



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



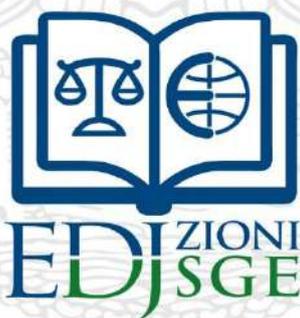
DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

ANNO VIII ANNALI 2020 DEL DIPARTIMENTO JONICO

ESTRATTO

ANTONIO ZINGARELLI

L'islamismo e il personalismo



ISBN 9788894503043

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEGLI ANNALI

Carlo Cusatelli – Gabriele Dell’Atti – Giuseppe Losappio

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Nicolò Carnimeo, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Maria Concetta Nanna, Vincenzo Pacelli, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Angelica Riccardi, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Danila Certosino, Luigi Iacobellis, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Francesco Perchinunno, Angelica Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio, Umberto Violante

COMITATO DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco (Responsabile di redazione),
Francesca Altamura, Michele Calabria, Danila Certosino,
Marco Del Vecchio, Francesca Nardelli, Filomena Pisconti,
Francesco Scialpi, Andrea Sestino, Pierluca Turnone, Domenico Vizzielli

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
ex Convento San Francesco – Via Duomo, 259 – 74123 Taranto, Italy

e-mail: annali.dipartimentojonico@uniba.it

telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali/gli-annali>

ANNALI2020

ANNO VIII
DEL DIPARTIMENTO JONICO



Antonio Zingarelli

L'ISLAMISMO E IL PERSONALISMO*

ABSTRACT

La definizione di persona che emerge dagli studi di Mohamed Aziz Lahbabi, filosofo marocchino di religione e di cultura ebraica, si fonda sugli studi di Dottorato che lo studioso compì alla Sorbona, nei primi anni del '900. Nel pensiero di Lahbabi, che si svilupperà fino alla fine del XX secolo, si individuano tracce di esistenzialismo e di fenomenologia husserliana e heideggeriana, pur permanendo il personalismo francese il suo orizzonte di riferimento. Il personalismo musulmano di Lahbabi, aprendosi ad un concetto di laicità orientale fondato sulla persona, pone l'accento sulla nozione di responsabilità morale e di responsabilità giuridica come base di una cultura della cittadinanza in Oriente le cui radici sono strettamente connesse, fin dalla sua nascita, al mondo mediterraneo ed europeo, ai monoteismi che di questo mondo sono parte integrante.

The definition of a person that emerges from the studies of Mohamed Aziz Lahbabi, Moroccan philosopher of Religion and Jewish Culture, is based on the Doctoral studies that the scholar performed at the Sorbonne, in the early 1900s. In Lahbabi's thought, which will develop until the end of the 20th century, traces of Existentialism and Husserlian and Heideggerian phenomenology are identified, while personalism remains French its horizon of reference. Lahbabi's Muslim personalism, opening up to a concept of Eastern secularism based on the person, emphasizes the notion of moral responsibility and legal responsibility as the basis of a culture of citizenship in the East whose roots are closely linked, since its inception, to the Mediterranean and European world, to the monotheisms that are an integral part of this world.

PAROLE CHIAVE

Personalismo – Islamismo – Etica

Personalism – Islamism – Ethics

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Il concetto di persona – 3. Ontologia – 4. Morale – 5. Ambiente etico-sociale – 6. Il rapporto fra coscienza e azione – 7. Cittadinanza e multiculturalismo

1. L'esposizione che segue riguarderà la definizione della persona quale emerge dagli studi del filosofo arabo Muhamed 'Aziz Lahbabi (1923-1993), il primo marocchino a conquistare un dottorato alla Sorbona (1954) quando Parigi era ancora capitale imperiale, il Marocco era periferia dell'impero e il mondo arabo non ancora del tutto libero. Nel pensiero di Lahbabi e particolarmente in opere quali *De l'Être à la*

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*

*personne. Essai de personnalisme réaliste*¹ e *Le personnalisme musulman*² si individuano chiaramente tracce di esistenzialismo e di fenomenologia husserliana e heideggeriana, del resto esplicitamente riconosciute.

Ma l'orizzonte di riferimento filosofico principale di Lahbabi è quello del personalismo francese, in particolare il pensiero di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier, filosofi ai cui nomi soprattutto il personalismo è legato.

Il personalismo mounieriano si colloca in quel dibattito, sorto dopo la crisi di Wall Street, che imperversava in Francia e in Europa e che portò in Mounier il bisogno di *Refaire la Renaissance* cioè di rifare il Rinascimento in nome della persona umana «per superare da un lato la mistica dell'individualismo e dall'altro quella del collettivismo [...] per abbattere i quali il personalismo mounieriano [...] si caratterizza nella vera visione dell'uomo come soggetto di libertà teso alla comunità e aperto alla trascendenza»³. Nel 1931 Mounier decideva di dare voce a queste idee per mezzo di uno strumento editoriale: nasceva così nel 1932 la rivista *Esprit*. La rivista ebbe presto veloce diffusione in tutto il mondo e ad esempio esercitò notevole influenza sulla rivista *Presence Africaine*, il cui contributo per l'autodeterminazione fu profondo e decisivo, visto che alimentò le forze che poi attaccheranno il colonialismo e prepareranno la strada per l'indipendenza africana⁴.

D'altro canto, dopo la Seconda guerra mondiale, la rivista costituirà una reazione etica contro l'obnubilamento della ragione provocato dal nazismo e dal terribile conflitto mondiale, orribilmente conclusosi con lo sganciamento delle bombe nucleari a Hiroshima e Nagasaki. Se *Essere e Tempo* di Heidegger per lunghi anni sarà considerato un testo esistenzialista⁵, dopo la fine della guerra, personaggi come Jean Paul Sartre, Albert Camus o, per rimanere in Italia, Nicola Abbagnano e Luigi Pareyson avvertiranno la spinta di abbandonare un ontologismo fine a se stesso e di occuparsi dell'uomo, pur se inserito nella storia e in un confronto esclusivo con le scienze e la tecnologia.

Questo personalismo occidentale di cultura francese entra sulla scena intellettuale orientale attraverso il "Cenacolo libanese" che trova questa filosofia in grado di adattarsi alla realtà del Libano e del mondo arabo⁶. Gli sforzi per orientalizzare e sviluppare il personalismo sono compiuti da pensatori del Maghreb come Mohammad

¹ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *De l'Être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Puf, Paris 1954.

² Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, Puf, Paris 1964.

