

Sihem Djebbi

Il documento sulla fratellanza umana: pietra angolare del dialogo cristiano-islamico.

intervista a cura di **Giovanni Sarubbi**
direttore del sito www.ildialogo.org

www.ildialogo.org

Sihem Djebbi è stata una delle protagoniste dell'incontro del 20-21 giugno scorso a Napoli presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Luigi, concluso da Papa Francesco. Ha presentato una relazione sul dialogo con le altre religioni e lo ha fatto da musulmana laica, donna e docente di scienze politiche e Relazioni Internazionali alla PFTIM, sez. San Luigi, all'Università di Siena e in Francia a Sciences Po Paris e all'Università Sorbonne-Paris XIII. Non è una teologa ma una politologa ed internazionalista. È, infatti, specializzata in cooperazione internazionale, nei conflitti armati, nella sociologia politica del mondo arabo e nelle migrazioni internazionali. Ha trascorso diversi periodi nel mondo arabo e in Iran per effettuare ricerche sul campo relativamente all'uso politico dei migranti iracheni da parte degli Stati di Accoglienza. È, inoltre, formatrice presso organizzazioni sociali, umanitarie e di difesa del diritto di asilo. Collabora con l'associazione Rondine Onlus di Arezzo che si impegna per la riduzione dei conflitti armati nel mondo, e con Wintegreat, associazione francese che accompagna giovani profughi a reintegrarsi nel sistema universitario e nel mondo del lavoro.

Molte le sue pubblicazioni tra cui *“Il dialogo interreligioso con gli islam: individuare gli interlocutori legittimi”*, in Pino di Luccio S.I. e Carlo Manunza S.I.(edd); *La gioia della verità, Francesco e la teologia nel Mediterraneo*, Il pozzo di Giacobbe in corso di pubblicazione.

Nella sua relazione durante il convegno del 20-21 giugno ha parlato di *soft-power* e di *wassatiyya¹ al Islamiyya* due concetti pressochè sconosciuti ai più che però, secondo la professoressa Sihem Djebbi, sono sviluppate da una quindicina di anni da alcuni Stati arabi e istituzioni, in particolare dal Marocco e dagli Emirati Arabi Uniti nonché dall'università religiosa Al Azhar in Egitto. Nel suo intervento si è occupata del Documento sulla Fratellanza Umana firmato ad Abu Dhabi il 4 febbraio del 2019. Per chi come noi si occupa di dialogo con l'islam dal 2001, si è trattato di una boccata di ossigeno. Ma ovviamente non ne nascondiamo i limiti e le problematicità. Ed è proprio su tale documento che abbiamo posto alla professoressa Sihem Djebbi alcune domande ringraziandola per la sua disponibilità.

D. Il documento di Abu Dhabi per molti è stato come un fulmine a ciel sereno. Nessuno ne sapeva niente. La stampa occidentale è impegnata da oltre 25 anni a diffondere e sostenere la funesta dottrina dello “scontro di civiltà” del sig. Samuel P. Huntington e la *wassatiyya al Islamiyya*, l'Islam moderato, è stato di fatto cancellato dal dibattito pubblico, pur essendo il cuore della pratica islamica delle componenti maggioritarie dell'islam, compresa la corrente dei *Fratelli musulmani* di solito etichettata come estremista o terrorista. Si nega persino l'esistenza di un “islam moderato”. Cosa c'è dietro il documento di Abu Dhabi? Chi ci ha lavorato e per quanto tempo? Oltre ad Al Azhar quali istituzioni religiose islamiche lo hanno sostenuto e che cosa esse rappresentano sia nel mondo islamico che in quello cristiano?

In effetti, sia la firma stessa del Documento sulla Fratellanza umana (cioè l'aspetto diplomatico-istituzionale, legato alla dimensione “esterna” del dialogo), il contenuto del Documento (ovvero l'aspetto filosofico-teologico, che riguarda la dimensione “interna” del dialogo), nonché gli eventi organizzati ad Abu Dhabi a margine di questa firma - come la messa pubblica tenutasi all'indomani e seguita fisicamente da 140.000 persone - hanno avuto una grande copertura mediatica nei mondi cristiani e musulmani.

Questa iniziativa è stata definita dalla stampa, e da noti esponenti religiosi cristiani e musulmani, come “storica” ed “eccezionale”, con particolare riguardo al contesto politico-religioso della penisola arabica, e, più in generale, del mondo arabo-musulmano, caratterizzato da rilevanti limitazioni sul piano delle libertà e del pluralismo religioso. La firma del Documento di Abu Dhabi e gli eventi ad essa connessi sono stati considerati come un *turn (svolta)* inedito nella storia

¹ Wassatiyyah, termine del Corano che indica la “via mediana della rettitudine”, la “virtuosa via della moderazione” o anche “la via del mezzo seguendo l'integrità profetica”

contemporanea del dialogo tra Chiesa e Islam, tra Occidente e Oriente, in particolare nelle “terre islamiche”. Tale impressione è stata in parte alimentata dall'importante focus mediatico anche esso storico. L'impressione di *turn*, o di punto di rottura positivo nella storia del dialogo tra Chiesa e Islam nel mondo arabo-musulmano - un dialogo che, nelle rappresentazioni collettive, sembrava giunto ad un punto morto, o considerato insignificante - , e persino impossibile per via di una presunta natura assolutista e bellicista dell'Islam, si spiega anche dalla *sotto-mediatizzazione*² di una miriade di iniziative, istituzionali e non, diplomatiche e non, che hanno preceduto l'incontro di Abu Dhabi. Alcune di esse, quando venivano pubblicizzate, lo venivano soprattutto attraverso la stampa specializzata su argomenti religiosi, spesso a carattere religiosa anche essa, ed erano quindi poco note al gran pubblico. Ebbene tali iniziative si iscrivevano nella filosofia e nell'azione vera e propria del dialogo interreligioso in atto nel mondo arabo-musulmano. Rispecchiavano delle dinamiche di fondamentale importanza per chi vuole conoscere la regione ed essere informato adeguatamente sulle questioni politiche, sociali, culturali contemporanee.

E' peraltro vero che l'incontro di Abu Dhabi rappresenta un evento storico maggiore, in particolare perché rafforza i legami istituzionali nel proseguimento del dialogo, quale frutto dell'impegno proattivo di un *middle power*³ arabo molto influente nel mondo musulmano, e perché contribuisce ad ampliare gli spazi e le arene del dialogo nel resto del mondo arabo-musulmano. Tornerò sull'aspetto delle virtù e della forza del documento, sia riguardo al contenuto che al suo inserimento in strutture e piattaforme più o meno istituzionalizzate. Sarebbe tuttavia fuorviante non considerare l'ancoraggio di lungo respiro del dialogo interreligioso nelle società musulmane, nonché la varietà degli attori e l'estensione del tessuto sociale, associativo ma anche istituzionale e persino politico-diplomatico dedicato ad esso nel mondo arabo-musulmano. Queste iniziative, che non sono mera accoglienza di progetti venuti da altre aree, emanano proprio da attori locali e, se non nascono in questo millennio, si sono tuttavia moltiplicate nel corso degli ultimi vent'anni.

Interessarsi alla molteplicità e varietà delle iniziative precedenti di dialogo interreligioso nel mondo arabo-musulmano aiuterebbe prima di tutto a capire e a misurare la realtà effettiva dell'impegno delle società civili musulmane su questioni connesse al dialogo, e più generalmente alle libertà e alla convivenza religiosa. Ciò indebolirebbe gli stereotipi veicolati dai mass media sull'Islam e sulle società arabe. Media che si concentrano quasi esclusivamente sui fenomeni di terrorismo, violenza, autoritarismo e identitarismo. Tali fenomeni non si devono ovviamente né negare, né sottovalutare, perché rappresentano delle effettive aberrazioni sociali, politiche ed umane e devono essere denunciate e combattute come tali. Devono tuttavia essere analizzati in rapporto con tanti fattori, molti dei quali non riguardano affatto una qualunque teologia di carattere islamico. Questi fenomeni non devono neanche costituire le uniche lenti di studio e di comprensione del mondo arabo-musulmano, un mondo molto complesso, evolutivo ed attraversato da dinamiche e orientamenti diversi e spesso contraddittori, che includono anche, e soprattutto, tendenze e sforzi che ricercano la pace e la convivenza all'interno di società plurali, e non solo dal punto di vista religioso. Il mondo arabo-musulmano non può essere ridotto ai fenomeni di violenza che lo martirizzano, e che purtroppo esistono. E' anche fatto di tradizioni e realtà di convivenza, di condivisioni sociali e culturali che vanno oltre le religioni e, nel campo della militanza, anche di lotte e posizionamenti in favore del pluralismo e della tolleranza religiosa, e più ampiamente in favore della democratizzazione.

Non riconoscere queste tendenze contribuisce all'essenzializzazione delle società del mondo arabo in funzione di identità viste come esclusivamente religiose, soprattutto quelle islamiche, intese come portatrici di un'inerente violenza culturale e religiosa. Vuol dire condannare queste società e

2 Mediatizzazione: Diffusione e amplificazione attraverso i mezzi d'informazione. Con sotto-mediatizzazione, si fa riferimento ad un'insufficiente copertura mediatica.

3 *middle power*: media potenza, nel senso di Stato di media potenza

le loro forze progressiste e pacificatrici, perché toglie a queste ultime ogni riconoscimento e visibilità. Prendere atto dell'esistenza di queste forze, evidenziando le impostazioni morali ed ideologiche che portano con sé, significherebbe invece contrastare i tentativi degli attori religiosi e politico-religiosi radicali di apparire, agli occhi delle società arabo-musulmane, ma anche non musulmane, come le uniche alternative a dei regimi locali spesso corrotti e poco legittimi. Significherebbe anche, indirettamente, esprimere solidarietà e prossimità con tutti quelli che, a loro livello, operano per la pace e la convivenza, a volte in contesti rischiosi.

Dare corpo, in modo più o meno cosciente ed intenzionale, alle tesi ed ai presupposti del paradigma dello scontro di civiltà - ormai diventato un vero mito politico, cioè una visione del mondo ben ancorata che ha pervaso tutte le sfere della vita culturale, sociale e politica delle società occidentali, e non solo - contribuisce alla frammentazione del mondo e delle società, e alle tensioni tra culture e tra popoli. Bisogna pertanto essere consapevoli della responsabilità che uno può avere in quanto esponente politico o religioso, o intellettuale, nell'enunciare tesi e concetti, e nell'adottare talune prospettive e lenti di analisi. Concetti che rischiano di diventare dei leitmotiv che finiscono per imprigionare alcune componenti della società, ed alcuni popoli in stereotipi assegnati, e di produrre o amplificare i fenomeni semplicisticamente o erroneamente descritti, secondo il noto meccanismo della profezia che si auto-avvera.

Infine, uno sguardo più attento all'esistenza di iniziative di dialogo interreligioso nei vari settori delle società civili arabo-musulmane, nonché all'interno delle istituzioni statali e non statali, permette di situare meglio l'iniziativa di Abu Dhabi. Come ben sapete, voi che operate nel campo del dialogo con l'Islam da ormai vent'anni, la firma del Documento sulla Fratellanza non emerge *ex nihilo (dal nulla)*, ma da questo terreno propizio e favorevole dal punto di vista sia dei principi che delle reti sociali ed istituzionali. L'iniziativa è stata facilitata dall'emergere di un *paradigma* del dialogo interreligioso che rappresenta una realtà concreta nella regione. L'iniziativa di Abu Dhabi rispecchia, come anzidetto, uno sforzo reale e di lungo respiro, diversificato, multi-attoriale e multi-settoriale, e si collega inoltre concretamente ad alcune di queste strutture il cui operato non si limita al Documento sulla Fratellanza umana.

Ad esempio, anche se non si può facilmente entrare nei meandri politico-diplomatiche del Vaticano e degli Emirati Arabi Uniti, sembra che la visita del Papa ad Abu Dhabi sia stata il risultato dell'iniziativa del Vicariato apostolico dell'Arabia Meridionale, che ha sede ad Abu Dhabi, in stretta coordinazione con le autorità statali emiratine. Sono più anni in effetti che lo Stato emiratino si è impegnato nel dialogo interreligioso, in collaborazione con diverse istituzioni ed organizzazioni islamiche e pluri-religiose. Certo, gli attori che hanno partecipato prevalentemente all'elaborazione del Documento sulla Fratellanza, elaborazione che si è fatta nel tempo lungo e in modo confidenziale, sono la Santa Sede e la Moschea-Università egiziana Al Azhar, rappresentata dallo Sceicco Ahmad Al Tayyeb. Già nel 2017, Al Tayyeb incontrava il Papa per consolidare il processo di costruzione del dialogo interreligioso e la promozione della *wassatiyya* e della pace, proprio nel quadro della Conferenza internazionale per la pace organizzata dal centro accademico sunnita. Negli ultimi anni tuttavia, e questo ha sicuramente influito sul contenuto e sugli orientamenti del Documento, nella parte musulmana, Al Azhar è stata inserita, oltre ai suoi rapporti bilaterali col Vaticano sul tema del dialogo, all'interno di altre arene e piattaforme di dialogo, nettamente multi-attoriali e transnazionali. Parte di queste piattaforme sono connesse alla diplomazia religiosa degli Emirati, e ad iniziative di dialogo interreligioso ad ampio "spettro". Possiamo ad esempio citare il Forum per la promozione per la pace nelle società musulmane, creato nel 2014 e basato ad Abu Dhabi, costituito da numerosi religiosi ed intellettuali, e impegnato da anni nell'organizzazione di eventi, incontri e ricerche sulla tolleranza e il dialogo, nella penisola e in altri paesi musulmani.

Quest'organizzazione, che concretamente è molto più di un semplice forum, dispone di reali ramificazioni nelle società civili arabe. Nel 2017 aveva svolto un ruolo importante

nell'organizzazione delle attività della Carovana americana per la Pace, costituita da una trentina di figure religiose americane impegnate nel dialogo, negli Emirati e nel Marocco. Ha più specificamente svolto un ruolo motore nella Dichiarazione di Marrakech sulle minoranze, nel 2016, una dichiarazione che, a livello dello stato-nazionale marocchino, stabiliva ufficialmente i valori del pluralismo religioso e della tolleranza, e la necessità di attuarli nel mondo arabo-musulmano. Ma è soprattutto tramite il Consiglio dei Saggi Musulmani (in inglese: "Muslim council of Elders"), organizzazione internazionale creata nel 2014, presentata come indipendente ed avente sede ad Abu Dhabi (in realtà fortemente connessa alla diplomazia emiratina) e promuovendo la tolleranza e la pace nel mondo musulmano nonché l'unità dell'Umma, che Al Azhar si connette a numerosi progetti ed attori impegnati nel dialogo interreligioso nel mondo musulmano. Al Tayyeb, che ha contribuito alla creazione del Consiglio, composto anche esso da eminenti figure e dignitari nonché da intellettuali musulmani, ne è anche il Presidente dal 2014. Questo Consiglio, che intende fare da contrappeso all'organizzazione mondiale degli Ulema musulmani, collabora strettamente con il Forum, ma anche, naturalmente, con l'Università Al Azhar.

