabili e ricettivi: un governo si dovrà sempre porre in una zona intermedia, collocata idealmente su di un *continuum* alle cui estremità vi sono questi due principi complementari e antitetici. In tal modo si genera il dilemma che contrappone la rappresentatività come *ricettività* alla rappresentanza come *responsabilità*. Ciò indebolisce la rappresentanza come tale, riducendo rispettivamente la forza governante e/o sovraccaricando di istanze sempre nuove chi governa. Si pone quindi in conflitto il bisogno di consenso con quello di efficienza, e si minano le basi e la credibilità dell'edificio democratico.

Nel mondo arabo-islamico, da questo confronto tra due modelli di gestione del potere al contempo incompatibili e complementari hanno fino ad oggi tratto vantaggio i regimi autoritari e centralizzati, spesso mascherati dietro strutture di democrazia virtuale che, paradossalmente, finiscono per screditare proprio la democrazia liberale. Difficilmente la situazione potrà cambiare se prima una delle due ideologie in gioco non ridimensionerà i propri obiettivi: nel caso dell'Islàm ciò potrebbe coincidere con la perdita della fissazione

dogmatica sugli aspetti collettivi e politici, rafforzando le correnti che predicano un Islàm individualista e intimista.

Nel caso della democrazia è forse necessario ipotizzare limiti etici collettivi, tali da evitare la manipolazione degli eccessi liberisti da parte di minoranze che, in virtù della propria posizione di vantaggio relativo, riescono ad imporre alla maggioranza i loro interessi particolari, potenziando allora il principio di fratellanza, vale a dire il cosiddetto “principio dimenticato” (Baggio, 2007; Fuoco, 2019, p. 8) del trittico rivoluzionario di *Liberté, Égalité, Fraternité*, principio che nell’Islàm, come in altre importanti tradizioni religiose, è già fortemente presente.⁴¹

Riferimenti bibliografici

- al-Mawdudi, Abu al-A’la (1976). *Political Theory of Islam*. In Khurshid Ahmad (ed.), *Islam: Its Meaning and Message*. London: Islamic Council of Europe.
- al-Mawdudi, Abu al-A’la (1982). *Political Theory of Islam*. In John J. Donahue e John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*. Oxford University Press.
- Ansorge D. (2017) *Krieg und Frieden im islamischen Kontext*. In Werkner I.J. & Ebeling K. (eds) *Handbuch Friedensethik* (pp. 583-604). Wiesbaden: Springer.
- Baggio, A. M. (2007). *Il principio dimenticato*. Padova: Città Nuova.

⁴¹ «È evidente che la fraternità è un’idea di origine religiosa ; e questo vale non solo per la religione cristiana, ebraica, islamica, ma anche per quella degli antichi Egizi, per gli Irochesi, per i Piros dell’Orinoco. Gli studi etnologici e di antropologia culturale ci attestano che tutte le grandi idee relazionali di cui l’umanità contemporanea fa uso hanno origine nelle narrazioni originarie (mitologie) di carattere religioso. Dire che la fraternità ha un legame con la religione è dire un’ovvietà» (Fuoco, 2019, p. 129). Bruno Fuoco (2019, p. 43, in nota) ci ricorda anche che la *Carta Araba dei Diritti dell’uomo*, adottata il 15 settembre 1994 con risoluzione n. 5437 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi, ed entrata in vigore il 24 gennaio 2008, menziona il principio di fraternità sia nel preambolo sia all’art.1, come valore universale al quale deve ispirarsi il musulmano, e prevede che: «I governi degli Stati membri della Lega degli Stati Arabi [...] nel perseguire i principi eterni di fratellanza ed eguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla Shari’ah islamica e dalle altre religioni rivelate [...] nel rispetto dell’identità nazionale degli Stati arabi e del loro sentimento di appartenere ad una comune civiltà, si propone di realizzare le seguenti finalità [...] Insegnare ad ogni persona umana negli Stati arabi la fierezza della propria identità, la lealtà al proprio paese, l’attaccamento alla propria terra, alla propria storia e al comune interesse, instillando in ogni persona una cultura di fratellanza umana, tolleranza ed apertura verso gli altri, in conformità con i principi e valori universali e con quelli proclamanti negli strumenti internazionali sui diritti umani».

