

Giovanni Cantoni

Aspetti in ombra della legge sociale dell'islam.

Per una critica della *vulgata*
"islamicamente corretta",



INDICE

prefazione	3
quarta di copertina	6
Capitolo I <i>Il grande modello</i>	
1. Un quadro "biblico"	7
2. Il Corano	8
3. La Sunna	10
4. Fra dettatura e ispirazione	10
5. L'ummah, i "pilastri dell'Islam" e la shari'a, la Lex Divina Islamica	10
Capitolo II. <i>Dîn wa-dunyâ, "religione e società temporale", dîn wa-dawla, "religione e Stato", e la shari'a</i>	
1. Il problema della "legge sociale dell'islam"	14
2. Il diritto pubblico nella "legge sociale dell'islam"	20
3. Il diritto pubblico islamico fra duplicità di sistemi normativi e indebolimento	20
4. Scholion sul "fondamentalismo"	23
5. La shari'a come ideale e come riferimento	26
6. Il problema del jihâd	27
7. I rapporti personali e comunitari fra cristiani e musulmani	29
8. La situazione in Italia	30
9. La tensione utopica di una "religione politica"	31
Capitolo III <i>Un problema strutturale del dialogo inter-religioso</i>	33
Capitolo IV. <i>Qualche aspetto particolare della legge sociale islamica</i>	
1. La posizione politica del non musulmano in paesi islamici	35
2. La vita religiosa dei non musulmani in terra d'Islam	38
3. La possibilità della conversione dall'islam	39
4. La «dissimulazione della fede»	45
Capitolo V <i>"Il Corano teorizza chiaramente il valore della deterrenza" e il "terrorismo islamico"</i>	46
Note	
Note al cap I	49
Note al cap II	51
Note al cap III	64
Note al cap IV	66
Note al cap V	71

Prefazione

1. La comprensione dell'islam in Occidente

L'islam, nonostante i grandi sforzi realizzati a livello accademico, non è adeguatamente conosciuto in Occidente. Anche all'interno della Chiesa cattolica, se si eccettua l'esperienza diretta da parte di alcuni missionari, ne circola un'immagine edulcorata.

Questa immagine parte da alcune idee preconcepite e mai dimostrate, o da alcune affermazioni generiche: come quella secondo cui tutte le religioni mirano alla pace e quella secondo cui, comunque, tutte le religioni hanno dato luogo a guerre e sono state caratterizzate da manifestazioni d'intolleranza — in proposito si citano metodicamente, senza distinguo di sorta, le crociate e l'inquisizione —; o l'affermazione secondo cui in tutte le religioni vi è del buono e del superato, oppure secondo cui una moschea è un luogo di preghiera simile alla chiesa per i cristiani, e così via.

Queste affermazioni generiche sono più atte a eludere il problema e a occultarlo che a chiarirlo e a far sì che venga tenuto presente in vista del confronto fra universi umani, che non sanno ancora comunicare. Inoltre, queste affermazioni generiche non servono a realizzare un dialogo autentico fra i due mondi religiosi e culturali.

* * *

Dall'ignoranza di quanto è centrale e di quanto è accessorio nella dottrina coranica deriva anche una sostanziale imprudenza degli europei nel trattare con i musulmani. Così, spesso, si mettono sullo stesso piano due visioni del mondo che non coincidono.

Trascurare la connessione esistente fra società civile e comunità religiosa può portare a travisare il dato costitutivo della cultura islamica. L'islam definisce sé stesso come *dîn wa-dunyâ wa-dawlah*, cioè come religione e cultura e politica. Ed è inutile sostenere che l'islam è sempre stato laico perché non ha clero — qual'è, nel caso, la definizione di "clero"? — o che molti musulmani rifiutano questa definizione dell'islam.

In realtà, fin dall'origine, fin dal 622, quando Maometto fugge a Yathrib per creare la sua città e civiltà, Medina, l'islam si è voluto e pensato come una realtà integrale, anzi, come un progetto socio-politico-culturale basato su una visione perfettamente definita del Dio unico che detta i comportamenti umani man mano che si presentano problemi personali, familiari, sociali o politici.

* * *

Così, mentre gli Stati a maggioranza musulmana supportano l'azione "missionaria" della *da'wa*, dell'"annuncio" dell'islam, nei paesi occidentali, con la fondazione di università e di centri di ricerca nelle maggiori capitali europee, finanziati con i proventi della vendita del petrolio — uno degli

esempi più recenti è la creazione, nel 1999, del Centro Islamico finanziato dal Regno dell'Arabia Saudita all'università di Bologna, la più antica università europea —, da parte del mondo che si definisce ancora cristiano — e che, comunque, è così definito nel mondo islamico — vi è un atteggiamento ambiguo, disposto a cedere posizioni culturali in cambio dell'apertura dei rubinetti degli oleodotti.

Si tratta di una scelta decisamente perdente, perché equivale per i musulmani — e così viene letta da loro — alla dimostrazione del vuoto spirituale delle nazioni che si sono formate sulla base del messaggio evangelico. Questa lettura trova conferma quando i musulmani vedono i cristiani "regalare" chiese alle comunità musulmane perché le trasformino in moschee. Questo regalo, poiché il problema è visto da parte musulmana in questi termini, è per loro il simbolo più chiaro della vittoria dell'Islam sulla Cristianità. Si tratta di un esempio evidente di ambiguità: infatti, mentre, nel caso specifico, da parte della Chiesa il movente spirituale è ovvio, da parte dei musulmani è altrettanto ovvia la lettura politica del gesto.

Ne deriva perciò, da parte del mondo occidentale e cristiano, la messa in opera di una strategia di *rinuncia* non solo all'*affermazione dei principi cristiani*, ma anche alla difesa della presenza di comunità viventi in Africa, nel Medio Oriente e in Asia. E si pongono le basi per la lenta scomparsa del cristianesimo, anche dove la maggioranza della popolazione ha ricevuto il battesimo.

Parallelamente, nella Chiesa cattolica una corrente teologica, in aperta contraddizione con l'enciclica *Redemptoris missio* di Papa Giovanni Paolo II, afferma l'inutilità dell'annuncio del Vangelo alle genti, dal momento che tutti si possono salvare nella loro tradizione religiosa. Anzi, questa tendenza afferma la nocività dell'opera missionaria, con il pretesto che quest'opera non fa altro che sradicare la gente dalla loro cultura. Come se Cristo, annunciando il Vangelo, non avesse radicalmente modificato la cultura ebraica!

2. Lo studio di Giovanni Cantoni

Lo studio di Giovanni Cantoni affronta da un punto di vista particolare i rapporti fra l'islam e il cristianesimo, mettendo a fuoco, sostanzialmente, il tema della *libertà religiosa*, un concetto in realtà ancora sconosciuto nel mondo musulmano, perché si tratta di un diritto legato alla persona. In un assetto sociale in cui la comunità dei credenti, raccolta attorno al Corano, predomina su ogni altra istanza, il concetto della *libera scelta dell'uomo* non solo è sconosciuto, ma anche tenuto lontano come influenza negativa del mondo moderno.

Ancor oggi, nella maggior parte dei paesi musulmani, il passaggio dall'islam al cristianesimo è un reato, tradizionalmente punito con la morte — è il cosiddetto *hadd al-riddah*, la "pena dell'apostasia" — e talvolta solo con la prigione, comunque punito dalla legge. Nel luglio del 2000, in Francia,

questo punto ha suscitato una vivace reazione fra i musulmani, quando il governo francese ha chiesto loro di rinunciare esplicitamente a questo principio islamico.

La libertà religiosa è un nodo sul quale va approfondito il dialogo, il cui fine s'iscrive anzitutto nell'ambito della missione. L'importante non è lasciare tutto nello stato in cui è, ma contribuire a una lettura delle fonti di ogni fede, che sia rispettosa al tempo stesso dei testi sacri e della dignità dell'uomo.

In ultima analisi, la dignità della persona umana è il nodo del dialogo: infatti gli altri punti, come precisamente la libertà religiosa, sono aspetti particolari che ne derivano. A questo proposito, il pericolo sta nel relativizzare il concetto di "diritti della persona umana", come se vi fossero diritti validi in Occidente ma non in Oriente, o viceversa. Nel dialogo sulla dignità della persona umana, e in particolare della donna, gli apologeti musulmani più intelligenti rispondono alle critiche occidentali dicendo che nell'Islam non contano l'uomo o la donna, ma la famiglia. La risposta è forse scaltra, ma pericolosa; in altri tempi si diceva che l'importante non è la persona, ma il collettivo.

* * *

Poiché non pretende di essere un tentativo di sintesi tale da esaurire l'argomento, ma uno sforzo di comprensione, lo studio di Cantoni costituisce lavoro seriamente costruito e documentato, utile a sgombrare il campo da *molte ingenuità diffuse sull'islam*. Il suo valore principale, a mio avviso, consiste nel dare inizio a un esame dichiaratamente cattolico dell'aspetto più specificamente giuridico della dottrina islamica, facendo emergere la complessità del tema, nelle sue connessioni non solo con la sfera privata ma, soprattutto, con la dimensione pubblica della religione. Ed è un modo per ricordare anche a noi cristiani che, fra le finalità della persona umana, esiste, e va promossa, una finalità sociale naturale, il bene comune della società, "[...] *che è l'insieme di quelle condizioni di vita sociale grazie alle quali gli uomini possono conseguire più pienamente e con maggiore speditezza il loro perfezionamento*" (*Dignitatis humanae*, 6), bene che quindi precede e prepara la finalità personale soprannaturale.

Samir Khalil Samir S.J. *Beirut, 10 agosto 2000 Festa di san Lorenzo martire*

quarta di copertina

L'islam - scrive nella *Prefazione* il gesuita egiziano Samir Khalil Samir, docente di Teologia Islamo-Cristiana al Pontificio Istituto Orientale di Roma e di Storia Comparata della Cultura Araba e d'Islamologia all'Université Saint-Joseph di Beirut - in Occidente non è adeguatamente conosciuto, anche all'interno della Chiesa cattolica, dove ne circola un'immagineedulcorata, che parte da idee preconcepite o da affermazioni generiche: per esempio, trascurare la connessione fra società civile e comunità religiosa può portare a travisare il dato costitutivo della cultura islamica. Lo studio di Giovanni Cantoni - secondo il prefatore -, mettendo a fuoco il tema della *libertà religiosa*, concetto sconosciuto nel mondo musulmano, costituisce lavoro utile a sgombrare il campo da *molte ingenuità diffuse sull'islam*: il suo valore principale consiste nel dare inizio a un esame dichiaratamente cattolico dell'aspetto più specificamente giuridico della dottrina islamica, facendo emergere il tema nelle sue connessioni non solo con la sfera privata ma, soprattutto, con la dimensione pubblica della religione.

Giovanni Cantoni, nato a Piacenza, fondatore e reggente nazionale dell'associazione d'apostolato culturale Alleanza Cattolica, ha promosso l'editrice Cristianità, dirige la rivista omonima ed è rettore dell'IDIS, l'Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale. Cultore di filosofia, di teologia e di morale sociale - la dottrina sociale della Chiesa - è autore di saggi, fra cui *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, introduttivo a Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* (Cristianità, Piacenza 1972), e di contributi a opere collettive, fra cui *Nota a proposito della libertà religiosa*, parte teologica del volume *Libertà religiosa, "sette" e "diritto di persecuzione". Con appendici* (Cristianità, Piacenza 1996).

I

Il grande modello

Il grande modello da cui partire per inquadrare il fenomeno islamico (1), e per accostare qualunque problematica a esso relativa, deve tener conto del fatto che l'islam, conseguente la predicazione del "profeta" Muhammad (570 ca.-632) (2) nel primo terzo del secolo VII dell'era cristiana nella parte nord-occidentale della Penisola Arabica (3), si vuole ultimo messaggio di Dio all'umanità, e il suo annunciatore "*sigillo dei profeti*" (Corano, sura XXXIII, "*Al-Ahzâb*" [*I Coalizzati*], 40). Si tratta di messaggio conclusivo e che cancella tutti i precedenti, autentici nel loro esordio, poi inquinati da modifiche e da falsificazioni, introdotte a opera degli stessi destinatari, nonché da dimenticanze (4). Questo messaggio conclusivo è anche messaggio totalizzante, cioè relativo non solo all'intera umanità, ma a tutta la vita umana, quindi — di nuovo —, proprio per il suo carattere totalizzante, esso non è finalizzato solamente alla salvezza di tutti gli uomini, ma ricapitolativo, escatologico e apocalittico: "*Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani*" (Corano, sura XVI, "*An-Nahl*" [*Le Api*], 89).

1. Un quadro "biblico"

Il punto di partenza del messaggio è un quadro "biblico": il patto fra Dio e il primo uomo, Adamo, che, però, si è mostrato dimentico di tale patto: "*Già imponemmo il patto ad Adamo, ma lo dimenticò, perché non ci fu in lui risolutezza*" (Corano, sura XX, "*Tâ-Hâ*", 115). A causa di questa "dimenticanza" e "debolezza" serve chi ricordi, cioè un profeta: "*Ti abbiamo inviato con la Verità, nunzio ed ammonitore, e non c'è comunità in cui non sia venuto un ammonitore*" (Corano, sura XXXV, "*Fâtir*" [*Il Creatore*], 24). In un testo catechistico per occidentali e per giovani musulmani non occidentali viventi in Occidente, bisognosi e desiderosi di un "richiamo" di fede, *L'attestation de foi. Première base de l'Islam* — esposizione sintetica di corsi di formazione islamica tenuti dall'autore, Yacoub Roty, presumibilmente negli anni 1980, all'Institut Musulman della Grand Mosquée di Parigi e nella sede parigina della Lega Islamica Mondiale —, si spiega che "*la missione profetica ha il fine di rinnovare in questo modo il Patto primordiale; ma questa volta in modo analitico, perché l'uomo ha bisogno, quaggiù, di conoscere nel dettaglio le clausole implicite di questo patto per essere in grado di conformarvi tutto il suo essere (corpo, anima e spirito) in ogni circostanza. E proprio per questo Dio, per misericordia, sceglie sempre un uomo perfetto come inviato (mentre avrebbe potuto prendere un angelo) affinché i credenti abbiano un esempio tangibile, esplicito e imitabile della perfetta conformità al patto: "Avete nel Messaggero di Dio un esempio eccellente da seguire per chi spera in Dio e nell'Ultimo Giorno e ricorda Dio frequentemente"* (C[orano]. 33, 21)" (5).

Le forme in cui si esprime questo messaggio sono costituite principalmente dal *Corano* (6), quindi dalla *Sunna* (7).

2. Il *Corano*

Il *Corano* è la raccolta in forma scritta definitiva delle rivelazioni che Dio avrebbe trasmesso a Muhammad attraverso l'angelo Gabriele, rivelazioni iniziate nel periodo fra il 610 e il 612 e continuate fino alla sua morte. Si tratta di un testo che si vuole *dettato* da Dio al suo profeta appunto attraverso l'angelo Gabriele e dal profeta *recitato*, quindi non testo *ispirato* secondo l'articolata modalità trasmissiva qual'è concepita nella prospettiva cattolica (8): "*La religione musulmana conosce solo la Rivelazione — afferma sempre Hussein —. L'Ingil [vangelo] che riconosciamo è quello che è stato rivelato, cioè le parole e gli atti di Gesù Cristo. Quanto ai Vangeli, sono solo ispirati*" (9). La "lettera" di questo testo è suddivisa in 114 capitoli o sure — un termine specifico la cui origine e il cui significato non sono affatto chiari (10) —, raccolti secondo un criterio quantitativo decrescente, a eccezione della prima, denominata *Al-Fâtiha*, *L'Apréte*, e indicati con un titolo. E tale "lettera" e il suo "spirito" paiono avere lo stesso e identico rapporto, non solo analogico, che si dà fra la divinità e l'umanità in Gesù Cristo. Perciò sembra fondata — o almeno di rilevante portata ermeneutica — la tesi secondo cui il *Corano*, e non certo Muhammad, corrisponda a Gesù Cristo nell'islam: "[...] *bisogna convincerci che le due vie, quella islamica e quella cristiana — sostiene l'iraniano Seyyed Hossein Nasr, storico della Scienza e della Filosofia, professore alla cattedra dell'Aga Khan di Studi Islamici, docente all'università americana di Beirut e decano di quella di Teheran, nonché direttore, con altri, della rivista "Sophia. A Journal of Traditional Studies" —, sono vie di Dio, e che la Divinità la quale ha fatto carne la Parola a Betlemme, l'ha fatta anche libro alla Mecca*" (11); e ancora: "*Bisogna cominciare con il ricordare che il Corano, che è la Parola di Dio nell'Islam, corrisponde piuttosto al Cristo stesso che ai Vangeli*" (12).

Sia detto di passaggio: questa "*definizione assai forte*" — tale la ritiene padre Federico Peirone, dell'Istituto Missioni Consolata (13), ma sembra accettata da più esperti (14) — rende almeno espressione di cattiva retorica sia teologica che scientifica l'uso abbastanza corrente della nozione, calcata sull'espressione coranica "*gente del Libro*" (*Corano*, sura II, "*Al-Baqara*" [*La Giovenca*], 105) o "*gente della Scrittura*" (*Corano*, sura III, "*Âl-Imrân*" [*La famiglia di Imran*], 64), di "religioni del Libro" relativamente all'ebraismo, al cristianesimo e all'islam, dal momento che il "*Libro*", per certo presente nei tre contesti, ha in essi non solo un ruolo diverso, ma anche *molto* diverso: si tratta di un caso di "falsi amici", come accade quando una somiglianza linguistica viene assunta erroneamente come segno d'identico significato (15).

Comunque, nella prospettiva islamica il *Corano* è unico perché si contrappone alla molteplicità delle Scritture degli ebrei e dei cristiani; è inimitabile sia quanto al linguaggio e alla sua forma sia quanto al contenuto, quindi è intraducibile; si tratta dell'unico testo che contenga la Rivelazione autentica, in quanto gli altri sono stati falsificati (16).

3. La Sunna

La *Sunna* è "tradizione del profeta", cioè insieme d'informazioni, non soltanto comportamentali, quindi di "esempi", trasmessi attraverso *hadîth*, "detti e fatti del profeta nonché approvazioni tacite di parole o di comportamenti messi in atto in sua presenza" (17), tratti dopo la sua morte dai racconti di oltre centomila narratori, quindi ridotti a circa diecimila con l'eliminazione delle ripetizioni (18) e variamente organizzati dai raccoglitori di "tradizioni", i cosiddetti "tradizionisti", fra i quali spiccano Muhammad ibn Ismâ'îl Abû 'Abd Allâh al-Bukhârî (810-870) (19) e Abû al-Husayn Muslim ibn al-Haggâg (817-875), entrambi iraniani.

Parte di qualche rilievo nella definizione della *Sunna*, accanto agli *hadîth*, ha pure la *sîrah*, la biografia tradizionale del profeta stesso, proprio per il carattere di esemplarità della sua vita (20).

4. Fra dettatura e ispirazione

Per sottolineare la diversità radicale fra "testo dettato" e "testo ispirato" merita di essere rilevato che, nello stesso islam, a costituire la *Sunna*, insieme agli *hadîth* e alla *sîrah*, fra il "testo dettato" e la "tradizione" si situa la categoria degli *hadîth qudsî*, delle "tradizioni sacre" — secondo i dotti islamici soltanto un centinaio —, in cui Dio stesso parla. A loro proposito padre Borrmans nota: *"A differenza del testo coranico, dove il contenuto semantico e l'espressione linguistica sono direttamente attribuiti soltanto a Dio, senza che Muhammad vi intervenga in qualsiasi modo gli hadîth qudsî presentano una peculiarità di grande interesse per gli studi comparatistici tra Bibbia e Islam: infatti, essi sarebbero il frutto di una collaborazione tra Dio, che ispira, e il profeta, che compone, sicché il contenuto semantico è divino, mentre l'espressione linguistica è umana"* (21).

5. L'*ummah*, i "pilastri dell'islam" e la *sharî'a*, la *Lex Divina Islamica*

L'appello lanciato da Muhammad nella sua città natale, La Mecca, v'incontra però ostacoli, avversione e persecuzione. Di fronte al rifiuto della sua predicazione egli espatria, "emigra" a Yathrib, dove messaggero e messaggio sono ben accolti, la città viene ribattezzata Medina, *civitas*, la "città" per antonomasia, e diviene laboratorio e strumento di realizzazione del messaggio stesso in Arabia e nel mondo intero; e l'inizio dell'"emigrazione" di Muhammad, l'Ègira, è la data da cui si computa la nuova era, l'era musulmana.

Dall'accoglienza dell'annuncio — *"O voi che credete, credete in Allah e nel Suo Messaggero, al Libro che ha via via fatto scendere sul Suo Messaggero e alle Scritture che ha fatto scendere in precedenza. Chi non crede in Allah, nei Suoi angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Messaggeri e al Giorno Ultimo, si perde lontano nella perdizione"* (Corano, sura IV, "An-Nisâ" [Le Donne], 136) — e dall'ottemperanza a esso — *"Questo è il libro su cui non ci sono dubbi, una guida per i timorati, coloro che credono nell'invisibile, assolvono all'orazione e donano di ciò di cui Noi li abbiamo provvisti, coloro che credono in ciò che è stato fatto scendere su di te e in ciò che è stato fatto scendere prima di te e che credono fermamente all'altra vita"* (Corano, sura II, "Al-Baqara" [La Giovenca], 2-4) — nasce la comunità, l'*ummah*, da *umm*, "madre" (22), quindi la "matria", che indica sia la comunità musulmana nella sua totalità, sia una parte di essa, una comunità specifica: *"Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah"* (Corano, sura III, "Âl-Imrân" [La famiglia di Imran], 110) (23). Tale comunità è costituita dai credenti (24) che praticano i cinque cosiddetti *arkhan al-Islam*, "pilastri dell'islam" — la professione di fede o *shahâda*, la preghiera o *salât*, il digiuno o *siryâm*, l'elemosina o *zakât*, e il pellegrinaggio o *hagg* (25) —, e che sono chiamati alla preghiera, ovunque si trovino, cinque volte al giorno dall'appello del *mu'adhhdhin*, dall'alto del minareto, e il venerdì, guidati dall'*imâm*, che pronuncia anche la predica, alla moschea, dove si trovano pure il *gass*, il recitatore del Corano, e il *mufîi*, il giureconsulto ufficiale (26).