Quindi, anche se nella firma, per la parte musulmana, appare soltanto il nome di Al Tayyeb, ed esclusivamente in quanto "Grande imam di Al Azhar", si tratta in realtà di una realizzazione e di un impegno più collettivo di quello che appare ufficialmente.

D. Il documento è stato firmato da Papa Francesco e dall'imam Ahmad Al-Tayyeb. Perché solo loro due? Perché non sono stati coinvolti tutti e 700 i leader religiosi presenti ad Abu Dhabi? Si tratta di un limite del documento o è un punto di partenza?

Come Lei sottolinea, può sorprendere che ci sia, soprattutto per la parte musulmana, soltanto la firma di Al Tayyeb e, inoltre, soltanto in quanto direttore di Al Azhar. Può sorprendere se si considera, in primo luogo, la frammentazione istituzionale e rappresentativa sul piano religioso dei fedeli musulmani. L'Università moschea Al Azhar, seppur prestigiosa nel mondo sunnita e dotata di un'importante legittimità religiosa agli occhi di un gran numero di fedeli, non fa consenso né sul piano teologico, né politico, ed è in concorrenza con altri attori (statali, istituzionali, movimenti religiosi e politico-religiosi) nel rappresentare i fedeli e nell'interpretare i testi sacri e nell'emettere le *fatwa*. Quest'unica firma può sorprendere, in secondo luogo, perché diverse istituzioni ed organizzazioni, con le quali collabora strettamente Al Azhar, hanno contribuito all'elaborazione del documento e soprattutto all'organizzazione dell'evento. Come già accennato, una di queste ultime, ovvero il Consiglio dei Saggi Musulmani - è persino presieduta da Al Tayyeb. Si poteva immaginare la menzione delle organizzazioni sopra menzionate, aventi sede ad Abu Dhabi, ed aventi un ruolo organizzativo ed ideale nella concezione e nell'organizzazione della firma del Documento sulla Fratellanza. Se non sono esplicitamente contemplate nel Documento, erano tuttavia visibili sul piano diplomatico e mediatico durante l'incontro.

Sempre riguardo al lato musulmano, questa firma unica si può spiegare in diversi modi. Innanzitutto, proprio perché il mondo islamico è frammentato (sia il mondo sunnita sia, anche se in modo meno pronunciato, il mondo sciita), sarebbe stato complicato impegnare, in modo così centrale, più autorità. Si sa ormai che l'elaborazione del Documento sulla Fratellanza, ovvero la "co-elaborazione" del Documento, ha richiesto mesi di lavoro e numerosi passaggi tra Al Alzhar e la Santa Sede, e che diversi orientamenti all'interno di Al Azhar, e dei suoi partner istituzionali islamici, dovevano essere espressi in modo consensuale ed equilibrato. Non si può non considerare le dinamiche di potere e di riconoscimento che esistono all'interno di ogni organizzazione, che sia religiosa o no. In questo caso particolare, il contesto politico e religioso in Egitto, e nel Golfo, era anche altamente teso, sullo sfondo della guerra contro l'ISIS, della contro-rivoluzione in Egitto, della lotta contro i Fratelli Musulmani diventati fuori legge in Egitto e negli Emirati, di guerra contro la ribellione *houthi* in Yemen e di implicazioni nella guerra in Libia. Questo sottofondo

politico e geopolitico, e questi diversi livelli di scontro (infra-nazionale, e internazionale), hanno reso l'elaborazione e la presentazione del Documento sensibile e, prima della firma del Documento, precaria. In effetti, spesso nel mondo arabo-musulmano, l'auto-legittimazione e la contestazione e delegittimazione dei concorrenti si effettua tramite retoriche ed argomenti di tipo religioso, anche se il nodo del conflitto è di altra natura. Pertanto, limitare ad un'istituzione islamica - ripeto, un'istituzione dotata, nonostante le critiche, di prestigio religioso storico - il ruolo di partner o controparte, appare come più efficiente e funzionale. In questa ottica, è totalmente rilevante, come lo suggerisce Lei, di considerare il Documento come una base, o più esattamente come una pietra aggiuntiva, nella costruzione del dialogo con l'Islam che non si deve ridurre a questo documento e a Al Azhar o alle sue istituzioni partner.

La seconda spiegazione, non esclusiva della precedente, stavolta dal punto di vista della diplomazia emiratina, è che occorre, per garantire la massima portata al Documento, non affiancare la firma di Al Tayyab e il riferimento ad Al Azhar dalla menzione ad altre organizzazioni, soprattutto se giovani e non ancora sufficientemente conosciute dal grande pubblico, sia nel mondo musulmano che cristiano (in particolare, il forum per la promozione della pace nelle società musulmane e il Consiglio dei Saggi Musulmani). Si può suggerire, sempre dal punto di vista della diplomazia emiratina, che il riferimento esclusivo ad Al Azhar, e non ad altre istituzioni stabilite storicamente, serva per gli Emirati a costruire una prerogativa nell'ambito della diplomazia del dialogo, in particolare con l'Occidente e i mondi cristiani, o comunque un controllo privilegiato su di esso. In effetti, in questi ultimi anni, i legami tra gli Emirati Arabi Uniti e Al Azhar si sono notevolmente ristretti, sul piano politico, diplomatico ed economico, gli Emirati essendo diventati il principale appoggio dell'istituzione moschea egiziana. Fare in modo tale che Al Azhar sia la controparte privilegiata e ufficiale nell'elaborazione e la firma del documento, rendeva più semplice l'impegno e l'influenza di Abu Dhabi su di esso, in particolare sul piano della dimensione esterna del dialogo.

Quindi da un certo punto di vista, la firma del documento unicamente da Al Tayyeb rappresenta un limite, perché ovviamente, Al Azhar non può essere considerata come rappresentativa dell'Islam, dei musulmani e nemmeno dei sunniti, anche se seguita da milioni di fedeli attraverso il mondo musulmano. Ciò può dare luogo - ed ha già dato luogo - a delle critiche all'interno del mondo musulmano, da parte di chi si sente escluso. D'altro canto, il fatto che il Documento sia stato firmato soltanto da Al Tayyeb ha sicuramente aiutato alla sua concretizzazione e leggibilità diplomatica.

Occorre, inoltre, ricordare che il Documento è una dichiarazione di principi e valori fondamentali, umanistici e morali, formulati attraverso l'enunciazione di concetti presenti nella teologia e la tradizione religiosa cristiana e musulmana. E' una lettura dei valori chiave della propria religione, e un inno alla pace, alla convivenza e alla tolleranza, rispetto ai quali si devono impegnare le religioni e uomini e donne di buona volontà. Non è un documento concretamente programmatico, ma deve essere preso come un documento simbolico, che dimostra la buona volontà e l'esistenza di un substrato filosofico-teologico comune alle due religioni per favorire il dialogo in modo concreto. In questo senso, anche la firma è simbolica: è quella di un'istituzione di studio storica, che forma un grande numero di intellettuali, imam, ricercatori e specialisti dell'Islam attraverso il mondo, che dispone di una relativa autorevolezza scientifico-teologica che "garantisce" questi concetti sul piano religioso.

D. E a proposito di limiti del documento, quali sono dal suo punto di vista? Tutto è ovviamente migliorabile, ma quali sono le strade aperte e quali quelle chiuse al proseguimento del dialogo fra islam e cristianesimo?

Piuttosto che parlare dei limiti del Documento, preferisco parlare di alcune fragilità, che riguardano non il contenuto stesso - un contenuto che reputo giusto, bello, salvatore e portatore di una grande speranza e fede, innanzitutto nella grandezza dell'uomo e delle sue aspirazioni spirituali e sociali -, ma il contesto diplomatico, politico e geopolitico nel quale si è svolta l'iniziativa di Abu Dhabi. Cioè la dimensione esterna del dialogo. A mio avviso, parlare di fragilità piuttosto che di limiti consente di valutare sul tempo lungo se alcune scelte o impostazioni contestabili si rivelano effettivamente limitative, controproducenti o persino nocive. Qui, la principale domanda che formulo è la seguente: le scelte politiche e diplomatiche che sono state fatte nell'organizzazione dell'incontro di Abu Dhabi, e più generalmente nella promozione del dialogo interreligioso da parte di alcuni attori - qui, principalmente gli Emirati Arabi Uniti e, in modo meno pregnante, Al Azhar, rischiano di ridurre la portata del Documento e l'adesione ai valori in esso enunciati, nonché l'intera dinamica di dialogo interreligioso nel mondo musulmano?

Ho già sottolineato la questione delle autorità islamiche dietro alla co-elaborazione e alla firma del Documento, e della loro rappresentatività/legittimità religiosa, sociale e politica locale. Occorre ricordare le fluttuazioni in termini di legittimità e di autonomia dell'istituzione moschea Al Azhar, e la pluralità delle lotte e conflitti nei quali si ritrova, in Egitto ed altrove. Se altre istituzioni religiose tradizionali, del tipo Al Azhar, potrebbero vedere l'impegno e la mediatizzazione di Al Azhar, spesso descritta erroneamente come l'equivalente della Santa sede per i musulmani, come non giusto e meritato, la vera contestazione di Al Azhar - e, indirettamente, del suo impegno nel dialogo - proviene dal campo politico e politico-religioso. Questo si spiega in parte perché l'iniziativa di Abu Dhabi - e, più in generale, lo sviluppo di una diplomazia del dialogo - è stata agganciata a degli obiettivi e strategie politiche che hanno poco a che vedere con l'attuazione del dialogo interreligioso.

Per Al Azhar, l'impegno nella diplomazia del dialogo interreligioso serve anche ad acquisire un prestigio e una visibilità internazionale maggiori, all'interno del mondo musulmano e presso i paesi occidentali, proprio per via del carattere frammentato e concorrenziale della rappresentanza istituzionale dell'Umma. Serve inoltre ad attrarre delle risorse aggiuntive, in termini simbolici, economici e di reti sociali, in particolare internazionali, che servono ad Al Azhar ad affermare una posizione di leadership religiosa. Nel mondo musulmano, e soprattutto in Egitto, la legittimità religiosa e non, l'autonomia e la rilevanza dell'Università moschea Al Azhar sono state contestate in modo crescente innanzitutto dagli intellettuali sia islamici - in particolare, nel corso del XX sec., dai Fratelli Musulmani e dai Salafiti - che laici. Ognuno vedeva l'istituzione come obsoleta, i primi perché contestavano ad Al Azhar il monopolio dell'interpretazione teologica, i secondi perché rifiutavano l'influenza religiosa dell'istituzione sugli ordini sociali, politici e giuridici del paese. A partire dal XIX sec., e soprattutto dopo l'indipendenza del paese e il colpo di Stato degli ufficiali liberi che hanno instaurato una dittatura militare nel paese, Al Azhar ha anche visto ridursi la sua autonomia e margine di azione di fronte ad uno Stato che cercava di usare la legittimità storica dell'istituzione per affermarsi, senza rischiare di mantenere un'entità che sia un contro-potere potenziale. La storia dei rapporti di Al Azhar con i regimi post-indipendenza, soprattutto dagli anni 60, è stata quella di profonde riforme imposte dal potere, di una limitazione delle sue risorse dirette, della sua autonomia di azione e del suo monopolio normativo dal punto di vista religioso, anche esso in parte confiscato dallo Stato.

D'altro canto, Al Azhar, per via della sua rafforzata dipendenza nei confronti del regime e per via della costituzione di meccanismi di controllo statale all'interno dell'istituzione, soprattutto a partire dagli anni 60, si è progressivamente iscritta in relazioni ambigue ed ambivalenti con il regime politico, a volte alleato, a volte avversario. Questa dinamica, denunciata dagli oppositori ad Al Azhar e al regime come segno di collusione, si è rafforzata con l'aumento del potere sovversivo degli islamisti alla fine degli anni 70, che ha suscitato una guerra teologica e politica portata avanti da Al Azhar e

dal potere politico. Dopo le rivolte della primavera araba del 2011, che in Egitto hanno portato al crollo di Mubarak e all'elezione democratica dell'islamista Morsi (il cui partito è affiliato al movimento dei Fratelli Musulmani), nonostante abbia cercato di limitare l'influenza della confraternita, Al Tayyeb riuscì a negoziare presso il governo di Morsi una più grande autonomia per Al Azhar. Ad esempio, il grande imam della moschea non veniva più nominato dal potere politico, come accadeva dagli anni 60. Ciò non impedì l'aumento delle tensioni tra Fratelli Musulmani ed Al Azhar, che scelse di appoggiare il colpo di Stato del maresciallo Al Sissi. Al Tayyeb apparve ufficialmente accanto ad Al Sissi durante l'annuncio televisivo del colpo di Stato, affermando implicitamente una convergenza, almeno con riguardo al rigetto dei Fratelli Musulmani. Questo posizionamento esplicito, politico, in una delle crisi maggiori del paese, mise l'istituzione in una posizione delicata in Egitto, ma anche nel resto del mondo arabo-musulmano, dove l'influenza politica, ideologica e sociale della confraternita è notevole. E' chiaro che questo posizionamento forte contro i Fratelli musulmani può ridurre l'autorevolezza e la legittimità dell'istituzione presso le società civili, che avevano dimostrato la loro volontà di abbattere i regimi politici autocratici nelle rivolte della primavera araba.

Attenzione tuttavia a non vedere le cose in modo fisso e troppo dicotomico. In effetti, Al Azhar, al suo interno, è anche composta da tendenze favorevoli ai Fratelli Musulmani. L'istituzione è composta da una rete educativa, caritativa ed organizzativa molto estesa ed intrecciata con la società civile egiziana, e, in quanto tale, non può essere impermeabile alle dinamiche e agli orientamenti che attraversano detta società. Anche se c'è stato, soprattutto dopo la rimozione di Morsi, una "caccia alle streghe" all'interno dell'istituzione diretta contro i simpatizzanti di Morsi e dei Fratelli Musulmani in generale, sembra che l'istituzione non abbia voluto, probabilmente per questioni di equilibri interni ma anche di preservazione della sua legittimità presso molti musulmani, procedere ad una purga radicale. Infatti, questa progressiva e relativa moderazione nei confronti dei Fratelli costituisce un nodo di conflitto crescente col potere di Al Sissi, che chiede invece una linea più dura. I rapporti tra Al Azhar e il potere egiziani si sono degradati per altri motivi ancora, da quando Al Tayyeb apparve accanto ad Al Sissi. Il potere politico-militare cerca in effetti, nella sua spinta contro-rivoluzionaria, di rafforzare i poteri dell'esecutivo e cancellare ogni tipo di contrappeso, incluso contro Al Azhar, che lotta invece per preservare la sua rinnovata autonomia - anche se limitata su vari aspetti.

