

I DIRITTI UMANI NELL'ISLAMISMO¹

FOUAD KHALED ALLAM²

Più che una testimonianza³ esporrò una serie di riflessioni sul tema affidatomi – «Le religioni e i diritti umani» – esponendo i problemi del mondo islamico al riguardo. Dovrò quindi collocare le mie riflessioni in una prospettiva storica, ma anche in una prospettiva storico-politica che risulta di estrema delicatezza ed importanza .

Dopo la caduta del muro di Berlino, al sistema di equilibri politici oscillanti tra le due superpotenze, è subentrato un diverso ordine – meglio sarebbe dire disordine – mondiale, di cui riceviamo tutti i giorni immagini e testimonianze, purtroppo prevalentemente negative.

I cambiamenti avvenuti nella cultura contemporanea indirizzano la nostra riflessione soprattutto verso il tema dei *diritti umani* piuttosto che verso le *religioni*. Essi sono ormai entrati in una zona di turbolenza, se non di confine, che tende a rivitalizzare, nella cultura contemporanea, l'espressione religiosa e quella politica.

Questa problematica non è del tutto recente: ad esempio, per quanto riguarda il rapporto tra Islam e diritti dell'uomo, dobbiamo ricordare che il 19 settembre 1981, presso la sede dell'Unesco a Parigi, vi è stata la promulgazione del testo di una *Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo*. Questa dichiarazione non aveva, e non ha, nessuna valenza giuridica internazionale perché non è stata ratificata dagli stati interessati; essa rimane però pur sempre l'espressione di una serie di intenti volti proprio a suscitare il dibattito su questo problema nei paesi islamici.

Anche il contesto storico-ideologico in cui quella dichiarazione nacque, ha una certa importanza: erano trascorsi tre anni dalla rivoluzione iraniana e cominciavano già a verificarsi dei fenomeni di identità collettiva non soltanto all'interno dei diversi paesi del mondo musulmano, ma anche all'interno del movimento culturale islamico. La riflessione sul rapporto tra la religione e i diritti dell'uomo finisce per oltrepassare i confini di una riflessione teologica per definirsi nell'ambito, complesso e delicato, delle forme di consenso che si stanno creando nella cultura contemporanea e che investono due ambiti quello dei rapporti interculturali e quello dei rapporti intercomunitari, nell'ambito politico del mondo occidentale. Alcuni anni fa si ebbe negli Stati Uniti un famoso dibattito sul «Political correct», che a sua volta provocò in Europa importanti dibattiti sulla politica comunitaria europea. Si possono distinguere due orientamenti, opposti tra loro, riguardo all'integrazione delle culture – e dunque anche delle religioni – all'interno dei quadri giuridici nazionali, degli stati-nazione. Da una parte vi è la tendenza ad accettare e favorire la molteplicità delle forme comunitarie, delle identità collettive; dall'altra si tende all'integrazione per assimilazione o attraverso l'identità individualistica.

Tornando alla questione dei rapporti tra Islam e diritti umani, bisogna dire che è molto complessa perché implica l'analisi di categorie teologiche, filosofiche e culturali; si tratta di entrare in una prospettiva di cultura comparata.

È opportuna una premessa per quanto concerne l'Islam. Quando parliamo di Islam nasce il problema di indicare con chiarezza di quale Islam stiamo parlando, se dell'Islam degli stati, l'Islam antropologico, quello delle confraternite ecc. oppure di quello dei contestatori, dei neofondamentalisti o ancora dell'Islam che sta nascendo oggi in Europa,

¹ In: *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Atti della XXXIII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (Sae), La Mendola (Trento) 29 luglio 6 agosto 1995, Dehoniane – Roma 1996, 120-126,

² KHALED FOUAD ALLAM – Musulmano – Ordinario di Islamistica all'Università di Trieste e alla Libera Università di Urbino, *Ibidem*, 5.

³ Il titolo della sezione è: CONFRONTO INTERRELIGIOSO: LE RELIGIONI E I DIRITTI UMANI, *Testimonianze*, *Ib.*, 115.

attraverso i musulmani europei. La questione è complessa perché, non essendo l'Islam una Chiesa, non solo è difficile trovare un interlocutore diretto ma è anche difficile individuare una linea di condotta uniforme, che si richiamerebbe ad una visione più o meno globale dello stesso Islam. All'interno del mondo musulmano i pareri sono estremamente diversificati; vi è una tale distanza tra l'atteggiamento dei neofondamentalisti e la posizione di pensatori come ad esempio Fouad Zacharia, che la questione appare problematica non solo per la cultura europea, ma anche per gli stessi musulmani.