Appunto nel Corano e nella Sunna sono presenti gli elementi costitutivi della *shari'a*, termine che compare una sola volta nel Corano stesso (sura XLV, "Al-Jâthiya" [La Gemuflessa], 18) con il significato di *"legge nel senso di via da seguire"* (27) — *"In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine. Seguila e non seguire le passioni di coloro che non sanno"* — e utilizzato per tradurre *torah* nelle comunità ebraiche arabofone (28): si tratta — afferma lo studioso di diritto islamico Antonio d'Emilia (1908-1968) — de *"[...] la "via" diritta [...] rivelata da Dio per regolare e valutare la condotta umana limitando, per l'utilità dell'uomo nella sua vita terrena e ultraterrena, l'originaria libertà delle azioni umane.*

"Essa è quindi la Lex Divina Islamica, alla quale è dovuta obbedienza sia dal punto di vista religioso sia da quello civile" (29); e lo storico del diritto Emilio Bussi (1904-1997) precisa che *"la legge (šarî'ah o šar') comprende [...] tanto il foro interno quanto il foro esterno, perchè abbraccia tanto la dogmatica quanto la morale, tanto il rito quanto il diritto, sia esso pubblico che privato. Inoltre questa legge è immutabile perchè di carattere divino e non umano"* (30).

Secondo l'islamologo di origine prussiana Joseph Schacht (1902-1969) *"la Legge sacra dell'islam è un corpus onnicomprensivo di doveri religiosi, di tutti i comandamenti di Dio che regolano ogni aspetto della vita del*

musulmano" (31), dal momento che *"essa comprende parimenti sia le norme che riguardano il culto e i riti, sia le leggi politiche, sia le norme giuridiche in senso stretto"* (32), cioè *"il diritto musulmano è la sintesi del pensiero islamico, la più tipica manifestazione del modo di vivere islamico, il nucleo centrale dello stesso islam"* (33), quindi — scrive l'islamologo Giuseppe Rizzardi — costituisce *"aspetto integrante della "Rivelazione" coranica"* (34), con *"carattere di concretezza e di onnicomprensività di tutte le espressioni della vita"* (35).

Dunque, se con il termine *sharī'a* s'indica una legge che *"[...] non riguarda solo l'ambito religioso, culturale, morale in senso stretto, ma anche tutti gli aspetti profani della vita; non si limita a suggerire quelle che oggi denominiamo le "opzioni" fondamentali dell'uomo, gli orientamenti a livello di principio, al contrario essa determina nei dettagli, nella concretezza, gli atteggiamenti, le azioni, le osservanze quotidiane e straordinarie"*, con il termine *fiqh* si designa *"la conoscenza della Legge sacra come la forma di conoscenza par excellence"* (36), storicamente codificata da quattro scuole giuridiche, fondate rispettivamente da Abū Hanīfa an-Nu'mān ibn Thābit (699/670-767), di origine afghana ma nato ad al-Kufah, nella Babilonide, e dagli arabi Mālik ibn Anas al-Asbahī (709/716-796), nato a Medina, Muhammad ibn Idrīs ibn al-'Abbās ash-Shāfi'ī (767-820), nato in Palestina, nei pressi di Gaza, e Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal (780-855), nato a Bagdad; perciò, a significare la loro dottrina, si parla rispettivamente di diritto hanafita, malikita, shafi'ita e hanbalita (37), mentre gli operatori delle scuole — *'ulamā'*, "dottori", o *fuqahā'*, "giuristi" — vengono a costituire una sorta di "chiericato", cioè un "insieme di chierici", tali però per funzione ma non per carisma, quindi non sinonimo di clero e in qualche modo coestensibile a tutti membri della *ummah*.

Poiché *"si possono presentare però situazioni che non trovano risposta né nel Corano né nella Sunna"* (38), *"è allora legittimo fare ricorso a un'altra fonte, il consenso della comunità"* (39): *"È il procedimento che prende il nome di igmā', il consenso dei giuristi"* (40), che si possono servire del ragionamento analogico sistematico, il *qiyās* (41). Infatti, il magistero giudiziario, pur appartenendo in via di principio a ogni credente che, attraverso la lettura assidua e fervente del *Corano*, acquisisce, con la memoria delle definizioni e l'intelligenza delle sanzioni che promulga, il diritto ad applicarle, è esercitato da legisti o giuristi o giureconsulti, cioè da esperti nelle scienze giuridiche, in nome e per delega di chi detiene la sovranità, quindi da funzionari religiosi autorizzati e pagati dallo Stato: il giudice, il *qādī*, e il consigliere, il *muftī*, incaricato di fornire al giudice la *fatwā*, la decisione giuridica, per estensione il decreto, sul quale si baserà la sentenza (42).

Infine, l'*ummah*, la comunità, dal canto suo, è fattore unificante, ma non unitario: *"[...] in genere, tendiamo a esagerare il carattere unitario dell'islam"* (43) — nota Laoust —, mentre *"in realtà l'islam non è uno"*

(44), dal momento che, fin dalla morte di Muhammad, cioè dal 632, esso "[...] *si ramifica in un certo numero di partiti, di gruppi o di tendenze, [...] in un certo numero di famiglie spirituali o di scuole*" (45), fra le quali spiccano quella sunnita e quella sciita, la cui divergenza ha, a grandi linee, almeno origine politica e vede la seconda respingere gli *hadīth* narrati da persone che non appartengono alla famiglia e alla discendenza del genero del profeta, il califfo 'Alī (600 ca.-661) (46). Non apprezzerò tematicamente le differenze fra le diverse tendenze, ma presterò attenzione piuttosto, se non esclusivamente, ai loro caratteri comuni oppure a quelli maggioritari — infatti i sunniti costituiscono circa l'85% dei musulmani nel mondo (47), "*la [cui] presenza [...] è valutata oggi (1998) a circa 1.147.494.000 persone, pari al 19,6% della popolazione mondiale*" (48) —, il che mi consentirà di riferirmi *simpliciter* all'islam, rispettando però le distinzioni eventualmente evocate nelle citazioni.

II

Dîn wa-dunyâ, "religione e società temporale", dîn wa-dawla, "religione e Stato", e la sharî'a

1. Il problema della "legge sociale dell'islam"

Il primo e principale *punctum dolens* e, insieme, punto di partenza delle mie osservazioni è costituito dal fatto che spesso, nelle sempre più numerose introduzioni all'islam — per certo di diverso valore, comunque segni evidenti di un interesse crescente, del quale ho segnalato alcune ragioni di fatto —, non ha adeguato risalto, quando non è vistosamente trascurato, un aspetto significativo dell'islam stesso, cioè la sua morale sociale, quella che si potrebbe chiamare, per analogia con quanto è noto relativamente alla Chiesa cattolica, "la dottrina sociale dell'islam", *rectius* "la legge sociale dell'islam", posto il suo carattere positivamente normativo piuttosto che orientativo, di regolamento per l'azione sociale piuttosto che di componente per la formazione della coscienza sociale.

Se una presentazione anche elementare del cristianesimo cattolico non può prescindere almeno da un cenno alla dottrina sociale della Chiesa in quanto, al dire di Papa beato Giovanni XXIII (1958-1963), "*parte integrante della concezione cristiana della vita*" (1) — e della sua portata è conferma la consistente presenza di essa come commento al decalogo nella terza parte del *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 —, non può accadere diversamente a proposito della legge sociale islamica, posto che nell'islamologia maggioritaria non divulgativa corre la tesi secondo cui nell'islam religione e comunità, religione e Stato coincidono, cioè l'islam è una compenetrazione strutturale di religione e di vita socio-politica.

Per altro, si tratta di tesi autorevolmente contestata, per esempio dal politologo e islamologo francese Olivier Carré, che ipotizza l'esistenza di un'"*ortodossia deviante*" (2), e dal sociologo delle religioni Enzo Pace, che ne parla come di "*stereotipo*" (3), di "*mito collettivo*" (4) e di "*ricorrente luogo comune*" (5). Dal canto suo, Allievi giunge addirittura a qualificarla — attraverso una formulazione fenomenologicamente verosimile ma fattualmente infondata — come tesi prevalentemente, se non soltanto, divulgativa, cioè propria della volgarizzazione dell'argomento. Scrive infatti: "[...] *dell'islam viene proposta spesso una vulgata che presuppone la sovrapposizione sostanziale tra din, cioè religione (in ebraico e in aramaico più ancora che in arabo la radice della parola si apparenta, significativamente, anche con legge), dunya, cioè la società (letteralmente il basso, potremmo dire la vita quotidiana, anche nei suoi aspetti sociali, collettivi), e dawla, parola che usiamo per tradurre e significare Stato, ma che curiosamente viene da una radice che significa alternanza, cambiamento, (la si usa, tra l'altro, anche per l'alternarsi delle stagioni) — tutto quindi tranne che qualcosa di fisso, di immutabile, di non soggetto al cambiamento: più un moto, per così dire, che uno stato. Tale concezione è*

quella "standard" più o meno di tutti i manuali di introduzione all'islam, e tanto più radicalmente tanto più questi sono brevi e sintetici, riducendo in pillole pre-digerite il contenuto dell'islam" (6). E accompagna l'affermazione, in nota, con un giudizio impietoso che ha l'allure di un'insinuazione: "Peraltro, va pur detto che essi [tali "manuali di introduzione all'islam"] si "riprendono", per usare un gentile eufemismo, l'uno dall'altro, per cui si ha talvolta la sensazione che tale interpretazione sia diventata la interpretazione ufficiale per il semplice fatto che, a furia di ripeterla, ce ne siamo convinti, e abbiamo finito per ritenerla l'unica possibile" (7).

Come ho anticipato, un esame attento — che però non mi permetto assolutamente di qualificare come esaustivo — almeno della letteratura appunto divulgativa corrente in Italia mi autorizza a dichiarare infondata l'ipotesi avanzata, cioè quella dell'interpretazione accreditata per copiatura e/o per reiterazione. In attesa d'identificare anzitutto quali sono il testo o l'autore "ripresi", cioè "copiati", o almeno quali sono il testo o l'autore "ripetuti", che sarebbero all'origine della tesi dichiarata problematica, ma divenuta "ufficiale" nel modo improprio denunciato, per così valutare la sua serietà, certifico che, proprio nella *vulgata*, si verifica esattamente il contrario di quanto sostenuto da Allievi: la sovrapposizione sostanziale fra *din*, *dunya* e *dawla*, fra religione, società e Stato, non solo è spesso materialmente assente, ma, comunque, quando è presente, è presente in modo decisamente inadeguato a far intendere la portata del problema a chi viva, sia pure passivamente, *della* e *nella* cultura occidentale, che da due millenni porta in qualche modo in epigrafe la formula evangelica "Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio" (Mt. 22, 21; cfr. Mc. 12, 17; e Lc. 20, 25). Né costituisce eccezione che ne permetta l'assimilazione al mondo islamico la civiltà cristiana romano-germanica, detta Medioevo (8); cioè non basta eventualmente dire che "nell'Islam succede come nel Medioevo". Infatti, in tale civiltà cristiana il momento religioso — talora, anche il personale ecclesiastico — è per certo dominante su quello politico, per tacere di quello economico, ma non l'assorbe, e permane sempre la corretta distinzione — e la conseguente gerarchizzazione — fra spirituale e temporale, che diverrà separazione nella misura della realizzazione del processo di secolarizzazione da parte del secolarismo, mentre nella prospettiva islamica, anche nella sua ricostruzione da parte di musulmani, si parla esplicitamente di "riunificazione del temporale e dello spirituale" (9). Dal canto suo, l'orientalista britannico Bernard Lewis, professore emerito dell'Istituto per gli Studi sul Medio Oriente della statunitense Princeton University, chiarito che "teocrazia", "governo di Dio", e "ierocrazia", "governo dei preti", non sono sinonimi, afferma che "l'Islam è teocratico in linea di principio, se non nella pratica [...]. Teocrazia significa letteralmente governo di Dio. E in questo senso l'Islam, in teoria, è sempre stato una teocrazia. Nella Roma antica, Cesare era Dio. Nel

Cristianesimo Cesare e Dio coesistono. Nell'Islam Dio è Cesare, in quanto Egli solo è il capo supremo dello Stato, fonte della sovranità e perciò anche dell'autorità e della legge. Lo stato è lo stato di Dio, la legge è la legge di Dio. L'esercito è l'esercito di Dio, e naturalmente il nemico è il nemico di Dio" (10). Per altro, lo conferma a chiare lettere lo stesso Allievi, quando — parlando dell'"offerta politica" dell'islam ai potenziali convertiti — nota: "L'islam è del resto tutt'altro che fuga mundi, volendo riunire, nella visione tradizionale ideale, dîn, dunyâ e dawla, il contrario quindi della separazione tra la sfera della religione e quelle della politica e della vita sociale" (11). Finalmente, il politologo francese Olivier Roy, pur sostenendo la tesi relativa all'esistenza di diversi islam, tanti quanti le diverse realizzazioni storiche nelle diverse civiltà islamiche, riconosce che questa storicizzazione collide con "[...] l'immaginario politico islamico [che] accetta e rivendica anche il presupposto secondo cui l'islam esiste sub specie aeternitatis" (12), e che, in tutti i suoi portatori espliciti e riflessi, nei diversi "intellettuali organici" al mondo islamico che si sono susseguiti dalla sua fondazione alla contemporaneità, "[...] concepisce appunto l'islam come atemporale, astorico e non sottoponibile a esame critico. Bisogna quindi capire le ragioni dell'egemonia del discorso "unicitario" fra i letterati e gli intellettuali musulmani, egemonia che comporta l'emarginazione degli altri punti di vista" (13).

Quanto al problema in sé, Rizzardi rileva: *"Una delle questioni cruciali che la cultura occidentale oggi non riesce a penetrare fino in fondo — è il rapporto tra religione e potere politico in Islâm. Perché e fino a che punto la dimensione religiosa prende spazio dentro la dimensione politica; fino a che punto i due termini dîn (religione) e dawlah (stato) sono indissociabili?" (14). Al quesito nodale risponde non solo il rapporto tra religione e potere politico in Islâm. Perché e fino a che punto la dimensione religiosa prende spazio dentro la dimensione politica; fino a che punto i due termini dîn (religione) e dawlah (stato) sono indissociabili?" (14). Al quesito nodale risponde non solo evocando "Maometto, lo statista della Costituzione medinese, sulla quale viene costruita la "città" della ummah, [che] dà avvio al processo di statalità islamica" (15), ma affermando: "Non è sufficiente dire che l'Islâm è la religione di stato, occorre parlare di statalità islamica, in quanto la sharî'ah definisce la natura e la struttura dello stato" (16). Quindi propone: "Per introdurci a capire, richiamiamo due principi direttivi. Il primo è che la religione si mantiene e si fortifica nella misura in cui la 'asabiyyah (coesione di gruppo) cementa unitariamente il gruppo e il mulk (potere) fa vivere e protegge la sharî'ah.*

"L'appoggio che proviene dallo spirito di gruppo e dal potere è fondamentale per l'essere stesso della religione che a sua volta determina sia il gruppo che il potere. In simile contesto l'interrelazione fra dîn e dawlah è "naturale".

"Il secondo principio riguarda la dinamica stessa della sharî'ah e in particolare le modalità della sua realizzazione. La sharî'ah deve essere realizzata pienamente, deve trovare accoglienza incondizionata, proprio perché Legge di Dio. La mancanza di successo è la sconfitta di Dio e il fallimento della recitazione e della testimonianza del predicatore. In questa prospettiva assume significato l'higrah del Profeta, in quanto segna il "trionfo" della Parola. Il gihâd entra nella fase di "testimonianza forte" mediante il coinvolgimento in primo piano anche della statalità. Il Profeta progetta la "città" islamica, per la quale tutte le componenti, individuo, gruppo e potere, sono convocate insieme a stabilire la sharî'ah internamente ed esternamente al gruppo islamico" (17).

Dunque, il profeta — il primo musulmano e il musulmano per eccellenza (18) —, emigrato a Yathrib di fronte al rifiuto della sua predicazione da parte degli abitanti de La Mecca, la ribattezza Medina, la "città" per antonomasia, e vi organizza la "comunità", cioè costituisce lo Stato, la "città-Stato", e ne detta la Costituzione (19); quindi, a partire dalla battaglia di Badr, nella quale nel 624, alla testa degli emigrati e con l'aiuto dei medinesi, vince i meccani, piega *manu militari* chi non accetta l'appello.

Stando così le cose, anche se *"la storia dei paesi musulmani non conferma l'indirizzo muhammadiano, che perde la sua intrinseca forza con il disfacimento del califfato e il sorgere di una costellazione di stati diversamente gestiti"* (20), se non altro perché si tratta di una storia sei volte secolare, se non addirittura tredici volte secolare, *"la ummah, l'unità tra dîn e dawlah, il califfato rimangono i termini che hanno riferimento con l'idealità islamica, con la nativa vocazione dell'Islâm e in questo senso restano come la stella polare cui indirizzare la ricerca e la salvaguardia dell'identità islamica"* (21).

Perciò, l'inadeguata comprensione del problema, talora promossa, talora alimentata dal "desiderio" che le cose stiano diversamente, produce avversione e disattenzione nei confronti di quanti si oppongono al proprio "sogno", cioè si pongono nella linea della ricerca e della salvaguardia dell'identità islamica, tacendone oppure trasformandoli in soggetti marginali, quando — al contrario — sono centrali in quanto essenziali, e veramente rappresentativi anche dell'islam diffuso, cioè dell'islam sociologicamente maggioritario. Non supera per certo la difficoltà chi, come lo stesso Rizzardi, la comprende, ma defalca volontariamente dalla presentazione dell'islam la dimensione politica, della quale pure identifica con lucidità la portata, adducendo di essere principalmente interessato alla religione (22), che però diventa in questo modo categoria di un universo concettuale, l'universo concettuale dello studioso, e non anzitutto rilevazione fattuale della relazione umana, individuale e sociale, con la trascendenza, in tesi e in ogni ipotesi storica, quindi servizio di "chierico" a "laico", di informato a non informato. Né si dispone a informare correttamente chi, come Allievi, partendo dalla distinzione fra movimento politico e idee

diffuse, istituisce un parallelo appunto fra la diffusione del pensiero marxista nell'Europa degli anni 1970 e di quello islamista, e conclude, "[...] *in particolare pensando a qualche approccio, purtroppo non solo di impianto giornalistico, che da un'analisi ravvicinata del pensiero islamista e della sua presenza in alcuni paesi, [si] finisce per dedurre un po' troppo a proposito dell'islam politico e, più problematicamente ancora, dell'islam in generale*" (23). È vero — constatata — che *"i testi dei padri fondatori e dei teorici del pensiero fondamentalista [...] sono assai diffusi, e di fatto presenti nelle biblioteche di ogni buon musulmano appena acculturato, un po' come, negli anni '70, erano presenti, e citate, e talvolta persino lette, le opere, diciamo, di un Marx [Karl, 1818-1883] o di un Gramsci [Antonio, 1891-1937], e spesso anche di un Lenin [Nikolaj, pseudonimo di Vladimir Il'ic Ul'janov, 1870-1924]. Ma da questo non si poteva dedurre direttamente nulla sull'oggettivo impegno politico dei loro lettori, e ancora meno sull'appartenenza ad aree radicali o addirittura violente"* (24). Certo, tale diffusione non prova l'appartenenza a movimenti di sorta, ma — proprio grazie all'analogia con la diffusione del pensiero marxista-leninista — mi pare difficile sostenere che non dica nulla neppure sulla cultura del soggetto lettore, quindi sulla sua mentalità, e che si possa eludere il quesito relativo alla coerenza o all'incoerenza strutturale, essenziale, fra l'essere un buon musulmano e l'accettare almeno implicitamente, passivamente, il pensiero fondamentalista islamico.

Dunque, questo modo "mutilato" di trattare il tema "islam", almeno — ma non solo — nella modalità divulgativa, sembra non costituire un caso particolare, ma far parte di una sorta di "tradizione consapevole", provata da quanto si può leggere in un classico appunto della divulgazione sull'islam in Italia, *L'Islam*, opera dell'iranista e islamologo di fede ba'â'î Alessandro Bausani, la cui prima edizione è del 1980 e che è stato ristampato nel 1999 con aggiornamenti a cura di Allievi (25). In essa, a smentita della scritta che compare come una sorta di "catenaccio" giornalistico al titolo, *Una religione, un'etica, una prassi politica* — per altro rivelatrice dei parametri dell'esigenza informativa —, all'inizio del capitolo su "La Legge" (26), l'autore afferma che "[...] *essa disciplina tutta l'attività umana*" (27): infatti, *"i trattati [...] chiamati di "diritto musulmano" si aprono con una prima parte detta 'ibâdât (atti di culto) includente cioè gli atti fisici, corpo esterno della fede del cuore, che mettono l'uomo in rapporto con Dio, per poi continuare con le mu'âmalât, i rapporti cioè dell'uomo con gli altri uomini"* (28); quindi *"nel concetto musulmano "Dio" sostituisce il concetto antico di civitas. Si chiama "diritto di Dio" tutto quanto trascende il privato interesse"* (29); ma, quando viene a esaminare quali siano i precetti della legge, dichiara: *"Tratteremo soprattutto — per rimanere nel nostro concetto di "religione" — delle 'ibâdât, atti più propriamente di culto, trascurando il mare magnum del vero e proprio diritto nel senso nostro, cioè le mu'âmalât,*

e solo accennandovi quando ciò importi al nostro concetto di "religione" (30).