Le tensioni si ritrovano ad esempio nella rivalità tra le due entità nell'occupare lo spazio della legittimità teologico-religiosa, incluso nel campo del dialogo interreligioso e della riforma dell'Islam per attuare la *wassatiyya al islamiyya*. Il regime egiziano ha fatto di questo asse un leitmotiv. Pertanto, paradossalmente, per via degli interessi e degli obbiettivi divergenti in termini di potere e di margine di azione, le iniziative per il dialogo interreligioso portate avanti da Al Azhar non vengono realmente appoggiate da Al Sissi. Si dice ad esempio che le autorità politiche del paese abbiano cercato di limitare l'eco mediatica dell'incontro di Abu Dhabi nei media egiziani. In questo rapporto di forza, Al Azhar si giova dell'appoggio strategico degli Emirati Arabi Uniti, principale investitore in Egitto, che ad esempio ha fatto pressione sul regime affinché sia mantenuta l'autonomia direzionale dell'istituzione, ottenuta nel 2013. Al Azhar riceve inoltre dei fondi sostanziali per portare avanti le sue attività, e, soprattutto, di una visibilità diplomatica internazionale privilegiata.

Alcune fragilità del Documento derivano in secondo luogo dalla strategia politica e diplomatica degli Emirati e di obbiettivi agganciati alla diplomazia del dialogo nella quale si iscrive l'incontro di Abu Dhabi. Chiaramente, nei vari eventi organizzati dall'emirato e dalle organizzazioni che esso ha contribuito a creare, nonché nella retorica associata, si prosegue l'emarginazione delle correnti connesse alla confraternita transnazionale dei Fratelli Musulmani. Il Forum per la promozione della pace nelle società musulmane, e il Consiglio dei Saggi musulmani, mirano a creare delle

piattaforme alternative all'Unione Internazionale degli Ulema musulmani. Le due prime organizzazioni non sono composte da esponenti noti per la loro affiliazione o simpatia nei confronti dei Fratelli Musulmani. Le autorità emiratine hanno anche reso illegale il movimento dei Fratelli, categorizzato come terroristico, e hanno inoltre iscritto l'Unione mondiale degli Ulema musulmani, che ha sede a Doha, capitale del Qatar, e persino l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) nel loro elenco dei gruppi terroristici. L'immagine degli Emirati arabi uniti, in guerra politica ed economica - e, indirettamente, militare in alcuni teatri di guerra - contro il Qatar, accusato di sostenere i Fratelli Musulmani, si è notevolmente degradata presso alcuni segmenti delle società musulmane per via di questa diplomazia anti-Fratelli. Questo fatto ad esempio potrebbe seriamente ipotecare il successo del Documento e l'adesione dei fedeli musulmani ad esso, anche perché chi viene escluso dalle cooperazioni internazionali ed inter-istituzionali cerca spesso di discreditarne ogni asserzione o progetto che ne deriva.

Un'ultima fragilità maggiore che intravedo nella dimensione esterna del dialogo dell'iniziativa di Abu Dhabi, riguarda la coerenza degli atti e dell'impegno concreto di chi lo ha firmato e di chi lo promuove. Si sente spesso dire che il documento, specialmente per la parte musulmana, a maggior ragione per gli Stati musulmani, è soltanto una retorica per migliorare l'immagine dell'Islam e degli stessi paesi "stake-holder" (*promotori*) del dialogo, un'immagine che viene contraddetta dagli atteggiamenti e dalle politiche degli stessi attori. E' vero che dobbiamo essere critici riguardo alla coerenza empirica dei promotori del dialogo, e non si può non denunciare ad esempio l'assenza di pluralismo politico e la grande limitazione delle libertà individuali negli Emirati, in Egitto e persino in Marocco, Stati spesso accusati dalle organizzazioni di diritti umani di reprimere l'opposizione o ogni tipo di contestazione, anche pacifica. Peggio ancora nel caso degli Emirati, si denuncia - in modo purtroppo quasi "confidenziale" - la partecipazione attiva del paese nella campagna di bombardamenti e nel blocus delle zone controllate dai ribelli *houti* sciiti, portata avanti dalla coalizione dei paesi del Golfo - Qatar escluso. Detta campagna, che dura da anni ormai, è stata caratterizzata da una serie di crimini contro l'umanità, e dalla peggior crisi umanitaria dell'ultimo decennio. Ovviamente questo, anche se tecnicamente non sono stati gli Emirati a firmare il Documento, indebolisce il contenuto del Documento e la garanzia di serietà degli attori che lo diffondono.

Tuttavia, come si dice in francese, occorre "ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain"⁴, in altre parole, occorre non squalificare il documento, il suo contenuto nonché le reti istituzionali e politiche che l'hanno concretizzate, solo per via dell'esistenza di queste fragilità e di questi giochi politici. In effetti, si tratta di fragilità, sulle quali si può lavorare, e che non condannano il documento e il dialogo interreligioso in atto nelle sfere precitate. E' bene esserne consapevoli, per cercare di rimediare alle lacune esistenti, e in particolare per non escludere radicalmente e unilateralmente dalle iniziative di dialogo interreligioso alcune componenti maggiori delle società arabo-musulmane locali.

Soprattutto, tali fragilità non dovrebbero occultare i tanti punti di forza del Documento, e dell'iniziativa di Abu Dhabi. In primo luogo, anche se, ufficialmente, Al Azhar è l'unica istituzione firmataria del Documento per la parte musulmana, dispone di un prestigio notevole nei mondi sunniti. Sembrerebbe pure che il recente allontanamento di Al Azhar nei confronti del regime di Al Sissi abbia migliorato l'immagine dell'istituzione agli occhi di alcuni dei suoi detrattori. Inoltre, Al Azhar gestisce una rete educativa e formativa molto estesa in Egitto, frequentata anche da numerosi studenti provenienti da tutto il mondo musulmano, e dispone di una moltitudine di imam *azhari* (cioè formati ad Al Azhar) in attività nelle moschee egiziane e nel mondo arabo musulmano. Tutta questa rete e risorse umane avranno sicuramente un ruolo effettivo nello studio e nella promozione

4
sporca

"ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain": non gettare il bambino con l'acqua

del Documento. Per quanto riguarda le organizzazioni transnazionali partner o intrecciate con Al Azhar (Consiglio dei Saggi Musulmani, Forum per la promozione della pace nelle società musulmane), dispongono anche esse di reti estese nel mondo arabo-musulmano, connesse alle società civili locali. In effetti, sono costituite da un gran numero di intellettuali, predicatori, teologi riconosciuti nelle varie società, e inseriti in ulteriori reti associative, educative ed accademiche, come Abdallah bin Bayyah, sceicco di origine mauritana che gode di un grande ascolto nel mondo musulmano, che ha co-fondato il Forum e che continua ad essere molto attivo all'interno di esso. Bin Bayyah è inoltre molto influente in numerose altre associazioni ed istituzioni nei paesi occidentali come musulmani. Lo sceicco ha svolto un ruolo notevole ad esempio nella firma del Documento di Marrakech sulle minoranze. Ci possiamo rallegrare della grande copertura mediatica - e non solo nella stampa statale - dell'iniziativa di Abu Dhabi, che dimostra in primo luogo un'attesa delle società arabo-musulmane, e in secondo luogo, il dinamismo dei canali di promozione e pubblicizzazione connessi ai promotori dell'iniziativa.

D. Nel mondo occidentale l'opposizione al documento viene dalle forze cosiddette "sovraniste" della destra che ha sempre più connotati apertamente fascisti e nazisti. Nel mondo musulmano le opposizioni vengono soprattutto dalla corrente dei Fratelli Musulmani anche per il ruolo che Al Azhar ha avuto e ha tuttora in Egitto con la vicenda del golpe che ha abbattuto il presidente Morsi. Si tratta di due opposizioni profondamente diverse. Come affrontare le une e le altre?

Ha perfettamente ragione a sottolineare le resistenze all'iniziativa di Abu Dhabi, e più in generale al dialogo con l'Islam, che si sono manifestate all'interno dei "mondi cristiani", o comunque delle società occidentali. Come già evocato, le rappresentazioni collettive nelle medesime società sono influenzate dal mito politico dello scontro di civiltà, in particolare tra le cosiddette "civiltà occidentale" e "civiltà islamica". In realtà, queste cosiddette entità non sono per niente né monolitiche, né ermetiche, e ancor meno dicotomiche; esse consistono più in un costrutto mentale che in una realtà culturale, ideologica e sociale effettiva. In effetti, anche le società musulmane sono attraversate da dinamiche progressiste e moderniste; anche lì si manifestano gli effetti della post-modernità, ovvero la moltiplicazione dei riferimenti ideologici, politici e religiosi; anche dette società si ritrovano inserite, in modo più o meno imposto dalla *global governance*, nella globalizzazione economica e finanziaria e stanno sperimentando le derive dell'individualismo e del consumismo; anche esse stanno vivendo una trasformazione culturale, nazionale, religiosa, in parte per via delle spinte migratorie, che le porta a considerare con un occhio nuovo la necessità di adeguarsi ad un pluralismo religioso e ad un multiculturalismo di fatto.

Per quanto riguarda le società occidentali, anche esse si stanno trasformando dal punto di vista religioso e culturale, con l'aumento delle popolazioni musulmane che per la maggior parte di esse, condividono il set di valori delle società di accoglienza. Pure esse sono confrontate all'aumento del fondamentalismo, religioso e non, che non è da attribuire a matrici islamiche. Le libertà individuali e democratiche, pur essendo proclamate come consustanziali alla modernità occidentale, per non dire all'identità occidentale, non smettono di regredire, in Europa come in Nord America, sotto gli attacchi dei movimenti della destra identitaria, di alcune reti religiose fondamentaliste evangeliche o cattoliche secondo i paesi, e dei governi cosiddetti moderati. Questi ultimi usano la retorica securitaria ed anti-terroristica per ampliare le prerogative dello Stato e negare un numero crescente di diritti fondamentali. Anche lì, l'uso della violenza da parte delle forze dell'ordine non sembra più essere un'anomalia eccezionale ed incongrua, ma ben inserita in derive politiche ben strutturate all'interno di uno Stato sempre più *Leviathan*⁵. Mentre prima, detta violenza si limitava ai segmenti

5

Leviatano o *Leviathan* era il nome biblico di un mostro marino dall'aspetto di serpente tortuoso, raffigurante prob. un coccodrillo, simbolo della potenza dei re d'Egitto. Stato Leviatano è stato usato dal filosofo ingl. T. Hobbes per indicare "la materia, la forma e il potere di uno stato assoluto", e, in modo metaforico, Hobbes chiama lo Stato un Leviathan per significare a che punto lo Stato è infinitamente superiore all'uomo dal punto di vista del potere e della potenza.

più precari e stigmatizzati della popolazione, ormai si abbatte sulla società civile negando i principi e le procedure dello Stato di diritto. Basta guardare il modo in cui le forze dell'ordine in Francia sotto il governo Macron hanno represso il movimento dei Gilets Jaunes.

Tuttavia, nell'era attuale della post-verità, gli sforzi e l'impegno per smentire numerose asserzioni false, stigmatizzanti ed aventi un effetto deleterio sulla convivenza sembrano inutili, proprio perché i miti politici, favoriti dai mass media e dalla produzione culturale nel suo insieme, funzionano grazie a dei meccanismi cognitivi che non sono legati alla dimostrazione, ma alla narrazione, alle emozioni, alle credenze. Il dramma è che la visione del mondo dello scontro di civiltà, una volta principalmente legata alle sfere sovraniste ed identitarie, si è diffusa nel resto della società. Tale fenomeno è stato facilitato dalla rivisitazione delle espressioni e del razzismo, un razzismo diventato oggi politicamente corretto all'interno dei nuovi vestiti del fondamentalismo culturale, che non è nient'altro che un razzismo differenzialista che afferma cioè l'incompatibilità, l'incomunicabilità fra culture diverse. Si dichiara in questo caso che gli esseri umani, seppur non divisi o diversi in termini di razza, appartengono comunque a delle culture radicalmente diverse, che non si possono contaminare e non si devono mischiare. L'altro (il migrante, il diverso) viene visto come minaccia esistenziale per la propria cultura e identità - nel caso di specie, reificate, e spesso associato alla categoria "barbaro". C'è pertanto da lavorare tanto sulla "superstruttura" delle nostre società, sui processi cognitivi dei cittadini, sulla riabilitazione dei valori umanistici essenziali e sulla loro attuazione, per emanciparsi da questi preconcetti pericolosi per tutti, ma che rimangono costruiti quindi evolutivi, anche in positivo. E' su quest'aspetto che sono particolarmente richiesti gli sforzi della società civile, per veicolare i principi ed i valori del Documento sulla fratellanza umana, che sono, aldilà della loro enunciazione in termini religiosi, proprio in linea con i valori umanistici che fondano la modernità, e che fondano pertanto il patto culturale, sociale e politico delle nostre società, minacciato in primis dai movimenti - e governi - sovranisti e identitari. Sono ottimista nel vedere che la necessità di dialogo, interreligioso e interculturale, di apertura all'altro, i principi di accoglienza delle diversità, e di maggior connessione alla società civile siano stati inseriti come i criteri centrali della riforma degli studi teologici, nel quadro della Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*. Sono anche molto lieta di costatare gli sforzi dedicati a questa riforma da parte delle università teologiche, e, in particolare, all'interno della Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, a livello collettivo ed individuale, dei docenti come degli studenti. Deve essere uno sforzo collettivo di cittadinanza, declinato e trascritto in tutti gli aspetti della vita sociale, culturale e politica.

Nelle resistenze al documento nelle società occidentali, e, nel caso di specie, in Europa, richiamerei anche quelle espresse all'interno della Chiesa cattolica, non solo nei confronti del Documento, ma di tutta la rivoluzione operata all'interno della Chiesa apostolica dal Concilio Vaticano II del 1965. Dagli anni Sessanta, con la Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio, la promozione del dialogo interreligioso fa parte integrante degli orientamenti della Chiesa apostolica. La dichiarazione *Nostra Aetate* riconosce in un modo inedito la dimensione positiva delle altre religioni - allora soprattutto intese come quelle monoteiste -, nonché il loro valore potenzialmente salutare. Essa ufficializza in tal modo un passo importante verso un'interpretazione pluralista della verità della fede, e pertanto, invalida il dogma e le dottrine escludenti ed assolutiste della Verità e della Salvezza che hanno strutturato per secoli l'identità e i posizionamenti della Chiesa. Ha introdotto (e consacrato) una rivoluzione storica interna alla Chiesa sul piano dello sguardo portato su sé stessa e sul mondo, caratterizzata da un'impostazione "post-moderna" che è stata trascritta nelle varie evoluzioni apostoliche sul piano delle riforme interne e delle relazioni esterne.