³ M. Indelicato, *La persona e l'impegno etico. Mounier e le sfide della complessità*, Levante Editori, Bari 2001, p. 20.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr.it., Mondadori, Milano 2006. Sulla questione cfr. C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Roma, Bari 1997, pp. 107-158.

⁶ Sul "Cenacolo libanese" cfr. A. Elias, *Le Cénacle libanais (1946-1984) une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen*, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00954897>.

Aziz Lahbabi che, nel suo libro *Personalismo musulmano (al-shakhs'niyya al-isl'miyya)*, si sforza di renderlo compatibile con la società maghrebina e con la dottrina musulmana⁷.

In particolare nel “Cenacolo libanese” è il filosofo libanese-egiziano René Habachi, descritto da Jean-Marie Domenach (uno dei promotori del personalismo) come “Mounier del Libano”, che sviluppa questo personalismo orientale. Come Mounier, Habachi vede il personalismo come una riconciliazione tra pensiero e vita perché è una esperienza riflessiva di un uomo in una situazione nell'universo, che è impegnata nello spazio e nel tempo⁸. A differenza del comunismo - che è sostanzialmente una filosofia di impegno e di azione e che propone la rivoluzione a scapito della persona, per cui l'ideologia comunista si affida al sociale per modificare ed educare l'individuo in modo che esso sia totalmente assorbito dalle masse - il personalismo ripristina lo *status* di persona dell'individuo aprendolo alla comunità e preservandone la sua singolarità⁹. A causa del suo neo-spiritualismo, il personalismo conserva nello statuto ontologico della persona la sua dimensione di trascendenza, all'opposto del comunismo che nega ogni dimensione spirituale. «Il merito del personalismo sta nel fatto che non nega la “realtà del mondo”, né l'attività della materia, né la dipendenza dell'uomo dalle condizioni economiche e sociali»¹⁰. Lontano da qualsiasi spirito di sistema, il personalismo è una filosofia aperta che certamente pone le fondazioni di una civiltà ma lascia alla persona il compito di scoprire e definire le proprie espressioni. Rimuovendo tutte le forme di teorie prefabbricate, toglie all'uomo l'obiettività dei sistemi capitalisti, fascisti o marxisti, e lo riconosce come un soggetto assoluto capace di liberarsi dall'alienazione. È l'unico movimento in grado di riportare la persona al suo *status* di soggetto assoluto e non di oggetto tra gli oggetti. Nella persona si trovano raccolti, come in un fascio, «coscienza, memoria, lungimiranza e intelligenza»¹¹, all'interno di un movimento di unificazione incessante. La persona accoglie «tutto ciò che viene dal mondo» prima di rinnovarlo. «La persona trasforma l'universo, lo “umanizza”»¹². Diventare una “persona”, secondo Habachi, implica quindi l'aspetto di un uomo “artigiano” capace di reinventare e ricreare l'universo e di «meritare questo singolare onore di essere veramente un lavoratore, un artigiano della creatività». In che modo questa filosofia personalista è compatibile con il Libano e l'Oriente, e cosa porta loro? Il personalismo neo-spiritualista è lo sviluppo dell'antico spiritualismo comune all'Occidente e all'Oriente. Esso è anche, secondo

⁷ Cfr. M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, tr.it., Jaca Book, Milano 2017.

⁸ Su un personalismo mediorientale (*shakh'niyyasharw-awsatiyya*) cfr. M. Sghayb'n, *Al-Shakh'niyya al-sharq-awsatiyya*, Beirut, al-Mu'assasa al-j'iyya li-al-dir's.

⁹ Cfr. R. Habachi, *Vers une pensée méditerranéenne: Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme*, Institut de lettres orientales, Beirut 1959, p. 44.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 96.

¹² R. Habachi, *La preuve par l'enthousiasme, Les Conférences du Cénacle*, n. 6°, 1957, Beyrouth, p. 204. (Série: Présence de l'homme, prononcée le 15 avril 1957).

Habachi, il miglior legame tra il cristianesimo e l'Islam perché si basa sulla nozione di persona che è comune a entrambe le religioni. Se il Libano è la terra dove l'Occidente e l'Oriente si incontrano, è uno spazio dove il cristianesimo e l'Islam coesistono, allora questo paese è, per eccellenza, un paese personalista. Il personalismo stesso risponde alle crisi economiche, politiche e culturali del Libano e dei paesi dell'Est, e non esita a chiedere ai libanesi e agli orientali una lenta rivoluzione personalista, pacifica e ragionevole.

Da parte sua, il filosofo marocchino Lahbabi, nel suo libro *Personalismo Musulmano*, afferma la compatibilità della nozione di persona con l'Islam. Secondo lui, la persona nell'Islam significa dialogo con gli altri e quindi dialogo tra l'Islam e il cristianesimo; significa libertà espressa dalla libertà religiosa o dalla libertà creativa sotto la quale l'uomo, in quanto luogotenente di Dio, è tenuto a «personalizzare e umanizzare l'universo», significa dignità in base alla quale il credente e il non credente, entrambi riconosciuti dal Corano, hanno la libertà di credere o di non credere¹³.

Possiamo domandarci se questa nozione di persona orientale e “Maghreb musulmano” siano in grado di portare avanti una soluzione alla crisi dell'individuo nello spazio arabo, trasformando in persona quell'individuo che rappresenta il fondamento di ogni concetto di secolarismo delle libertà individuali, come la libertà di coscienza, la convinzione, la fede e il culto.

Lahbabi era un umanista e la sua opera¹⁴ è un tentativo di leggere l'Islam secondo le categorie del personalismo, vicino all'autore sia culturalmente che ideologicamente, per il radicamento religioso di questa teoria. Lo scritto risultò assai innovativo perché si spinse a leggere il Corano in chiave filosofica, un esperimento che *l'intelligentia* musulmana aveva quasi mai praticato fino a quel momento. L'approccio filosofico al testo sacro infatti implica una presa di distanza dalla tradizione interpretativa delle scuole giuridiche classiche e dal *kalam* classico e Lahbabi si rivolge al Corano con atteggiamento sperimentale, facendo interagire il Corano e il pensiero islamico tradizionale con la speculazione più avanzata del cosiddetto Occidente; un'operazione per quei tempi quasi rivoluzionaria.