Rebus sic stantibus — quindi — non si presta ascolto adeguato a quanto afferma Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, secondo padre Borrmans "[...] uno dei fautori del risveglio islamico contemporaneo, così come fu uno dei leaders che lavorarono per la creazione di uno Stato islamico, il Pakistan, nel subcontinente indiano. Pensatore rigoroso, musulmano colto e scrittore prolifico, ha pubblicato più di 150 opere di cui molte sono state tradotte in arabo e in inglese. È senza dubbio uno degli autori più conosciuti e più letti nel mondo musulmano, tanto più che le diverse correnti fondamentaliste si richiamano volentieri al suo pensiero e alla sua azione" (31). Ebbene, al dire di al-Mawdûdî, è per certo premessa necessaria a ogni corretta presentazione dell'islam "stabilire con chiarezza la differenza esistente tra "dîn" e "sciari'ah"" (32): "[...] ciascuno dei profeti, che di tempo in tempo hanno fatto la loro comparsa, hanno predicato l'Islam, cioè la fede in Allah, nei Suoi attributi, nel Giorno del Giudizio, nei profeti, nei Libri rivelati, ed hanno chiesto ai rispettivi popoli di vivere una vita di obbedienza e di sottomissione al Signore. Ciò costituisce il "dîn" il quale è stato l'elemento comune degli Insegnamenti di Tutti i Profeti" (33). Ma, "oltre questo "dîn" — prosegue il pensatore originario dell'India Meridionale, fondatore e leader del movimento Jama'at-i Islami, "Associazione islamica" (34) — esiste la "sciari'ah": il codice dettagliato di condotta, o i canoni che descrivono i modi del culto, i criteri della morale e della vita, le cose permesse e proibite, le leggi che separano il bene dal male. Questo diritto canonico ha subito degli emendamenti di tempo in tempo e, benché ciascun profeta abbia predicato il medesimo "dîn", ciascuno di loro portò con sé una "sciari'ah" differente, più confacente alle condizioni del suo popolo e della sua epoca; ciò al fine di far progredire la civiltà dei differenti popoli attraverso le epoche e per dotarli di una moralità più alta.

"Il processo si è concluso con l'arrivo di Muhàmmad [...], l'Ultimo dei Profeti, il quale ha portato il Codice definitivo destinato a tutta l'umanità e per tutte le epoche a venire. Il "dîn" non ha subito alcun cambiamento, ma al giorno d'oggi, tutte le "Sciari'e" anteriori sono state abrogate e di canone di comportamento valido non sussiste che l'universale "sciari'ah" che Muhàmmad ci ha portato.

"Essa è l'apogeo, il finale del grande processo di formazione che ebbe inizio all'alba dell'era umana" (35). Stando così le cose, il traduttore dell'opera da cui cito, *Conoscere l'Islam*, inserisce nel testo questa notazione: "La nostra trattazione relativa agli elementi essenziali dell'Islam resterebbe incompleta se non trattassimo anche la Legge dell'Islam, se non studiassimo i suoi principi fondamentali e se non tentassimo di descrivere il tipo di uomo e di società che l'Islam desidera produrre" (36).

Infine molti propongono — non senza ragione storica e con indubbio vantaggio descrittivo e classificatorio — di distinguere fra islam come

"religione", da scrivere con la "i" minuscola, e Islam come "civiltà islamica", da scrivere con la "I" maiuscola (37), ma, all'origine della storia in questione, il legame di principio *dîn wa-dawla*, "religione e comunità", o *dîn wa-dunyâ*, "religione e società temporale", sembra permanere in quanto costitutivo e non semplicemente in quanto artificio descrittivo (38).

2. Il diritto pubblico nella "legge sociale dell'islam"

Nel 1933, dando ragione dell'impianto della voce "Islamismo", redatta per l'*Enciclopedia Italiana*, Nallino svolge "Considerazioni generali" (39) e afferma: *"La distribuzione della materia in sistema religioso, sistema politico e sistema giuridico viene fatta qui per adattarla ai criteri europei; ma dal punto di vista islamico la dogmatica, la morale, il rito, il diritto privato e molta parte del pubblico (il sistema fiscale, il diritto di guerra, il processuale, il penale) formano un unico tutto, che scaturisce dalle medesime fonti sacre e che porta il nome complessivo di shar' o sharî'ah (scerîa, in francese chériat, chéri, chrâa), che noi, in base all'uso del Vecchio Testamento, potremmo rendere in modo approssimativo con la Legge (religiosa, d'origine divina)"* (40).

Procedendo nella descrizione lo stesso islamologo scrive: *"La Sharî'ah è divisa dai musulmani in due sezioni: l'una riguardante quello che la teologia cattolica chiamerebbe il foro interno del credente, ossia l'attività della mente e del cuore (dogmatica e morale individuale); l'altra avente per oggetto gli atti esterni verso Dio, verso noi stessi e verso gli altri, ossia le pratiche del culto, i rapporti giuridici con gli altri uomini e alcune norme di condotta che in parte sarebbero per noi di galateo o di buona società e in parte anche di decoro personale. La seconda sezione (atti esterni) è quella che si chiama fiqh, vocabolo che, in mancanza di esatto equivalente nel mondo occidentale, si suol tradurre con "diritto musulmano"; essa si suddivide in 'ibâdât, o pratiche del culto, e mu'âmalât, o modo d'agire verso gli altri, ma senza che queste suddivisioni coincidano con quello che noi intenderemmo con esse secondo i criteri europei, poiché, ad es., nelle 'ibâdât sono compresi precetti che a un occidentale parrebbero di diritto pubblico (qualche lato del sistema fiscale, il regime delle miniere) e viceversa nelle mu'âmalât, che essenzialmente sarebbero i negozi giuridici, troviamo comprese materie che si direbbero piuttosto di rituale religioso (esecuzione di giuramenti e voti, macellazione ordinaria, sgozzamento delle vittime sacrificali, formalità di caccia e di pesca, cibi e bevande, abiti)"* (41).

3. Il diritto pubblico islamico fra duplicità di sistemi normativi e indebolimento

Quindi, venendo a trattare de "Il sistema politico" (42), Nallino nota che *"la dottrina classica del diritto pubblico musulmano, fondandosi sulle cose operate da Maometto, sulle circostanze di fatto della storia dei primi secoli*

dell'immenso impero islamico, sul principio fondamentale coranico che i musulmani sono tutti fratelli anche nel campo politico, senza distinzione di razza e di lingua, e infine sull'altro principio dominante il diritto pubblico e il privato, che un infedele non può avere autorità e supremazia su un musulmano, non concepisce musulmani viventi in terre governate da infedeli e quindi raffigura il mondo intero diviso in due sezioni: paesi d'islam (dâr al-islâm), abbraccianti tutti i territori abitati da musulmani e costituenti un'unica monarchia islamica, e paesi di guerra (dâr al-harb) ossia abitati e governati da infedeli. Dunque per l'islamismo v'è unità di fede, di legge, di governo, senza distinzione di nazionalità; e a capo di questa monarchia universale sta il califfo, che, se in materia di dogma e di rito è un credente come tutti gli altri e, dato il carattere rivelato della Legge islamica, è privo quasi completamente di facoltà legislativa, ha

può avere autorità e supremazia su un musulmano, non concepisce musulmani viventi in terre governate da infedeli e quindi raffigura il mondo intero diviso in due sezioni: paesi d'islam (dâr al-islâm), abbraccianti tutti i territori abitati da musulmani e costituenti un'unica monarchia islamica, e paesi di guerra (dâr al-harb) ossia abitati e governati da infedeli. Dunque per l'islamismo v'è unità di fede, di legge, di governo, senza distinzione di nazionalità; e a capo di questa monarchia universale sta il califfo, che, se in materia di dogma e di rito è un credente come tutti gli altri e, dato il carattere rivelato della Legge islamica, è privo quasi completamente di facoltà legislativa, ha poteri sconfinati, è un padrone assoluto in tutto il rimanente degli affari dello stato. [...] Si ammette che il califfo possa affidare il governo di parti dell'impero a principi suoi vassalli, i quali ripetono la loro legittimità dal diploma d'investitura ricevuto dal califfo e possono avere il titolo di emiri, re, sultani ecc.; questi principi hanno gl'identici poteri del califfo, naturalmente sul solo territorio loro assegnato. Quindi la fine del califfato nel 1258 trovò già pronta la successione parziale nella maggioranza dei paesi musulmani" (43).

Infine, dopo aver registrato il fatto che, "sotto la pressione europea, il concetto islamico dello stato ha ricevuto un colpo mortale nel sec. XIX in tutti i paesi del Mediterraneo, eccettuato il Marocco" (44) — colpo del quale fornisce come esempio l'introduzione, nel 1839, nell'ordinamento giuridico dell'Impero Ottomano della "piena uguaglianza [...] di tutti sudditi [...], senza distinzione di confessione religiosa" (45) —, Nallino afferma che "[...] delle dottrine islamiche di diritto pubblico [...] si può dire che nei paesi europeizzati sopravviva solo il principio della personalità del diritto in base alla fede religiosa per tutto quello che concerne lo stato delle persone, la famiglia, le successioni e le fondazioni pie; materie per le quali ogni confessione religiosa conserva i propri tribunali e la propria legislazione" (46).

Il fatto che Dio sia l'unico legislatore produce una sorta d'impotenza legislativa nei califfi e nei loro successori, che si devono limitare a far

applicare e a "integrare" la Legge sacra, definendo questa integrazione attraverso una *fictio iuris*, denominata *syiâsa*, "linea di condotta", che la relega in campo amministrativo: *"Il risultato di questo processo — osserva Schacht — fu la diffusione, in pratica in tutto il mondo islamico, di una duplice forma di amministrazione della giustizia: una di tipo religioso, esercitata dal qâdî che si atteneva scrupolosamente alla šarî'a, e l'altra laica, esercitata da autorità politiche sulla base della consuetudine, dell'equità e dell'imparzialità — ma talvolta anche dell'arbitrio — delle norme governative e, in epoca moderna, sulla base dei codici"* (47).

Dunque — sostiene padre Borrmans, insieme ulteriormente sintetizzando ed esplicitando — *"la Sharî'a è l'organizzazione di tutta la vita individuale e collettiva secondo le imposizioni [...] della legge positiva divina, come è stata rivelata agli uomini. La Sharî'a definisce il culto e i suoi riti (professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno, pellegrinaggio), enumerando gli articoli del credo ed esponendone il commento (fede in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi profeti e inviati, nel giudizio finale con quel che segue e nella predestinazione). La Sharî'a comprende anche l'insieme delle leggi che regolano i rapporti umani, dal matrimonio al commercio e all'industria, attraverso i codici di procedura, e assicura, infine, le regole per il funzionamento dello Stato e le punizioni dei colpevoli (Codice penale). Per i musulmani, la Sharî'a o legge islamica è la perfetta espressione della volontà divina circa i rapporti del credente con Dio e con i suoi fratelli"* (48). Passando a indicazioni tematiche, lo stesso studioso nota poi che la *sharî'a*, "in materia di diritto penale" (49) comporta le "[...] prescrizioni divine del Corano e della Sunna: cioè, la legge del taglione (in caso di omicidio volontario), la "conciliazione" con il versamento del prezzo di sangue (*diya*) (in caso di omicidio involontario) e l'applicazione delle leggi volute da Dio nel suo Libro (*hudûd Allâh*), per il furto (*mano destra tagliata, e per i recidivi piede sinistro amputato*), per il brigantaggio (*morte o amputazione*), per la fornicazione (*lapidazione o flagellazione*), per l'uso delle bevande alcoliche (*flagellazione*), per la falsa accusa di fornicazione (*flagellazione*) e per l'apostasia (*condanna a morte*)" (50).

Quindi, anche a fronte di una storicamente e variamente ridotta rilevanza politico-giuridica, padre Borrmans osserva che, *"tuttavia, la legge religiosa, o Sharî'a, struttura essenziale per l'organizzazione islamica della società, rimane per tutti fondamentale: eppure i musulmani sono profondamente divisi quando si tratta di darne una chiara interpretazione e di precisarne una giusta applicazione"* (51). Infatti — prosegue — *"al centro del dibattito resta tuttavia la domanda fondamentale: che cos'è l'Islam? Certuni vi vedono una fede e un'etica, altri vi aggiungono una dottrina e una mistica, ma molti insistono sulla legge (Sharî'a) e il sistema politico che essa include"* (52).

E però *"una tale organizzazione della società — scrive sempre padre Borrmans — nei paesi arabi rischia spesso di ridurre straordinariamente la*

possibilità dei cittadini non musulmani di vedere i propri diritti equiparati a quelli degli altri abitanti (non dimentichiamo che i cristiani arabi rappresentano circa il 10% della popolazione [il dato è del 1986]). Difatti essa ratifica o provoca ovunque quella consuetudine storica dell'impero islamico che si chiama "confessionalizzazione della società". Ogni membro della società musulmana vi è identificato anzitutto in funzione della religione professata. Per tale ragione la "Gente del Libro" (cristiani o ebrei), pur avendo la libertà di seguire la propria religione, il proprio culto e il proprio statuto personale (riguardante il matrimonio, la discendenza, il testamento, le donazioni e talvolta l'eredità), dipende, tuttavia, da tribunali speciali autonomi, detti "confessionali", controllati dalle autorità governative musulmane stesse. Con questo ordinamento, le minoranze cristiane ed ebraiche si vedono protette nella loro specificità (o nella loro differenza!) e anche trattate come "ospiti privilegiati", ma devono accontentarsi dello statu quo, così concesso, senza mai pretendere di crescere di numero o di autorità (costruire una nuova chiesa si ritiene, in tale contesto, una cosa quasi impossibile). Poiché i loro membri non partecipano all'"ideologia islamica" dello Stato, è chiaro che [...] non possono mai pretendere di raggiungerci i gradi più alti, donde il rischio di discriminazione (o per lo meno, di spartizioni "confessionali") nelle cariche pubbliche e, qualche volta, anche nel mondo del lavoro. Confessionalizzazione ed emarginazione sembrano perciò andare di pari passo, soprattutto se la minoranza non musulmana si sgretola" (53).

Stando così le cose, padre Borrmans si chiede: "Possono i cristiani sentirsi a loro agio ed essere liberamente sereni in paesi nei quali, poco per volta, lo Stato intende favorire e realizzare l'ideale islamico? E i musulmani possono accontentarsi di vivere il loro Islam come religione personale in una società pluralistica, di ispirazione laica, dove lo Stato lascia ai cittadini la responsabilità della loro pratica religiosa e della loro organizzazione comunitaria? Tali domande non possono essere ignorate quando cristiani e musulmani, in un determinato contesto sociale, devono sviluppare l'insegnamento e la cultura, organizzare il lavoro e la giustizia e dare una struttura allo Stato e ai suoi servizi" (54).

Quanto alla tipologia dei musulmani di fronte al rapporto religione-Stato, lo stesso padre Borrmans distingue — ma si tratta di una segmentazione molto diffusa — musulmani di ambiente popolare, musulmani di cultura religiosa, dal canto loro tradizionalisti o riformisti, musulmani modernisti di doppia cultura, islamica e occidentale, e — infine — musulmani fondamentalisti e integralisti (55).

4. Scholion sul "fondamentalismo"

La comparsa degli aggettivi "fondamentalista" — peraltro già evocato — e "integralista" mi costringe, per non aggiungere equivoco a equivoco, a

introdurre un'annotazione, qualcosa di più di una nota, cioè uno *scholion*, uno "scolio".

Dunque, come osserva correttamente un altro missionario d'Africa, padre Robert Caspar, "fondamentalismo" è termine proveniente dal mondo protestantico e "integralismo" da quello cattolico (56). E si tratta di termini — aggiungo io — che non vengono però utilizzati solo, eventualmente, con intenti polemici nei confronti dell'islam, ma anzitutto, proprio per la loro origine, per far intendere all'uomo di cultura occidentale e cristiana qualcosa di più relativamente a una realtà a lui esterna con l'aiuto di elementi che di tale realtà favoriscano la comprensione per analogia. L'aggettivazione dell'islam come fondamentalista o integralista e degl'islamici come fondamentalisti o integralisti si "compatta", con l'applicazione del suffisso "ismo", nei termini "islamismo" e "islamisti"; e si tratta di un'espressione sintetica accreditata dall'uso che, nella loro versione francese — *islamisme* e *islamistes* —, di tali termini fanno gl'islamici radicali francofoni, in qualche modo testimoniando la capacità, per esempio, di "islamisti" di esprimere la specificità del neologismo *al-islâmiyyûn*, gl'"islamici radicali" — forse anche, i "musulmani impegnati" —, nei confronti dei semplici credenti musulmani, i *muslimûn* (57).

L'uso rilevato di fondamentalismo e d'integralismo non sta a significare assolutamente un'equipollenza fra fondamentalisti protestanti e integralisti cattolici da una parte e fondamentalisti e integralisti islamici dall'altra, come neppure — sia detto di passaggio — fra le prime due categorie.

Relativamente ai cattolici, illumina un'osservazione di Marie-Thérèse Urvoy, docente d'Islamologia a l'Institut Catholique e all'Institut Supérieur de Théologie des Religions di Tolosa, secondo cui *"il fondamentalismo si può trovare ovunque. Ma un fondamentalista cristiano potrà far riferimento solamente a fatti di tradizione; potrà irrigidirsi su certe pratiche religiose o entusiasarsi per l'"ordine cristiano medioevale", ma non potrà richiamarsi a un testo fondatore. Al contrario, un ebreo o un musulmano hanno nei loro stessi testi sacri un insieme di prescrizioni che danno la sensazione di disporre materialmente di un "manuale che basta applicare". Con "applicare" intendo la messa in pratica dei precetti concreti e immediati, dati letteralmente; non è il caso del Vangelo"* (58).

Ad altri sentenziare senza appello, sempre limitatamente al caso del musulmano, se si tratti di una "sensazione", come tale dettata dalla "sensibilità" inevitabilmente soggettiva, o della percezione di una realtà, nel qual caso appunto ogni musulmano sarebbe *più o meno* "fondamentalista", "islamista", e quest'ultimo termine quindi atto solamente a esprimere un grado di particolare densità dell'essere islamico, ma non a indicare una fuoriuscita dall'islam per eccesso, fuoriuscita che, peraltro, nell'islam stesso nessuno è in grado di denunciare, dal momento che non esiste nessuna autorità carismatica musulmana. Infatti, "[...] *ad un osservatore occidentale verrebbe naturalmente alla mente il concetto di eresia* — afferma Lewis —

Tale termine è però fuori luogo. L'eresia non è un concetto islamico, e l'Islam non possiede un termine che gli corrisponda. L'eresia è un vocabolo cristiano che indica una deviazione, ufficialmente definita come tale, da un'ortodossia altrettanto ufficialmente definita. E poiché l'Islam non possiede concili né chiese né gerarchie, non esiste un'ortodossia ufficiale e di conseguenza non può esistere una deviazione ufficialmente definita e condannata dall'ortodossia" (59).

Tentando una definizione, il sociologo Renzo Guolo scrive: *"L'islamismo è un movimento che attraversa da mezzo secolo il mondo musulmano e vive l'islam, oltre che come religione, anche come ideologia politica. Questo movimento mira a reislamizzare le società musulmane, che considera ormai "empie". L'islamismo è percorso da due correnti, quella neotradizionalista e quella radicale. La prima cerca di ricostituire una comunità "autentica" della fede, separata dalla società "pagana" circostante, a partire "dal basso". L'islamizzazione avviene qui a partire dal quotidiano. Quando tutti gli individui risponderanno alla da'wa, l'appello all'"autentico" islam, la conquista del potere politico sarà matura.*

"La seconda corrente, quella radicale, pensa l'islamizzazione a partire "dall'alto", dal politico. In questa strategia la conquista del potere non avviene attraverso la predicazione ma attraverso il gihâd, il combattimento sulla via di Dio. In Europa, fuori dalla Casa dell'islam, i gruppi islamisti non possono che seguire una strategia di tipo neotradizionalista" (60).

Benché il tentativo definitorio sia decisamente apprezzabile, non posso non notare la difficoltà di accreditarlo *simpliciter* dopo quanto ho già trascritto — e ancora trascriverò — da fonti non meno autorevoli circa l'inscindibilità, nell'orizzonte islamico, fra "religione e società temporale" e "religione e Stato", quindi fra religione e politica. E, in subordine, riesce difficile accreditare altrettanto *simpliciter* l'attribuzione indubbia di una determinata strategia a ciascuna delle correnti identificate, quando lo stesso studioso certifica gli sponsali fra islamisti e neotradizionalisti in Europa, quindi anche in Italia (61). Valga come segno di questi sponsali il fatto che, nella "Bibliografia essenziale" della prima "parafrasi" o "traduzione interpretativa" in lingua italiana del *Corano* — il cui testo è di per sé intraducibile (62) —, con l'*imprimatur* — per così dire e per intendersi —, cioè con "revisione e controllo dottrinale" dell'UCOII, l'Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (63), stanno fianco a fianco il commento coranico di orientamento radicale del "fratello musulmano" egiziano Sayyid Qutb (64) e il "catechismo" wahabita, quindi neotradizionalista, dello sceicco algerino, vissuto lungamente in Arabia Saudita, Abu Bakr Djabiar Al-Djazairi (1921-1999) (65).

Comunque, *rebus sic stantibus* e rimanendo in tema, Annie Laurent suggerisce: *"Notiamo che l'origine "divina" della condizione discriminatoria riservata ai non musulmani nell'Islam la differenzia completamente dalla condizione nella quale sono stati messi i non cristiani*

nei paesi di cristianità in determinate epoche storiche perché questa non deriva da una lettura letterale del Vangelo ma dal giudizio del potere politico o ecclesiastico in caso di minaccia alla sopravvivenza collettiva, oppure dalla malizia umana" (66).

Superato per certo troppo brevemente lo "scoglio" — mi si perdoni il gioco di parole —, riprendo.