Tale passo però non è stato né lineare né privo di forti critiche e resistenze all'interno della Chiesa e dei mondi cristiani, che continuano ad alimentare vari dibattiti "esistenziali". Le critiche e resistenze più importanti negli anni 60 e 70, si sono progressivamente ridimensionate e si sono

ritrovate a lungo circoscritte in alcune sfere e reti minoritarie. Purtroppo, stiamo assistendo da una decina di anni a questa parte ad una penetrazione e diffusione del paradigma dello scontro di civiltà all'interno delle reti cattoliche ed ecclesiastiche, connessa a un'"identitarizzazione" della fede cattolica. Si sta sviluppando un orientamento, che descrive l'Islam in un modo repulsivo, e l'immigrazione musulmana viene presentata come una minaccia alla presunta identità cristiana (anche qui essenzializzata) dell'Europa. Come nelle tesi huntingtoniane, ritroviamo il leitmotiv del declino dell'Occidente e in particolare dell'identità occidentale-cristiana per via della crescente multiculturalità delle società e dello sviluppo di progetti di dialogo interreligiosi. Infatti, è all'interno di queste reti che incontriamo la più forte resistenza all'apertura e alla post-modernizzazione della Chiesa apostolica. E il discorso molto critico nei confronti della rivoluzione apostolica del Concilio Vaticano II sta riprendendo corpo. Lo dimostrano le dichiarazioni pubbliche del Cardinale Muller o del vicario ausiliare Schneider, che, in sostanza, denunciano entrambi la presunta relativizzazione del cristianesimo e della Verità espressa nel Documento sulla Fratellanza. Tale approccio si ritrova su numerosi blog cattolici.

Oltre alla progressiva diffusione delle tesi e della retorica islamofoba e xenofoba dei movimenti fascisti e di estrema destra all'interno delle sfere cattoliche, assistiamo inversamente al recupero del campo lessicale e dei simboli cattolici da parte degli esponenti neo-fascisti e di estrema destra. Detti simboli ed il relativo campo lessicale vengono deformati e svuotati pertanto della loro sostanza, ma partecipano all'impresa di legittimazione e di de-demonizzazione avviata da questi movimenti. Dà corpo al discorso identitario veicolato da essi, e i movimenti su menzionati riescono ad ampliare la loro base di sostegno, presentandosi come i difensori dell'identità cristiana (ma non dei valori di Cristo).

Nei mondi islamici, che, come ho sottolineato, assomigliano per molti versi ai mondi occidentali, proprio perché non evolvono in un *huis-clos* (*a porte chiuse*) ma in un mondo globalizzato, ritroviamo purtroppo delle tendenze simili, anche se ovviamente, così come per le società occidentali, non rappresentano la totalità: tendenze all'identitarismo, alla stigmatizzazione dell'altro, e a considerare l'Occidente attraverso una lente che lo reifica, lo semplifica, lo essenzializza e a volte lo stigmatizza, una sorta di Orientalismo al contrario. Detta visione è anche essa influenzata dal paradigma dello scontro di civiltà, espresso molto chiaramente nei discorsi formulati dalla prima amministrazione Bush, in un contesto di rimodellamento militarizzato del Medio-Oriente. Inoltre, l'aumento dei fondamentalismi in tutte le parti del mondo e in tutti i contesti cultural-religiosi è un dato abbondantemente descritto dai ricercatori. Anche nel mondo musulmano, si fanno sentire voci critiche nei confronti di qualsiasi tentativo di attuare il pluralismo religioso, un pluralismo religioso in filigrana nella filosofia e nel contenuto del dialogo interreligioso odierno. Si tratta di voci che emanano da esponenti di correnti religiose estremiste ed ultra-conservatrici, in particolare nelle sfere wahhabite e salafite, che rimangono comunque minoritarie nel mondo arabo-musulmano, anche se si stanno diffondendo e sono dotate di importanti risorse.

Esiste però un'altra fonte di contestazione nei mondi islamici - a volte legata alla precedente - che rigetta parte o la totalità dell'iniziativa di Abu Dhabi e del Documento, oltre, in alcuni casi, al dialogo interreligioso nel suo complesso. Si tratta, come Lei ricorda, del movimento dei Fratelli Musulmani, o di alcune reti ed esponenti ad esso connessi. Questa opposizione ed il suo atteggiamento critico non si spiegano però, in generale, tramite un'impostazione ideologica radicalmente antitetica al dialogo interreligioso, o alla *wassatiyya al Islam*, che sarebbe inerente al movimento (un movimento anche esso attraversato da tendenze moderate, progressiste, democratiche, e da tendenze radicali ed estremiste, che variano ed evolvono secondo il contesto nazionale e storico). Proprio sull'ultimo aspetto, è interessante notare che la riformulazione e la promozione del concetto di *wassatiyya* nell'Islam (un concetto che si ritrova nella tradizione storica

e nei testi sacri dell'Islam) sono opera del movimento dei Fratelli Musulmani in Egitto, negli anni 70. Questo lavoro concettuale e programmatico rispondeva ad una volontà delle correnti, all'epoca maggioritarie all'interno del movimento, di distinguersi dall'ala che scivolava verso posizioni estremiste e violente, a partire dagli anni 50 e 60. Questo concetto fu recuperato a partire dagli anni 80 e 90, spesso in quanto "label", da alcuni governi tra cui quello egiziano, che intendevano vantare il rispetto dell'Islam nella pratica di un potere presentato come moderno. Il label serviva a conciliare l'idea di legittimità religiosa e di legittimità politica, in una posizione intermedia tra laicità ed estremismo religioso. E' soprattutto negli ultimi vent'anni che questo label è stato invero oggetto di una narrazione strategica e strutturale da parte di alcuni Stati arabi, tra cui gli Emirati, l'Egitto, il Marocco e la Giordania. E, paradossalmente, è proprio a scapito dei Fratelli Musulmani che il concetto di *wassatiyya* viene narrato, giustificato e usato, soprattutto da parte degli Emirati e dall'Egitto. In modo più o meno esplicito, i Fratelli Musulmani vengono presentati come facenti parte delle forze bellicose, estremiste e violente, contrarie alla pace e alla convivenza, contro le quali dovrebbero lottare le reti promuovendo la *wassatiyya* e il dialogo interreligioso. Tali discorsi non rispecchiano la grande diversità del movimento, e gli sforzi reali portati avanti dal movimento nel raggiungere posizioni moderate e democratiche - ad esempio, anche se non ufficialmente, diversi esponenti legati a parte degli ex-Fratelli sono rappresentati nel governo marocchino, e partecipano, accanto al Re, agli sforzi per attuare il dialogo e la moderazione religiosa nel paese. Tali discorsi si accompagnano inoltre ad una repressione contraria a tutti i principi internazionali, sia nel metodo che nel merito, e da una condanna unilaterale nei confronti di numerose organizzazioni internazionali considerate come favorevoli alla confraternita. Abbiamo visto come l'UOIF o l'Unione internazionale degli Ulema musulmani (UIOM) sono state iscritte nell'elenco emiratino delle organizzazioni terroristiche.

Infatti, all'indomani della firma del documento, si sono levate voci contrarie al Documento tra gli esponenti del movimento, a cominciare da quella dell'ulema qatario-egiziano Al Qaradawi, ex-segretario generale dell'Unione internazionale degli Ulema musulmani, di formazione azhari e simpatizzante di Morsi. Al Qaradawi scrisse un comunicato che denunciava l'inadeguatezza dell'iniziativa di Abu Dhabi, proprio perché si svolgeva in un paese coinvolto nella «repressione delle libertà, il sostegno alle rivolte e una guerra di aggressione». Qualche tempo dopo, il predicatore e direttore della sezione qatariota dell'Unione, Muhammad Bin Salim Al-Yafai, denunciava il contenuto stesso del documento, ironizzando sui termini utilizzati, che si riferirebbero secondo lui ad una religione "dell'umanità" che cancellerebbe la religione islamica nella sua singolarità, attraverso un mescolamento o una fusione con quella cristiana (denunciava un cosiddetto «mescolamento tra il Dio dei musulmani (Allah) e il Dio dei cristiani (il messia)»). Soprattutto, chiamava ad un incontro mirato a contrastare l'iniziativa di Abu Dhabi, e di valutare «le conseguenze della visita del Papa nella penisola arabica» nonché «i pericoli» ad essa connessi.

Non tutte le reazioni dei simpatizzanti o esponenti dei Fratelli musulmani sono state però così fortemente critiche. Ad esempio, l'orientalista e storico Michele Brignone, sul sito Oasis center, cita la dichiarazione di un ulteriore membro dell'Unione, fatta all'indomani della firma del Documento. Esso invitava Papa Francesco «ad aprire un dialogo internazionale tra civiltà per ascoltare ciò che il Corano afferma su Gesù e su sua Madre la vergine Maria». Lo stesso per l'ulema marocchino Ahmed Raissouni, diventato nel novembre scorso il direttore generale dell'Unione, e noto in Marocco per aver co-fondato il Movimento Unicità e Riforma (MUR), matrice ideologica del partito della Giustizia e dello Sviluppo (PJD) al potere in Marocco dal 2011, emanazione dei Fratelli Musulmani. Raissouni ha scritto sulla stampa marocchina che la dichiarazione di Abu Dhabi «merita apprezzamento e fiducia». Nell'articolo, si congratulava pure con Al Azhar per i suoi sforzi per emanciparsi dal regime egiziano perché, diceva Raissouni, l'istituzione si era fuorviata per via delle sue precedenti collusioni politiche : se «al-Azhar continuerà su questa strada equilibrata ed indipendente potrà recuperare il posto che ha perduto a causa della sua partigianeria politica».

Anche se le sue dichiarazioni sono state fortemente osteggiate nelle sfere islamiche, e soprattutto all'interno dell'Unione, ciò dimostra l'esistenza di un *range* eclettico di posizionamenti all'interno della nebulosa Fratelli Musulmani, e l'esistenza di canali di apertura sui quali, a mio avviso, bisognerebbe lavorare per attuare al meglio il dialogo interreligioso nel contesto arabo-musulmano. Inoltre, per giustificare le sue dichiarazioni dopo la selva di critiche, Raissouni ha sottolineato il fatto che il Documento sulla Fratellanza umana era stato firmato, per la parte musulmana, soltanto da Al Azhar, e che il documento non menziona le istituzioni legate agli Emirati, come il Consiglio dei Saggi Musulmani o il Forum per la Promozione della Pace nelle società musulmane (anche se, per la prima, sappiamo che è Al Tayyeb che la dirige).

Se dovessimo paragonare ulteriormente l'accoglienza e le opposizioni alla firma del documento tra società arabo-musulmane e società occidentali, direi che si nota comunque, in generale, un più grande entusiasmo ed una più grande eco del documento nelle società musulmane (e all'interno delle sfere associative e rappresentative dell'Islam nei paesi occidentali). In effetti, esiste un'attesa molto più importante nelle società musulmane nei confronti del dialogo interreligioso con la Cristianità - e con l'Occidente, proprio perché sono quelle che hanno patito di più della stigmatizzazione dell'Islam a livello internazionale, e che, più localmente e quotidianamente, sono quelle che hanno pagato il prezzo più caro per via del fondamentalismo e dell'estremismo religioso.

D. Gli Emirati Arabi Uniti sono considerati da una parte del mondo musulmano come una negazione dei valori dell'islam. Come per il cristianesimo anche per l'islam si dovrebbe parlare al plurale, “i cristianesimi”, “gli islam”. C'è una lotta fra sciiti e sunniti che risale ai tempi immediatamente successivi alla morte del Profeta Muhammad. Così c'è una lotta fra i cristiani di cui ci sono tracce anche nei testi del Nuovo Testamento. Quanto spirito ecumenico c'è nel documento di Abu Dhabi? La *wassatiyya al Islamiyya* da un lato e *l'ecumenismo cristiano* dall'altro sono presenti nel documento? Può questo documento essere usato come strumento per una ricomposizione di islam e cristianesimo o quanto meno per un loro sostegno ad una politica di pace e coesistenza pacifica?

In effetti, esiste una critica nei confronti degli Emirati nel mondo musulmano, sia all'esterno che all'interno al paese, riguardo al rispetto da parte del regime dei valori reputati come quelli islamici (anche essi oggetto di approcci teologici numerosi e divergenti), e della sua capacità ad attuarli. Questa critica prende consistenza proprio perché gli Emirati cercano di posizionarsi all'interno della loro società e, sempre di più a livello internazionale, come un attore legittimo per assumere la leadership della difesa e della rappresentanza di un certo Islam. E' anche vero tuttavia che gli Emirati godono, sempre all'interno e all'esterno del paese, di una relativa base di sostegno e di consenso, che risulta proprio dall'impegno del paese, da una ventina di anni, nel connettersi con delle figure e dei dignitari riconosciuti da un numero importante di fedeli musulmani; della loro capacità a diffondere il loro *soft-power* tramite canali ben strutturati, sia televisivi, virtuali e istituzionali. Occorre tuttavia sottolineare il carattere contraddittorio delle critiche relativamente all'islamità e alla legittimità religiosa del regime. Da una parte, delle critiche consistenti denunciano un presunto eccessivo liberalismo del paese sul piano dei costumi, di una spinta occidentalizzazione che sarebbe stata il risultato dell'internazionalizzazione della sua economia, della manodopera, e delle sue politiche culturali di apertura. Dubai e i suoi “eccessi” rappresenterebbe l'incarnazione dell'indebolimento dei valori e della cosiddetta identità islamica del paese.

Altre critiche invece, più progressiste e liberali, ritengono che gli Emirati, nonostante affermino il loro impegno nel dialogo interreligioso, e nella promozione della tolleranza e dell'Islam moderato, siano invece particolarmente conservatori e poco liberali, soprattutto ma non solo nei confronti della loro popolazione, ad esempio per quanto riguarda l'apostasia o il consumo di alcool, che vengono severamente puniti.