Per tradurre il francese *personnalisme* Lahbabi conia un neologismo cioè *shaksâniyya* mediante il quale la centralità del concetto di persona favorisce la spinta al riconoscimento e alla rivendicazione dei diritti umani, tanto più urgente in un mondo, come quello arabo-islamico dei primi anni '60, che aveva conquistato appena l'indipendenza coloniale. Così la passione per la libertà, la rivendicazione personalistica dell'essere e la sua giustificazione religiosa conducono Lahbabi nel 1980 ad affidare ad un suo testo *Le monde de demain*¹⁵ l'auspicio di una “ri-entificazione” dell'uomo che potesse servire alle popolazioni arabe decolonizzate e ai popoli in via di

¹³ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., pp. 102-104.

¹⁴ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, cit.

¹⁵ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Le monde de demain. Le Tier-monde accusé*, Dâr al-Kitâb/Naaman, Casablanca/Sherbrooke 1980.

sviluppo a conseguire un ruolo da protagonisti in un mondo che si andava sempre più globalizzando.

2. Nell'Arabia preislamica, la coscienza di sé era alterata da un egocentrismo tribale che scomparirà con l'Islam attraverso il quale il credente prende coscienza di se stesso in quanto appartenente alla comunità dell'insieme dei credenti, che supera l'individuo, la tribù e la razza. In quanto appartenente alla *umma*, il fedele deve rispondere individualmente dei suoi atti riguardo a Dio e riguardo agli esseri umani, suoi simili in quanto creati da Dio, Essere universale.

Con l'Islam si assiste ad un arricchimento della nozione di persona, perché rompendo il cerchio ristretto del clan e sostituendolo con la *umma*, la religione islamica dà all'essere umano una dimensione estensiva illimitata. Tale dimensione ha provocato profonde ripercussioni sull'orizzonte sociale della comunità, allargandola, ma anche sulla vita psichica e intellettuale del singolo credente.

L'Islam è un insieme di modi di essere della persona; essere musulmano significa innanzitutto riconoscersi coscienza incarnata e impegnata nel mondo, alla ricerca dell'autenticità personale. L'incarnazione, la coscienza, l'impegno sono compito che il fedele assume su di sé per trasformare il mondo e migliorarlo secondo le leggi rivelate da Dio creatore di tutti gli esseri umani, per questo motivo egualmente persone.

È nel fuoco dell'azione che si prova la fede del credente, stabilendo un forte legame tra credenza e azione. Anche il filosofo e teologo Karol Wojtyła situa la sua teoresi "personalistica" all'interno del movimento reale della storia. In *Persona e atto*, infatti, egli descrivendo la persona e cercando di coglierne l'essenza caratterizzante ne esplicita le dimensioni, le strutture e il dinamismo. Tale descrizione si deve proporre in termini di movimento, di atti e di azioni, in quanto occorre costruire la persona all'interno di noi stessi come al di fuori, nella storia¹⁶. Le wojtyliane dimensioni della persona, ricorda Indelicato in *Etica della persona e diritti umani*, sono assi di azione e possiedono un fondamento ontologico che ne fanno la base di una antropologia integrale mai statica ma sempre dinamica e *in fieri*¹⁷. Wojtyła stesso specifica che il suo studio consiste nel «seguire la fondamentale intuizione della persona, così come si rivela nell'atto e attraverso l'atto»¹⁸. Il personalismo wojtyliano è una teoresi filosofica in cui l'azione occupa un posto talmente centrale da diventare una filosofia dell'azione e per l'azione. Seguendo il precetto kantiano «Non trattare gli altri come semplici mezzi», Wojtyła scrive: «Nessuno ha il diritto di servirsi della persona, di usarne come di un mezzo, neppure Dio suo Creatore. Nel caso di Dio questo è, d'altra parte, assolutamente impossibile, perché dotando la persona di una natura ragionevole e

¹⁶ Cfr. M. Indelicato, *Etica della persona e diritti umani. La prospettiva del personalismo polacco*, PensaMultimedia, Lecce 2013, p. 107.

¹⁷ Cfr. Ivi, p. 109.

¹⁸ K. Wojtyła, *Persona e atto*, tr.it., Mondadori, Milano 2001/2005, p. 229.

libera, Egli le ha conferito il potere di assegnarsi da sola i fini della sua azione»¹⁹.

Anche secondo il concetto islamico di “personalismo”, la persona è “potere di iniziativa e di scelta”. Muhamed ‘Aziz Lahbabi in *Il personalismo musulmano* sostiene che le qualità richieste perché un individuo possa essere riconosciuto persona è la “autonomia” di giudizio, la capacità di provare, di adattarsi, di approvare e di disapprovare²⁰. Con il termine “autonomia” si deve intendere la peculiarità di ogni persona nella sua singolarità, ciò significa affermare che non esiste un prototipo umano da cui tutte le persone deriverebbero ma che ciascuna persona ha la propria vocazione, la sua spontaneità di iniziativa verso cui si rivolge. Nel Corano infatti viene affermato «A ciascuno una direzione [il suo orientamento nella vita] verso cui egli si rivolge»²¹ e ancora «Ciascuno agisce secondo il proprio movimento [...]. Agite! E ciascuno sarà naturalmente portato a compiere ciò per cui è stato creato»²². Il personalismo nella cultura islamica comincia con il riconoscimento del valore supremo della ragione e dello spirito, nel rifiuto della sottomissione a chiunque e a qualsivoglia cosa. Riconoscere questo valore, sostiene Lahbabi, porta ad ammettere che «Non c’è costrizione nella religione»²³ e che non vi è alcuna mediazione clericale tra l’uomo e Dio²⁴. Ogni uomo è un “esemplare unico” dell’azione di Dio e l’umanità tutta si presenta come un grande libro le cui pagine sono affiancate ma rimangono autonome e indipendenti. Se l’Arabo è ritenuto il solo uomo libero e si distingue dallo straniero, βαρβαρός per i Greci e per i Romani, nell’Islam ciascuna persona è essere umano, indipendentemente dalla sua etnia, dalla sua lingua, dal colore della pelle, né mai gli islamici hanno parlato, come già Socrate, dell’anima del cavallo e dell’anima dello schiavo, collocandola all’ultimo posto degli esseri animati²⁵.

A partire da quanto appena detto ci si può dunque fare l’idea che per l’Islam la persona è una realtà viva e articolata e le differenze di lingua, di carnagione, di etnia sono semplici distinzioni di ordine pratico²⁶.

3. La persona si caratterizza per il suo potere di sintesi. Dal punto di vista

¹⁹ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr.it., Marietti, Torino 1980, p. 19.

²⁰ Cfr. M. ‘Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 17.

²¹ Cor. II, 148.

²² Cor. XVII, 84.

²³ Cor. II, 256.

²⁴ Cfr. M. ‘Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 19.