5. La *sharî'a* come ideale e come riferimento

Il *vulnus*, la ferita inferta nel secolo XIX alla concezione dello Stato islamico, trova il suo precedente maggiore, secondo Nallino, nel 1258, cioè al tempo dell'invasione da parte dei mongoli del califfato di Baghdâd, dell'espugnazione e della devastazione della capitale e dell'estinzione della dinastia califfale araba degli Abbasidi (750-1258) (67); secondo altri si compie nel 1924, quando, in seguito all'esito del primo conflitto mondiale (1914-1918) e alla frantumazione dell'Impero Ottomano, Mustafa Kemal (1881-1938) nel 1923 instaura la Repubblica Turca e abolisce il sultanato, e nel 1924 abolisce formalmente lo stesso califfato (68); comunque, in entrambe le ipotesi, tale ferita viene strutturalmente collegata al *terminus, a quo* oppure *ad quem*, logico costituito appunto dall'istituzione califfale. Ebbene, tale *vulnus* dev'essere sanato, sia *di fatto* all'interno di ogni singola società islamica, sia *di principio* contestando la correttezza dottrinale della duplicità del diritto introdotta nelle stesse società attraverso l'assunzione di codificazioni occidentali: infatti, *"la maggior parte delle costituzioni dei paesi arabi afferma che l'Islam è la religione di Stato e che il diritto musulmano è una fonte principale, o la fonte principale del diritto [...]. Malgrado queste affermazioni il diritto musulmano copre oggi soltanto il diritto di famiglia e il diritto successorio, come pure il diritto penale in qualche paese come l'Arabia Saudita"* (69). Perciò la problematica relativa, diversamente affrontata dalle varie correnti intraislamiche identificate come tali da padre Borrmans, riporta alla problematica essenziale: si deve trattare e si tratta di *"Risveglio politico o rinnovamento religioso?"* (70). E il missionario d'Africa deve constatare che *"nessun musulmano sarebbe in grado di rispondere a una domanda così formulata, poiché vi è il "detto" (quanto viene scritto da pensatori e giornalisti) e il "non detto" (quanto viene detto dal popolo), e quest'ultimo si rivela il più importante. Nel frattempo, sotto la pressione stessa della contestazione degli islamisti e delle loro manifestazioni violente, in numerosi paesi, l'Islam ufficiale o ufficioso diventa spesso molto esigente nei confronti del potere in carica [...] e la pratica religiosa si estende e diventa più evidente: le moschee si moltiplicano e la situazione d'insieme si fa più musulmana. Il politico e il religioso sembrano allora spalleggiarsi più che mai, anche se taluni vogliono distinguere molto chiaramente il risveglio (sahwa) dei veri credenti dall'estremismo degli islamisti"* (71).

6. Il problema del *jihâd*

A questo punto padre Borrmans deve sollevare un problema di enorme rilevanza: *"Quale significato si dà, allora, al famoso jihâd?"* (72). *Jihâd* è il termine tradotto abbastanza correntemente — e spesso, se non sempre, si aggiunge "più o meno correttamente" — con "guerra santa" e usato per indicare se non proprio un sesto "pilastro dell'islam", almeno un obbligo collettivo quando si tratta di portare le armi nel territorio degl'infedeli, che però diventa dovere personale, cioè non tollera esenzioni, quando il nemico minaccia la terra islamica (73).

In proposito, merita assolutamente di essere meditato un passo nel quale 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad Ibn Haldûn fornisce un'esposizione, straordinariamente felice per profondità e per sinteticità, della problematica corrispondente: *"In assenza di un profeta — scrive —, una comunità religiosa ha bisogno di qualcuno che se ne prenda cura e la possa costringere a comportarsi secondo la legge rivelata. Questo qualcuno fa in qualche modo le veci del profeta, in quanto bada a che siano rispettati gli obblighi da lui imposti. Inoltre, in ragione della necessità di un governo politico per ogni organizzazione sociale umana, gli uomini hanno bisogno di chi sia capace di perseguire il loro bene, impedendo loro, anche con la forza, di fare ciò che loro può nuocere. Questa persona è il sovrano. Ora, nella comunità islamica, la guerra santa è un dovere canonico, a causa del carattere universale della missione dell'Islam, e dell'obbligo di convertire tutto il mondo, volente o nolente che sia. Ecco perché potere temporale e potere spirituale sono in questo caso confusi: il sovrano può dedicarvi le sue forze contemporaneamente. Le altre comunità religiose non hanno questo carattere ecumenico, e la guerra santa non è per esse un dovere canonico, se si eccettua il caso della legittima difesa. Ciò comporta che i capi di queste religioni non si occupino di politica. Il potere regale presso queste comunità appartiene ai suoi titolari, che l'hanno ottenuto per caso, e in ogni modo senza rapporto con la loro fede. Regnano per necessario effetto dello spirito di clan (nella cui natura è pure la ricerca del potere) e non perché debbano vincere le altre nazioni, come è il caso dell'Islam. Devono soltanto confermare la propria religione tra i loro sudditi..."* (74). Come si vede, si tratta di un testo ricchissimo d'informazioni, di stimoli alla riflessione e di suggerimenti per il confronto della "comunità islamica" con altri mondi, *in primis* con quello occidentale e cristiano, almeno sostanzialmente non dimentico dei due "se vuoi" evangelici: non solo di quello supererogatorio contenuto in Mt. 19, 21: *"Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi"*; ma anche di quello "ordinario" riferito in Mt. 21, 17: *"Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti"*, che configura la stessa coazione al rispetto della legge naturale richiamata nel decalogo come promossa dalla formazione della coscienza individuale e realizzata come legittima difesa della comunità dall'aggressione di suoi membri con diversa motivazione irrispettosi di tale

legge. Insomma — ancora —, si tratta di un testo nel quale l'autore sintetizza — secondo l'islamologa Biancamaria Scarcia Amoretti — *"il concetto di missione islamica equivalente a statalità islamica"* (75) mettendo ben in chiaro la "confusione" fra spirituale e temporale (76), a sua volta radicata nella "confusione" fra naturale e soprannaturale, fra ragione e rivelazione, quindi illuminando la fondazione della coazione religiosa sia *ad intra* della struttura statuale, cioè dell'organizzazione della società, sia *ad extra* di essa, cioè di quella costituita dalla "guerra santa", condotta in una prospettiva non di libera e volontaria conversione universale, ma di universale dominio, rispetto al quale la conversione stessa o consegue oppure è indifferente, certamente è di minore rilievo.

"Molti pensano — prosegue dal canto suo padre Borrmans facendo stato della situazione contemporanea — che debba essere una guerra offensiva e missionaria in nome di una fedeltà superiore ad Allah e all'imperativo ripetuto nel Corano: "Combattete...". Altri lo accettano come una guerra difensiva e un ultimo espediente, quando siano state esaurite tutte le altre forme di sforzo personale e collettivo" (77). Quindi segnala un importante tentativo di "rilettura", quasi di "trasformazione" del *jihâd* nella dinamica di un "movimento missionario", denunciandone contestualmente il sostanziale fallimento: *"Numerosi e attivi sono oggi i movimenti missionari musulmani, di carattere collettivo o di stile associativo (Jamâ'at-i Tabligh, Almadiyya, Voce dell'Islam, ecc.) che vorrebbero essere principalmente "spirituali", ma conservano sempre in sé (a causa del Corano, della Sunna e della Sharî'a, di cui sono sostenitori e diffusori), la vocazione o la pretesa di instaurare un nuovo ordine pubblico islamico, nel quale la condizione dei cristiani e degli ebrei è pur sempre quella di essere cittadini protetti (dhimmî) che non possiedono tutti i diritti dei musulmani. Un hadîth attribuito a Maometto ripete che l'"Islam domina e non può essere dominato"; e un altro, troppo spesso citato nei testi scolastici, afferma che "il paradiso si trova all'ombra delle spade"*" (78).

Quindi, *"deviante"* o no che sia l'*"ortodossia"* — evoco di nuovo l'ipotesi di Carré —, essa è dominante e solo variamente rappresentata, talora con *"deviazioni offensive"* (79), ma non sostanzialmente contestata: *"La situazione attuale dell'islam — confessa lo stesso Carré — sembra confortare la natura politica e quindi teocratica dell'islam in quanto religione, in particolare dell'islam sciita"* (80). Quindi — ancora — si tratta di un fenomeno di cultura diffusa, che non dipende da scelte operate da singoli capi politici o da intellettuali, ma si radica nella natura del fenomeno religioso islamico ed emerge da esso, sulla base delle più diverse e imprevedibili sollecitazioni, che di queste emergenze costituiscono condizioni e non cause, perché in esso è presente (81).

Ergo, secondo Louis Gardet — in religione frà André, dei Piccoli Fratelli di Gesù —, *"l'Islàm è dunque, e indivisibilmente, religione, insieme giuridico-politico e insieme culturale"* (82): *"Dobbiamo guardarci dall'applicare con*

troppa facilità concetti occidentali direttamente o indirettamente venuti dal cristianesimo. In valori cristiani, noi distingueremo la Chiesa, "Cristo continuato" che ha le parole di verità eterna, [...] e la cristianità, sua figura temporale, con lo splendore dei santi, con tutte le esigenze spirituali impresse nella vita di ogni giorno, ma anche con tutto il peso delle debolezze e incapacità umane. Questa distinzione, indispensabile se si vuol comprendere le esigenze della fede cristiana nel mistero stesso della Chiesa — Chiesa visibile, fondata da Cristo e retta mediante la continuità apostolica — non ha una corrispondenza esatta nell'Islàm. La dâr al-Islàm — afferma conclusivamente e perentoriamente l'orientalista francese —, la casa, il mondo dell'Islàm, si presenta, non è mai esagerato ripeterlo, come un tutto politico-giuridico-religioso. "Quanto alla famosa distinzione, rendete a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare, non ha senso nell'Islàm", diceva nel 1939 il shaykh al-Marâghî [Muhammad Mustafâ, 1881-1945], rettore dell'Università d'al-Azhar" (83).

Secondo una formula lapidaria del domenicano francese Jacques Jomier — uno dei fondatori dell'IDEO, l'Institut Dominicain d'Études Orientales, de Il Cairo —, *"l'Islam è in effetti un movimento politico-religioso che vuole procurare ai suoi fedeli la felicità in questo mondo e nell'altro"* (84); e non meno lapidaria è un'affermazione del tunisino Mohamed Talbi, specialista di storia musulmana medioevale e d'islamologia: *"L'islam è una "religione politica" che, a partire dalla nahda, il suo rinascimento (relativo), ha cercato di sbarazzarsi, spesso in contesto violento, dall'influenza dell'ideologia del potere, anche se in effetti vi è rimasta avvolta sempre di più. L'islam è preda dell'ideologia politica e ne rimane condizionato; è sempre stato così. Per quanto ne sappiamo, è l'unica religione che ha iscritto la politica nella sua 'aquida, cioè nel suo credo. L'imâma (l'esercizio dell'autorità) è il nocciolo del credo sciita e tutte le altre correnti dell'islam sono state indotte o costrette ad adeguarsi a questo credo. In cui non è la missione a possedere valore, ma il potere"* (85).

7. I rapporti personali e comunitari fra cristiani e musulmani

Le osservazioni brevemente illustrate impongono perciò a padre Borrmans di dare indicazioni di prudenza: *"Nel quadro dei rapporti personali e comunitari fra cristiani e musulmani in Europa occidentale conviene dunque insistere, per ricordare che in questi paesi tradizionalmente cristiani la libertà religiosa esiste di regola: infatti non vi si potrebbero mai tollerare discriminazioni giuridiche a causa della religione. Forse organizzando meglio il pluralismo, a tutti i livelli (alimenti, abbigliamento, educazione, cultura ecc.), sarà possibile rimandare gli uni e gli altri alla propria coscienza e all'uso durevole della propria libertà, lontano dalle pressioni unilaterali o esclusive di integralisti musulmani che vorrebbero imporre la loro preminenza a tutti i musulmani. Se è bene incoraggiare la libertà di associazione (nella misura in cui possa aiutare l'integrazione di tali gruppi*

all'interno del sistema sociale), tuttavia la costituzione di minoranze religiose nelle società occidentali, con privilegi giuridici e sociologici, sembra dover essere sconsigliata, dati i progetti ideologici islamisti. Per questo, conviene essere molto prudenti nei confronti degli sforzi di istituzionalizzazione delle comunità musulmane (sia sotto forma autonoma, sia anche con l'appoggio di governi stranieri o di organizzazioni internazionali) e delle dichiarazioni troppo spesso ripetute della necessità di una società "pluriculturale", sapendo quello che intendono i musulmani quando esigono il diritto a una "cultura islamica" o semplicemente "musulmana". I diritti dell'uomo, della donna, della coppia e del bambino, spesso sacrificati dai musulmani integralisti in nome di una totale sottomissione alla legge islamica, devono essere ricordati e sostenuti pro e contro tutti, perché costituiscono la piattaforma di un dialogo comune ai cristiani e ai musulmani, e perché corrispondono alle più giuste aspirazioni della maggioranza dei musulmani residenti nei paesi occidentali" (86).

8. La situazione in Italia

Da parte mia mi chiedo se il quadro descritto e se le riserve cautamente avanzate dall'islamologo cattolico siano presenti agli operatori politici occidentali — sia al potere che all'opposizione — quando affrontano i problemi aperti dagli immigrati da paesi musulmani, quindi dai convertiti all'islam, e si propongono sicuramente almeno di non accrescere le difficoltà dell'ordine pubblico, che — peraltro — non esaurisce il bene comune, fine di ogni politico e di ogni politica.

Per esempio, relativamente alla situazione italiana, nel 1990 l'UCOII ha richiesto la stipulazione di un'intesa fra la Repubblica Italiana e la comunità musulmana in Italia, presentandosi come rappresentativa di essa. In tale richiesta, dopo reazioni di altri gruppi islamici, in seguito a un accordo con la sezione italiana della Lega Mondiale Islamica, presieduta da un convertito italiano, l'ex ambasciatore in Arabia Saudita Mario Scialoja, nel 1998 l'UCOII è stata sostituita dal Consiglio Islamico d'Italia quale "*organismo rappresentativo dell'intera comunità musulmana in Italia*", del quale è presidente il siriano Mohammad Nûr Dachan, militante dei Fratelli Musulmani, che presiede anche l'UCOII (87). Ebbene, l'eventuale firma di un'intesa "*[...] tocca delicati aspetti quali la piena sovranità interna ed esterna dello Stato italiano*" (88), a fronte "*[...] dei legami che i due soggetti principali del nascente islam nazionale, i gruppi di filiazione Fratelli Musulmani e quelli che fanno capo alla Lega del mondo islamico, mantengono con le rispettive organizzazioni-madre a livello internazionale. La persistenza di una inevitabile "dipendenza di fatto" da questi centri, unita al carattere islamista della leadership musulmana in Italia, oltre a originare un fenomeno di "doppia lealtà", può produrre nuovi vincoli, oltre a quelli di carattere geopolitico, nei rapporti tra Italia e mondo musulmano. Il "partito islamico" interno potrebbe essere infatti supportato nelle sue rivendicazioni*

dal "partito islamico esterno", impegnato a fianco del primo in nome della comune appartenenza alla umma mondiale, condizionando le scelte politiche italiane" (89).

9. La tensione utopica di una "religione politica"

Dunque, l'islam è una "religione politica" (90), che promette e induce a perseguire anche la "[...] felicità terrena [...] legata essenzialmente alla obbedienza della Legge; quasi che la Legge giustifica [sic] il valore della felicità oltrechè garantirla" (91); quindi una felicità in un certo senso condizionata dall'instaurazione totale della legge e dalla sua applicazione, sì che ogni ostacolo storico costituisce ostacolo al passaggio della *ummah* dalla realtà all'utopia: "L'ideale della *ummah* è così alto che difficilmente viene realizzato dalle comunità storiche, dei popoli dell'Islâm. Le trasgressioni rispetto alla realizzazione della *ummah*, unica e una, sotto l'unica sharî'ah, guidata da un unico califfo, sono evidenti sia a livello giuridico che politico. Ciononostante l'ideale della *ummah* rimane, come aspirazione degli individui e dei popoli. In questo senso si può parlare di utopia, essa è il già e il non ancora dei popoli islamici; ogni popolo almeno parzialmente professa e attua la sharî'ah, tuttavia la pienezza di realizzazione della sharî'ah, in termini storici, non esiste. Si può parlare di un diverso grado di approssimazione all'ideale, ma l'ideale come tale è quasi irraggiungibile" (92). Ma la sua realizzazione è *conditio sine qua non* della stessa felicità eterna e della sua premessa terrena: il rispetto della Legge attraverso la sua adozione da parte del potere. Infatti — secondo Allam —, "non essendovi nell'islâm l'idea di un peccato originale, il regno di Dio può realizzarsi sulla terra" (93); inoltre — al dire del missionario d'Africa tedesco Josef Stamer —, "[...] L'islam è contemporaneamente religione e Stato, sottomissione al Dio Unico attraverso riti chiaramente codificati e, nello stesso tempo, modello d'organizzazione della società. I due sono rivelati da Dio. L'ideale religioso si può realizzare pienamente solo attraverso l'ideale politico, la città islamica" (94). Si tratta di tesi di specialista e d'osservatore, che però sintetizzano quanto afferma *ex professo* e articolatamente un protagonista, teorico e testimone autorevole, quale Sayyid Qutb: "Se si vuole che l'islam agisca — scrive in un'opera pubblicata agli inizi degli anni 1950 —, esso deve governare. Questa religione non è sorta per ritirarsi negli eremi e nei templi, né per rifugiarsi nei cuori e nelle coscienze. Essa è venuta per esercitare il potere sulla vita e disporne liberamente per forgiare la società secondo la concezione globale che essa ha della vita; non solo attraverso l'esortazione e il consiglio, ma anche grazie ai poteri legislativo e amministrativo. Questa religione si è manifestata per tradurre i suoi principi e i punti di vista in forma di vita [concreta], per imporre i suoi ordini e i suoi divieti a una società e a un popolo fatto di carne e sangue, che si muova su questa terra e che nel comportamento, nell'organizzazione della vita, nei legami sociali e nella forma di governo sia un modello di applicazione dei

principi, delle concezioni, delle regole e delle leggi di questa religione" (95). Allo scopo — ribadisce lo stesso autore alla fine degli anni 1970 —, non basta la predicazione: "L'instaurazione del regno di Dio sulla terra, l'abolizione del dominio dell'uomo, la sottrazione della sovranità agli usurpatori per restituirla a Dio, l'applicazione della Legge divina e l'abolizione delle leggi umane non possono essere ottenuti solo attraverso la predicazione. Coloro che hanno usurpato l'autorità di Dio e opprimono le Sue creature non cederanno il loro potere semplicemente per effetto della predicazione; se così fosse, sarebbe stato molto semplice per gli Inviati di Dio stabilire la fede sulla terra.

"La loro storia e le vicende di questa religione attraverso i secoli dimostrano piuttosto il contrario" (96): "Chi dunque capisca la vera natura di questa religione [...] si renderà conto dell'assoluta necessità che il movimento islamico comprenda anche la lotta armata (al-gihâd bi-l-saif), oltre all'impegno della predicazione, e che questa non è da intendersi come azione difensiva, nel senso specifico di "guerra di difesa", come vorrebbero i disfattisti che parlano sotto la spinta dei condizionamenti del presente o degli attacchi di qualche scaltro orientalista" (97).

Insomma — le sintesi sono rispettivamente di al-Mawdûdî, in un testo della fine degli anni 1930, e dell'estensore di una prefazione a un altro scritto dello stesso pensatore, edito negli anni 1950 —, *"È impossibile per un musulmano realizzare la sua intenzione di osservare un modello di vita islamico sotto l'autorità di un sistema di governo non islamico" (98), e "Le riforme che l'islam vuol apportare non possono essere effettuate soltanto con prediche. Per realizzarle è indispensabile il potere politico" (99). Con il corollario che, "se lo stato islamico è necessario per realizzare il messaggio di Dio, allora l'essere cittadino non si basa sullo jus sanguinis o sullo jus soli, ma sullo jus religionis" (100).*

III

Un problema strutturale del dialogo inter-religioso

Meriterebbero per certo di essere esaminate distesamente e in profondità le ragioni storico-culturali e semplicemente culturali delle carenze e delle distorsioni espositive, che ho segnalato d'esordio e che fondano la mia ricerca, a partire dal fatto che, se è decisamente riduttivo affermare che ciascuno impara quanto sa già, si deve almeno notare che ciascuno impara sulla base, sul modello, sia di quanto sa già sia, almeno, di quello di cui ha esperienza, se non coscienza riflessa.

Mi limito a osservare che l'atmosfera "liberale" in cui si è sviluppata tanta "storia delle religioni" ha indotto a privilegiare il momento individuale — peraltro presente e fondamentale, e meglio indicabile come personale — del fatto religioso, favorendo un "approccio a esso di tipo protestantico": che cos'è religione, se non il rapporto dell'uomo con Dio? Ma tale rapporto non va concepito prescindendo dalla naturale socialità dell'uomo, sì che esso non è solo dell'uomo con Dio ma è anche "degli uomini con Dio", e dalla storicità dell'uomo e degli uomini, elementi che rendono rilevante non solo tale rapporto, ma pure la sua organizzazione e il suo contesto.

Evocando un "approccio di tipo protestantico" non intendo evidenziare solo la "relazione da solo a solo" dell'uomo con Dio, ma anche richiamare una descrizione del fenomeno islamico straordinariamente feconda per un soggetto di cultura occidentale qual'è quella fornita dal giurista David Santillana. Nelle "Nozioni preliminari" delle sue classiche *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita* afferma: *"Tra Allah ed il credente non vi sono intermediari. L'islam non ha chiese, non sacerdoti, non sacramenti. A che i mediatori tra l'uomo e Colui che l'ha creato, che lo ha conosciuto prima che nascesse, ed "è più vicino a lui della sua vena iugulare?" [Corano LII, 48]. Dopo il Profeta, il quale ha trasmesso all'uomo il Verbo definitivo di Dio, Allah non può avere altri interpreti né altri ministri della sua volontà. L'uomo è solo al cospetto di Dio, in vita ed in morte, può sempre dirigersi a Lui, direttamente, senza introduttori e senza cerimonie, come farebbe ad un "sayyd" arabo. Dalla nascita alla tomba, l'individuo è solo sotto l'occhio di Dio, cui nulla sfugge, cui è presente ogni atto, ogni parola, ogni più intimo pensiero dell'uomo; solo risponderà delle sue azioni, e solo si presenterà al Tribunale di Dio, dinanzi al quale non varranno "intercessori né mediatori" [Corano II, 45], in quel dies irae in cui ogni creatura verrà a ricevere quanto ha operato"* (1). Ed ecco la conclusione illuminante: *"Il Protestantesimo più rigido sembra quasi una religione sacerdotale, di fronte a questo monoteismo individualista, intransigente, esclusivo di ogni intervento tra l'uomo e il suo Dio"* (2).