Una seconda difficoltà che sorge nell'analizzare i rapporti tra religione e diritti umani nell'Islam, è legata alle circostanze culturali in cui si manifestarono quegli importanti avvenimenti della *storia* occidentale – da altri qui ricordati – come la Dichiarazione americana del 1776 e la Dichiarazione francese del 1789. Questa prospettiva storica e antropologica permette di capire perché oggi nel mondo musulmano si assista a una sorta di onda d'urto, una zona di turbolenza. In Occidente la riflessione sui diritti umani e sulla loro possibilità di attuazione è dovuta ad una profonda trasformazione culturale ma anche antropologica, che il mondo islamico non ha conosciuto o sta conoscendo solo oggi. Si tratta del passaggio da uno spirito comunitaristico a uno spirito individualistico.

Come si traduce giuridicamente e politicamente questo passaggio? Con la nascita di una nuova espressione della cultura occidentale, quella *dell'individuo*. A partire dalle Dichiarazioni del 1776 e del 1789, quest'uomo nuovo si costruisce con la messa in opera di tutta un'attrezzatura giuridica le cui basi filosofiche possono essere ritrovate anche nel diritto naturale. Lo stesso concetto di diritto naturale è scaturito da una lenta evoluzione giuridica e teologica (indirettamente anche dalla riflessione dei padri della Chiesa); questa attrezzatura giuridica si traduce nella nascita di uno spazio autonomo del diritto: non ci si basa più sul primato della ragione divina, ma sul primato della ragione umana.

I riferimenti storici sono importanti per capire la diversa situazione del mondo musulmano. Il primo contatto effettivo con la modernità avviene con lo sbarco in Egitto di Napoleone Bonaparte nel 1798; il mondo musulmano si sveglia da una lunga notte e da un lungo silenzio, scoprendo la modernità dapprima indirettamente, più tardi direttamente, ma attraverso passaggi culturali che non sono gli stessi del mondo occidentale. L'Islam del XIX secolo rimane un Islam di tipo comunitarista: vale a dire che in esso l'identità dell'essere umano non si definisce in funzione del primato della sua libertà, ma in funzione del suo essere musulmano. L'Islam ha un effetto strutturante: non si tratta soltanto del consenso ad una comunità, ma dell'idea stessa di *identità islamica* come fondamento dei gruppi che formano la *Umma* (comunità dei credenti). L'identità islamica si basa su un avvenimento storico-religioso di importanza essenziale: la *rivelazione (Tanzil, in arabo)*, che avviene con la *discesa del Libro*. La storia positiva – nel senso di un miglioramento della condizione umana – di questi popoli, nasce dal presupposto che ad un certo punto della loro storia vi è stata una rivelazione, la rivelazione coranica. Questo tema è profondamente radicato nelle riflessioni dei musulmani, nei loro orizzonti culturali, tanto da determinare una visione dicotomica della storia: tutto ciò che è anteriore alla nascita dell'Islam è visto come negativo, tutto ciò che avviene a partire dalla rivelazione coranica è visto come liberazione e positività. La rivelazione coranica non è solo il momento che inaugura una nuova era, ma diviene anche un paradigma teologico che ha il suo riferimento sul piano esperienziale e comunitario, nella prima comunità musulmana, quella di Medina. Abbiamo dunque due paradigmi che fondano l'identità islamica. Uno è costituito dalla rivelazione coranica, che funziona come una sorta di *logocrazia*, e l'altro dalla sua immediata verifica sul piano antropologico, sociale e politico: la prima comunità, quella di Medina. La prospettiva comunitaria frutto di un'identità collettiva molto forte (che i