²⁵ Cfr. Platone, *Ippia minore*, 375 a-c. Sulla questione cfr. Ibn-Hishâm, *Sirah*, tr.it. H.R. Piccardo, *Vita del Profeta Muhammad*, Edizioni al-Hikma, Imperia 2007, p. 20 e in particolare: «O popolo! In verità, il vostro sangue [vita], i vostri beni e i vostri a’râd [onore, fama, moralità di ciascuno] sono inviolabili, fino all’ultimo incontro col vostro Signore [...]. O popolo! In verità, il vostro Signore è uno: voi discendete tutti d Adamo, e Adamo [è nato] dal fango. Il più degno di voi, presso Dio, è colui che [lo] teme di più./ Nessun Arabo ha una superiorità su un non Arabo, salvo che per la pietà./ Ho fatto dunque arrivare [il messaggio]?/ O Dio, siine testimone!».

²⁶ Cfr. Cor. XLIX, 3 «O uomini! Noi vi abbiamo creato da un uomo e da una donna, e vi abbiamo diviso in razze e in tribù affinché vi conoscete».

ontologico, anche nell'Islam come nel Personalismo, la persona si definisce come una sintesi fra la struttura biologica (il corpo) e la vita spirituale (l'anima). Il Corano stesso spiega in maniera molto semplice e chiara, allineandosi alle altre religioni del Mediterraneo, la costituzione biologica dell'uomo ma la spiegazione di questi dati "biologici" lascia avvolta nel mistero l'essenza dell'essere creato²⁷. Dal XII secolo in poi, saranno i filosofi musulmani a porsi il problema di come ciascuno vive il proprio essere, anche se nessuno sa parlare del fatto di esistere, perché esso va da sé: "l'essere è". La teologia discorsiva islamica, infatti, si occuperà dell'*actus essendi* e dell'*actus sciendi* al fine di fondare l'evidenza dell'essere su una verità dialettica. Il Corano afferma che Dio ha creato dal niente tutte le cose dell'universo²⁸, compreso l'uomo, ponendo così di fatto l'essere come evidenza; ma questo interpella l'uomo e lo impegna in una ricerca su se stesso. Accettando o rifiutando il dialogo con l'Autore della vita, l'essere umano entra in comunicazione con gli esseri e con le cose create rendendosi auto-cosciente del proprio essere persona, a partire dall'essere bruto che era quando Dio lo ha fatto²⁹. La costituzione biologica descritta dal Corano, applicata all'essere umano potrebbe ben riferirsi anche agli altri animali, se non ci fosse il sopraggiungere dell'anima, grazie alla quale il biologico viene superato e si apre una vita spirituale; il personalismo musulmano non comincia subito *a priori*, ma con la *shahâda*: la scelta di Dio uno e unico.

A partire da questo punto si pone la problematica filosofica, etica e politica che implica sia la dimensione dell'incarnazione che quella della trascendenza spirituale. Per l'Islam l'essere umano è una totalità unificata, parte di un insieme individuale, comunitario, religioso, sacro e profano, impegnato in un contesto sociale e giuridico. L'essere in relazione della persona con un oggetto (anche umano) ne trasforma il valore d'uso e di scambio, creando implicitamente i rapporti con la natura degli oggetti che le sono intorno e producendo continuamente valori. Al di là di questi c'è per il musulmano il Valore Supremo che li unifica e ne dà il senso finale.

Abbiamo parlato del sopraggiungere dell'anima, ma che cos'è l'anima? Secondo il Corano è una "processione" di tipo plotiniano che segretamente e misteriosamente Dio dona alla persona cui ha fornito soltanto una minima conoscenza³⁰. L'anima

²⁷ Cfr. Cor. XXXIII, 12-14 «Certo. Noi abbiamo creato l'uomo da una massa d'argilla./ Poi ne facemmo una goccia di sperma deposta in un ricettacolo sicuro./ Poi abbiamo trasformato la goccia di sperma in un grumo di sangue./ Il grumo di sangue in *mudghat* [massa di alimento molle, masticabile]/ e la *mudghat* in ossatura./ Poi vestimmo le ossa di carne./ Infine gli abbiamo dato [l'ultima] forma con una seconda creazione» e ancora Cor. LXXV, 36-39 «Crede forse l'uomo di essere stato creato senza scopo?/ Non era forse una goccia di sperma, poi un grumo coagulato al quale Dio/ ha dato vita e che Egli ha armoniosamente formato?/ Dall'essere umano [così formato] Dio ha creato i due sessi, l'uomo e la donna».

²⁸ Cfr. Cor. XXXVI, 82-83: «"Sii!" e la cosa è./ Gloria a colui che detiene il Regno di tutte le cose!/ Verso di lui voi sarete ricondotti».

²⁹ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 48.

³⁰ Cfr. Cor. XVII, 85 in cui Dio dice a Maometto: «Essi ti interrogano sull'anima. Rispondi: "L'anima procede dal segreto di Dio, mio Signore, ma a voi non è stato dato della vera scienza se non poco"».

dunque è una realtà di cui soltanto Dio conosce la vera essenza. L'essere umano perciò, che si compone di anima e corpo, diventa persona nella misura in cui saprà armonizzare queste parti attraverso il potere di auto-unificazione e l'attività di auto-creazione a partire dai dati che Dio ha creato e ha trasmesso all'uomo, esortandolo all'uso della ragione e all'osservazione dell'universo.

Tornando alla filosofia occidentale, il problema della persona è stato, e ancora oggi è al centro del dibattito culturale. Il pensiero filosofico francese di marca mounieriana, contributo fra i più efficaci al chiarimento del concetto di persona, sottolinea come la persona umana non è un dato ma una creazione continua, sempre *in fieri*. L'impegno verso tale creazione, secondo il filosofo Mounier, caratterizza la persona ma non si esaurisce in essa in quanto viene da una sorgente che la oltrepassa e che non potrà mai essere raggiunta³¹. Il personalismo mounieriano, sulla scia del cristianesimo, supera i riduttivismi e l'unidimensionalità dell'individuo, e recupera la singolarità della persona e la "complessità" della realtà umana. La persona, secondo il filosofo francese, non è puro spirito né pura materia perché nel primo caso sarebbe senza contatto reale con il mondo, nel secondo sarebbe una cosa senza libertà, senza iniziativa, senza alcuna capacità di impegno; sarebbe solo anima o solo carne³². Mounier parla della vocazione come dimensione fondamentale della persona, per sottolineare l'elemento unificante che porta all'autotrascendenza quale risposta responsabile al piano di Dio. Inseparabile dalla sua struttura biologica e sociale, la persona è trascendente grazie al bisogno di Infinito che nutre in sé e al conseguente rapporto salvifico con l'Assoluto, che lo libera dagli inganni dell'intimismo e dell'oggettivismo, aprendolo alla dimensione metafisica³³.