Mi piace ricordare, di passaggio, che la descrizione interpretativa fornita da Santillana ha un precedente di rilievo in un passo de *Le serate di*

Pietroburgo, opera pubblicata postuma nel 1821 nella quale il conte savoiano Joseph de Maistre (1753-1821), uno degli esponenti maggiori della patristica contro-rivoluzionaria, cioè della prima generazione della scuola soprattutto cattolica nata per contrasto con i principi della Rivoluzione detta francese del 1789 e con la loro promozione, si riferisce al protestantesimo come a "*maomettismo europeo*" (3). Ebbene, tale descrizione interpretativa ha una conseguenza non trascurabile che riguarda il cosiddetto dialogo islamo-cristiano, privo d'interlocutori ufficiali e autorizzati e destinato a "ripiegare", non congiunturalmente ma strutturalmente, su chi organizza qualcosa, cioè sui poteri politici eredi della frammentazione post-califfale. Dal canto loro — scrive padre Borrmans, così aprendo una fecondissima prospettiva, ma in qualche modo chiudendone un'altra —, "*le tre organizzazioni islamiche internazionali che sembrano oggi sostituire in modo collegiale l'antica funzione unitaria del califfato musulmano, non dimostrano di essere interessate a diventare interlocutori ufficiali nel dialogo organizzato [...]. Si tratta rispettivamente del Congresso del Mondo Musulmano, della Lega del Mondo Musulmano e dell'Organizzazione della Conferenza Islamica. [...] Mille segni confermano che i responsabili ufficiali dell'islam attuale non vogliono assolutamente sentir parlare di dialogo con le organizzazioni rappresentative di altre religioni monoteiste*" (4).

Mentre faccio notare che le religioni non monoteiste non sono neppure evocate — e non va dimenticato che non si tratta solamente di strutture, d'istituzioni, ma di realtà costituite da uomini religiosi —, proseguo nella trascrizione del testo, di cui si deve apprezzare la capacità di sfruttare l'eufemismo: "*C'è dunque, a tal livello — cioè a livello di autorità rappresentative protagoniste del dialogo o almeno dell'incontro preventivo —, un certo squilibrio nella ricerca del dialogo stesso e le cause sono molteplici e senza dubbio insormontabili, dato che la regolamentazione dei rapporti tra "religione e Stato" nei paesi di tradizione islamica mette gli "uomini di religione" e delle istituzioni ufficiali dell'Islam locale in una situazione di dipendenza più o meno stretta, o almeno di non libertà, nei confronti del governo, che tende a non facilitare libere iniziative dialogiche*" (5).

Dunque, "fuor d'eufemismo", il cosiddetto dialogo inter-religioso islamo-cristiano è e può essere soltanto dialogo con *singoli* musulmani, rappresentativi di sé stessi e della loro *audience*, oppure "incontro" con esponenti del potere politico, cui si nega per definizione — nell'ottica della cultura e della sensibilità occidentali — ogni rappresentatività appunto religiosa, e che — dal canto loro — non auspicano tale dialogo, consapevoli della loro mancanza istituzionale di carisma e della loro conseguente anelasticità — per non dire semplicemente "rigidità" — dottrinale. E questo dato di fatto dev'essere adeguatamente tenuto presente quando si parla di contrasto di tendenze nel mondo islamico: per certo, per esempio, l'alto

magistrato egiziano Muhammad Sa'id al-Ashmâwi è un possibile interlocutore per convegni e per seminari, ma, nella sua patria, vive dal 1980 con la scorta di tre poliziotti armati, che ne proteggono l'abitazione e l'incolumità (6). Né vale immaginarlo rappresentativo di un mondo sommerso, istituendo un'analogia con gli esponenti del dissenso anticomunista di prima del 1989 o, almeno, con il popolo del GULag. Infatti le cose stanno diversamente, dal momento che il "divergente" è sì tenuto in isolamento, ma questo isolamento non lo tiene lontano dal popolo, piuttosto, di fatto, lo protegge dal popolo, portatore del consenso religioso e politico. E gli stessi gestori del potere sono "tenuti" dal consenso, quale che sia la loro posizione ideologica, come prova la storia e — per esempio — la situazione dei governi guidati dal movimento Ba'at, tecnicamente nazional-socialisti, ma indotti, se non costretti, a far leva sul momento cosiddetto religioso, pena la perdita traumatica del consenso politico (7), dal momento che, secondo Lewis, *"l'Islam è tuttora [l'affermazione è del 1983] la forma più efficace di consenso nei paesi musulmani, l'espressione fondamentale dell'identità collettiva tra le masse. [...] Avvicinandosi alle masse, e pur conservando una retorica ideologica e di sinistra, i regimi assumono un carattere sempre più spiccatamente islamico"* (8).

A conferma della tesi, l'orientalista britannico ricorda — fra l'altro — un episodio significativo: il 25 aprile 1967, la rivista ufficiale dell'esercito siriano, "Jaysh al-Sa'b", "L'esercito del popolo", pubblica un articolo di un giovane ufficiale, Ibrâhîm Khalam, intitolato "I mezzi per creare il nuovo uomo arabo", in cui si afferma che il solo modo per costruire la società e la civiltà arabe sta nel creare *"un nuovo uomo arabo socialista, convinto che Dio, la religione, il feudalismo, il capitalismo e tutti i valori dominanti nella società precedente non sono che mummie nel museo della storia"* (9). Di fronte a tensioni e a violenze che assumono un carattere sempre più pericoloso, il governo fa arrestare l'autore e i componenti del comitato di redazione della rivista, il mese seguente condannati all'ergastolo da un tribunale militare (10). Così, la tesi enunciata da Lewis, secondo cui l'islam, nei paesi musulmani, è la forma più efficace di consenso, non quindi soltanto visione tradizionale "ideale" — come afferma Roy (11) —, ma decisamente prospettiva reale diffusa e condivisa, si rivela essere piuttosto dato di fatto che tesi; con il corollario che, *"sotto il regime ba'thista in Siria furono costruite più moschee nei tre anni successivi all'episodio di "Jaysh al-Sa'b" che nei trenta precedenti"* (12).

IV

Qualche aspetto particolare della legge sociale islamica

Dopo aver evocato aspetti di grandissimo spessore della realtà islamica, faccio osservare come la problematica a essi corrispondente abbia rilevanza pure in settori subordinati, in quanto contenuti come un *meno* nel *più* che ho ricordato *grosso modo*: per esempio, anche se in modo non esclusivo, relativamente alla gestione della cosa pubblica e alla libertà religiosa, cioè alla vita religiosa dei non musulmani e alla possibilità per i musulmani di lasciare l'islam. Si tratta di problemi che trovano rispettivamente il fondamento della loro soluzione islamicamente corretta, per esempio, nella sura IX, «*At-Tawba*» (*Il Pentimento o la Disapprovazione*), versetto 29; nella sura II, «*Al-Baqara*» (*La Giovenca*), versetti 190-193; e nelle sure III, «*Âl-Imrân*» (*La famiglia di Imran*), versetti 86-91, IV, «*An-Nisâ'*» (*Le Donne*), versetto 89, e XVI, «*An-Nahl*» (*Le Api*), versetti 106-107, integrate dal quattordicesimo dei *Quaranta hadith*, selezionato da an-Nawawî dalle raccolte dei due maggiori tradizionalisti, al-Bukhârî e Muslim (1).

1. La posizione politica del non musulmano in paesi islamici

Quanto alla posizione politica del non musulmano in paesi islamici, nella sura IX, «*At-Tawba*» (*Il Pentimento o la Disapprovazione*), versetto 29, del *Corano* si legge: «*Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati*».

Nell'edizione del *Corano* di cui mi servo, il passo relativo al tributo è commentato nei termini seguenti: «*"il tributo" (jizya): è il tributo di capitolazione con il quale giudei e cristiani riconoscevano lo Stato islamico. Il pagamento della "jizya" conferiva loro lo status di "dhimmiy" (protetti) e con il quale ottenevano il diritto di vivere in pace e in sicurezza nello Stato islamico. Non si tratta certo di una forma di discriminazione, infatti, essi erano esentati dalla decima, che per le sue caratteristiche è riservata ai credenti, e dal servizio militare. Se lo assolvevano non pagavano il tributo in quel periodo*» (2).

A maggior chiarimento, merita di essere riportato quanto, nell'appendice 9 della stessa edizione del *Corano*, intitolata «A proposito del concetto di "jihâd"», si afferma, con un'allure meno storica ma decisamente normativa, confermata dall'uso del verbo al tempo presente: «*Quando la guerra si conclude con la conquista da parte dei musulmani di un territorio abitato da gente appartenente ad una delle religioni del Libro, la condizione dei cittadini non musulmani in uno Stato retto dalla legge islamica è quella di dhimmiy (protetti). Essendo esentati dalla zakât (la decima) essi sono sottoposti al pagamento della "jizya" (l'imposta di protezione) e possono vivere indisturbati partecipando alla vita sociale e amministrativa dello*

Stato» (3). Com'è detto con straordinaria precisione e come s'intende bene, è ipotizzata la partecipazione alla gestione della cosa pubblica, non alle decisioni relative a essa, cioè alla «*vita sociale e amministrativa*» ma non alla vita politica.

Sintetizzando il quadro storico, nei paesi conquistati all'islam la società comprendeva in primo luogo i musulmani cittadini a pieno titolo, che normalmente dovevano avere posti di comando; quindi la «*gente del Libro*», che godeva dello statuto di *dhimmi*, di «protetti» (4); veniva, infine, il gruppo degli «associatori», i *mushrikîn*, che non professano il puro monoteismo e adorano assieme a Dio altre divinità a lui associate. Nel 1988 padre Jomier nota: «È assai difficile valutare la situazione delle minoranze cristiane in terra d'Islam perché esteriormente tutti diranno che tutto va bene e che nessuno desidera che degli stranieri s'immischino dei loro affari. Di fatto esistono vari settori delicati, come quello della nomina a posti di rilievo, prima di tutto» (5).

Ma, qual'è la sorte degli sconfitti che non siano «*gente del Libro*», ma «*associatori*»? Di essi è fatto stato nella stessa sura IX, «*At-Tawba*» (*Il Pentimento o la Disapprovazione*), ai versetti 3, 4 e 5: «Ecco da parte di Allah e del Suo Messaggero, un proclama alle genti nel giorno del Pellegrinaggio: "Allah e il Suo Messaggero disconoscono i politeisti. Se vi pentite, sarà meglio per voi; se invece volgerete le spalle, sappiate che non potrete ridurre Allah all'impotenza". Annuncia, a coloro che non credono, un doloroso castigo. «Fanno eccezione quei politeisti con i quali concludeste un patto, che non lo violarono in nulla e non aiutarono nessuno contro di voi: rispettate il patto fino alla sua scadenza. Allah ama coloro che [Lo] temono. «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati». «Con questo versetto — si legge nel commento — viene definitivamente interdetta la pacifica convivenza con i politeisti» (6).

Se quanto esposto dice relazione allo *jus conditum*, meritano attenzione indicazioni relative allo *jus condendum*. Ne ricavo una dall'edizione del 18 agosto 1975 del quotidiano libanese «*Al-Safir*», portavoce ufficiale della dirigenza musulmana e del governo della Repubblica Araba Siriana, che pubblica un articolo dal titolo «'An al-sîghah wa-l-khawf wa-l-musâwât», «Della forma, della paura e dell'uguaglianza». Lo scritto porta la firma di Husayn 'Abd al-Râziq Quwatli (1931-1993), che ha studiato Lettere a Il Cairo e Filosofia all'Université Saint-Joseph di Beirut, città nella quale ha poi insegnato precisamente quest'ultima materia all'Université Libanaise, e che, all'epoca, era gran *mufî* di Beirut — carica ricoperta dal 1968 al 1991 —, cioè direttore generale della principale istituzione sunnita nel Paese dei Cedri, Dar El-Fatwa, la «Casa del decreto», sede di servizi relativi agl'interessi in materia di gestione civile e religiosa della comunità appunto sunnita. Nell'articolo in questione l'autore espone a grandi linee i principi della dottrina islamica in tema di potere: «Vi è una posizione chiara in

Islam: il musulmano non può avere un atteggiamento indifferente di fronte allo Stato e, ipso facto, ammettere le mezze soluzioni a proposito di chi dirige e del potere. O chi dirige è musulmano e il potere anche, allora è soddisfatto e lo approva; oppure chi dirige non è musulmano e il potere non è islamico, allora lo rifiuta, gli si oppone e opera per sopprimerlo con la dolcezza o con la forza, apertamente o in segreto. Questo atteggiamento deriva da un principio fondamentale dell'islam. Quindi è un fondamento ideologico dottrinale del musulmano e ogni concessione, anche parziale, significa per forza una concessione al suo islam [...]. I musulmani non hanno ricevuto questa dottrina in eredità dai loro genitori per poterla trasformare ma credono sia stata loro dettata dal Profeta [...]. Senza lo Stato islamico, la dottrina del musulmano è incompleta e l'è pure la giustizia islamica: amputare la mano del ladro, lapidare l'adultera, uccidere l'assassino, versare la zakât (l'elemosina), intraprendere il djihad, tutti questi doveri non possono essere compiuti completamente senza lo Stato islamico e il governo dei musulmani» (7).

Il documento permette di verificare perfettamente il carattere utopistico dell'*ummah* grazie all'affermazione secondo cui la perfezione nell'adempimento della legge è condizionata dall'instaurazione dello Stato islamico (8). Da questo carattere deriva il fatto che, nel Regno dell'Arabia Saudita, l'islam è la «*religione unica*», in altri paesi «*religione di Stato*», in pressoché tutti la *shari'a* è «*la fonte della legge*» o almeno «*una fonte della legge*» ed è formalmente previsto che il capo dello Stato sia musulmano, talora espressamente figlio legittimo di genitori musulmani (9). Inoltre, nel *Modello di Costituzione Islamica* elaborato da un gruppo di «saggi» sotto l'egida del Consiglio Islamico d'Europa nel 1983, fra *I fondamenti del potere e le basi della società* è rubricato il «[...] *compiere l'obbligo di trasmettere il Messaggio coranico e d'invitare ad abbracciare l'islam*» (10). In proposito, merita particolare attenzione la classificazione proposta da Abdelfattah Amor — professore emerito presso la facoltà di Scienze Giuridiche, Politiche e Sociali dell'università di Tunisi, nonché relatore speciale alla Commissione dei Diritti dell'Uomo delle Nazioni Unite sull'intolleranza religiosa —, fra «*Stati subordinati alla religione*», «*Stati padroni della religione*» e «*Stati affrancati dalla religione*» (11): le prime due categorie sono felicemente atte a descrivere non tanto tesi normative quanto, piuttosto, ipotesi circa l'ondeggiamento storico fra il potere politico al servizio della religione, quando non asservito a essa, e l'autorità religiosa al servizio del potere politico, quando non — a sua volta — asservita a esso; la terza categoria indica le difficili vie verso la regolamentazione, prima dottrinale che istituzionale, fra i due aspetti dell'unica, indivisa e indivisibile, realtà umana.

«*Per Stati subordinati alla religione* — scrive lo studioso tunisino — *si pensa agli Stati che sono l'espressione strumentale della religione. [...] «Lo Stato è, quindi, lo Stato della religione, condizione fundamentalmente*

diversa, addirittura opposta a quella della religione ridotta semplicemente alla religione di Stato»: esempi ne sarebbero gli Stati del Sudan, del Pakistan, del Bahrein e, soprattutto, dell'Arabia Saudita e dell'Iran (12).

Quanto agli «*Stati padroni della religione*», «*l'Islam riconosciuto dallo Stato, tutelato dallo Stato, non sfuggirà allo Stato e non avrà abbastanza mezzi per contestarlo o combatterlo*»: esempi ne sarebbero gli Stati d'Algeria, Gibuti, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Iraq, Giordania, Kuwait, Marocco, Mauritania, Qatar, Somalia e Tunisia (13).

Infine, la categoria degli «*Stati affrancati dalla religione*» può essere suddivisa in tre sotto-categorie: nella prima si pongono gli Stati che si astengono dal riconoscere uno statuto costituzionale all'islam, come quelli della Guinea, della Guinea Bissau e, soprattutto, d'Indonesia; nella seconda gli Stati che raccomandano la separazione fra lo Stato e la religione, come nel Niger; nella terza quelli che si proclamano apertamente laici, come nel Burkina Faso, nel Camerun, nel Gambia, nel Mali, nel Senegal, nel Ciad e in Turchia (14).

2. La vita religiosa dei non musulmani in terra d'Islam

Quanto alla vita religiosa dei non musulmani in terra d'Islam, nella sura II, «*Al-Baqara*» (*La Giovenca*), versetti 190-193, del *Corano* si legge: «*Combattetevi per la causa di Allah contro coloro che vi combattono, ma senza eccessi, ch  Allah non ama coloro che eccedono. «Uccideteli ovunque li incontriate, e scacciateli da dove vi hanno scacciati: la persecuzione   peggiore dell'omicidio. Ma non attaccateli vicino alla Santa Moschea, fino a che essi non vi abbiano aggredito. Se vi assalgono, uccideteli. Questa   la ricompensa dei miscredenti. Se per  cessano, allora Allah   perdonatore, misericordioso. «Combatteteli finch  non ci sia pi  persecuzione e il culto sia [reso solo] ad Allah. Se desistono non ci sia ostilit , a parte contro coloro che prevaricano*».

Perci , proseguendo nell'elencazione e nell'esame delle difficolt  dopo quella costituita dallo statuto di *dhimmi*, padre Jomier scrive: «*Il secondo punto   quello della costruzione delle chiese. Nel 1972, vi furono scontri in Egitto tra copti e musulmani*» (15) appunto in relazione agli edifici di culto; padre Borrmans si esprime per  in termini meno circostanziati, cio  va oltre i rapporti fra copti e musulmani, e pi  generalmente afferma: «*[...] costruire una nuova chiesa si ritiene, in tale contesto, una cosa quasi impossibile*» (16). E questa quasi completa impossibilit  di costruire nuovi edifici di culto costituisce rappresentazione emblematica, versione per cos  dire «fisica», «architettonica», dell'impossibilit  di svolgere apostolato, di essere missionari, dunque di tentare l'*implantatio Ecclesiae*, la «costruzione della Chiesa». Come logica conseguenza, uno degli esiti maggiori di quest'ultima impossibilit    costituito dall'etnicizzazione del fatto religioso: per esempio, l'«essere cristiano perch  libanese», un'affermazione che ha suscitato e continua a suscitare «scandalo» fra i soggetti dotati di «pie orecchie», ma

della quale raramente ci si è sforzati e ci si sforza d'identificare la causa. Ebbene, poiché nel mondo islamico è impossibile proporre, e perciò eventualmente accettare, un «padre secondo lo spirito», cioè riconoscersi «figli di Dio»; ancora, proporre, e perciò eventualmente accettare, una dipendenza da Dio secondo una prospettiva diversa da quella appunto islamica, l'unica paternità possibile, l'unica relazione possibile con Dio coincide, e rimane, quella ricevuta «secondo la carne». Quindi, non solo si nasce appartenenti a una religione, ricevendola come dono dai genitori, da coloro che danno la vita fisica, ma in tale religione si deve vivere, certamente con la possibilità di crescere e di maturare in essa, cioè con la possibilità che — per dirla con linguaggio cristiano, anche se spesso abusato — la fede possa divenire «adulta» dopo esser stata vagliata attraverso l'attività critica del pensiero (17); senza però che tale crescita e tale maturazione possano avere, in modo tematico, un esito giuridicamente rilevante, perciò non solo vivibile ma con sbocco missionario, diverso da quello previsto dal regime religioso vigente: infatti, viene concessa un'unica possibilità di crescita e di maturazione, quindi di cambiamento, che è quella di diventare musulmani.

3. La possibilità della conversione *dall'islam*

Con ogni evidenza, la problematica della conversione dall'islam s'inserisce all'interno di quella ormai indicata consuetamente come relativa alla libertà religiosa. In proposito, è di genere illuminante la dottrina enunciata dallo sceicco Muhammad Hamidullah, originario dell'India, collaboratore di don Massignon e di Laoust, docente all'università d'Istanbul e uno dei *maître à penser* dell'islam in Francia, dove è vissuto dal 1948 e dove ha animato un gruppo d'Amitié Islamo-Chrétienne: «*Basandosi sulla lettera del Profeta a Eraclio, in cui lo invita ad abbracciare l'Islam, o almeno a non violare la libertà dei suoi sudditi che lo volessero fare, possiamo dire che quando non vi è né tolleranza religiosa, né libertà di coscienza in un paese non musulmano, e quando tutti i tentativi per migliorare questa situazione sono falliti, è permessa nell'Islam l'instaurazione di questa libertà con la forza delle armi*» (18). Dunque, con ogni evidenza, la libertà religiosa, e la relativa libertà di coscienza, per le quali si può lottare anche con le armi, è semplicemente libertà di diventare o di essere musulmani e di praticare l'islam nei paesi non musulmani.

Quanto alla possibilità per i musulmani di lasciare l'islam — sia nei paesi musulmani che in quelli non musulmani —, cioè quanto alla possibilità della conversione *dall'islam*,

a. nella sura III, «*Âl-Imrân*» (*La famiglia di Imran*), del Corano, ai versetti 86-91, si legge: «*Potrebbe mai Allah guidare sulla retta via genti che rinnegano dopo aver creduto e testimoniato che il Messaggero è veridico e dopo averne avute le prove? Allah non guida coloro che prevaricano. «Loro ricompensa sarà la maledizione di Allah, degli angeli e di tutti gli uomini.*

«[Rimarranno in essa] in perpetuo. Il castigo non sarà loro alleviato e non avranno alcuna dilazione, «eccetto coloro che poi si pentiranno e si emenderanno, poiché Allah è perdonatore, misericordioso. «In verità, a quelli che rinnegano dopo aver creduto e aumentano la loro miscredenza, non sarà accettato il pentimento. Essi sono coloro che si sono persi. «Quanto ai miscredenti che muoiono nella miscredenza, quand'anche offrissero come riscatto tutto l'oro della terra, non sarà accettato. Avranno un castigo doloroso e nessuno li soccorrerà»;

b. nella sura IV, «An-Nisâ'» (*Le Donne*), al versetto 89, è scritto: «Vorrebbero che foste miscredenti come lo sono loro e allora sareste tutti uguali. Non scegliete amici tra loro, finché non emigrano per la causa di Allah. Ma se vi volgono le spalle, allora afferrateli e uccideteli ovunque li troviate» (19);

c. nella sura XVI, «An-Nahl» (*Le Api*), ai versetti 106-107, si afferma: «Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto — eccetto colui che ne sia costretto mantenendo serenamente la fede in cuore — e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo terribile. «Ciò perché preferirono questa vita all'altra. «In verità, Allah non guida i miscredenti»;

d. infine, l'hadîth XIV dei *Quaranta hadith* recita: «Non è lecito versare il sangue di un musulmano se non in tre casi: di chi, essendo sposato, commette adulterio; di chi deve pagare vita per vita; di chi rinnega la propria religione e abbandona la comunità» (20).