Altre critiche sottolineano le contraddizioni tra gli ordini legislativi e le azioni politiche del paese, e i valori proclamati, come ho avuto modo di accennare prima, con riguardo ad esempio all'intervento militare contro gli houthi che, di fatto, colpisce prevalentemente la popolazione civile sciita nello Yemen. Sul piano delle contraddizioni particolarmente eclatanti dal punto di vista dei valori islamici, citerei l'ordinamento anti-mendicizia e la campagna di stigmatizzazione che lo accompagna, avviata nel paese proprio durante il mese di ramadan. I mendicanti vengono direttamente criminalizzati, nella legge e nel discorso; possono essere imprigionati e condannati a pesanti sanzioni pecuniarie, e vengono equiparati ad una "minaccia per la stabilità della società". Ebbene, l'elemosina - la *zakat* - fa parte dei cinque pilastri essenziali nell'Islam, e viene maggiormente valorizzata nell'Islam proprio durante il mese sacro di ramadan. Su quest'aspetto, esiste un consolidato consenso nelle varie tendenze ed interpretazioni dell'Islam.

Poi, come già sottolineato, si sono aggiunte le critiche che derivano dalla politica anti-Fratelli musulmani avviata dagli Emirati da alcuni anni. I movimenti favorevoli a questa tendenza islamista all'interno delle società civili arabo-musulmane, ma anche turche, considerano oggi gli Emirati con uno sguardo molto critico, mentre fino ad un periodo recente, il paese godeva di un certo prestigio all'interno del mondo musulmano, per la sua prosperità e capacità di affermarsi come paese rispettoso dell'Islam. Alle critiche promananti dai movimenti delle società civili e dai partiti politici si sono aggiunte quelle di Stati come il Qatar e la Turchia, noti sostenitori della confraternita.

Non ho ancora evocato invece la critica nei confronti degli Emirati e dei suoi alleati arabi del Golfo, formulata oramai da molti anni dai movimenti politico-religiosi sciiti, e dalla Repubblica Islamica d'Iran. Questa critica, nettamente più attenuata da quelle sostenute dagli Emirati e dall'Arabia Saudita nei confronti dello sciismo e dell'Iran, denuncia la strategia isolazionista dei medesimi paesi nei confronti dell'Iran, divisoria per l'Islam e l'Umma, e pericolosa per la pace e la stabilità della regione. Denunciano le alleanze politico-militari dei paesi del Golfo con le potenze occidentali, in particolare gli Stati Uniti, la Francia e la Gran Bretagna, e la presenza di basi militari dei predetti paesi nel cuore dei luoghi santi dell'Islam, non permettendo inoltre una piena sovranità della regione. Il *containment* dell'Iran da parte dei paesi del Golfo, accentuato dopo lo scoppio della guerra in Siria, e l'aggravarsi delle tensioni tra il Consiglio di Cooperazione del Golfo (CCG) e l'Iran è stata anche in parte origine della crisi, che ha visto opporsi il Qatar e i suoi ex-alleati del CCG. Il Qatar difendeva in effetti una posizione di moderazione e di dialogo con l'Iran, un'opzione categoricamente rifiutata dall'Arabia Saudita, dagli Emirati e dal Bahrein in particolare.

Lei ha ragione di evocare la questione dell'ecumenismo all'interno dell'Islam, e di chiedere se si trovano tracce di una volontà di dialogo e pacificazione tra le varie correnti dell'Islam nel Documento sulla Fratellanza umana. In effetti, una delle fonti di tensione più forti all'interno del mondo musulmano, che ha aggravato o scatenato numerosi conflitti armati sia infranazionali che internazionali, è proprio lo scontro tra sciismo e sunnismo, e tra paesi arabi del Golfo e Repubblica islamica d'Iran. Le deflagrazioni di queste opposizioni non finiscono di manifestarsi a livello del mondo musulmano, in particolare in Libano, in Yemen, in Siria, in Iraq, in Arabia Saudita, in Bahrein, in Afghanistan o in Pakistan.

Bisogna fare attenzione tuttavia a non applicare alla regione lo schema di lettura dicotomico ed essenzialista che troviamo spesso nella stampa occidentale, e che veicola, spesso in buona fede, la propaganda di numerosi regimi e movimenti arabo-sunniti, intorno all'idea dell'emergere di una cosiddetta "mezzaluna sciita". La tesi sostenuta dagli stessi regimi è quella di una strategia di destabilizzazione dell'Iran nei confronti degli Stati e delle società arabo-sunnite, che si appoggierebbe sulle minoranze sciite presenti nei paesi arabi. Queste minoranze etno-confessionali vengono considerate secondo queste letture come delle quinte colonne agli ordini dell'Iran. Il

sunnismo viene presentato quindi, in questa tesi, come esposto ad una minaccia esistenziale che deriverebbe dall'Iran e dagli sciiti in generale. La tesi della "mezza-luna sciita", formulata dalle autorità politiche arabo-sunnite e veicolate da esse all'indomani dell'abbattimento del regime di Saddam Hussein, è ormai diventata un vero mito politico all'interno delle società arabo-sunnite. La percezione dell'Iran e degli sciiti come delle minacce assolute si è diffusa ormai in tutto il mondo arabo-sunnita, senza che siano rimessi in questione né i presupposti e gli scopi di tale tesi, né l'effetto performativo che può avere.

Occorre rapidamente chiarire e contestualizzare lo scontro tra sunniti e sciiti che oggi sta diventando un fronte di maggiore conflittualità nel mondo musulmano. E' vero che la divisione dei fedeli musulmani tra sciiti e sunniti intervenne in modo violento dopo la morte del profeta Muhammad - inizialmente soprattutto con riguardo ai contrastanti approcci sulla legittimità della nuova leadership - diede luogo a rivalità di potere che trovano la loro espressione fino ad oggi, anche se in modalità diverse. Tale conflitto iniziale diede anche luogo rapidamente ad una profonda differenziazione di ordine teologico ed istituzionale. Sarebbe invece fortemente fuorviante spiegare gli scontri attuali con le guerre del passato, o con delle divergenze puramente teologiche. La conflittualità odierna tra Sciiti e Sunniti in numerose parti del mondo musulmano è soprattutto, se non esclusivamente, dovuta alla riconfigurazione politica, geopolitica ed economica della regione negli ultimi quarant'anni, e più fortemente ancora negli ultimi quindici anni, e all'evoluzione dei riferimenti di identificazione delle popolazioni locali. Così come ad esempio il genocidio dei Tutsi da parte degli Hutu non risultava da un odio ancestrale ed ancorato in delle identità etniche secolari, così come la guerra tra Bosniaci, Croati e Serbi non era un'ennesima guerra che risultava semplicemente da inimicizie etniche quasi "biologizzate", le tensioni e gli scontri tra sunniti e sciiti che si sviluppano oggi nel Medio Oriente non sono "scontate", in quanto riprodurrebbero in modo deterministico e meccanico gli scontri e le inimicizie che sono emersi alla morte del Profeta. Ogni conflitto precipitato era il risultato delle condizioni politiche, economiche, geopolitiche nel quale era inserito, e di una congiunzione di fattori che bisogna analizzare in modo anche diacronico. Ebbene, la stampa dell'epoca e di oggi veicola generalmente le suddette narrazioni, senza decostruire le rappresentazioni locali - e le nostre!- né prendere in considerazione la complessità e l'evoluzione dei fenomeni sociali e politici, né storicizzare le tensioni e i conflitti.

Per quanto riguarda la storia - anche moderna e contemporanea- dei rapporti tra Sunniti e Sciiti - che varia anche secondo i luoghi e contesti locali e micro-locali - non è sempre stata caratterizzata da scontri e divisioni, soprattutto a livello delle società. Se si considera ad esempio la storia contemporanea dell'Iraq, soprattutto nelle grandi città come Bagdad, esisteva una grande mescolanza geografica e un numero importante di matrimoni misti. Fenomeni massicci di "conversione" dal sunnismo allo sciismo al Sud dell'attuale Iraq sono ancora attestati alla fine del XIX sec, il che significa che le popolazioni sciite non sono sempre state stigmatizzate ed emarginate. Dopo l'indipendenza del paese, e soprattutto dopo la rimozione della monarchia hashemita e lo stabilimento del regime baathista, nonostante la narrazione della nazione irachena usasse soprattutto un riferimento simbolico legato alla storia del sunnismo, gli Sciiti - *laici*- iracheni hanno partecipato quanto i sunniti alla costruzione della nazione e dello Stato iracheno. Le cariche più strategiche del regime erano tuttavia affidate ai più vicini a Saddam Hussein - quando esso acquisì il potere esclusivo nel 1979 -, cioè quasi esclusivamente ai membri del suo clan. La repressione anti-sciita del regime basista iniziò soprattutto negli anni 60 e 70 dello scorso secolo, quando iniziò a diffondersi, all'interno dei seminari religiosi sciiti, una nuova dottrina che preconizzava la partecipazione politica e la presa del potere per stabilire un governo proprio religioso, quello della *velayat al fiqh*⁶. Non tutti i religiosi sciiti condividevano tuttavia

6 **Velāyat-e faqih** ("tutela del giurisperito") o più precisamente "autorità cognitiva (assoluta) del giurisperito" in persiano, è una dottrina ideata da Khomeini secondo cui il giurista musulmano, in quanto esperto della legge (*shari'a*) che è emanata direttamente da Dio, della quale egli è interprete autentico nella sua veste di *mujtahid*, ha il compito di sovrintendere a ogni azione del Parlamento perché si conformi a quella che il giurista (*faqih*) stesso ritiene essere la corretta interpretazione della

quest'approccio, e la maggior parte continuava a mantenere la linea quietista che caratterizzava lo sciismo dalla fine del IX sec. La repressione del regime si limitava tuttavia ai circoli religiosi sciiti, e comunque, si abbatteva su qualsiasi forma di contestazione o dissidenza. Fu veramente negli anni 1980, con lo scoppio della terribile guerra contro la giovanissima Repubblica Islamica d'Iran, instaurata nel 1979 in linea con la dottrina della *velayat al fiqh*, che il regime iracheno ampliò la sua repressione contro numerose popolazioni irachene sciite del Sud del paese. Temeva un contagio rivoluzionario proveniente dall'Iran delle zone sciite, anche perché l'Iran aveva al tempo avviato il progetto di esportazione della sua rivoluzione nel resto del mondo musulmano, contro i governi autocratici, corrotti e a-islamici (tale obiettivo fu tuttavia abbandonato alla fine degli anni 80). Ebbene, gli sciiti iracheni dimostrarono la loro piena solidarietà con l'Iraq, e non con l'Iran, in questa guerra. Si sentivano prima iracheni e arabi, e poi sciiti.

La vera frattura tra sciiti del Sud - che siano religiosi o laici - e il regime si verificò nel contesto della sconfitta dell'esercito iracheno nel tentativo di conquistare il Kuwait, durante la guerra del Golfo. Tornando verso Bagdad in condizioni pietose, esausti, i soldati sciiti del Sud dell'Iraq, credendo che sarebbero stati appoggiati dalle forze della coalizione internazionale anti-Saddam, decisero di rivolgere le armi contro il regime, mentre i Curdi al nord organizzavano anche essi un'azione militare contro il rais. Il tentativo degli sciiti del sud fallì, e la repressione di Saddam Hussein contro le popolazioni sciite fu terribile, e si svolse nell'indifferenza più assoluta della comunità internazionale. Pressioni e repressioni del regime contro gli sciiti del sud (molti furono deportati in altre regioni del paese, in particolare nelle zone limitrofe con il Kurdistan iracheno) smisero soltanto con il crollo di Saddam Hussein. Tuttavia, in tutti quegli anni, i rapporti interpersonali e intergruppi tra sciiti e sunniti rispecchiavano ben poco l'animosità e l'apprensione del potere nei confronti degli sciiti, e viceversa. La situazione cambiò totalmente dopo l'invasione e l'occupazione dell'Iraq da parte delle forze della coalizione, e con il progressivo emergere del nuovo potere iracheno.

Molti fattori hanno contribuito a generare un terribile conflitto inter-comunitario etno-confessionale. Tra cui, gli errori della coalizione nella comprensione della società irachena, considerata come essenzialmente tribale e divisa tra sunniti, sciiti e curdi, ciò che orientò le strategie di ricostruzione e la scelta degli interlocutori, molti dei quali erano in realtà privi di una consistente legittimità locale. L'ulteriore errore di procedere ad una epurazione radicale nelle istituzioni ed amministrazioni irachene di tutti gli esponenti del partito Ba'th, ciò che mise fuori dal sistema decine di migliaia di lavoratori - furono principalmente i sunniti ad essere colpiti da dette misure, proprio perché furono i sunniti ad essere erroneamente associati al regime. Anche infelice e poco strategica fu la volontà delle principali forze sociali e politiche sunnite post-Saddam di boicottare le prime elezioni nel 2005, in segno di malcontento, perché tale decisione le tolse la possibilità di poter pesare nelle prime scelte politiche ed istituzionali sovrane del paese, che diedero al regime e allo Stato una gran parte dei loro tratti **attuali**.

I movimenti radicali sunniti si svilupparono nelle zone di popolamento arabo-sunnite (il famoso "triangolo sunnita" dell'insurrezione, come veniva allora chiamato dalla Coalizione e dalla stampa) sfruttando le crescenti frustrazioni e difficoltà della popolazione arabo-sunnita. Emerse una sorta di tritico insurrezionale arabo-sunnita, caratterizzato dalla convergenza tra le forze militari basiste, i movimenti jihadisti e le tribù arabo-sunnite dell'Ovest e del nord del paese. Dette forze erano tuttavia anche animate da visioni del mondo relativamente distinte per non dire antitetiche su molti aspetti, proseguivano degli obiettivi in parte molto differenti, e inoltre, entravano anche in competizione a livello locale. Le alleanze - perché si tratta di alleanze e convergenze di interesse più che di comunità identitaria - evolvevano anche secondo il contesto. La popolazione arabo-sunnita partecipò sempre di più a questo tritico insurrezionale, anche perché, nel nuovo sistema

post-Saddam e inizialmente su decisione della coalizione (orientamento confermata alcuni anni dopo dall'Assemblea costituzionale), lo Stato iracheno fu decentralizzato, e le varie province acquisirono un ruolo nella gestione delle loro risorse naturali ed energetiche. Le zone di popolamento arabo-sunnite erano quelle meno ricche di risorse, ironia della geografia e della geologia.