A tal riguardo Maritain nel 1947 affermava che dire che un uomo è una persona non significa dire soltanto che è un individuo, come può esserlo un atomo o una pianta oppure un animale, ma significa sostenere che è intelligenza, volontà, conoscenza, amore. Per Maritain, l'uomo è in qualche modo un microcosmo, un universo a sé stante che può essere contenuto mediante la conoscenza e a cui egli può darsi mediante l'amore verso altri esseri che stanno a lui come altrettante creature. «Una tale relazione, dice il filosofo francese, non ha equivalente nel mondo fisico»³⁴.

Al pensiero personalista potrebbe accadere di conquistare quanto si richiede ad una ermeneutica filosofica: la capacità di vivere in pieno la contemporaneità del proprio tempo senza però identificarsi in esso, appunto, per poterlo giudicare, rifiutando metafisiche aprioristiche evitando, i vicoli del convenzionalismo, dell'utilitarismo, del nichilismo o anche del fondamentalismo religioso. Il personalismo in virtù della sua vocazione umanistica e per la fondatezza ontologica che riconosce alla persona riesce a tenersi il più vicino possibile alle sollecitazioni dell'esercizio del pensiero critico in

³¹ Cfr. M. Indelicato, *La persona e l'impegno etico*, cit., p. 23.

³² Cfr. *ivi*, p. 25.

³³ Cfr. *ivi*, p. 85.

³⁴ J. Maritain, *Per una politica più umana*, tr.it., Morcelliana, Brescia 1977, p. 11.

tutte le sue forme.

4. La persona umana nell'Islam, come nel kantismo, deve essere considerata sempre come un fine e mai come un mezzo di cui ci si possa servire, dice il Profeta «Le creature sono tutte degli *'iyal* (prossimi) di Dio». Questo presuppone non solo la autonomia personale ma anche la libertà, senza la quale nessun obbligo morale è possibile sia nei riguardi di sé che verso la comunità di appartenenza, e l'uguaglianza, che il diritto e la morale stessa devono garantire, benché le nature umane individuali non siano “monadi” leibniziane, parti di un'unica “sostanza” collegate le une alle altre. Dio ha creato Adamo a sua immagine, afferma il Corano, donandogli la sua migliore prestanza³⁵. Neppure due gemelli, e neanche due cloni umani (come si ipotizza in alcuni studi di neuroscienze applicate alla bioetica), pur non differenziandosi geneticamente, si sottraggono alle differenze psicologiche, reattive, decisionali l'uno dall'altro.

Per la cultura islamica l'essere a “immagine di Dio” vuol dire che l'essere umano non è una creatura fra le altre ma che può conquistare la libertà per “liberarsi” e superarsi, conformandosi, mediante pratiche supererogatorie, al modello che è il Profeta, e in ultima analisi a Dio stesso. In tutto questo la persona si fonda sulla ragione che è principio di sintesi e di armonia. Essa ha essenzialmente il ruolo di informare l'individuo per chiarire le istanze di unità che a mano a mano si presentano e coordinare gli universi fisici, morali e sociali fra di loro. In forza della sua ragione l'essere umano fonda la sua autonomia e prende le sue iniziative per trascendere e superare gli automatismi presenti nella natura dei singoli individui e opporsi ai disordini sociali contrastando la tirannia dei singoli e dei gruppi. L'esempio più tipico è lo Stato; esso spersonalizza i popoli quando distrugge l'autonomia degli individui, e imponendo ai membri della popolazione soltanto i doveri verso lo Stato, che pensa e legifera per loro, crea una dittatura o una tirannia.

Abû-Bakr (573-634), primo califfo dell'Islam e successore di Maometto, dichiarando i principi dell'etica politica musulmana davanti alla *sharî'a*, pone al primo posto l'uguaglianza tra i membri della comunità musulmana e l'obbedienza ai capi, solo se si conformano alla verità e difendono il debole contro gli abusi dell'autorità e contro l'iniquità. La *sharî'a* deve esercitare un controllo diretto sugli affari pubblici per mantenere vivi i limiti fra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, fra vero e falso. Essa impedisce che il volere dei potenti diventi legge e si imponga su tutta la comunità, attentando alla dignità dei membri della popolazione e rendendo morale pubblica gli interessi privati dei governanti. La *sharî'a* è la legge assoluta che non permetterà mai allo Stato di cadere nella *fitna* e quindi nell'anarchia e nel disordine. Nella cultura politica musulmana lo Stato è al servizio di ogni individuo e si sottomette al controllo di tutta la *umma* di cui è espressione; al tempo stesso però tutta la “comunità” e ciascuna

³⁵ Cfr. Cor. XCV, 4 in M. 'Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 52.

persona devono sostenere lo Stato con la giustizia, le leggi e le riforme³⁶. In questo versetto coranico Dio rappresenta la trascendenza e la coscienza pura, ciò che Kant potrebbe definire “dovere per il dovere” della “ragione pratica”, tuttavia il cittadino/suddito musulmano deve obbedire allo Stato e non agire mai contro la propria coscienza né contro la Legge, rischiando di incorrere nella collera e nella tirannia dello Stato stesso. «Se io agisco bene, aiutatemi - dice il Califfo Abû-Bakr - nel discorso di insediamento (634 d.C.) [...]. E se devio dalla verità correggetemi»³⁷.

L'obbedienza, tuttavia, non può separarsi mai dalla ragione, dal giudizio, dalla comprensione. L'individuo diventa tale quando nella sua autonomia prende coscienza degli atti che lo collocano nella vita attiva, accompagnando le sue attività psichiche e decisionali con la *niyya* (tensione etico-religiosa) che dà all'uomo unità e responsabilità nella libertà. Nel concetto musulmano di persona, la buona intenzione, la conoscenza razionale e le buone pratiche non sono mai separate dal mondo materiale o dal corpo che costituiscono realtà complementari a quella spirituale. Lo stesso filosofo francese Pierre Thillet, studioso dell'Islam, afferma che il mondo materiale «è creatura positiva di Dio, non è caduta (come per Plotino e per gli gnostici), né è segnato da un peccato originale; esso è l'opera di Dio, perfetto e buono [...]. Se l'iniziazione intellettuale è la condizione necessaria della virtù e della felicità, questa iniziazione si deve fare a partire dai sensi»³⁸.