sociologi chiamano *olistica* in quanto l'individuo si definisce in funzione della sua appartenenza religiosa) caratterizza il mondo musulmano fino a tutto il XIX secolo; anche se all'inizio del secolo scorso alcuni autori iniziano a impostare una riflessione sul problema della sovrapposizione tra l'autorità della ragione divina e la valenza di quella umana. Nascono correnti culturali come quella del Rinascimento (*Nahda*), o quella del riformismo musulmano (*Islah*). A quest'ultima appartiene Mohammed Abduh – autore del grande commentario coranico *Rissalat al Tawhid* – secondo il quale se riguardo a un certo problema ci si trova dinanzi al silenzio del Corano, vale la ragione umana. Voglio ancora insistere sulla differente impostazione antropologica rispetto al mondo occidentale: da una parte abbiamo il prevalere di una visione comunitaria (quella islamica), dall'altra ci troviamo di fronte all'individualismo della società laica nata dalla Rivoluzione francese. La colonizzazione ha portato come conseguenza all'incontro tra leadership musulmane e «modernità» di importazione, facendo nascere non solo il problema della modernizzazione del diritto (e quindi anche una riflessione di tipo teologico), ma anche quello relativo all'identità della comunità musulmana nei confronti dell'Occidente. Quest'ultimo problema è di estrema importanza: è proprio il fenomeno della colonizzazione che ha posto il problema dell'identità musulmana e delle identità collettive. Durante la colonizzazione, l'Islam è divenuto una sorta di rifugio e di difesa dal mondo occidentale: con la decolonizzazione, quasi tutti gli stati nazionali arabi hanno usato la religione islamica come fondamento della legittimità dello stato. Quasi tutte le costituzioni dei paesi islamici considerano e definiscono l'Islam come religione *di stato o dello stato*.

Nello stesso momento in cui l'Islam diviene un apparato che permette di legittimare lo stato-nazione e di controllare lo spazio religioso attraverso l'istituzione di un Ministero per gli Affari Religiosi (che si chiama *Habous* negli stati del Maghreb, *Waaf* in Medio Oriente), assistiamo anche a uno sconvolgimento totale, ad un mutamento sociologico di estrema rilevanza, senza comprendere il quale non si comprende molto di quanto sta avvenendo oggi nel mondo musulmano: l'Islam diviene un Islam *urbano*, e ciò si traduce in un cambiamento strutturale nei gruppi che lo costituiscono. L'islam urbano è espressione del processo di modernizzazione che è stato avviato a partire dagli anni '50 e '60. Sul piano giuridico si assiste a una sorta di eclettismo, sovente molto accentuato. Leggendo i codici civili dei paesi arabi, riconosceremo, almeno fino all'inizio degli anni '80 l'influenza diretta del diritto dei paesi occidentali: il diritto tedesco e svizzero nel caso della Siria, il diritto francese nel caso dell'Algeria. Tale influenza è limitata, però, a tutto ciò che concerne l'attività giuridica che esula dai diritti della persona, vale a dire il diritto commerciale, quello amministrativo, eccetera. Al contrario, per quanto riguarda i diritti della persona (matrimonio, eredità, eccetera), il riferimento è quello al diritto musulmano. Non semplicemente e non solo perché lo stato si richiama ad una legittimità islamica, ma anche per non destrutturare del tutto quelle società in via di modernizzazione.

Ciò provocherà la nascita di due culture entro il mondo musulmano. Da una parte assisteremo, man mano che cresce la modernizzazione, ad una crescente destrutturazione della società tradizionale, al suo cambiamento; dall'altra, andremo incontro ad un neo-radicalismo che vede nella modernità l'immagine stessa del male, la distruzione della società.

Vi sono stati però anche paesi arabi che, all'inizio degli anni '60, hanno fatto scelte politiche di tipo neomarxista e terzomondista, puntando ad esempio sull'ingresso della donna nella società con (virtualmente) pari diritti; non si voleva più considerare la donna solo in quanto madre di famiglia, ma si puntava sulla donna

lavoratrice, che poteva diventare operaia ma anche magistrato. L'Algeria, l'Irak e la Siria sono emblematici a tale proposito. Sotto l'impulso di questa dinamica sociologica è nato qualcosa di nuovo nel mondo islamico, soprattutto a partire dagli anni '70: la nascita dei movimenti associativi e soprattutto del movimento femminile associativo, molto importanti perché lo stato, per timore dei gruppi neofondamentalisti sempre più numerosi, corre il rischio di accettare una *sharizzazione* del diritto. Ad esempio, quando l'Algeria nel 1984 ha promulgato il suo primo codice civile, ha tenuto conto della pressione del neofondamentalismo acconsentendo ad autorizzare di nuovo la poligamia, sia pure entro limiti posti dal diritto civile. La Tunisia, al contrario, l'aveva già abolita nel 1956. Con l'impulso dei movimenti associativi, dunque, nascono numerose leghe che si battono per la difesa dei diritti umani. Leghe che ovviamente hanno avuto una vita difficile: dapprima non sono state ufficialmente riconosciute, poi lo sono state, infine sono state nuovamente sconfessate; si tratta di oscillazioni significative di una situazione schizofrenica non soltanto nella cultura ma anche nel diritto di questi paesi.