La partecipazione sostanziale all'insurrezione si mantenne fino al 2007 e 2008 - periodo dopo il quale fu sperimentata una nuova strategia contro-insurrezionale, detta il "surge", che scelse di appoggiarsi sulle tribù arabo-sunnite per sconfiggere baathisti e jihadisti, in cambio della loro integrazione nel nuovo sistema. Esse presero quindi le armi contro i loro ex-alleati. Purtroppo, i precedenti anni di scontro, prima maggiormente da parte dei sunniti contro i simboli del nuovo regime e contro gli Sciiti, e poi nel quadro di una guerra civile vera e propria, avevano contribuito a frammentare drammaticamente la società irachena, ed avviare processi di epurazione etnici (etno-confessionali) nei due "campi". I quartieri misti delle grandi città sparirono quasi totalmente, come le numerose minoranze religiose. In effetti, la strategia di molte forze insurrezionali, in particolare quelle baathiste e jihadiste, era di provocare la riposta dei gruppi colpiti, e di scatenare un'escalation che li avrebbe paradossalmente fatti apparire, agli occhi degli Arabi sunniti, come i loro unici difensori. Questa strategia del caos rappresenta purtroppo una prassi vecchia come le guerre. In questo contesto, le identità si sono irrigidite e connesse maggiormente ad aspetti religiosi di natura "etnica", cioè sul piano dei legami sociali, anche perché si sono rotti i numerosi canali di mescolamento all'interno della società irachena, che i quartieri misti non esistono ormai quasi più, e che l'opportunità di matrimoni misti è diventata un mero ricordo. Inoltre, questo contesto di guerra infranazionale (scatenato da una guerra internazionale coinvolgente potenze extra-regionali) è anche diventato un fronte per lo jihad internazionale agli occhi di movimenti ideologici religiosi estremisti, sempre più messianici; nonché un teatro di guerra per procura opponendo Iran e monarchie arabe del Golfo, rendendo quindi molto difficile la risoluzione del conflitto interno.

Occorre sottolineare il fatto che nonostante tutto, e contrariamente a quello che veicola il mito politico della mezzaluna sciita influente nei mondi sunniti, le popolazioni sciite, e, nel caso di specie, quelle sciite irachene, sono molto varie nei loro approcci religiosi e politici. Inoltre, la maggior parte delle popolazioni sciite e dei loro rappresentanti sono critiche nei confronti delle velleità dell'Iran nell'influenzare e nel controllare la politica e l'economia irachena. Si oppongono fermamente ed esplicitamente a tali velleità, proprio nel nome del loro arabismo, dell'esistenza di uno sciismo specificamente iracheno che si sta progressivamente riconsolidando, e della sovranità nazionale che cercano di costruire. Tra l'altro, la ri-dinamizzazione dei seminari religiosi di Najaf, che si erano indeboliti a partire degli anni '80 e soprattutto negli anni '90, sta progressivamente emarginando Qom⁷ come centro di gravità della teologia sciita, e, indirettamente, sta rimettendo in questione la centralità della Repubblica Islamica d'Iran nella definizione della dottrina politico-religiosa sciita.

Infine, bisogna ricordare che ancora oggi e nonostante il "risveglio sciita" favorito dalla rivoluzione iraniana e soprattutto dal cambio di regime in Iraq, la maggior parte degli esponenti religiosi sciiti, e dei loro seguaci, si iscrivono nella lunga tradizione sciita del quietismo, che sostiene che sia illegittimo partecipare alla vita politica e a maggior ragione governativa prima che sia ritornato il dodicesimo imam Mahdi, alla fine dei tempi.

Mi sono soffermata molto nel descrivere la situazione specifica dell'Iraq, ma l'esposizione serve a far rendere conto della complessità, dell'evoluitività e della multi-fattorialità dei fenomeni detti "identitari" e "religiosi" - che, alla fine del salmo, sono altrettanto sociali, economici, politici-

7

Qom è una delle principali città dell'Iran, nota per ospitare un gran numero di seminari religiosi sciiti. (È il centro amministrativo della provincia di Qom, e aveva, nel 2016, 1.200.000 abitanti)

spesso analizzati in modo semplicistico. Inoltre, il singolo esempio iracheno è emblematico delle dinamiche che possiamo osservare nel resto della regione, purtroppo abbastanza simili.

Comunque, tutto questo per esprimere un mio rimpianto riguardo al fatto che la volontà di dialogo ecumenico all'interno dell'Islam, in particolare tra istituzioni o esponenti sunniti e quelli sciiti sia oggi quasi totalmente inesistente nel mondo musulmano, ciò che contraddice la realtà storica dei rapporti umani e sociali nelle medesime regioni. In maniera più dolorosa ancora, bisogna dire che alcuni principali promotori del dialogo interreligioso e della pace nella regione - in primis, gli Emirati - sono anche quelli che non solo rifiutano tale dialogo, e non solo dal punto di vista religioso; ma che alimentano altresì le tensioni attraverso la condanna e l'emarginazione di chiunque voglia provare la via della mediazione e del dialogo. Il Qatar lo sta pagando a caro prezzo.

D. Uno dei punti che probabilmente andava maggiormente sviluppato era l'analisi sulle responsabilità della crisi del mondo moderno, individuato nel "dominio del materialismo" senza peraltro identificare meglio quali siano le "filosofie materialistiche" che sono all'origine della crisi del mondo moderno. Cosa ne pensa e perché secondo lei non si è entrati più nel merito, cosa che avrebbe comportato una analisi del sistema economico mondiale con le indicazioni di una possibile via di uscita concreta?

Si tratta di un'osservazione molto interessante. Condivido l'idea secondo la quale dette formulazioni possono essere considerate particolarmente ellittiche. Ciò ricorda a che punto l'elaborazione del documento sia stata anche, per certi versi, un esercizio diplomatico decisamente arduo.

In effetti, sembra che molto abilmente, il Documento lasci la possibilità al lettore e all'analista di interpretare le formulazioni suddette nel modo che convenga di più alle proprie sensibilità: o in quanto riferimento al dominio di teorie ed impostazioni che rifiutano l'idea di trascendenza divina e emarginano la spiritualità, che potrebbe far pensare al materialismo marxista, almeno secondo come viene presentato dai suoi detrattori, tra cui islamici; oppure in quanto riferimento a modelli politico-economici connessi ad esempio all'economia di mercato e al liberismo, una problematica molto sentita in particolare nelle sfere cattoliche sociali. Si lascia aperta l'interpretazione, che, come appena sottolineato, può dare luogo a due interpretazioni antitetiche. Entrare nel merito della questione avrebbe potuto aprire dei dibattiti che sono forse prematuri a questo stadio, ed anche molto polemici. In effetti, una parte delle sfere cattoliche occidentali ha maturato un pensiero critico nei confronti della globalizzazione economica e finanziaria, del liberismo e a maggior ragione del neo-liberismo. Reputa che tali fenomeni - che sono frutto di decisioni politiche e della convergenza di interessi di alcuni enti e gruppi che si sono strutturati all'interno di istituzioni pubbliche e private internazionali chiave - abbiano contribuito all'aumento delle disuguaglianze, della precarietà, della distruzione del tessuto sociale e delle solidarietà collettive, nonché all'indebolimento delle democrazie a causa della tecnocratizzazione che impone a livello nazionale come internazionale. Detta "tecnocratizzazione", contrariamente a come viene presentata dagli esponenti delle strutture associate, è in realtà altamente politicizzata, connessa all'attuazione di modelli politico-economici specifici, ai quali esistono delle alternative. Si tratta di una visione che condivido pienamente.

A contrario, nel mondo islamico, e in particolare nelle sfere religiose tradizionali come quelle politico-religiose dette islamiste, non è stata formulata una stessa critica nei confronti dei sistemi e modelli economici e finanziari dominanti a livello globale. Anzi, si è potuto verificare, a livello degli Stati arabo-musulmani, e in particolare quelli del Golfo, la piena attuazione del credo del liberismo e del neo-liberismo. L'arricchimento di questi paesi risulta dalla loro capacità di creare delle alternative all'economia del petrolio, reinvestendo i loro fondi sovrani in varie economie del mondo, e attraendo consistenti investimenti esteri. Nel caso degli Emirati, sono anche riusciti a

diventare il principale hub tra Europa/Africa e Asia, godendo della globalizzazione del lavoro e del turismo.

Sul piano delle società civili, in particolare in alcuni Stati, proprio in Egitto e nei paesi del Golfo, si è anche potuto notare l'emergere di figure di predicatori islamici (Fratelli, salafiti ed altri) che sono anche degli imprenditori che hanno perfettamente abbracciato l'ideologia e i metodi liberisti e neo-liberisti, legittimando dal punto di vista religioso i loro propri orientamenti economici come quelli del regime. La ricchezza personale di questi esponenti (la cui fortuna deriva dall' "imprenditorializzazione" della loro attività di predicatore, o dalla gestione di imprese separate) gli serve spesso a finanziare delle strutture sociali, caritative, sanitarie ed educative che gli danno più visibilità e consenso, e che ovviano alle carenze dello Stato, sempre meno sociale ed inclusivo. Alla fine, appaiono come i samaritani che praticano la carità e la *zakat*, prodigando cure ed aiuti a dei beneficiari sempre più numerosi, esclusi da un sistema economico che gli stessi predicatori-imprenditori contribuiscono a rafforzare e legittimare. C'è stata anche la costruzione di un discorso che si è strutturato negli ultimi trent'anni - parallelamente alle riforme di liberazione e di neo-liberalizzazione avviate dai vari regimi, l'*infithah*- che valorizza e "sacralizza" l'arricchimento, come un segno di "grazia" e di amore divino nei propri confronti. L'equazione diventa: "se mi arricchisco, è la dimostrazione che Dio mi gratifica e quindi che sono un buon musulmano".

Sia per via dell'intrecciarsi della predicazione con le riforme neo-liberali e con l'estensione della rete socio-caritativa, che per via del discorso che condurrebbe a valorizzare la ricchezza come segno di grazia divina, questa realtà ricorda i predicatori evangelici americani⁸. Quest'esempio dimostra un'ennesima volta a che punto i mondi islamici ed occidentali - ma anche gli altri - siano intrecciati, attraversati da dinamiche comuni e/o convergenti, e influenzati da concetti ed approcci la cui circolazione non è mai stata così veloce ed estesa.

D. Lei nella sua relazione ha parlato di soft-power, che può essere tradotto in italiano come "potere morbido" o "potere dolce". La forza brutta, da quando il termine è stato introdotto nel 1990 dal prof. Joseph Nye dell'Università di Harvard, sembra prevalere a tutti i livelli. Al soft-power è stato immediatamente contrapposto lo scontro di civiltà che predomina su tutti i mass-media. Di che cosa si tratta concretamente e quali risultati concreti essi hanno ottenuto?

Nella mia relazione del 21 giugno, ho voluto mostrare come le iniziative di dialogo interreligioso – e più complessivamente quelle della promozione della *wassatiyya* e della tolleranza religiosa – avviate dagli Stati arabo-musulmani da una ventina di anni sono parte di una diplomazia ben strutturata, e rispecchiano gli interessi politici e geopolitici dei medesimi Stati. Questa diplomazia è funzionale alla ricerca del *soft-power* da parte di questi Stati, che intendono, tramite l'impegno in tali progetti, migliorare la loro immagine internazionale ed essere associati a dei valori internazionalmente consensuali (una sorta di *marketing* o di *branding* internazionale), sviluppare delle reti a livello regionale e extra-regionale, con degli attori statali ma anche con le società civili, per diventare dei riferimenti – in questo caso, in materia religiosa e politica – ma anche per facilitare altri progetti di tipo economico e strategico ; e per attrarre delle risorse simboliche, economiche e politiche nel proseguimento di questi obiettivi all'interno della *global governance*. La politica di *soft-power* sviluppato da questi Stati, in primis dagli Emirati, ma anche ad esempio dal Marocco o dalla Giordania, non si limita alle iniziative di dialogo interreligioso. Ad esempio, gli Emirati hanno anche, da una ventina di anni, investito tanto nella costruzione di musei (il Louvre, il museo Guggenheim) e di sedi universitarie prestigiose (la Sorbona), associate nelle rappresentazioni collettive ad un patrimonio culturale ed intellettuale internazionale, cosmopolita. Ciò simbolizza l'apertura del paese nonché la sua centralità internazionale in materia culturale, contribuendo a far superare la dimensione di *middle power* di tipo regionale, all'identità esclusivamente araba. La

costruzione di quest'immagine di apertura appare strategica anche dal punto di vista di attrazione di investimenti internazionali e di una manodopera qualificata e ultra-qualificata originaria dei paesi occidentali, fondamentale in questa fase di riorientamento dell'economia del paese per costruire un modello di economia che non sia "redditiera", per via dell'esaurimento delle riserve di petrolio.

Il *soft-power* si riferisce alle risorse simboliche, immateriali, culturali di uno Stato che permettono a quest'ultimo di proiettare il suo potere sulla scena internazionale. In altri termini, detto potere viene attuato mediante la capacità di uno Stato di influenzare gli altri e di creare consenso intorno ai suoi propri obiettivi e norme di riferimento. Pertanto, il *soft-power* si distingue dall'*hard-power* – infatti il concetto è stato formulato proprio in distinzione da quest'ultimo. L'*hard-power*, connesso a delle pratiche di potere più diffusi nel campo della politica internazionale e riferimento centrale per i realisti - corrisponde alle risorse materiali e tangibili detenute da uno Stato, principalmente sul piano militare ed economico. Esse consentono a quest'ultimo di esercitare il suo potere sulla scena internazionale, spesso mediante la coercizione o la possibilità di ricorrere alla forza.

Il *soft-power* si esercita non solo sui *policy-makers*, sui burocrati, sui governi e sui militari, cioè sulle strutture e organizzazioni che reggono lo Stato, ma anche sulle opinioni pubbliche degli altri paesi, in modo particolarmente diffuso. Il *soft-power* è la capacità per uno Stato di ottenere il sostegno della gente, rivolgendosi ai loro *hearts and minds* (*cuori e menti*), e di persuaderli a comportarsi e a posizionarsi in un certo modo in termini di politica internazionale. Detto potere è basato sul livello di attrazione di uno Stato per quanto riguarda i suoi valori, il suo modello politico, culturale, normativo, economico, ideologico; e sulla propensione degli attori internazionali e delle opinioni pubbliche nel mondo - o in una regione circoscritta- a percepire e giudicare detto Stato in un modo positivo.

Anche se i due concetti sono stati formulati e specificamente teorizzati trent'anni fa da Nye, un ricercatore e consigliere politico che si interessava soprattutto ai meccanismi, alle opportunità e agli effetti del *soft-power* – in particolare quello degli Stati Uniti, invero il *soft-power* costituisce una realtà all'interno del sistema internazionale ben più vecchia. Già nel XIX e inizio del XX sec., si descriveva ad esempio come il Regno Unito riuscisse ad influenzare la politica e il sistema internazionale dal punto di vista politico e normativo grazie all'attrazione, al dinamismo e alla promozione della sua cultura.