Nella prospettiva etica occidentale e in particolare nel personalismo polacco della Scuola di Lublino troviamo che la persona si rivela nell'atto e attraverso l'atto, che costituisce un ambito privilegiato con l'essere e con la riflessione metafisica. Notando la coincidenza fra pensiero musulmano e pensiero personalista polacco possiamo rilevare come in entrambi lo studio dell'azione umana riveli la persona umana colta nel punto di confluenza tra apertura ontologica e attuazione pratica. Il pensiero di Wojtyła è aperto a tutte le branche del sapere, in esso «l'elemento metafisico, quello mistico, quello fenomenologico e quello estetico, collegandosi insieme, spalancano lo sguardo verso le molteplici dimensioni della realtà e diventano alla fine un'unica percezione sintetica, capace di paragonarsi con tutti i fenomeni e imparare a comprenderli meglio, proprio trascendendoli»³⁹.

Il termine trascendenza etimologicamente significa oltrepassare un certo limite, fenomenologicamente indica il soggetto che varca il proprio limite quando procede verso l'oggetto sia nell'atto conoscitivo che in quello volitivo. Wojtyła definisce questa tensione del soggetto verso l'oggetto “trascendenza orizzontale” ma vi è poi un'altra

³⁶ Cfr. Cor. IV, 59: «Oh credenti! Obbedite a Dio, al Profeta-Inviato e a quelli tra voi che detengono l'autorità».

³⁷ M.B. Al-Bukhari, *Il Sahih, ovvero «la giustissima sintesi»*, tr.it., Ed. Orientamento Al-Qibla, Campegine (RE) 2009, p. 200.

³⁸ P. Thillet, *Sagesse grecque et philosophie musulmane*, in 'Les mardis de Dar-es-Salam', Vrin, Paris 1958, p. 83.

³⁹ J. Ratzinger, *Giovanni Paolo II. Vent'anni nella storia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 14.

forma di trascendenza che egli chiama “trascendenza verticale”, in cui il soggetto si identifica come causa libera del proprio agire, cogliendo la verità e i valori supremi verso cui tendere. L'uomo in quanto libero trascende se stesso in un progetto di esistenza che non semplicemente è ma anche diviene, secondo un viversi come persona che è un *fieri*, un autodeterminarsi verticalmente in cui si stabilisce la preminenza dell'io⁴⁰. Nell'uomo l'interiorità costituisce la sua verità come affermava Agostino «Nell'uomo interiore abita la verità»⁴¹.

Nell'agire, secondo il pensiero di Wojtyła, l'uomo valuta responsabilmente se stesso riconoscendosi dipendente non solo dal proprio io ma anche dipendente dalla verità. Egli è soggetto libero che nell'atto del trascendersi si pone in rapporto alla verità che è la fonte e il fine della libertà stessa. Le persone sono centri di valori in quanto agendo diventano creatrici di se stesse sia epistemologicamente che assiologicamente e l'atto diventa realtà rigorosamente ed esclusivamente umana ed esistenziale. La dimensione morale è presente in ogni uomo e la frase “compio un atto” è fondamentale nella teoresi personalistica wojtyliana al punto che “persona e atto” «costituiscono una sola realtà profondamente unita»⁴² ed è ciò che stabilisce la differenza tra l'uomo e l'animale; «Il fenomeno etico, sostiene Romano Guardini, appare esclusivamente nell'ambito di vita dell'essere umano»⁴³.

5. La morale musulmana non è fondata, come nel cristianesimo, su un momento scritturistico tipico come il “discorso della montagna” ma su una serie di versetti coranici e di interpretazioni della tradizione di Muhammad. Tuttavia si può con certezza affermare che in campo etico la *shahada* (nell'accezione più larga) ha una fondamentale importanza sia sotto il profilo ontologico che sotto il profilo assiologico. L'Islam, a differenze di altre, è una religione totalitaria in cui non vi è distinzione fra religioso e laico, pubblico e privato ma ogni avvenimento è vissuto sacralmente, nel senso che è indivisibilmente fede, pratica religiosa e comunità temporale. La vita affettiva, i comportamenti sociali-politici, economici, giuridici ed anche quelli liturgico-culturali della vita più propriamente religiosa, sono regolati dal Corano e dalla *Sunna* ma il collegamento fra questi diversi livelli di vita avviene sotto lo sguardo di Dio, il timore del quale alimenta gli scrupoli del fedele e ne mantiene viva la coscienza perché «Dio è con voi ovunque voi siate. Egli è al corrente di tutto ciò che voi fate»⁴⁴. Così in ciò che la coscienza ha di puro, di assoluto di trascendente essa è riflesso dell'onnipotenza di Dio e tende, in quanto principio attivo della *ψυχή*, al continuo impegno verso il *Refaire la Renaissance*, come direbbe Mounier nel primo articolo

⁴⁰ Cfr. M. Indelicato, *Etica della persona e dritti umani*, cit., pp. 76-77.

⁴¹ Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72 (PL 34, 134) «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tua naturam mutabilem inveneris; transcede et te ipsum*».

⁴² K. Wojtyła, *Persona e atto*, cit., p. 82.

⁴³ R. Guardini, *Ethik, Vorlesungen an der Universität München*, vol. I, Mainz, Matthias-Grünewald, 1994², p. 131; *Etica. Lezioni all'Università di Monaco*, tr.it., Morcelliana, Brescia 2001, p. 147.

⁴⁴ Cor. LVII, 4.

della rivista *Esprit*, e come anche afferma il filosofo arabo Lahbabi, in *Il personalismo musulmano*⁴⁵. L'Islam, sostiene Lahbabi, ha fiducia nel cambiamento del mondo e crede che l'umanità possa evolversi verso una maturazione di cui il cambiamento può essere un segno. L'evoluzione dell'uomo non è un semplice riadattamento a cose e situazioni ma una liberazione dall'uomo vecchio, una *μετάνοια* di se stesso. «Dio non muta lo stato di un popolo [in bene o in male] prima che quest'ultimo abbia mutato ciò che è in se stesso»⁴⁶, quindi il cambiamento delle istituzioni e delle società non potrà avvenire mai prima del cambiamento dell'uomo stesso, in quanto per la cultura arabo-musulmana la *shari'a* non costituisce una testimonianza soltanto concettuale della verità ma è un vissuto che l'individuo-persona deve tendere a incarnare.