Perciò padre Jomier conclude: «Infine l'ultimo punto delicato è quello del musulmano apostata. La tolleranza nei confronti dei "protetti" in terra d'Islam ha per condizione l'assenza totale di proselitismo. Mentre da un lato ogni anno migliaia di persone passano all'Islam e sono festeggiate, non è dall'altro assolutamente ammesso che un musulmano lasci l'Islam per farsi cristiano. Una tradizione molto conosciuta nel Medioevo diceva che è vietato versare il sangue di un musulmano (cioè ucciderlo) eccetto che in tre casi: il sangue di un musulmano che ha ucciso un musulmano, quello dell'adultero e quello di un musulmano apostata» (21). Il periodo si chiude con la notazione: «Quest'ultimo punto è rimasto in vigore fino al secolo scorso» (22); però credo che ci troviamo di fronte a un atteggiamento del tipo descritto dallo stesso autore, cioè quello secondo cui «nessuno desidera che degli stranieri s'immischino dei loro affari», dove gli «stranieri» sono, nel caso, quanti non sono religiosi, studiosi e religiosi-studiosi in terra d'Islam, questi ultimi preoccupati dall'ipotesi di dover fronteggiare un incremento di difficoltà per la loro presenza e per le loro ricerche. Qualcuno potrebbe osservare che questo atteggiamento è forse dettato da prudenza. Sono evidentemente per l'adozione della prudenza, purché essa venga evocata in quanto tale, come componente di una prassi propagandistica che non dimentica la relazione della propaganda con la pedagogia, e che non si

trasforma mai in una falsa descrizione della situazione, inidonea a suscitare almeno la collaborazione della preghiera per la Chiesa in difficoltà.

Di fatto, la «tradizione» cui fa riferimento padre Jomier era certamente «*molto conosciuta nel Medioevo*», ma pare sia tutt'altro che sconosciuta anche attualmente, sì che l'affermazione rassicurante del domenicano francese non corrisponde alla verità né dei *fatti*, né delle *intenzioni*, che si possono qualificare come fatti in potenza, mentre è maggiormente — anche se non perfettamente — rispondente sia ai fatti che alle intenzioni la notazione, in proposito, dell'islamologo libanese Adel Theodor Khoury S.J.: «*La Tradizione prevede la pena di morte per il peccato di apostasia, ma nella legislazione attuale della gran parte degli Stati a maggioranza musulmana questa pena non è stata confermata; tuttavia, anche oggi in molte società musulmane l'apostata deve scontare la prigione, l'esilio o può essere ucciso dai suoi stessi familiari*» (23).

Quanto ai *fatti*, nel 1994, non nel Medioevo, Sami Awar Aldeeb Abu-Sahlieh — cristiano di origine palestinese, laureato in Giurisprudenza a Friburgo, in Svizzera, e in Scienze Politiche a Ginevra, è stato ricercatore in Diritto Arabo e Musulmano ed è collaboratore scientifico dell'Institut Suisse de Droit Comparé di Losanna nonché docente di Diritto Musulmano all'Institut de Droit Canonique nell'Université de Sciences Humaines di Strasburgo, in Francia — afferma: «*Esistono [...] musulmani che si convertono al cristianesimo [...]. Questi convertiti, secondo i musulmani, sono passibili della pena di morte, anche se vivono in Occidente*» (24). Dopo aver segnalato l'esistenza di formali garanzie della libertà religiosa iscritte nelle Costituzioni dei paesi arabi dal 1923 al 1973, e il fatto che le Costituzioni seguenti non fanno riferimento a tale libertà, nota come nei codici penali non sia compresa nessuna disposizione relativa al delitto d'apostasia, fatta eccezione per il codice penale della Repubblica del Sudan del 1991, che all'articolo 126, comma 2, prevede che «*chi commette il delitto d'apostasia è invitato a pentirsi in un tempo determinato dal tribunale. Se persiste nell'apostasia, e non si è convertito di recente all'Islam, sarà punito con la morte*» (25); e per il codice penale della Repubblica Islamica di Mauritania del 1984, che prevede la stessa pena per lo stesso crimine all'articolo 306, pena estesa nel medesimo articolo a «*ogni musulmano maggiorenne che rifiuta di pregare pur riconoscendo l'obbligo della preghiera*» (26); dal canto suo il codice penale del Regno del Marocco, all'articolo 220, comma 2, punisce, con una pena detentiva e con un'ammenda, chi induce all'apostasia e tace della sorte dell'apostata (27).

Ma, «*qualunque sia la formulazione adottata dalle Costituzioni arabe* — prosegue lo studioso palestinese —, *la libertà religiosa garantita da queste Costituzioni può essere compresa solo nei limiti islamici*» (28), dal momento che — per esempio — nella carta fondamentale della Repubblica Araba d'Egitto, della Repubblica Araba Siriana, dello Stato del Kuwait, dello Stato del Bahrain, dello Stato del Qatar, della Repubblica dello Yemen e del

Regno Hashemita di Giordania si afferma che «[...] *il diritto musulmano è una fonte principale di legislazione, o la fonte principale di legislazione*» (29). Inoltre, «*dopo la morte di Maometto*» (30), «*il concetto di apostasia si è molto rapidamente allargato per comprendere sia quanti abbandonano l'Islam sia quanti ne hanno una concezione diversa, o si pongono come oppositori politici. Così, la pena di morte per apostasia sarà applicabile a persone che, in buona fede, si credono buoni musulmani*» (31); «*questo vale anche per i codici penali che non hanno una disposizione relativamente all'apostasia. L'assenza di una disposizione penale non significa assolutamente che il musulmano possa lasciare liberamente la sua religione. Infatti, le lacune del diritto scritto vanno colmate con il diritto musulmano, secondo le disposizioni legislative del paese*» (32). A sostegno cita un caso sudanese di condanna a morte verificatosi nel 1985, malgrado l'assenza di disposizioni relative a questo delitto nell'allora vigente codice penale del 1983: si tratta dell'impiccagione dell'architetto in pensione Mahmûd Muhammad Tâhâ, fondatore e animatore in Sudan del circolo dei Fratelli Repubblicani, la cui testa era già stata chiesta dall'università egiziana di Al-Azhar nel 1976; poi, dalla Lega del Mondo Musulmano, con sede in Arabia Saudita; le due istituzioni, dopo l'esecuzione, si sono felicitate con il presidente del tempo, generale Ga'far Mohammed an-Numeirî (33). Quindi, Aldeeb Abu-Sahlieh nota come «*l'esecuzione degli apostati malgrado l'assenza di una norma legale si verifica anche in Arabia Saudita*» (34), e segnala che, «*[...] in paesi come l'Egitto, non si procede all'esecuzione dell'apostata, ma viene messo in carcere*» (35). Infine lo stesso studioso descrive sinteticamente la situazione *media*, escludendo il caso estremo, già segnalato, della condanna a morte sulla base della legislazione positiva, ma comprendendo le conseguenze dell'apostasia relativamente al matrimonio, ai rapporti fra genitori e figli e alle successioni, messe in qualche modo in ombra da tale caso estremo. Egli ritiene la situazione *media* del musulmano, che abbandona la propria religione e ne adotta un'altra, come caratterizzata da «*una libertà a senso unico: libertà d'entrare, divieto d'uscire*» (36), e la definisce semplicemente «*drammatica*» (37): «*Lo Stato lo caccia dal lavoro, lo spossessa dei beni e spesso lo mette in prigione. Se riesce a scappare, si espone alla vendetta della sua famiglia, che lo perseguita anche fuori del suo paese, compresi i paesi occidentali, dove espatria nella speranza di salvare la vita*» (38). Infatti, non basta riuscire a sottrarsi al braccio dello Stato, perché, se «*ogni individuo ha il diritto di adire i tribunali statali per chiedere il giudizio sull'apostata*» (39), qualora «*[...] lo Stato o i tribunali statali rifiutino di mettere a morte*» (40) quanti sono «*accusati di apostasia*» (41), «*[...] ogni musulmano si crede in diritto di assassinarli*» (42), e «*[...] certi legisti permettono allora di uccidere il colpevole*» (43) anche al singolo.

Il quadro di fatto viene così descritto dal missiologo di origine armena Edmond J. Farahian S.J.: «*[...] essi [i musulmani] hanno grosse difficoltà ad*

accettare il passaggio di certi musulmani al giudaismo, al cristianesimo, o a tutt'altra confessione religiosa» (44); un ulteriore tocco cromatico, quasi macabro, viene aggiunto dalla nota corrispondente al testo: «In questo contesto — vi si legge —, quando il versetto coranico sulla tolleranza [...] [«Non c'è costrizione nella religione» (Corano, sura II, «Al-Baqara» [La Giovenca], 256] è utilizzato da un musulmano convertito per esempio al cristianesimo per giustificare la sua attitudine, la sua giustificazione viene accettata con difficoltà quando si trova al di fuori dei paesi dell'islam e ancora di più quando si trova nei paesi dell'islam. Per la più gran parte del tempo, un tale convertito viene considerato dai suoi come morto, come defunto» (45). Comunque, lo stesso studioso prosegue sostenendo che la conversione «è una specie di minaccia per loro malgrado gli infimi numeri di convertiti» (46), e annota quest'ultima considerazione in questi termini: «Ricordiamoci che anche per molti cristiani davanti alla conversione di alcuni di loro ad altre religioni c'è la stessa attitudine negativa» (47).

Dopo questa escursione nel regno dell'eufemismo, a suo modo drammatico, ritorno al reale altrimenti drammatico. Dunque, una volta all'estero, come in un film pieno di *suspense* il protagonista, il convertito dall'islam, sembrerebbe finalmente in salvo, ma non è così: infatti, alla situazione descritta quanto al mondo di provenienza, cioè quanto all'Islam, «[...] bisogna aggiungere l'atteggiamento poco accogliente della comunità cristiana. Se la conversione avviene in paesi musulmani, si temono le rappresaglie che rischia di far ricadere sulla comunità cristiana, urtando la gerarchia musulmana e mettendo in pericolo il dialogo islamo-cristiano. Attacchi contro luoghi di culto cristiani si sono verificati in Egitto dopo la conversione di giovani musulmani al cristianesimo. Le Chiese che, nel Vicino Oriente, osano battezzare musulmani convertiti al cristianesimo, impongono loro la discrezione totale. Talora il battesimo è amministrato da un sacerdote straniero di passaggio. Quando la conversione avviene in Occidente, si dubita delle intenzioni del convertito: forse cerca di stabilirsi in Occidente, o di trovare lavoro oppure di sposare una cristiana» (48).

Anche quanto alle *intenzioni* — sotto questa voce rubrico le indicazioni catechistiche e missionarie, così passando di nuovo dallo *jus conditum* allo *jus condendum* —, se la «tradizione» relativa alla sorte da riservare all'apostata era certamente «molto conosciuta nel Medioevo» — come scrive padre Jomier —, pare sia tutt'altro che sconosciuta anche attualmente, dal momento che viene citata dallo sceicco Al-Djazairi nell'opera già ricordata, *La Via del Musulmano*, datata Medina 1964, tradotta in italiano nel 1990, nella quale si legge che «l'apostata» (49) «è il musulmano che rinnega la sua fede e diventa israelita o cristiano o ateo o comunista marxista, di sua propria volontà e senza esservi costretto» (50), e a suo proposito si sentenzia: «Per tre giorni si cerca di convincerlo a ritornare alla sua fede. Se rifiuta gli viene inflitta la pena di morte applicando la prescrizione divina», citando a sostegno l'*hadîth* che ho già trascritto e un altro *hadîth*:

«Uccidete chiunque abiura la sua fede!» (51). E i termini giuridico-religiosi, canonici — per così dire —, del problema sono limpidamente presentati da Hamidullah: «Si sa che la base della "nazionalità" islamica è religiosa e non etnica, linguistica o regionale; quindi l'apostasia è naturalmente considerata come un tradimento politico. E questo delitto comporta sanzioni: ma la storia mostra che non sono state utilizzate» (52).

Perciò — rimossa la notazione conclusiva, non rispondente alla verità fattuale, e comunque non tale da vanificare l'enunciazione di principio — s'impone di richiamare la comprensione islamica del mondo: esso è suddiviso in *dâr al-islâm*, «casa dell'islam», e in *dâr al-harb*, «casa della guerra», o *dâr al-kufr*, «casa della miscredenza», costituita dai paesi in cui la legge islamica non può essere ufficialmente praticata; quanto al *dâr al-islâm*, si suddivide a sua volta in «territorio interdetto», *haram*, nel quale nessun non musulmano può penetrare notoriamente, pena la morte; in «territorio riservato», sul quale non può essere tollerato nessun controllo politico di uno Stato straniero; e in «territorio canonico», in cui ogni musulmano è tenuto all'osservanza aperta della propria religione, perché l'islam è religione riconosciuta ufficialmente, anche se l'autorità governativa non è musulmana (53). Inoltre, certi autori ammettono una terza categoria, *dâr al-sulh* o *dâr al-'ahd*, «casa della tregua» o «casa dell'alleanza», che comprenderebbe territori tributari dell'islam, che con esso hanno firmato un patto e non devono pagare l'imposta dovuta dai «protetti», ebrei e cristiani (54). Infine, sempre più frequentemente, quasi «aggiornamento» del già noto *dâr al-sulh*, si parla anche di *dâr al-da'wa*, «casa della missione», così trasformando *dâr al-ghorba*, la «terra dell'esilio», in *dâr al-higra*, «casa dell'emigrazione» (55). Comunque, tale suddivisione è piuttosto umana che etnica o geografica: «né jus sanguinis, né jus soli; la religione fa la cittadinanza. È l'umma, la Nazione di Muhammad» (56), cioè definisce una comunità costituita da singoli, portatori di un diritto personale, religioso e non etnico né territoriale.

Perciò — di nuovo —, stando così le cose, non si tratta di un problema di confini da rispettare, quando si pensi che ogni conquista è, di fatto, una restituzione, sia quando si tratta di territori un tempo musulmani e dai quali l'islam è stato cacciato (57), sia perché tutto il mondo è «casa dell'islam», temporaneamente usurpata dai non musulmani (58). A proposito di questa *intentio* recuperatoria del maltolto, «vorremmo aggiungere — scrive con tono rassicurante padre Khoury — che l'impegno positivo per l'Islam non significa che la comunità islamica debba essere in battaglia continua con i suoi vicini. Basta, dicono i libri di diritto, che la comunità islamica si impegni ad espandere il "territorio dell'Islam" almeno in una regione del mondo» (59).

4. La «dissimulazione della fede»

Prima di passare ad altro argomento, merita di essere almeno ricordato che, accanto al divieto di apostasia, cioè di conversione dall'islam, è prevista la possibilità di rinnegare esteriormente la fede: infatti, se — come recita il versetto 106 della sura XVI, «*An-Nahal*» (*Le Api*), del *Corano* —, «quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto [...] e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo terribile», a questo terribile castigo — ultraterreno e terreno — si sottrae chi — come si legge sempre nello stesso luogo — apostati solo formalmente: «[...] eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore». E — così suona il commento — «la portata generale del versetto si traduce in un'autorizzazione alla "tukya" (la dissimulazione) data dalla legge islamica quando palesare la fede potrebbe essere gravemente lesivo della vita, dell'incolumità personale o della libertà» (60).

A sua volta, questa dissimulazione si affianca alla possibilità, in caso di necessità, di stringere amicizia con infedeli, di fare intese con loro — «*I fedeli non si alleino con i miscredenti, preferendoli ai fedeli. Chi fa ciò contraddice la religione di Allah, a meno che temiate qualche male da parte loro*» (*Corano*, sura III, «*Âl-Imrân*» [*La famiglia di Imran*], 28) — come pure di consumare alimenti proibiti: «*Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro*» (*Corano*, sura V, «*Al-Mâ'ida*» [*La Tavola Imbandita*], 5); e ancora: «*Perché non mangiate quello su cui è stato pronunciato il Nome di Allah, quand'Egli vi ha spiegato quello che vi era vietato, a parte i casi di forza maggiore?*» (*Corano*, sura VI, «*Al-An'âm*» [*Il Bestiame*], 119), sulla cui base — spiega il commento — «[...] la stragrande maggioranza degli "ulama" (i dottori della legge islamica) hanno enunciato un principio giuridico che dice: "ad dharurat tubihu' l mahdhurat" (il bisogno rende lecito quello che è illecito)» (61).

Tutte queste ipotesi meritano di essere tenute presenti, soprattutto in relazione a giudizi relativi almeno a processi di secolarizzazione diagnosticati — e diagnosticabili — con troppa facilità sulla base di comportamenti — sia in Occidente che in terre d'Islam —, dei quali forse meriterebbe si esaminasse la natura con maggiore attenzione.

V

"Il Corano teorizza chiaramente il valore della deterrenza" e il "terrorismo islamico"

Prima di venire a conclusione — o, più semplicemente e seriamente, a chiusura —, tocco un ultimo punto, che non è difficile collegare al cosiddetto "terrorismo islamico", un termine il cui uso riesce faticoso per chi la religione — non solo la propria religione, ma il fatto religioso in quanto tale — situa senza incertezze e nella totalità delle sue espressioni nel regno della positività e della moralità. Quindi leggo la sura VIII, "Al-'Anfâl" (*Il Bottino*), del Corano, versetti 55-60: *"Di fronte ad Allah non ci sono bestie peggiori di coloro che sono miscredenti e che non crederanno mai; "coloro con i quali stipulasti un patto e che continuamente lo violano e non sono timorati [di Allah]. "Se quindi li incontri in guerra, sbaragliali facendone un esempio per quelli che li seguono, affinché riflettano. "E se veramente temi il tradimento da parte di un popolo, denunciare l'alleanza in tutta lealtà, ché veramente Allah non ama i traditori. "E non credano di vincere, i miscredenti. Non potranno ridurci all'impotenza. "Preparate, contro di loro, tutte le forze che potrete [raccogliere] e i cavalli addestrati per terrorizzare il nemico di Allah e il vostro e altri ancora che voi non conoscete, ma che Allah conosce. Tutto quello che spenderete per la causa di Allah vi sarà restituito e non sarete danneggiati".*

Come nel caso di altri testi citati, la lettera coranica suona difficile da sopportare per la sensibilità occidentale e cristiana, culturalmente propensa a una lettura mediata, a un'interpretazione non solo letterale, ma anche allegorica o morale oppure anagogica. Ma il tempo trascorso nell'attesa o nella ricerca di tale lettura viene subito dichiarato scaduto, quando il commento autorizzato recita inequivocabilmente: *"Preparate... per terrorizzare...": il Corano teorizza chiaramente il valore della deterrenza" (1).*

La problematica che emerge urta frontalmente la concezione della religione corrente in Occidente, concezione che ne fa di suo una "realtà buona", associata a idee di benevolenza, a servizi resi alla società e a opere buone. Per certo questa concezione "buonista" della religione, giunta a costituire motore di una sorta di meccanismo psicologico, trova il suo fondamento nei benefici elargiti *erga omnes* dal cristianesimo nel corso di duemila anni, merito riconosciuto, generalmente e genericamente, anche dai suoi oppositori e che ha trovato espressione nella formula secondo cui "[...] non possiamo non dirci "cristiani"" (2), ma che concorre, per dire il meno, con una concezione funzionale del fatto religioso stesso, che non esclude l'approccio morale a tale fatto, ma non lo ritiene costitutivo di esso, bensì da esso conseguente.

Così, affrontando un tema sociologicamente minoritario, quello dei *tugh* — insieme movimento religioso e organizzazione criminale, attiva in India dal

Medioevo al secolo XIX —, e in una prospettiva settoriale, quella del dibattito in tema di "sette", il sociologo delle religioni

Massimo Introvigne nota: *"Il dibattito è oggi vivace in materia di "sette", e alcuni introducono l'aggettivo "pseudo-religiose" per designare le "sette" che violano sistematicamente norme del comune*

diritto penale. L'aggettivo sembra mal scelto, e favorisce un certo relativismo per cui — una volta squalificate come pseudo-religioni le esperienze moralmente inaccettabili — tutte le esperienze che rimangono nel campo del religioso sembrano di uguale valore, o ugualmente "buone". In realtà — come la storia dei thug ricorda — la vera distinzione non è quella, troppo facile, fra "religioni", tutte buone, e "pseudo-religioni", tutte cattive; ma fra esperienze religiose autentiche e non autentiche, legittime e non legittime, conformi e non conformi all'ordine morale naturale. Nei lacci dei thug — che pongono sulla religione un quesito estremo, che sfugge a ogni forma di riduzionismo — s'impiglia così, ancora oggi, il relativismo culturale che vorrebbe eliminare dalla storia delle religioni ogni forma di giudizio di valore e di quesito etico" (3).

Una prospettiva analoga sostanza, in genere, una riflessione esposta dal card. Joseph Ratzinger a proposito de "La diversità delle religioni e i loro pericoli", allo scopo di denunciare la pericolosità del relativismo nella versione secondo cui tutte le religioni sono diverse e tuttavia uguali (4). Il prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede afferma: *"Esistono [...] forme religiose degenerate e corrotte, che non edificano l'uomo, ma lo alienano. E anche religioni cui va riconosciuta una dimensione morale e una giusta collocazione sulla via della verità possono corrompersi [...]. Questo vuol dire che la religione richiede una distinzione, distinzione fra forme religiose e distinzione in seno alla religione stessa" (5).*

La considerazione con cui Introvigne conclude una breve rievocazione della problematica relativa a un fenomeno religioso liminale, paradossale, "estremo" — come felicemente lo qualifica —, quello *thug*, e la notazione del card. Ratzinger in tema di relativismo religioso mi paiono straordinariamente utili per aprire un discorso serio sull'islam e sul cosiddetto fondamentalismo islamico. La *quaestio* sta appunto nel verificare, sia di principio che di fatto, se il fondamentalismo — e la sua attualizzazione terroristica — sia un genere all'interno di una specie — se non, addirittura, una malattia rispetto a una condizione di sanità — oppure un'espressione in qualche modo tautologica, dal momento che, nel primo caso, sarebbe decisamente improprio parlare di "terrorismo islamico", mentre, nel secondo caso, il collegamento non sarebbe affatto apparente, ma decisamente sostanziale (6). E l'analisi — sia detto *ad abundantiam* — non può prescindere dalle considerazioni relative all'inesistenza di un'ortodossia islamica e di un'autorità che la possa affermare e far valere, nonché all'irrelevanza radicale di un'ortodossia proposta e affermata come corretta

interpretazione scientifica dell'islam, soprattutto a partire dall'esterno del mondo islamico, da chi musulmano non è.