- Barone, F. (2019). Parole di violenza o parole violentate? Nuclei semantici e variazioni storiche del lemma arabo “ġihād”. In R. Barcellona e T. Sardella (eds.), *Violenza delle parole, parole della violenza. Percorsi storico-linguistici*, (pp. 171-187). Udine: Mimesis,
- Bausani, A. (1987). *L'Islam*. Milano: Garzanti.
- Baylis, J. e Smith, S. (eds.) (1998). *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.
- Bori, C. (2009). Il pensiero radicale islamico da Ibn ‘Abd al-Wahhab a Mawdudī e Sayyid Qutb: tradizione o modernità?. In G. Filoramo (ed.) *Le religioni e il mondo moderno*, III - *Islam*, (pp. 69-113. Torino: Einaudi.,
- Cassandra (pseudonimo) (1995). The Impending Crisis in Egypt. *The Middle East Journal*, 49 (1), 9-27.
- Conversi, D. (1995). Reassessing Current Theories on Nationalism: Nationalism as Boundaries Maintenance and Creation. *Nationalism & Ethnic Politics*, 1 (1), 73-85.
- Diamond, L., Seymour M. L. & Linz, J. J. (eds.) (1995). *Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy*. Boulder: Lynne Rienner.
- Esposito, J. L. & Voll J. O. (1996). *Islam and Democracy*. Oxford University Press.
- Fiedler, H. (1997). Die Islamistische Herausforderung. *Aussenpolitik*, 1, 79-90.
- Filali-Ansary, A. (1999). Muslim and Democracy. *Journal of Democracy*, 10 (3), 18-32.
- Fuoco, B. (2019). *Cittadinanza globale e società fraterna*. Scandicci: Stella Mattutina.
- Gilbraith, M. (1996). Civil Society, the Promise and Peril of Democratisation and Prospects for the Arab World. *Civil Society*, 5 (58).
- Giunchi, E. (1994). The Political Thought of Abul A’lā Mawdūdī. *Il Politico* 59, 2 (169), 347-375.
- Guolo, R. (2002). *Il fondamentalismo islamico*. Roma-Bari: Laterza.
- Hourani, A. (1992). *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Milano: Mondadori.
- Hourani, A. (1994). *Islam in European Thought*. Cambridge University Press.
- Ibrahim, Saad Eddin (1995). Civil Society and the Prospects of Democratisation in the Arab World. In A. R. Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East* (pp. 27-54). Leiden: Brill.
- Lewis, B. (1975). *Race and Color in Islam* (1970); trad. it. *Razza e colore nell'Islam*. Milano: Longanesi.
- Lewis, B. (1983). *The Muslim Discovery of Europe* (1982); trad. it. *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*. Milano: Mondadori.
- Hurgronje, Ch. S. (1999). *Het Mekkaanscheefeest*. Leiden: Brill (1880); trad. it. *Il pellegrinaggio alla Mecca*. Torino: Einaudi.
- Linz, J. J. & Stepan A. (2000). *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*

- (1996); trad. it. *Transizione e consolidamento della democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Mabry, T. J. (1998). Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia. *Ethnic and Racial Studies*, 21(1).
- Millán Torres, T. (2020). I califfi omayyadi: la creazione dell'Impero musulmano. *Storica National Geographic*, 27.V, https://www.storicang.it/a/i-califfi-omayyadi-creazione-dellimpero-musulmano_14810, retrieved 10 June 2020.
- Morlino, L. (1986). *Democrazie*, in G. Pasquino (ed), *Manuale di scienza della politica*. Bologna: Il Mulino.
- Morlino, L. (1998). *Democracy Between Consolidation and Crisis. Parties, Groups and Citizens in Southern Europe*. Oxford University Press.
- Muqtedar K. (2007). Demokratie und islamische Staatlichkeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26-27, 1-7.
- Partner, P. (1997). *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam*; trad. it. *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*. Torino: Einaudi.
- Peirone, F. (1979). *Il Corano*. Milano: Mondadori.
- Piscatori, J. P. (1986). *Islam in a World of Nation-States*. Royal Institute of International Affairs, Cambridge University Press.
- Piscatori, J. P. (ed.) (1983). *Islam in the Political Process*. Royal Institute of International Affairs, Cambridge University Press.
- Ragionieri, R. (1991). *Il golfo delle guerre. Islam, nazionalismo e superpotenze*. Firenze: ECP.
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*, 10 (3), 3-17.
- Sen, A. (2004). *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Milano: Mondadori.
- Sen, A. (2011). *Peace and Democratic Society*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Sola, G. (1996). *Storia della Scienza politica*, Firenze: Nuova Italia Scientifica.
- Struhl, K J. (2007). Is Democracy a Universal Value? Whose Democracy?. *Science and Society*, January.
- Taha, M. M. (1996). *The Second Message of Islam*. Syracuse University Press.
- Taha, M. M. (2002). *Un Islam à vocation libératrice*. Paris: l'Harmattan.
- Tröndle, D. (2007). Das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei zwischen Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam. *Auslandsinformationen Der Konrad-Adenauer-Stiftung - KAS-AI 12/07*, 66-90.
- Vatikiotis, P. J. (1993). *Islam and the State* (1987), Routledge; trad. it.: *Islam: Stati senza nazioni*. Firenze: Il Saggiatore.
- Yahya H. (2002). *Giustizia e Tolleranza nel Sublime Corano*. www.ildialogo.org/islam/harunyahya3.htm, retrieve 11 June 2020.
- Zirker, H. (2017). *Gewalt und Gewaltverzicht im Koran. Liste der Belege mit einer Einführung*. Universität Duisburg-Essen.