Tornando a riflettere sul personalismo polacco, rimane saldo nel concetto di persona l'idea dell'impegno, su cui anche in questo caso si fonda il nesso tra verità ed esistenza. Basilare in questa scuola di pensiero l'idea del primato della verità che agostinianamente illumina la precomprensione dell'atto morale, come amplissimamente afferma tutta la tradizione cristiana. La verità fornisce un senso alla storia individuale e collettiva dell'uomo, facendo luce nelle situazioni tentando di mostrare il *da-sein* dell'uomo a quel "se stesso" che rimane pur sempre un mistero. Sta all'uomo il compito di coglierla questa verità fino a riconoscere l'appello del *πλήρωμα* metafisico, nonostante -afferma Wojtyła- si abbia l'impressione che per quanti sforzi l'uomo possa fare per conoscersi sul piano fisico-naturale assai superiori debbano essere quelli per conoscere se stesso. Forse non si tratta soltanto di fare sforzi e raccogliere conoscenze, forse egli aspetta di raggiungere una nuova epistemologia, pur rimanendo in qualche modo un essere sconosciuto «che esige una nuova e sempre più matura espressione della sua natura»⁴⁷. D'altro canto l'uomo è il primo oggetto della sua esperienza e proprio per questo corre il pericolo di assuefarsi a se stesso e di diventare troppo comune a se stesso.

6. Il personalismo wojtyliano è situato all'interno del movimento reale della storia; per Wojtyła occorre fare la persona all'interno di noi stessi come al di fuori. Questo non è un compito teorico ma un impegno di movimento, costituito di atti e di azioni in cui si realizza la persona umana nella sua specificità ontologica sussistente in e attraverso un corpo fisico. L'essere persona appartiene alla natura metafisica dell'uomo che, affidandosi alla sua libertà, è capace di dare un fine a se stesso e di descriverlo nell'"atto". Per il personalismo polacco l'atto è ciò che integra le dimensioni presenti nella persona e le subordina alla trascendenza della persona stessa; la scoperta della relazione dell'anima con il corpo si compie grazie al concetto di integrazione con quello di trascendenza della persona nell'atto in cui è possibile cogliere questa esperienza e descriverla in senso fenomenologico: «poiché l'insieme dei 'dati' si trova

⁴⁵ Cfr. M. 'Aziz Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit. p. 65.

⁴⁶ Cor. XIII, 11.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Persona e atto*, cit., p. 77.

nel concetto di trascendenza»⁴⁸. Le dimensioni della persona per Wojtyła sono alla base di una antropologia integrale; egli distingue fra un dinamismo somatico, proprio del funzionamento del corpo, un dinamismo psico-emotivo cui appartengono le emozioni e le passioni dell'uomo ed infine un dinamismo integrale dell'uomo-persona peculiare della persona libera che si manifesta quale causa efficiente delle proprie azioni⁴⁹. La coscienza quindi si dà innanzitutto come coscienza-di, come relazione, mai come semplice oggetto; essa non si deve immaginare come fosse un'identità astratta bensì come un'entità concreta che agisce e si rivela per mezzo di atti. La coscienza non è mai data in sé e per sé, ma sempre come un con-essere, un *Mit-sein* «verso altri e in altri, verso il mondo e nel mondo»⁵⁰.

Il filosofo Wojtyła in *Persona e atto* sostiene che l'incontro dell'io con l'altro è il luogo in cui la persona si accorge di sé e ne fa esperienza attraverso l'amore cioè attraverso l'apertura all'incontro del prossimo in forza del quale la persona si disloca nell'altro pur possedendosi e possedendo il suo amore⁵¹. Il comandamento biblico dell'amore mette in evidenza ciò che rende veramente umana la comunità e viva la partecipazione, egli capovolge il codice cartesiano *cogito ergo sum* in *amo ergo sum*, facendo proprie le parole che a riguardo scrive Mounier «io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri e, al limite: essere significa amare»⁵². È qui che l'esistere trova un fondamento ontologico ed etico nell'essere-amore e in quel continuo movimento di trascendimento verso la realizzazione di sé e verso la verità che spinge l'esistente fin dalla nascita a rompere il compiacimento di sé e a perseguire nell'esperienza concreta l'indissolubile legame tra verità e vita. Tale verità non è statica ma dialogica ed emerge quando l'uomo riflettendo dentro di sé è capace di spingersi oltre la cieca esaltazione individualistica, riportando la nozione di dialettica esistenziale all'interno della nozione di persona.

Per la filosofia musulmana, ambito nel quale ci stiamo muovendo con il marocchino Lahbabi, la “coscienza-testimonianza”, cioè che la fenomenologia chiamerebbe coscienza di sé, è coscienza intenzionale, transattiva, relazionale ed è ispirata dalla *niyya* (intenzione). Essa, all'interno del processo di testimonianza, muove il “riconoscimento”, il giudizio in vista dell'agire e del reagire. L'islamismo chiama ogni fedele al compito di dover rispondere personalmente della sua *niyya*, cioè dei suoi pensieri e dei suoi giudizi e degli atti che si concretizzano da essi, ciascun musulmano è ontologicamente responsabilità⁵³ ovvero il sentimento che l'essere ha di se stesso in quanto capace di agire e di rispondere dei propri atti che sono pertanto tutti intenzionali

⁴⁸ Ivi, p. 603.

⁴⁹ Cfr. M. Indelicato, *Etica della persona e diritti umani*, cit., p. 118.

⁵⁰ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?*, in *Œuvres*, t. III, Ed. Seuil, Paris 1961-1963, p. 208.

⁵¹ Cfr. M. Indelicato, *Etica della persona e diritti umani*, cit., pp. 110-115.

⁵² E. Mounier, *Perspectives existentialistes*, in *Œuvres*, t. IV, cit. p. 453.

⁵³ Cfr. per un approfondimento, nella raccolta di Muslim «Oh, miei servitori! Non ci sono [per la vostra salvezza] che i vostri atti, di cui io tengo conto per voi. Io vi ricompensò per loro. Così chi si trova del bene, lodi Dio, e chi trova altre cose dia la colpa solo a se stesso».

e responsabili e rappresentano fenomenologicamente gli atti costitutivi della coscienza-di-sé in quanto agente-autonomo. La persona, secondo questo processo, è una unicità cosciente delle proprie deliberazioni, dei propri atti e delle proprie responsabilità e ciascuna deve prendersi cura non soltanto di sé, nelle proprie scelte, ma anche del proprio ambiente e della salute morale della società che deve proteggere e custodire, secondo l'immagine di un *hadith* di Maometto⁵⁴. Così anche nel personalismo musulmano autodeterminazione e responsabilità si implicano a vicenda e coincidono con il costante appello al giudizio e all'auto-superamento dei desideri verso la sottomissione alla volontà, del caos delle passioni verso l'ordine interiore. L'individuo con il prevalere degli istinti cede il passo alla persona che tende verso l'equilibrio «dell'orizzonte personale e dell'inter-orizzonte»⁵⁵ con gli altri prossimi. In tale tensione, secondo il filosofo algerino, l'essere umano prende coscienza dei propri limiti e della distanza che separa l'*io* dal *non-io* cogliendo i confini della propria autodeterminazione con l'interdipendenza comunitaria come membro della *umma*; contestualmente il "personalismo musulmano" pone l'accento sulla *shahâda* e sulla nozione di responsabilità giuridica e morale, come spiega la coincidenza della storia dell'Islam con la storia dei fondamenti della giurisprudenza islamica (*fiqh*) che si presenta come una polarità tra etica e diritto, tra uomo e mondo.