Ritornando alla *Dichiarazione* universale islamica dei diritti dell'uomo del 1981, vorrei ribadire l'importanza, anche se – come ho già detto – essa non ha alcuna valenza giuridica ma è solo una dichiarazione d'intenti. Vorrei leggerne il preambolo che assume, a mio parere, un grande valore simbolico. Esso recita: «I diritti dell'uomo nell'Islam sono fortemente radicati nella convinzione che Dio, e solo Dio, è l'autore della Legge, è la fonte di tutti i diritti dell'uomo. A causa di questa origine divina nessun governo, nessuna assemblea, nessuna autorità può ridurre, abrogare, violare in alcun modo i diritti dell'uomo emanati da Dio».

Vediamo che in questo preambolo vi sono due intenti importanti; inoltre esso implica alcune problematiche che sarà bene evidenziare. Il *primo intento* è quello di enunciare che il discorso islamico sui diritti umani è parallelo a quello dell'occidente, mettendo in evidenza quasi un primato storico dell'Islam perché, affermando che il riconoscimento dei diritti umani è veicolato dalla tradizione islamica, se ne sottolinea l'origine al momento della rivelazione coranica, nel VII secolo d.C.: non vi sarebbe dunque alcun bisogno di ripensare alla questione dei diritti umani con categorie teologiche, politiche, sociali, culturali e filosofiche diverse da quelle islamiche. Il *secondo intento* si riconosce nella valenza simbolica di questo preambolo: affermando che nessun uomo, nessuna assemblea può intervenire nella formulazione dei diritti umani; si vuole mettere un freno a tutti i tentativi di interpretazione storica del fatto religioso. Ciò significa anche affrontare il grosso problema del *rapporto tra mondo religioso e mondo laico*. Si tratta di un problema di estrema importanza, perché oggi assistiamo un po' ovunque, non solo nell'Islam ma anche ad esempio nel mondo indù, al nascere di radicalismi e fondamentalismi che comportano ciò che i sociologi definiscono un «reinvestimento nel sacro» della società e della cultura contemporanea. Le due possibili soluzioni di questo problema vanno nella direzione del «Political correct» di cui gli Stati Uniti sono stati un laboratorio, o dell'integrazione per assimilazione.

Un altro aspetto importante della Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo è il fatto che esso sollecita un ripensamento da parte occidentale delle categorie del religioso. Come affermava poc'anzi il mio collega buddista, io non so che cosa si intenda per «religione», non so neanche che cosa si intenda per «religioso» e per «diritti umani». Questo aspetto riguarda un livello di ricerca di estrema importanza, e deve essere visto come un arricchimento reciproco.

Un terzo aspetto è dato dal fatto che nel rapporto tra le religioni e i diritti umani si pone il problema della realizzazione politica (nel senso greco della parola), cioè di quale tipo di

città e di stato noi vogliamo costruire, tenendo presente un problema antropologico-religioso essenziale, quello delle diversità all'interno del genere umano. Come realizzare, come costruire dei punti di riferimento concettuali, intellettuali, di fronte alla domanda di diversità culturale, religiosa, sociale? Come trovare dinamiche politiche e nuovi quadri che permettano il mantenimento reciproco di queste diversità?

Il *quarto problema* che questa dichiarazione suscita è se sia possibile, per delle identità che si affermano e si affermeranno sempre di più, trovare un quadro di realizzazione al di fuori del quadro nazionale, quello dello stato-nazione. È un problema eminentemente politico che però anche l'uomo religioso e l'uomo di cultura devono porsi. È oggi troppo stretto il quadro dello stato-nazione? Lascio aperto questo interrogativo.

Il *quinto e ultimo problema* riguarda il numero crescente di musulmani – oggi cinque milioni – presenti in Europa: si assiste alla trasformazione di musulmani emigrati in musulmani neo-europei, e questo è un dato che dovremo tutti tener presente. Si tratta di un problema fondamentale, e forse la storia tragica delle comunità ebraiche in Europa può insegnarci qualcosa in questo senso. Speriamo soltanto di non dover passare mai più attraverso tragedie di quel genere. Rimane comunque il problema essenziale di come possano comunicare tra loro comunità tanto diverse. Anche questa domanda lascio aperta. Grazie.