Note al cap. I

(1) Cfr. un quadro generale, per certo datato quanto all'informazione ma non quanto all'impostazione, in Félix María Pareja S.J. (1890-1983), *Islamologia*, con la collaborazione di Alessandro Bausani (1921-1988) e di Ludwig von Hertling S.J. (1892-1980), *Orbis Catholicus*, Roma 1951, soprattutto pp. 374-593; cfr. pure una guida, su base cronologica, in Robert Mantran (a cura di), *Le grandi date. Islam*, ed. it. a cura di Claudio Balzaretto, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991; e ricostruzioni storiche, in Francesco Castro, *Civiltà degli Arabi*, vol. 1, *Da Maometto all'Impero islamico*, Loescher, Torino 1981; Idem, *Civiltà degli Arabi*, vol. 2, *Dall'Impero islamico al Risorgimento arabo*, Loescher, Torino 1987; in Laura Veccia Vaglieri (1893-1989), *L'Islâm da Maometto al secolo XVI*, Vallardi, Milano 1963; R. Mantran, *L'espansione musulmana dal VII all'XI secolo*, trad. it., Mursia, Milano 1978; Cl. Cahen, *L'islamismo*, vol. I, *Dalle origini all'inizio dell'impero ottomano*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1969; Gustave Edmund von Grunebaum (1909-1972) (a cura di), *L'islamismo*, vol. II, *Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1972; Werner Ende e Udo Steinbach (a cura di) con la collaborazione redazionale di Michael Ursinus, *L'Islam oggi*, ed. it. a cura di Agostino Cilardo, EDB. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991; Ira M. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, 3 voll., trad. it., Einaudi, Torino 1993-1995; Sergio Noja Nosedà, *Storia dei popoli dell'Islâm*, 4 voll., Mondadori, Milano 1990-1995; e Idem, *L'Islâm e il suo Corano*, Mondadori, Milano 1995.

(2) Cfr. C. A. Nallino, *Vita di Maometto. Edizione postuma di due letture preparate per la stampa nel 1916*, Istituto per l'Oriente, Roma 1946; Idem, "Maometto", in Idem, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, *L'Islâm. Dogmatica. Sûfismo. Confraternite*, a cura di M. Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma 1940-XVIII, pp. 45-59; Tor Andrae (1885-1947), *Maometto. La sua vita e la sua fede*, trad. it., a cura di F. Gabrieli, Laterza, Bari 1934, *reprint* 1981; Henri Lammens S.J. (1862-1937), *L'Islâm. Credenze e istituzioni*, trad. it., con prefazione di F. Gabrieli, Laterza, Bari 1948, *reprint* 1982, pp. 22-32; e G. Crespi, *Maometto il profeta*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1988.

(3) Cfr. S. Scaranari Introvigne, *op. cit.*, pp. 5-16; G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, pp. 11-31; e H. Lammens S.J., *op. cit.*, pp. 3-21.

(4) Cfr. M. Borrmans M.Afr., *Orientamenti per un dialogo tra Cristiani e Musulmani*, trad. it., Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988, pp. 109-111; e Idem, "Approccio musulmano ai testi della Bibbia", in Idem, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, cit., pp. 19-56 (pp. 47-50).

(5) Yacoub Roty, *L'attestation de foi. Première base de l'Islam*, Éditions "Vivre l'Islam en Occident", Parigi 1988, p. 11.

- (6) Cfr. C. A. Nallino, "Corano", in Idem, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, *L'Islâm. Dogmatica. Sûfismo. Confraternite*, cit., pp. 75-81; H. Lammens S.J., *op. cit.*, pp. 33-49; S. Scaranari Introvigne, *op. cit.*, pp. 21-26; e G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, pp. 33-37.
- (7) Cfr. C. A. Nallino, "Sunnah", in Idem, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, *L'Islâm. Dogmatica. Sûfismo. Confraternite*, cit., pp. 135-138; H. Lammens S.J., *op. cit.*, pp. 57-70; S. Scaranari Introvigne, *op. cit.*, pp. 26-27; e G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, pp. 37-40.
- (8) Cfr. S. E. mons. Michel-Joseph-Gérard Gagnon M.Afr., vescovo di Laghouat (Algeria), "Rivelazione e profezia nell'Islam", in monsignor Luigi Di Liegro (1928-1997) e Franco Pittau (a cura di), *Per conoscere l'Islam. Cristiani e Musulmani nel mondo di oggi*, con prefazione del card. Camillo Ruini, Caritas Diocesana di Roma-Edizioni Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1991, pp. 58-67 (pp. 63-65); e Idem, "L'Islam e i misteri cristiani", *ibid.*, pp. 68-76; significativo sul punto T. F. Michel S.J., *Per comprendere il Cristianesimo: Un cristiano presenta la sua fede ai musulmani*, Tipolitografia I.S.G., Vicenza 1994, pp. 9-12.
- (9) M. K. Hussein, risposta in don Y. Moubarac (a cura di), *op. cit.*, p. 43.
- (10) Cfr. Federico Peirone I.M.C. (1920-1989), "Introduzione" a *Il Corano*, trad. it. e commento dello stesso padre Peirone, Mondadori, Milano 1999, vol. primo, pp. 5-68 (p. 23).
- (11) Seyyed Hossein Nasr, risposta in don Y. Moubarac (a cura di), *op. cit.*, p. 47; mi servo di questa citazione — come pure della seguente — per la sua sinteticità e per la sua felice formulazione: comunque, dello stesso studioso islamico, cfr. l'illustrazione della medesima tesi, in Idem, *Ideali e realtà dell'Islam*, trad. it., Rusconi, Milano 1974, pp. 44-74, soprattutto p. 47; cfr. un inquadramento dello studioso iraniano nella "corrente perennialista" dell'esoterismo nel secolo XX, in Antoine Faivre, *Esoterismo e tradizione*, trad. it., Elledici, Leumann (Torino) 1999, pp. 48-63 (pp. 58-59).
- (12) S. H. Nasr, risposta in don Y. Moubarac (a cura di), *op. cit.*, p. 63.
- (13) F. Peirone I.M.C., "Introduzione" cit., p. 15; di "affermazione molto forte" parla il medesimo studioso, in Idem, *L'Islamismo*, Rizzoli, Milano 1997, p. 8.
- (14) Cfr., per esempio, G. Rizzardi, *Islâm, processare o capire? Indicazioni bibliografico-metodologiche*, Edizioni Cooperativa Casa del Giovane, Pavia 1988, pp. 277-281; T. Michel S.J., *op. cit.*, p. 10; e don Cherubino Mario Guzzetti S.D.B., "Introduzione" a *Il Corano*, trad. it. e commento dello stesso don Guzzetti, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, pp. 7-18 (p. 9).
- (15) Cfr. E. J. Farahian S.J., *Breve introduzione all'islam*, 3^a ed. riveduta e ampliata, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, pp. 16-17.
- (16) Cfr. Tâhir b. Sâlih al-Gazâ'irî (1851-1920), *Gawâhir al-kalâmiyya*, trad. francese, in *La passion de l'Unicité*, "Études Arabes Dossiers", n. 65, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Roma 1983-2, pp. 78-79.

Note al cap. II

(1) Beato Giovanni XXIII, Enciclica *Mater et magistra* sugli sviluppi della questione sociale nella luce della dottrina cristiana, del 15-5-1961, IV, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 7, *Giovanni XXIII-Paolo VI (1958-1978)*, EDB. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1994, nn. 222-481 (n. 440), pp. 192-321 (pp. 300-301).

(2) Cfr. Olivier Carré, *L'Islam laico*, trad. it., il Mulino, Bologna 1997, *passim*, soprattutto pp. 31-38. Per intendere l'espressione "ortodossia deviante" senza depistanti riferimenti alla Chiesa cattolica, va ricordato che "nell'Islam, [...] pur esistendo una competente autorità in fatto di pratiche religiose, la distinzione tra "ortodossia" ed "eresia" è stata affidata a dispute dogmatiche intercorse fra le varie scuole e correnti" (Antonella Straface, *Islam: ortodossia e dissenso*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 11), mentre "[...] è prassi comune definire "ortodossa" la maggioranza ed "eterodossa" la minoranza" (*ibid.*, p. 7, nota 1); cfr., in grandissima sintesi, H. Laoust, *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, cit.; nonché, ampiamente, Idem, *Gli scismi nell'Islam*, cit.; e B. Lewis, "L'Islam classico", in Idem, *La rinascita islamica*, trad. it., il Mulino, Bologna 1991, pp. 9-70 (pp. 20-41).

(3) Cfr. E. Pace, *Islam e Occidente*, cit., pp. 41-64 (p. 42).

(4) Cfr. *ibid.*, p. 76: "L'unità dei vari piani dell'agire sociale tenuti assieme dalle ragioni della fede religiosa è probabilmente più un mito collettivo che una realtà storica e sociale"; ma si tratta di "un mito che si fissa nella memoria sin dai tempi della città del Profeta (medina) e che comincia ad incrinarsi man mano che dal Califfato ci si sposta verso le epoche meno e più recenti della storia dell'Islam. L'unità dei piani della vita collettiva forse, sociologicamente parlando, non è mai esistita; ci sono stati popoli e regnanti diversi, vicende storiche travagliate, espansioni e fratture dolorose e così via". Dunque, semplicemente, il "mito" è originario, fondativo, e la sua realizzazione seguente la prima sempre imperfetta, ma non si vede come potrebbe essere diversamente.

(5) Cfr. Idem, *Sociologia dell'islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma 1999, pp. 15-16 e 111-120 (p. 15).

(6) S. Allievi, "Gli islamisti. I fondamentalismi nei paesi musulmani", cit. p. 24.

(7) *Ibid.*, nota 10.

(8) Cfr. B. Lewis, "Il risveglio dell'Islam", in Idem, *La rinascita islamica*, cit., pp. 275-360 (pp. 279, 281, 286, 298-299 e 326-327); cfr. pure G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, pp. 118.

(9) Cfr. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, vol. II, *Sa vie et son oeuvre*, nn. 1467-1513, 4^a ed. riveduta e accresciuta, s.e., Parigi 1979, pp. 787-809.

(10) Cfr. B. Lewis, "Il risveglio dell'Islam", cit., pp. 283-284 (p. 284).

- (11) S. Allievi, *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, cit., p. 242.
- (12) Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Éditions du Seuil, Parigi 1992, p. 25.
- (13) *Ibidem*.
- (14) G. Rizzardi, *Introduzione all'Islâm*, Queriniana, Brescia 1992, p. 34; cfr. pure Idem, *Islâm, processare o capire? Indicazioni bibliografico-metodologiche*, cit., pp. 245-252.
- (15) *Ibid.*, p. 35.
- (16) *Ibidem*.
- (17) *Ibid.*, pp. 35-36. Relativamente all'interazione fra i due principi direttivi, *'asabiyyah*, "coesione di gruppo", "spirito di gruppo", e *mulk*, "potere", rimando, come a probabile citazione implicita, alla *Muqaddima* d'Ibn Haldûn, sul quale cfr. Giancarlo Pizzi, *Ibn Haldûn e la Muqaddima: una filosofia della storia*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1985, che introduce (pp. 17-100) alla vita e all'opera del filosofo, storico e sociologo 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad Ibn Haldûn — nato a Tunisi nel 1332 da famiglia di lontane origini dello Yemen e morto a Il Cairo nel 1406; autore appunto, fra l'altro, di una *Muqaddima*, "Introduzione" al "Libro degli esempi istruttivi e raccolta degli avvenimenti e delle loro cause nella storia degli arabi, degli stranieri e dei berberi" — e ne offre un'antologia (pp. 101-221), nella quale i due termini hanno dignità di categorie storiche e come tali trovano illustrazione (cfr. libro primo, capitolo secondo, nn. 7-17, pp. 153-161). Nella traduzione di Pizzi *'asabiyya* è reso con "*spirito di comunità*", così ricordando la *Gemeinschaft* del filosofo e sociologo tedesco Ferdinand Tönnies (1855-1936), del quale cfr. *Comunità e società*, trad. it., con introduzione di Renato Treves (1907-1992), Edizioni di Comunità, Milano 1963; circa la fortuna italiana del pensatore magrebino, aveva iniziato a editarne e a tradurne l'opera storica l'abate astigiano Gian Antonio Arri (1805-1841); cfr. poi Guglielmo Ferrero (1871-1943), "Un sociologo arabo del secolo XIV (Ibn Kaldoun)", in "La riforma sociale. Rassegna di scienze sociali e politiche, anno III, vol. VI, secondo semestre, Torino 1896, pp. 221-235, studio nel quale — sulla rivista diretta da Francesco Saverio Nitti (1868-1953) — lo storico e sociologo partenopeo suggerisce, fra l'altro, elementi di analogia con il filosofo e sociologo, pure partenopeo, della Contro-Riforma cattolica, Giambattista Vico (1668-1744).
- (18) Cfr. G. Rizzardi, *Introduzione all'Islâm*, cit., pp. 32-34.
- (19) Cfr. C. A. Nallino, *Vita di Maometto. Edizione postuma di due lettere preparate per la stampa nel 1916*, cit., pp. 22-23; Idem, "Maometto", cit., pp. 50-56; A. d'Emilia, voce "Editto di Medina", in *Novissimo Digesto Italiano*, diretto da Antonio Azara (1883-1967) ed Ernesto Eula (1889-1981), vol. VI, *dit-fall*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1964, pp. 404-405; e M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, vol. II, *Sa vie et son oeuvre*, cit., nn. 1426-1514, pp. 771-809; cfr. testo e commento filologico e critico, in Leone Caetani (1869-1935), duca di Sermoneta e principe di

Teano, *Annali dell'Islâm*, vol. I, *Introduzione. Dall'anno I al 6. H.*, §§ 43-49, Casa Editrice Italiana, Roma 1904, pp. 391-408; cfr. pure Maxime Rodinson, "De Mohammad à l'Islam politique d'aujourd'hui", in Idem, *L'Islam: politique et croyance*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1993, pp. 25-78; nonché il fondamentale inquadramento proposto in William Montgomery Watt, *La pensée politique de l'islam. Les concepts fondamentaux*, trad. francese, Presses Universitaires de France, Parigi 1995, pp. 1-33.

(20) G. Rizzardi, *Introduzione all'Islâm*, cit., pp. 36-37.

(21) *Ibid.*, p. 37; cfr. pure Idem, *La sfida dell'Islâm*, cit., pp. 181-198.

(22) Cfr. *ibid.*, p. 17.

(23) S. Allievi, "Gli islamisti. I fondamentalismi nei paesi musulmani", cit., p. 15.

(24) *Ibidem.*

(25) Cfr. A. Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1999; nel volume si trova un'appendice, opera dell'autore, dal titolo "La religione Bâbî-Bahâ'î" (pp. 193-200), in cui si spiega trattarsi di "una nuova religione" (p. 193): "Con la fede bahâ'î [...] si esce del tutto dall'Islam, in un tentativo, che in sé non contraddice lo spirito dell'Islam, di creare una religione universalistica, ma purificata dalle primitività della legge canonica islamica e pur sostanzialmente fedele [...] a quella esperienza profetica del divino, a quel voler vedere Iddio nella Persona del Profeta e "stringere il Patto" con lui, che fu propria delle prime generazioni musulmane" (p. 200).

(26) Cfr. *ibid.*, pp. 37-68.

(27) *Ibid.*, p. 37.

(28) *Ibidem.*

(29) *Ibid.*, p. 38.

(30) *Ibid.*, p. 42.

(31) M. Borrmans M.Afr., *Gesù Cristo e i Musulmani del XX secolo. Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, trad. it., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, p. 130, nota 60.

(32) Abu-l'Àla Maududi, *Conoscere l'Islam*, trad. it., con prefazione dell'Unione degli Studenti Musulmani in Italia e dell'International Islamic Federation of Student Organization, Edizioni Mediterranee, Roma 1973, p. 121; cfr. pure Idem [trascritto come Abu Alá El Maududi], *Vivere l'Islam*, trad. it., con presentazione dell'International Islamic Federation of Student Organization e dell'Unione degli Studenti Musulmani in Italia, S.I.T.A., Ancona 1979; e Idem [trascritto come Abû al-'Alâ al-Mawdûdî], "Perché uno Stato islamico", in P. Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, con prefazione di M. Borrmans M.Afr., Marietti, Genova 1991, pp. 205-210.

(33) A. A. Maududi, *Conoscere l'Islam*, cit., p. 121.

- (34) Cfr. Robert Caspar M.Afr., *Traité de Théologie Musulmane*, tomo I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (P.I.S.A.I.), Roma 1987, pp. 300-303; O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, Parigi 1995, pp. 32-40; e K. F. Allam, "L'islâm contemporaneo", in Giovanni Filoramo (a cura di), *Islâm*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 219-307 (pp. 257-264).
- (35) A. A. Maududi, *Conoscere l'Islam*, cit., p. 122.
- (36) *Ibid.*, p. 127.
- (37) Cfr., per esempio, Roger Du Pasquier, *Il risveglio dell'Islâm*, trad. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 8.
- (38) Cfr. L. Gardet, *L'Islam. Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, ed. riveduta e corretta, Parigi 1967; Idem, *Gli uomini dell'Islam*, trad. it., Jaca Book, Milano 1981; e Idem, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit.; "a capire, più che a spezzare come tanti hanno tentato di fare, questo wa che sta tra le due parole e che in arabo vale "e", nient'altro che una modestissima copula, è dedicata [...] [l']opera" di Bertrand Badie, *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, a cura di S. Noja Nosedà e K. F. Allam, trad. it., Marietti, Genova 1991; la notazione riassuntiva è di Noja Nosedà, *ibid.*, p. IX.
- (39) Cfr. C. A. Nallino, "Islamismo", cit., pp. 7-8.
- (40) *Ibid.*, pp. 7-8; cfr. pure A. d'Emilia, "Diritto islamico", "Sharî'ah" e "Fiqh (Iurisprudenzia Islamica)", in Idem, *Scritti di diritto islamico*, cit., rispettivamente pp. 1-43, 45-64 e 65-76; e J. Schacht, *op. cit.*, p. 1.
- (41) C. A. Nallino, "Islamismo", cit., p. 8.
- (42) Cfr. *ibid.*, pp. 42-44.
- (43) *Ibid.*, p. 42; sul discusso problema del califfato e sulla sua storia, cfr. Idem, "Califfato", "Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"" e "La fine del così detto Califfato ottomano", in Idem, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. III, *Storia dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, cit., rispettivamente pp. 227-233, 234-259 e 260-283.
- (44) Idem, "Islamismo", cit., p. 43.
- (45) *Ibidem*; cfr. pure J. Schacht, *op. cit.*, p. 98; e i termini del *khatt-i sherîf* — il rescritto imperiale emanato dal sultano 'Abd ul-Megîd I (1823-1861) il 3-11-1839 —, detto di Gülkhâneh dal nome della località nel recinto del Serraglio di Costantinopoli ove avvenne la cerimonia della lettura di esso, in Mario G. Losano, *L'ammodernamento giuridico della Turchia (1839-1926)*, Unicopli, Milano 1985, pp. 11-12; cfr. pure B. Lewis, "L'Islam e l'Occidente", in Idem, *La rinascita islamica*, cit., pp. 71-136 (pp. 132-133).
- (46) C. A. Nallino, "Islamismo", cit., p. 44.
- (47) J. Schacht, *op. cit.*, p. 58.
- (48) M. Borrman M.Afr., "L'Islam contemporaneo e i problemi che ne derivano per musulmani e cristiani", in Idem, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, cit., pp. 121-144 (pp. 128-129).

(49) *Ibid.*, p. 132.

(50) *Ibidem*.

(51) *Ibid.*, p. 143; cfr. pure *Debats autour de l'application de la Sari'a*, "Études Arabes Dossiers", n. 70-71, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1986, che raccoglie interventi e documenti a favore e contro, fra i primi uno di Sayyid Qutb (1906-1966) (pp. 25-41) e fra i secondi uno di Mahmûd Muhammad Tâhâ (1916-1985) (pp. 215-238); *Dibattito sull'applicazione della "Shari'a"*, con introduzione di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995, trad. it. di diversi testi contenuti nel *dossier* precedente nonché di altra fonte; *Islâm dîn al-dawla. L'Islam religion de l'État*, "Études Arabes Dossiers", n. 72, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1987-1, che raccoglie in trad. francese il testo integrale del progetto del Consiglio Islamico d'Europa del *Modello di Costituzione Islamica*, del 1983, parti dei testi costituzionali del Regno Hashemita di Giordania, della Repubblica Democratica del Sudan, della Repubblica Araba d'Egitto e della Repubblica Islamica d'Iran, nonché documenti ideologici di riferimento d'Algeria, Libia e Arabia Saudita; e *Islam et laïcité*, "Études Arabes Dossiers", n. 91-92, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (P.I.S.A.I.), Roma 1996/2-1997/1, che raccoglie interventi su, a favore, contro e oltre la *'ilmâniyya*, la nozione islamica di laicità.

(52) M. Borrmans M.Afr., "Risveglio islamico o rinnovamento musulmano?", in Idem, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, cit., pp. 145-155 (p. 152); cfr. pure Marie-Thérèse Urvoy, "Islam et politique", in A. Laurent (a cura di), *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, cit., pp. 17-29.

(53) M. Borrmans M.Afr., "L'Islam contemporaneo e problemi che ne derivano per musulmani e cristiani", cit., pp. 126-127.

(54) *Ibid.*, p. 141.

(55) Cfr. *ibid.*, pp. 134-135.

(56) Cfr. R. Caspar M.Afr., *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Centurion, Parigi 1990, p. 9; tematicamente, cfr. Paolo Naso, "Tra radicalità evangelica e tentazione politica. I diversi volti del fondamentalismo cristiano", in Idem, S. Allievi e D. Bidussa, *Il Libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam*, cit., pp. 153-201, soprattutto pp. 156-160.