Il *soft-power* viene generalmente pensato antitetivamente distinto dal'*hard-power* – anche se si riconosce che uno Stato può sviluppare entrambi e ricorrere alle risorse di entrambi. In realtà, una stessa risorsa può rivelarsi connessa o al *soft-power*, o all'*hard-power*, o ad entrambi, secondo il modo in cui viene utilizzata e/o secondo i suoi effetti. Ad esempio, per quanto riguarda una risorsa strettamente associata all'*hard power*, come l'esercito di un paese, è chiaro che tale risorsa può rendere effettivo l'*hard power*, quando esercita una coercizione fisica o, comunque, dissuasione costrittiva, su un altro attore. Ma può tuttavia essere una manifestazione del *soft-power*, e contribuire ad esso, quando ad esempio viene associata ad un'idea di eroismo, di successo, di gloria, o anche di "umanesimo". Ad esempio quando l'esercito di un paese viene inviato in missione per svolgere delle operazioni di soccorso nei contesti di catastrofi naturali in teatri esterni.

La stessa cosa può essere detta quando si parla di risorse o strumenti generalmente associati al *soft-power*. Ad esempio, la promozione di valori come la tolleranza e l'apertura, la costruzione di reti connesse alla società civile, promuovendo la moderazione e il dialogo, sembrano essere perfettamente in linea con il *soft-power*, perché veicolano un'idea di innocuità, di altruismo e di inclusione. Mi riferisco qui alla diplomazia del dialogo interreligioso e della *wassatiyya*. Formulerei la stessa domanda di quella formulata dalla ricercatrice Nordin, mentre studiava il *soft-power* cinese che si manifestava nell'organizzazione dei giochi olimpici del 2008 e di Expo 2010: "how soft is

soft power?”. Cioè, fino a che punto un *soft power* è *soft*, e per il caso emiratino, fino a che punto la diplomazia del dialogo interreligioso e della *wassatiyya* lo è? Come già chiarito, nel quadro della politica e della diplomazia del dialogo interreligioso e di promozione della *wassatiyya*, gli Emirati hanno perseguito lo scopo, attraverso discorsi e strategie istituzionali ad essa connessa, di isolare e criminalizzare alcuni Stati e movimenti. Questo è ciò che corrisponde ad altri meccanismi, misure ed azioni più classicamente “hard” aventi lo stesso scopo, come i blocus del Qatar, la repressione del movimento e gli arresti dei simpatizzanti, ecc. Si deve quindi prestare attenzione alla pluralità dei messaggi, che variano secondo il destinatario, all’interno della stessa narrazione, della stessa retorica, delle stesse iniziative. Il Marocco invece, o la Giordania, anche essi molto attivi sul piano della diplomazia del dialogo e della *wassatiyya*, sono meno offensivi da questo punto di vista.

Tuttavia, l’esistenza di questi messaggi plurali, e gli usi contrastanti della diplomazia del dialogo, tra *soft* e *hard power*, non significa che dette iniziative siano prive di influenza positiva per quando riguarda la diffusione e l’adesione ai valori proclamati. Non significa neanche che gli attori che li promuovono non modifichino le loro politiche e le loro norme per attuarli, e che non cerchino di dimostrare una certa coerenza sul piano dei loro atti e comportamenti.

Per quanto riguarda l’influenza delle suddette iniziative – inclusa quella di Abu Dhabi - sulle società civili arabo-musulmane, si potrà misurare sul tempo un po’ più lungo, ma possiamo già notare delle reazioni molto positive sia nel mondo arabo che presso una parte delle popolazioni musulmane in Europa. Ad esempio, un testo di quindici pagine, firmato da ventidue intellettuali e ulema musulmani di diverse nazioni e correnti, inclusa la sciita, è stato pubblicato alcune settimane fa per congratularsi con i firmatari del Documento sulla Fratellanza Umana, ed esprimere il loro impegno nella diffusione dei valori e dei principi promossi nel documento tramite le loro proprie reti. Tra i firmatari del testo intitolato “La Fratellanza per la conoscenza e la cooperazione”, possiamo citare delle figure riconosciute dell’Islam sufi. Oltre a Yahya Pallavicini, presidente della Comunità religiosa islamica italiana (Coreis) et dell’*Institut des hautes études islamiques* in Francia, che lanciò l’iniziativa, c’è anche il Senegalese Ahmed Tidiane Sy o l’Indiano Salman Chisty; il grande imam della moschea di Lahore, in Pakistan; o il Libanese Muhammad Sammalik, ex consigliere del mufti e segretario del comitato per il dialogo tra Islam e cristianesimo in Libano. Più emblematico ancora, possiamo citare degli eminenti rappresentanti religiosi dello sciismo, come Jawad Al Khoei, direttore della prestigiosa fondazione religiosa Al Khoei in Iraq, oppure Ali Abbas Razawi, direttore e imam della comunità Ahlul Bayt in Scozia. Ritroviamo anche dei membri di organizzazioni islamiche internazionali e degli accademici, come l’Algerino Mustapha Cherif. Molti avevano già firmato la Dichiarazione di Marrakech sulle minoranze, ciò che dimostra una certa costanza ed impegno strutturato nel campo del dialogo interreligioso da parte di molti esponenti musulmani.

Non proprio derivante dal Documento di Abu Dhabi, ma comunque dall’impegno di lungo respiro da parte degli Stati precitati nel campo del dialogo interreligioso e della *wassatiyya*, possiamo sottolineare la crescente richiesta da parte di numerosi paesi subsahariani affinché i loro imam vengano formati dall’Istituto Mohammed VI di formazione degli imam. Quest’istituto, che, dal 2015, forma uomini e donne provenienti da numerosi paesi (Francia e Thailandia incluse), spesso sulla base di accordi bilaterali, ha come compito di diffondere un Islam moderato e valori di apertura e rispetto nei confronti delle altre comunità.

Per quanto riguarda le azioni e le politiche concrete dei governi impegnati nel dialogo, possiamo notare un’evoluzione molto positiva delle normative, nel senso di una più grande libertà religiosa, ivi compreso, anche sé in questo caso in modo più lento e meno clamoroso, per gli “apostati” aventi la cittadinanza di quel paese. Negli Emirati ad esempio, è stato creato un “Ministero della Tolleranza”, e, dal Luglio 2015, la legge punisce severamente l’odio e la discriminazione su base

religiosa (di fatto, questa legge intende proteggere i non musulmani nel paese). Sul piano culturale, il divieto di riunirsi in manifestazioni culturali pubbliche non islamiche è stato abrogato, e in occasione della visita di Papa Francesco, è stata organizzata una messa pubblica alla quale hanno partecipato 135.000 persone, facendone la più importante manifestazione pubblica della storia del paese. Come segno di apertura ai mondi cristiani, un'importante moschea emiriana è stata simbolicamente ribattezzata "Maria madre di Gesù" su decisione delle autorità politiche. Fuori dal paese, gli Emirati si stanno impegnando a ricostruire due chiese maggiori di Mossul, che erano state distrutte dall'ISIS.

Queste evoluzioni normative nel senso della tolleranza e delle libertà religiose è essenziale, in particolare perché la diversificazione religiosa, in parte dovuta ai fenomeni migratori, tocca anche fortemente le società arabo-musulmane.

Ad esempio, gli Emirati Arabi Uniti, in pieno boom economico grazie alla rendita petrolifera, ospitano da una trentina di anni otto milioni di lavoratori espatriati a maggioranza non araba, di cui il 12% sono Cristiani (principalmente originari dall'Asia e dall'Africa) e molti induisti e buddisti. Hanno visto di conseguenza la rapida trasformazione del volto culturale e religioso della loro società che era fino a poco fa omogeneamente arabo-musulmana. Su una popolazione totale di 9,5 milioni di abitanti, solo il 10% è in effetti di cittadinanza emiriana. Questa situazione pone fortemente la questione della validità etica ed operativa degli ordini legali e giuridici del paese, essenzialmente **legati** ad un'interpretazione della *shari'a* islamica, e dei limiti della libertà religiosa che ne derivano.

Il Marocco sta anche sperimentando lo stesso tipo di sfide demografico-religiose e, quindi, legal-giuridiche dovute al fenomeno migratorio. In questo caso però, si tratta di un fenomeno migratorio che non risulta da politiche migratorie attive elaborate dal paese, ma derivanti dalla costruzione di un'Europa "fortezza" iniziata negli anni '90. La politica migratoria esterna dell'Unione Europea è stata in effetti collegata ad una politica di esternalizzazione delle sue frontiere esterne affidata ai paesi limitrofi e, sempre di più, meno limitrofi, e all'innalzamento di frontiere terrestri e marittime "blindate" o semi-blindate, in gran parte attuate dal dispositivo Frontex. In parallelo, il rilascio dei visti, il rinnovo dei titoli di soggiorno e il riconoscimento dell'asilo (per non dire la possibilità di poter accedere alla procedura) è diventato sempre più limitato e complicato per i richiedenti extra-europei.

La conseguenza diretta di questa chiusura è che il Marocco, così come per gli altri paesi del Maghreb, oltre alla Turchia, è passato da paese di transito per le migrazioni a paese di destinazione. La popolazione migrante in situazione irregolare attualmente presente nel Marocco, principalmente originaria dall'Africa dell'Ovest, è ufficialmente stimata a 40.000 persone su una popolazione totale di 35 milioni di abitanti. Tuttavia, il loro numero effettivo è molto più alto, probabilmente il doppio o il triplo secondo diverse fonti non governative. La quasi impossibilità per questi migranti di proseguire il loro viaggio verso l'Europa li costringe a rimanere a lungo sul territorio marocchino, e a considerare nuove prospettive di vita nel paese nonostante la precarietà e le difficoltà della loro permanenza. A questa dinamica migratoria se ne aggiunge un'altra, anch'essa dovuta alla chiusura delle frontiere dell'UE, cioè il crescente numero di studenti in provenienza anche loro dall'Africa occidentale e che decidono di studiare in Marocco. Questo fenomeno risulta in gran parte dalle difficoltà nell'ottenere un visto per studiare in Francia, che dopo la decolonizzazione è stata a lungo un paese di destinazione per generazioni di studenti africani francofoni. Ora che la Francia ha persino moltiplicato per dieci le tasse di iscrizione all'università per gli studenti non comunitari, è molto probabile che il Marocco sarà ancora più sollecitato nel prossimo futuro. Inoltre, dopo essersi laureati, molti studenti subsahariani rimangono nel paese per lavorare nelle istituzioni di cooperazione intra-africana che si sono moltiplicate in Marocco nel corso degli ultimi anni.

Orbene, una gran parte di questi migranti sono di tradizione e fede cristiana (cattolica o protestante evangelica) e molto praticanti. Questo fenomeno mette di fronte alla società marocchina una nuova sfida, una configurazione demografico-religiosa caratterizzata dalla diversità, mentre nell'epoca post-coloniale e fino a poco fa era quasi esclusivamente musulmana. Prima dello sviluppo della migrazione subsahariana, il numero ufficioso dei Cristiani era valutato intono ai 5.000, anche se le Chiese locali parlavano di 40.000 fedeli; e quello degli Ebrei era stimato intorno ai 1.000. La maggior parte dei Cristiani erano tra l'altro europei o di origine europea, e poco praticanti.

D. Da parte di uno dei firmatari del documento, Papa Francesco, c'è stato un evidente impegno a dare seguito ai contenuti del documento di Abu Dhabi. Subito dopo la sua firma l'Osservatore Romano dell'11 febbraio dava notizia del convegno del 20-21 giugno a Napoli che ha messo il documento di Abu Dhabi al centro dei suoi lavori. In queste settimane in Italia sono in corso iniziative che vedono coinvolti varie istituzioni religiose islamiche e la chiesa cattolica a discutere i contenuti di quel documento. Cosa sta accadendo nel mondo arabo ed in particolare in Egitto e negli Emirati Arabi Uniti?

Al Azhar, e le organizzazioni con le quali collabora - e che, come abbiamo visto, hanno una rete transazionale molto estesa e intrecciata con le società civili del mondo musulmano - ha dichiarato che il Documento sarebbe stato pubblicizzato e studiato. In particolare nel caso di Al Azhar, gli esponenti dell'istituzione hanno precisato che il Documento sarebbe stato oggetto di studio nei vari percorsi formativi gestiti dall'università. Infatti, Al Tayyeb ha chiesto al corpo insegnante della facoltà di leggere il documento, in tutti i percorsi formativi, religiosi e non.

Si ricorda che Al Azhar non è soltanto una moschea. E' anche un'importante università, molto influente nei mondi sunniti. Si tratta inoltre di un'istituzione che cura la formazione di un gran numero di studenti in Egitto, grazie ad una rete di scuole, centri educativi e sedi universitarie diffuse in tutto l'Egitto. Al Azhar ha istituito più di sessanta facoltà, molte delle quali connesse alle scienze islamiche, al diritto, alla teologia, ma anche dipartimenti e corsi di laurea che hanno ad oggetto materie non direttamente legate allo studio specifico dell'Islam, come medicina, agricoltura, commercio, economia o ingegneria. Tuttavia, studiare ad Al Azhar significa, oltre a dedicarsi allo studio della materia centrale della propria specializzazione, a ricevere una formazione anche sul piano religioso. Ciò vuol dire che la diffusione e lo studio del Documento sulla Fratellanza permetterà ad una platea estesa di studenti egiziani di acquisire una formazione sul suo substrato filosofico e teologico. Al Azhar è un'università molto attrattiva per gli Egiziani, soprattutto dopo le riforme di modernizzazione che l'hanno trasformata, in particolare dopo gli anni 60. Essa è riuscita in effetti a modernizzare e a diversificare il suo insegnamento, e a diventare competitiva con le università laiche del paese. Oggi in effetti, non sono più soltanto gli studenti che vogliono intraprendere percorsi professionali religiosi e giuridici (a lungo, le professioni giuridiche sono state affiancate al diritto canonico islamico). Pertanto, l'influenza di Al Azhar sulla società egiziana attraverso il suo insegnamento è fondamentale. L'università conta oggi 16.000 insegnanti. Aldilà degli studenti egiziani, c'è anche un gran numero di studenti musulmani (e non musulmani) stranieri, venuti a studiare ad Al Azhar per via del prestigio dell'istituzione, ma anche perché l'istituzione riconosce numerose borse di studio. Secondo Jean Druel, che dirige l'Istituto domenicano di Studi Orientali al Cairo - un istituto che, da poco, collabora con l'Università Al Azhar nell'insegnamento di lingua e scienze umane - ci sono 331.000 studenti nelle varie facoltà di Al Azhar, di cui 17.000 studenti stranieri. Molti di essi provengono dall'Africa subsahariana e un numero crescente proviene dall'Asia. Quest'attrazione internazionale non è dovuta soltanto al prestigio storico dell'istituzione, ma anche all'impegno e al dinamismo di Al Azhar, affiancata dalla rete di istituti arabi e dalle ambasciate egiziane nel mondo musulmano (in particolare africano) per reclutare degli studenti stranieri. Questo reclutamento internazionale è visto come un'opportunità

per mantenere il prestigio di Al Azhar nel mondo musulmano, all'interno del quale esiste una forte competizione tra Stati, e tra istituti, per svolgere un ruolo di leader nel campo religioso. Tuttavia, si nota da qualche tempo un atteggiamento molto più duro, e a volte repressivo, del regime egiziano nei confronti degli studenti stranieri di Al Azhar, un comportamento motivato sicuramente dal contesto di tensioni tra Al Azhar e le autorità politiche, e dal fatto che gli studenti di Al Azhar avevano dimostrato il loro sostegno al governo Morsi e la loro opposizione ad Al Sissi.