7. Questo sistema di laicità orientale morbida, aperta, dialogante con la persona come base fondamentale, può tuttavia essere realizzato solo nel contesto di una cittadinanza capace di riconoscere in Oriente la pluralità in termini di lingua, cultura, religione, culto e comunità religiosa. A differenza della propaganda araba e islamista, che presenta le società in lingua araba come società coerenti, unificate, omogenee e armonizzate, queste società sono, in realtà, un vero e proprio mosaico di società linguistiche, culturali, religiose ed etniche, nonché di vari stili di vita, sebbene i movimenti nazionalisti arabi non solo non siano riusciti a trasformare le pluralità e le divergenze all'interno delle società di lingua araba in pluralismo, ma neanche a costruire una nazione unica e uno stato unico. Il sistema politico e sociale arabo è sempre stato un sistema basato su una struttura sociale composta da una grande maggioranza sunnita – l'*Umma* - e piccole minoranze cristiane, sciite, drate, alawite, curde, armene, ecc. È per questo motivo che è governato secondo questa schiacciante dualità: maggioranza/minoranze (*al-akthariyya/al-aqalliy-t*), dove il cittadino è quello che appartiene alla comunità dei credenti (*al-umma*). Per quanto riguarda altri intellettuali arabi, definiti *dhimmi-s*, eterodossi, un pensatore iracheno, professore di filosofia presso l'Università libanese, Abd al-Hussayn Sha'bàn, in un intervento in

⁵⁴ Nella raccolta di Muslim: «Quello che è lecito è evidente, e quello che è illecito è anch'esso evidente, ma ci sono tra essi delle cose equivoche che molti distinguono male. Chi evita l'equivoco, preserva la sua religione e il suo onore, ma chi vi cade, cade nell'illecito, come il pastore che conducendo il gregge vicino a un campo sorvegliato, rischia di vedervelo entrare [...]».

⁵⁵ M. 'Aziz Lahbabi, *De l'Être à la personne*, cit., p. 163.

Byblos sulla «questione dell'identità e della cittadinanza all'interno di una società multiculturale» (*jadaliyyat al-hawiyya wa al-muw'taniyya f'mujtama'*), propone il concetto di cittadinanza multiculturale come possibile risultato di questo stato di cose⁵⁶: «Il pensiero arabo soffre dell'assenza di una cultura della cittadinanza [...]. Esso è sempre legato ad una percezione negativa dei diritti delle minoranze [...]. Personalmente, trovo che il termine minoranze (*aqaliyy-t*) porti con sé la negazione dei diritti delle religioni e delle etnie di avere gli stessi diritti sulla base dell'uguaglianza»⁵⁷.

Lahbabi sottolinea l'importanza del pluralismo culturale come elemento fondamentale delle società moderne⁵⁸. Di conseguenza, diventa, a suo avviso, inevitabile riconoscere nella cittadinanza il pluralismo delle convinzioni (*ta'addudiyyat al-qanàt*). Come il suo omologo iracheno, Wafa' Sha'bàn vede nel risultato della dualità maggioranza/minoranze la formula per stabilire la cittadinanza che riconosce il pluralismo culturale.

Ma l'unica istituzione che sia riuscita a tradurre questa visione in realtà è la fondazione libanese Adyàn che in collaborazione con il Ministero dell'Istruzione Nazionale e dell'Istruzione Superiore e le ONG, ha avviato un programma di educazione dei cittadini basato sulla realtà della convivenza in Libano tra l'Islam e il cristianesimo. Adyàn sviluppò, in una "Carta nazionale per vivere insieme in Libano", il concetto di cittadinanza aperta al pluralismo culturale e religioso. Questa Carta è accompagnata da un manuale per l'educazione alla cittadinanza interculturale che è stato implementato nell'ambito di un progetto regionale per formatori in cittadinanza interculturale in dieci paesi arabi intorno al Mediterraneo o vicino al Mediterraneo: Mauritania, Marocco, Tunisia, Algeria, Libia, Egitto, Giordania, Palestina, Libano e Siria. Si osserva in questi documenti che la cittadinanza interculturale concepita da Adyan è una cittadinanza legata principalmente alla religione e basata sul riconoscimento del pluralismo religioso. È quindi la libertà religiosa che viene riconosciuta come fondamentale e non la libertà di coscienza, perché sembra che implicitamente, per Adyàn, il cittadino sia necessariamente un cittadino-credente. Rimane ancora aperta la questione del diritto a questa cittadinanza dell'ateo, del non credente o dell'agnostico.

L'Oriente sta cambiando. Questioni di oggi alimentano dibattiti sul secolarismo, sulle libertà, sull'individuo, sulla persona, sulla cittadinanza, sulla diversità e soprattutto sul posto della religione nella vita quotidiana. Se il XX secolo è stato un secolo diverso da come annunciato da Jean Lacouture, Ghassan Tuéni e Gérard Khoury⁵⁹, il XXI secolo potrebbe essere il secolo dei grandi dibattiti, grazie ai quali

⁵⁶ Cfr. 'Abd al-Hussayn Sha'Bân, *Jadaliyyat al-huwayyawa al-muwâtaniyyafimujtama' muta'addid*, Byblos, Maison des sciences de l'homme, 2016, p. 21.

⁵⁷ Ivi, p. 44.

⁵⁸ Cfr. Wafâ' Sha'Bân, *Al-Tarbiya al-muwâtiniyya*, Dâr al-Nahda al-'arabiyya, Bayrût, 2016, pp. 264-265.

⁵⁹ Cfr. J. Lacouture, G. Tuéni, G. D. Khoury, *Un siècle pour rien: le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Albin Michel, Paris 2000.

costruire l'idea matrice su cui si possa istituire un progetto di civiltà - nelle sue dimensioni politiche, sociali, economiche e culturali - compatibile con le aspirazioni e le esigenze del popolo arabo.