Al Azhar intende anche aprire delle sedi della facoltà all'estero. A breve, ne aprirà una in Mauritania (anche se degli esponenti dei Fratelli musulmani locali hanno criticato l'iniziativa, accusando l'istituzione egiziana di aver appoggiato Al Sissi nel colpo di Stato e nella repressione dei Fratelli).

Infine, Al Azhar gestisce anche una rete molto estesa di scuole primarie e secondarie, molto frequentata dai giovani Egiziani, con due milioni di alunni.

Sono convinta che un'attenzione e uno studio particolare saranno dedicati al Documento di Abu Dhabi, e comunque, che la posizione di dialogo e di *wassatiyya* si stiano diffondendo all'interno di Al Azhar, grazie all'impegno personale del grande imam Al Tayyeb, che sta moltiplicando delle prese di posizioni progressiste – e coraggiose – su alcune questioni sociali, come la poligamia, considerata un'ingiustizia nei confronti delle donne.

Purtroppo però, Al Tayyeb deve anche agire in un contesto istituzionale interno – quello di Al Azhar – fatto anch'esso di orientamenti e correnti diverse che non accolgono sempre nel miglior modo i posizionamenti del grande imam. E' il caso anche di Papa Francesco, criticato per i suoi posizionamenti di apertura all'interno della Chiesa. La differenza però tra Al Tayyeb e Papa Francesco, è che gli orientamenti di Al Tayyeb sono meno istituzionalizzati e "organizzativamente" perenni, contrariamente agli orientamenti della Chiesa apostolica. I ri-orientamenti di Al Azhar sul tempo lungo dipendono molto di più dall'impegno di persone di buona volontà all'interno delle reti azhari. E' per questo motivo che si deve lavorare attivamente per un'evoluzione delle mentalità, e valorizzazione degli sforzi e degli impegni presi dagli esponenti di Al Azhar e da altre istituzioni nel campo del dialogo interreligioso e della *wassatiyya*.

Per quanto riguarda gli atti concreti negli Emirati, mi resta da approfondire la questione empiricamente. Tuttavia, l'iniziativa di Abu Dhabi, come ho già sottolineato, si iscrive comunque in un impegno di lungo respiro, che è stato trascritto in numerose iniziative e cambiamenti concreti.

D. E infine una domanda per così dire personale. Lei si è definita, aprendo il suo intervento a Napoli, "musulmana laica, cittadina del mondo" e ha rivendicato il suo essere "donna, madre e straniera". Cosa significa essere "laica musulmana" e cosa significa essere donna e madre per il lavoro che fa e quali prospettive per le donne nella religione cristiana e musulmana?

Aprendo la mia relazione al convegno, ho voluto insistere sugli aspetti simbolici dei cambiamenti che si stanno profilando nelle sfere cattoliche, soprattutto per effetto dell'impulso di Papa Francesco, e delle opportunità che mi sono state offerte dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. A tale riguardo, quest'ultima – nel caso di specie, la sezione San Luigi - sta attuando concretamente la riforma della Costituzione Veritatis Gaudium negli studi teologici. Ricordo che tale riforma invita in modo programmatico a diversificare gli approcci ma anche le risorse umane nello studio di una teologia contestualizzata. Invita anche le istituzioni di studio teologico ad aprirsi alle società civili, al campo empirico dei cambiamenti di questo secolo, per rinnovare l'essere cristiano e attuare la verità di Cristo. Aldilà dell'aspetto simbolico, significa veramente aprire lo spazio dello studio e dell'interazione a dei soggetti portatori di altre visioni, approcci, sensibilità, e a

praticare l'intersoggettività che è così necessaria nelle relazioni umane, e nello studio, in particolare nelle discipline delle scienze sociali, politiche e umane. In effetti, nessuna scienza, e a maggior ragione quelle dette "non dure", rappresentano delle analisi oggettive e neutrali del mondo e delle società.

Permettere a me, ma anche a tante altre categorie di persone non tradizionalmente associate agli studi teologici, di partecipare allo sforzo collettivo di pensare la teologia nelle sue varie dimensioni (filosofiche, politiche, sociali, cognitive) significa molto. Significa prendere coraggiosamente in considerazione gli altri punti di vista e culture – di genere, nazionali, religiose, disciplinari – elaborate nelle altre sfere della società, e decentrare lo studio teologico dalle uniche sfere ecclesiastiche che hanno un'impostazione generalmente ancora maschile ed euro-centrica. Il prendere in qualche modo il rischio della co-costruzione di senso permette di mettere sotto una nuova luce, e in modo critico, le verità e gli orientamenti prodotti dal proprio "microcosmo" nel corso della storia.

Per quanto mi riguarda, sono in effetti donna, ma anche musulmana, politologa e sociologa di formazione, di doppia cultura e cittadinanza franco-tunisina, ed anche parte del mondo associativo laico e non laico nel settore della migrazione e dell'integrazione. Spero di poter, attraverso quest'esperienza ed "identità" multiple, arricchire insieme a tutti i miei colleghi la riflessione sulle religioni nel contesto odierno, e sul dialogo. Quanto al dialogo interculturale ed interreligioso, siamo un numero sempre crescente di cittadini a sperimentarlo, per via dei mutamenti societari di cui ho parlato più volte.

Ad esempio, nel mio caso, è ancor più un impegno, un'esperienza e una *condizione* quotidiana e strutturante della mia vita e del mio percorso individuale. Sono figlia di immigrati tunisini, molto legati alla cultura del loro paese di origine ma anche alla cultura francese – nei suoi aspetti nobili, legati ai principi dell'illuminismo, e consacrati nella rivoluzione francese: universalità dei diritti, uguaglianza e fratellanza tra gli uomini, dovere di resistenza e ribellione per la giustizia e lo Stato di diritto, ecc. Sono cresciuta con questi valori, che venivano trasmessi dalla scuola repubblicana francese, ma anche nel contesto familiare – da parte di mio padre. Ma proprio in nome di questi valori, mio padre criticava la politica coloniale e neo-coloniale francese, l'etno-centrismo nei confronti delle altre culture che si poteva manifestare nella produzione culturale, politica ed intellettuale francese. Criticava anche l'esistenza di discriminazioni più o meno strutturate nei confronti delle popolazioni straniere in Francia. Viveva ed aveva vissuto sulla pelle le contraddizioni tra la realtà empirica e i valori proclamati, e quindi, ho presto messo in prospettiva critica gli ideali ufficiali della Francia. Più esattamente, ho presto capito l'importanza di impegnarsi per rendere effettivi dei valori che, se non difesi, potevano sciogliersi e perdere il loro significato, il loro valore federativo, e diventare una mera retorica, o comunque una realtà circoscritta ad alcune categorie di persone.

Il mio impegno per il dialogo e il rispetto reciproco nella differenza proviene anche dal mio confronto, sin da bambina, con un'altra dicotomia o diversità nella visione della società, nella sfera familiare. Mio padre era un panarabista, terzo-mondista ed ardente difensore della laicità – egli rappresentava di fatto l'archetipo dell'intellettuale formato nelle scuole repubblicane della Tunisia nuovamente indipendente, che spingevano ad una modernizzazione della società attraverso anche una maggiore separazione tra lo Stato e la religione, nel caso di specie con l'Islam; ed a un'influenza limitata della religione nei comportamenti sociali. Invece mia madre, anche molto più praticante e tradizionalista, rivendicava la possibilità di esprimere la sua appartenenza religiosa e la sua fede nello spazio pubblico, ed è favorevole, nei paesi aventi una popolazione maggiormente musulmana, al fatto che sia possibile, per lo Stato, di essere uno Stato musulmano. Cioè, uno Stato che sia garante dei principi normativi chiave enunciati nei testi sacri, nel rispetto delle minoranze.

Io e le mie sorelle e mio fratello abbiamo quindi ricevuto un'educazione parentale eterogenea, in cui gli equilibri apparivano come vitalmente necessari per la coesione della famiglia.

All'esterno della casa, essendo membro di una minoranza religiosa ed "etnica" in un contesto di esacerbazione delle identità e di crescente islamofobia per via dell'aumento dei discorsi e delle politiche identitarie (nel contesto particolare del post-11 settembre, rivolte delle banlieue, moltiplicazione di attacchi terroristici rivendicati da gruppi jihadisti), mi sono ritrovata mio malgrado a dover spiegare e giustificare i valori dell'Islam, decostruire gli stereotipi, denunciare le strumentalizzazioni. E comunque a dover confrontarmi con gli altri spesso in funzione del mio essere musulmana, quando negli anni precedenti, quella dimensione importava poco, per tutti. Ciò avveniva al lavoro, con conoscenti e amici, ma anche in discussioni improvvisate con sconosciuti. Questo nuovo contesto mi ha spinto ad approfondire lo studio della mia religione, il contesto storico della sua nascita e della sua evoluzione, le varie tendenze ideologiche e teologiche al suo interno, i metodi esegetici dominanti, per cercare di capire che cosa in questa storia e nei testi avrebbe potuto generare, o non arrestare, un quadro favorevole all'espressione di alcune violenze odierne. Parte di quest'approfondimento è stato fatto attraverso il mio percorso accademico.

Ho cercato tuttavia di non entrare in logiche che potessero apparire come legate ad una "comunitarizzazione"; cioè di non posizionarmi come arabo-musulmana per denunciare tutte le derive alle quali stavo assistendo, e di organizzare una critica "arabo-musulmana" nei confronti dei fenomeni di violenza perpetrati da musulmani. Ho, a lungo, voluto che le mie denunce, anche se in parte ispirate e arricchite dal fatto che fossi arabo-musulmana, si iscrivessero in sede e movimenti collettivi, cittadini, laici, ed espressione del "corpo nazionale e cittadino francese". Ciò per non entrare nella trappola delle auto-identificazioni (spesso costrette da pressioni esterne) sia in chiave religiosa ed etnica. Rivendico il fatto di essere prima di tutto cittadina francese e del mondo, e addolorata, nei casi di attentati commessi in Francia, in quanto francese; mi unisco agli altri cittadini francesi – e agli altri - nelle mie manifestazioni di dolore, nelle mie denunce e nel mio lavoro di costruzione di pace. Il mio essere musulmana è secondario, o comunque riguarda la mia sfera privata, spirituale, intima, e in ciò, ovviamente, riconosco l'influenza del modello repubblicano nazionale tradizionale francese. Un modello che è messo a rischio da chi pretende oggi difendere l'identità francese, negando tutto il set di valori veicolati dalla tradizione filosofica e politica francese.

All'esterno dalla sfera familiare, le mie origini e la mia conoscenza della lingua araba hanno facilitato una socializzazione all'interno della sfera familiare di numerose famiglie arabe presenti in Francia, ma anche all'interno della famiglia più estesa in Tunisia. La Tunisia è un paese dove mi recavo e continuo di recarmi spesso, ciò che mi consente di osservare sul tempo lungo i mutamenti e la diversificazione di quei mutamenti nella società tunisina. La mia conoscenza dell'arabo e le mie origini hanno anche facilitato la mia socializzazione sul campo nel mondo arabo, dove mi recavo spesso e a lungo per motivi di studio, in connessione con delle comunità sia musulmane che cristiane. In quei contesti, mi sono confrontata con numerosi stereotipi applicati agli Europei, ai Cristiani, agli Occidentali, che cercavo di decostruire con i miei interlocutori. Sentivo anche lì la necessità di una conoscenza maggiore dell'altro (o comunque di quello costruito come "altro" nelle rappresentazioni di certi gruppi), una conoscenza che sia mediata socialmente, cioè attraverso l'incontro reale e il dialogo. Sentivo la necessità della costruzione di valori di rispetto, che passa spesso da pratiche intersoggettive. Purtroppo, sentivo anche in quelle società, l'influenza crescente del paradigma di scontro di civiltà, nei pensieri e negli atteggiamenti della gente.

Ma è soprattutto attraverso la mia esperienza familiare, professionale e sociale in Italia che mi sono ritrovata a dover assumere un'impostazione di dialogo più pregnante e quotidiana. Prima di tutto, perché il mio matrimonio con un Italiano di famiglia cristiana ha generato lunghi scambi e dibattiti

sull'Islam, socialmente meno conosciuto in Italia rispetto alla Francia per via del passato coloniale e di fasi di immigrazioni diverse. Ma anche perché i dialoghi e gli scambi si facevano più su binari teologici ed esoterici rispetto alla mia esperienza vissuta in Francia. La conoscenza della teologia cristiana in Francia è molto limitata, di fatto è avvenuta una sorta di de-cristianizzazione molto più importante, ma anche per via di una cultura e di una militanza laica caratteristico della storia contemporanea francese; il percorso di studio comune in Francia si preoccupa ben poco dello studio della religione, incluso quella cristiana, contrariamente all'Italia. Entrando nel merito di queste questioni, ho avuto modo di prendere coscienza della mia conoscenza limitata della religione da me professata dal punto di vista testuale e teologico. Attraverso questi scambi, progressivamente diventati dialoghi, ho approfondito la mia religione come ho conosciuto meglio la religione cristiana, ed ho "rivisitato" le mie certezze su entrambe le religioni. E sto continuando quotidianamente questo percorso. Mi ritrovo anche ad avere molti dibattiti sui principi e la rilevanza della laicità, che riveste un senso ed un'applicazione molto diverse in Italia e in Francia. Da questo punto di vista, siamo di fronte a due culture religiose molto diverse. Quindi, direi, sto praticando un dialogo *a tutto campo* a livello micro, che sicuramente influenza il mio studio della religione e delle società a livello professionale e accademico.

Dunque, per concludere, non comunico nessuna "verità" sull'Islam, sulla religione, sui fenomeni sociali o sul dialogo; ma provo a sottolineare dei meccanismi, dei nodi, delle opportunità, attraverso un approccio critico dei fenomeni sociali, cognitivi, politici. Si tratta di un approccio che, pur essendo basato su metodi scientifici, rimane influenzato dall'esperienza personale e soggettiva. E, pertanto, il mio approccio, relativo agli argomenti in parola, è anch'esso necessariamente evolutivo.