(57) Cfr., sulla tutt'altro che trascurabile "questione di parole" e sulla problematica relativa, F. Burgat, *op. cit.*, I e II — entrambi i capitoli portano significativamente nel titolo l'espressione "*difficoltà di dar nome alle cose*" —, pp. 10-47, nonché la "Nota dell'editore", *ibid.*, p. VII; e Riccardo Redaelli, "L'Islam politico", in Idem e Gianluca Pastori, *L'Italia e l'Islam non arabo. Percezioni e priorità*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 13-38 (pp. 13-18).

(58) M.-Th. Urvoy, *art. cit.*, p. 24.

(59) B. Lewis, "Il risveglio dell'islam", cit. p. 285; più ampiamente, cfr. Idem, "L'islam classico", cit., pp. 20-41.

(60) Cfr. Renzo Guolo, "Attori sociali e processo di rappresentanza nell'islam italiano", in Ch. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, cit., pp. 67-90 (pp. 67-68); Idem, *Il partito di Dio. L'islam radicale contro l'Occidente*, con prefazione di E. Pace, Guerini e Associati, Milano 1994; Idem, "Teologia e territorio nel radicalismo islamico", in "liMes. Rivista Italiana di Geopolitica", n. 3, Roma luglio-settembre 1994, pp. 257-263; Idem, *Avanguardie della fede. L'islamismo tra ideologia e politica*, Guerini e Associati, Milano 1999; Idem, "Il fondamentalismo islamico", in E. Pace e Idem, *I fondamentalismi*, Laterza, Bari-Roma 1998, pp. 35-54; B. Étienne, *L'islamismo radicale*, trad. it., Rizzoli, Milano 1988; Youssef M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico. Origini storiche e basi sociali*, trad. it., a cura di E. Pace, il Mulino, Bologna 1993; Bruce B. Lawrence, "Oltre la retorica delle guerre sante. Il fondamentalismo islamico all'ombra del Nuovo Ordine", trad. it., in Roberto Giammanco (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1993, pp. 131-231, soprattutto pp. 161-207; Serge Cordellier (a cura di), *L'islamisme*, Éditions La Découverte, Parigi 1994; O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, cit.; Bassam Tibi, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del Duemila*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1997; E. Pace, *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 63-101; D. Bidussa, S. Allievi e P. Naso, *Il Libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi. Ebraismo, cristianesimo, islam*, cit.; ed E. Pace e Piero Stefani, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Edizione Queriniana, Brescia 2000, pp. 51-90. Merita di essere segnalato che, nelle opere che intendono costituire un *tour d'horizon* sul fenomeno fondamentalista, le sezioni dedicate al "fondamentalismo cattolico" — prescindendo dalla qualità delle informazioni e nonostante lo "spirito" scarsamente comprensivo del cattolicesimo che spesso le anima — sono titolate in modo interrogativo o ipotetico, quando non ricorrono addirittura a formulazione diversa da "integrità", hanno comunque carattere più problematico che assertivo: così, cfr. E. Pace, "Le possibili basi del fondamentalismo cattolico contemporaneo", in R. Giammanco (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, cit., pp. 349-415; Idem, "Esiste un fondamentalismo cattolico?", in Idem, *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, cit., pp. 135-158; di nuovo, Idem, "Le possibili basi del fondamentalismo cattolico", in Idem e R. Guolo, *I fondamentalismi*, cit., pp. 73-84; E. Pace e P. Stefani, "Il neointegralismo cattolico", in Idem, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, cit., pp. 133-151; e P. Naso, "Tra radicalità evangelica e tentazione politica. I diversi

volti del fondamentalismo cristiano", cit., pp. 153-201, che, quasi in apertura, sentenza: "*In genere non si parla di "fondamentalismo cattolico", evidenziando correttamente che il cattolicesimo "relativizza il testo sacro in quanto 'lettera' e soprattutto qualora lo si leghi alla pretesa di unicità e di esaustività in rapporto alla Parola"*" (p. 155; la citazione è da monsignor Luigi Sartori, "Esiste un fondamentalismo cattolico?", in "Studi di teologia. Rivista teologica semestrale edita a cura dell'Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione", nuova serie, anno II, n. 2, Padova II° semestre 1990, pp. 175-182 [p. 176]).

(61) Cfr. R. Guolo, "Attori sociali e processo di rappresentanza nell'islam italiano", cit., pp. 81-84.

(62) Cfr. Pino Blasone, "Introduzione" a *Il Corano*, ed. cit., pp. 7-16 (p. 15); e Livio Tescaroli M.C.C. I., *Islàm e cristianesimo secondo i musulmani*, EMI. Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1996, pp. 86-90; sul divieto di tradurre il *Corano*, cfr. *Tafsîr al-Manâr* [Commento del Manar], *Fatwa fî hazr targamat al-Qur'ân* [Fatwa sul divieto di tradurre il *Corano*], trad. francese, in *La passion de l'Unicité*, "Études Arabes Dossiers", n. 65, cit., pp. 91-95.

(63) Cfr. *Il Corano*, ed. cit., pp. 589-590.

(64) Cfr. *ibid.*, p. 589; il rimando è a S. Qutb, *Fî dhilâl al Qur'ân* [All'ombra del Corano], Dâr Ash-Shrûq, Il Cairo 1992. Sull'Associazione dei Fratelli Musulmani, Al-Ikhwân al-muslimûn, una delle espressioni maggiori del fondamentalismo islamico o islamismo, cfr. in genere una scheda, in R. Mantran (a cura di), *Le grandi date. Islam*, ed. it., a cura di Claudio Balzaretto, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, p. 262; G. Rizzardi, *Islàm, processare o capire? Indicazioni bibliografico-metodologiche*, cit., pp. 243-245; Idem, *La sfida dell'Islàm*, cit., pp. 390-392; R. Du Pasquier, *Il risveglio dell'Islàm*, cit., pp. 71-86; ampiamente O. Carré e Gérard Michaud [pseudonimo di Michel Seurat], *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982)*, Éditions Gallimard/Julliard, Parigi 1983; *Courants actuels dans l'islam: les frères musulmans (première partie)*, "Études Arabes Dossiers", Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, n. 61, Roma 1981-2, testo arabo e trad. francese di documenti programmatici del fondatore, Hasan al-Bannâ (1906-1949), esposizioni autorevoli dei principi e degli obiettivi del movimento in relazione al governo islamico, ai rapporti fra islam e società, ai pilastri della missione e ai diritti della donna; *Courants actuels dans l'islam: les frères musulmans (deuxième partie)*, "Études Arabes Dossier", n. 62, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Roma 1982-1, testo arabo e trad. francese di un documento dello stesso al-Bannâ, *Al-matâlib al-hamsûn*, "Le cinquanta richieste", riassuntivo della prospettiva del movimento, di articoli di "fratelli musulmani" e di simpatizzanti comparsi nel 1979 sulla rivista tunisina *Al-Ma'rifa*, infine di tre interventi, rispettivamente del 1965, del 1979 e del 1982, di avversari dichiarati; *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam*

politico, con introduzione di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, trad. it. di diversi testi contenuti nei due *dossier* precedenti nonché di altra fonte; S. Allievi, "Gli islamisti. I fondamentalismi nei paesi musulmani", cit., pp. 46-57; e, in specie, cfr. una scheda su Sayyid Qutb, in R. Mantran (a cura di), *Le grandi date. Islam*, cit., p. 295; e l'esposizione delle tesi principali di *Fî dhilâl al Qur'ân*, in O. Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Éditions du Cerf-Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Parigi 1984; cfr. pure dell'autore, trascritto come Sayd Qutub, *Il futuro sarà dell'Islam*, trad. it., con prefazione dell'Unione degli Studenti Musulmani in Italia e International Islamic Federation of Student Organization, S.I.T.A., Ancona 1979; e, per una migliore conoscenza della stessa prospettiva, cfr. Mohammad Qutub [Qutb], *Equivoci sull'Islam*, trad. it., S.I.T.A., Ancona 1980; l'autore, fratello di Sayyid Qutb e "fratello musulmano", vive in Arabia Saudita: cfr. Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Parigi 2000, p. 49.

(65) Cfr. *Il Corano*, ed. cit., p. 590; il rimando è allo *sheikh* Abu Bakr Djabar Al-Djazairi, *La Via del Musulmano (Minhaj Al Muslim)*, trad. it. di Hamza Abu Dawud Piccardo, Unione degli Studenti Musulmani in Italia-U.S.M.I., Centro Islamico di Milano e della Lombardia e Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia-U.C.O.I.I., Perugia 1990. Quanto al titolo *sheikh*, termine trascritto anche *shaikh* o *shaykh* e che significa letteralmente "vecchio", è variamente utilizzato, ma sempre a indicare soggetto autorevole, degno di fiducia e, di conseguenza, di rispetto: cfr. C. A. Nallino, voce "sheikh", in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, ristampa fotolitica del volume XXXI, cit., pp. 603-604. Quanto all'aggettivo "wahabita", riporto un'altra definizione di R. Guolo: "*Il wahhabitismo è il movimento promosso da Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), che predica un ritorno alle "pure fonti", a un islam rigoroso e puro, liberato da tutte le "innovazioni riprovevoli" che sono state accolte nei secoli. La dinastia dei Sa'ud, che regna oggi sull'Arabia Saudita, si convertì al credo wahhabita, imponendolo come dottrina ai suoi sudditi, sin dalla fondazione del regno nel Nagd*" ("Attori sociali e processo di rappresentanza nell'islam italiano", cit., p. 83, nota 25); cfr. pure R. Caspar M.Afr., *Traité de Théologie Musulmane*, tomo I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, cit., pp. 223-225; R. Du Pasquier, *Il risveglio dell'Islâm*, cit., pp. 55-61; e Alberto Ventura, *L'islâm della transizione (XVIII-XVIII secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islâm*, cit., pp. 203-218 (pp. 207-211); più ampiamente, cfr. *al-wahhâbiyya. Le mouvement wahhâbite*, "Études Arabes Dossier", n. 82, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (P.I.S.A. I.), Roma 1992-2.

(66) A. Laurent, "Le statut des non-musulmans en Islam et le problème de la liberté religieuse", cit., p. 81.

(67) Cfr. Cl. Cahen, *L'islamismo*, vol. I, *Dalle origini all'inizio dell'impero ottomano*, cit., p. 303; cfr. pure Eustace Dockey Phillips, *Genghiz khan e l'Impero dei Mongoli*, trad. it., Newton & Compton, Roma 1998, pp. 78-83; e David Morgan, *Breve storia dei Mongoli*, trad. it., Mondadori, Milano 1997, pp. 143-152.

(68) Cfr. Stanford Jay Shaw, "L'Impero ottomano e la Turchia moderna", in G. E. von Grunebaum (a cura di), *op. cit.*, pp. 21-159 (p. 148); cfr. una scheda su Kemal Atatürk, "padre dei turchi", in R. Mantran (a cura di), *Le grandi date. Islam*, cit. pp. 273-274; Morgan Philips Price (1885-1973), *Storia della Turchia dall'Impero alla Repubblica*, trad. it., Cappelli, Bologna 1958, soprattutto pp. 149-159; e Anna Maria Porciatti, *Dall'Impero Ottomano alla nuova Turchia. Cronache e Storia*, Alinea, Firenze 1997, pp. 252-271.

(69) S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, cit., p. 22.

(70) Cfr. M. Borrmans M.Afr., "Risveglio islamico o rinnovamento musulmano?", cit.

(71) *Ibid.*, p. 151.

(72) *Ibidem.*

(73) Sul *jihâd*, cfr. brevemente S. Scaranari Introvigne, *op. cit.*, pp. *Repubblica*, trad. it., Cappelli, Bologna 1958, soprattutto pp. 149-159; e Anna Maria Porciatti, *Dall'Impero Ottomano alla nuova Turchia. Cronache e Storia*, Alinea, Firenze 1997, pp. 252-271.

(69) S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, cit., p. 22.

(70) Cfr. M. Borrmans M.Afr., "Risveglio islamico o rinnovamento musulmano?", cit.

(71) *Ibid.*, p. 151.

(72) *Ibidem.*

(73) Sul *jihâd*, cfr. brevemente S. Scaranari Introvigne, *op. cit.*, pp. 73-74; e G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, pp. 58-59; ampiamente, David Santillana (1851-1931), *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, vol. I, *La comunità musulmana e il suo capo. Fonti del diritto e loro ermeneutica. La legge nello spazio e nel tempo. Le persone. La famiglia. I diritti reali*, libro III, "Limiti della Legge nello spazio e nel tempo", titolo I, "Limiti della Legge nello spazio", capitolo I, "L'Islam rispetto ai paesi abitati dagli infedeli ("dâr al-harb")", sezione II, "Il "gihâd" (Guerra Santa)", §§ 4-9, Istituto per l'Oriente, Roma s.d. probabilmente 1926, pp. 88-96; A. Fattal, *op. cit.*, pp. 9-18; B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, cit., soprattutto pp. 90-102; Idem, "Bellum pium et justum: il jihâd", in "Islâm. Storia e civiltà. Rivista trimestrale edita dall'Accademia della Cultura Islamica (U.I.O) sotto l'egida della Società per l'appello all'Islâm, Tripoli", anno VI, n. 1 (18), Roma gennaio-marzo 1987, pp. 5-11; Halim Sabit Sibay (E. Tyan), voce "djihâd", in *Encyclopédie de*

l'Islam, tome II, cit., pp. 551-553; Giuseppina Ligios, "Teoria e prassi della dottrina classica del jihâd", in Valeria Fiorani Piacentini, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 189-228; Eadem, "La dottrina del "jihad" presso la shi'ah imamita", in V. Fiorani Piacentini (a cura di), *Rapporto di Ricerca su "Il pensiero militare nel mondo musulmano"*, vol. secondo, "RM. Rivista Militare", Roma 1991, pp. 87-110; e V. Fiorani Piacentini, "Credenti e non credenti: il pensiero militare e la dottrina del jihâd", in Eadem, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, cit., pp. 9-188.

(74) Ibn Haldûn, *Muqaddima*, cit., senza ulteriori indicazioni, in B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, cit., p. 99.

(75) B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, cit., *ibidem*.

(76) Proprio questa "confusione" credo possa fondare il riferimento alla "teologia della liberazione", in O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, cit., p. 28; sulla teologia della liberazione, cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione "Libertatis nuntius" su alcuni aspetti della "teologia della liberazione"*, del 6-8-1984; Idem, *Istruzione "Liberatatis conscientia" su libertà cristiana e liberazione*, del 22-3-1986; e il mio "La "rivalutazione" della dottrina sociale della Chiesa", in "Cristianità", anno XIV, n. 133, Piacenza maggio 1986, pp. 3-5.

(77) M. Borrmans M.Afr., "Risveglio islamico o rinnovamento musulmano?", cit., p. 151.

(78) *Ibid.*, pp. 151-152; sui movimenti missionari, cfr. *al-da'wa l-islâmiyya. L'Appel à l'Islam*, "Études Arabes Dossiers", n. 73, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1987-2; e Ch. W. Troll S.J., "La "missione" secondo la concezione musulmana", in "La Civiltà Cattolica", anno 149, quaderno 3541, Roma 3-1-1998, pp. 40-54; sulla situazione di fatto, cfr. Camille Eid e Carlo Broli, "La Da'wa in Africa e Oceania", *dossier* in "Asia news", supplemento a "Mondo e Missione. Rivista del Pontificio istituto missioni estere", n. 6, Milano giugno-luglio 1999, pp. 31-54; *idem*, "La Da'wa islamica e la sua diffusione in Asia", *dossier ibid.*, n. 10, Milano dicembre 1999, pp. 23-56; e *idem*, "La Da'wa in Europa e America", *dossier ibid.*, n. 2, Milano febbraio 2000, pp. 23-43.

(79) Cfr. O. Carré, *L'Islam laico*, cit., pp. 38-44.

(80) *Ibid.*, p. 31.

(81) L'affermazione socio-culturale esclude ogni considerazione relativa ai pensatori politici musulmani, quindi alla storia del pensiero politico musulmano almeno nelle sue espressioni non dominanti, e appoggia l'approccio al problema secondo la cosiddetta "interpretazione culturalista", avanzata dal politologo Samuel P. Huntington originariamente nell'articolo "The Clash of Civilization?" ("Foreign Affairs", vol. LXXII, n. 3, New York estate 1993, pp. 22-49), con risposte a obiezioni in *idem*, "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World" (*ibid.*, vol. LXXII, n. 5, New York novembre-dicembre 1993, pp. 186-194), poi in

Idem, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (trad. it., Garzanti, Milano 1997). "Questo approccio — qualificato come "ingiustamente famoso" da Riccardo Redaelli —, pur non privo di validi argomenti, appiattisce il radicalismo islamico a semplice conseguenza inevitabile intrinseca ai fondamenti stessi della religione islamica" (op. cit., in G. Pastori e R. Redaelli, op. cit., p. 15 e nota 3); e lo stesso Redaelli rimanda a Shireen T. Hunter, "L'ascesa dei movimenti islamisti e la risposta occidentale: scontro di civiltà o scontro di interessi?", in Laura Guazzone (a cura di), *Il dilemma dell'Islam. Politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*, trad. it., FrancoAngeli, Milano 1995, pp. 231-263): come se affermare la presenza di una causa dominante escludesse altre concause degli avvenimenti e come se le conseguenze potessero essere totalmente estranee se non alle condizioni del loro prodursi, almeno alle loro cause. Cfr. un giudizio analogo su Huntington in S. Allievi, "Gli islamisti. I fondamentalismi nei paesi musulmani", cit., pp. 8-10. Comunque, circa il pensiero politico musulmano e i suoi protagonisti, cfr. un quadro grande, in L. Gardet, *L'Islam. Religion et Communauté*, cit., pp. 273-299; Idem, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit., soprattutto pp. 17-104; e in F. Gabrieli, "Il pensiero politico musulmano", in Luigi Firpo (1915-1989) (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. secondo, *Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, tomo secondo, *Il Medioevo*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1983, pp. 867-899; quadri minori o analisi, in H. Enayat, op. cit.; Abdallah Laroui, *Islam e modernità*, trad. it., Marietti, Genova 1992; e Massimo Campanini, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna 1999; ma, soprattutto, B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, cit., in quanto attento appunto al linguaggio, "la istituzione fondamentale della società" (Peter Ludwig Berger e Brigitte Berger, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, trad. it., il Mulino, Bologna 1987, p. 95).

(82) L. Gardet, *Conoscere l'Islàm*, trad. it., Edizioni Paoline, Catania 1959, p. 52; più ampiamente, cfr. Idem, *L'Islam. Religion et Communauté*, cit., pp. 273-279; e Idem, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit., pp. 22-29.

(83) Idem, *Conoscere l'Islàm*, cit., p. 52, nota 1; correggo il nome dello *shaykh al-Azhar*, cioè del rettore della moschea-università de Il Cairo, sulla base di quanto se ne legge in Idem, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit., pp. 25 e 26, nota 2. L'istituto dei Piccoli Fratelli di Gesù s'ispira al progetto dei Piccoli Fratelli del Sacro Cuore del sacerdote francese, eremita e missionario, Charles-Eugène de Foucauld (1858-1916).

(84) Jacques Jomier O.P., *Per conoscere l'Islam*, trad. it., Borla, Roma 1996, p. 114.

(85) M. Talbi, *Le vie del dialogo nell'islam*, cit., p. 37. Con il termine *nahda* — "rinascimento" o "risorgimento", ma sembra meglio "risveglio" — viene indicato il movimento nato nel mondo islamico dal primo incontro con la

modernità, cioè a partire dalla prima spedizione d'Egitto (1798-1801), guidata da Napoleone Bonaparte (1769-1821): sulla *Nahda*, cfr. sinteticamente Ali Merad, *L'Islam contemporain*, 5^a ed. corretta, Presses Universitaires de France, Parigi 1995, pp. 19-32; e N. Tomiche, voce "nahda", in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes par C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et feu C. Pellat, assistés de F. Th. Dijkema (pp. 1-384), P. J. Bearman (pp. 385-1060) et M^{me} S. Nurit, sous le patronage de l'Union Académique Internationale, tome VII, *mif-naz*, E. J. Brill-Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose A.A., Leida-New York-Parigi 1993, pp. 901-904; ampiamente F. Gabrieli, *Il risorgimento arabo*, Einaudi, Torino 1958; R. Caspar M.Afr., *Traité de Théologie Musulmane*, tomo I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, cit., pp. 221-319; Albert Habib Hourani (1915-1993), *La pensée arabe et l'Occident*, trad. francese, Naufal, Parigi 1991, dell'opera *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, della quale si può trovare lo sfondo fattuale in Idem, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, trad. it., Mondadori, Milano 1992, pp. 263-352; e K. F. Allam, "L'islâm contemporaneo", cit., pp. 221-252.

(86) M. Borrmans M.Afr., "Risveglio islamico o rinnovamento musulmano?", cit., pp. 153-154.

(87) Cfr. R. Guolo, "Attori sociali e processi di rappresentanza nell'islam italiano", cit., *passim*, ma soprattutto p. 82; cfr. Idem, "È possibile un partito islamico in Italia?", in "liMes. Rivista Italiana di Geopolitica", n. 4, Roma ottobre-dicembre 1997, pp. 271-284; Idem, "Le tensioni latenti nell'islam italiano", in Ch. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, cit., pp. 159-173; Idem,

"La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese", in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, cit., pp. 67-82; e P. Naso, *Il mosaico della fede. La religione degli italiani*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 103-140.

(88) R. Guolo, "Attori sociali e processi di rappresentanza nell'islam italiano", cit., p. 90.

(89) *Ibidem*.

(90) Cfr. la nozione di "religione politica", in Eric Voegelin (1901-1985), *Le religioni politiche*, in Idem, *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, trad. it., a cura di Sandro Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 17-76.

(91) G. Rizzardi, *Islâm, processare o capire? Indicazioni bibliografico-metodologiche*, cit., p. 265.

(92) Idem, *Introduzione all'Islâm*, cit., pp. 15-16.

(93) K. F. Allam, "L'islâm contemporaneo", cit., p. 264, che rimanda a O. Roy, *L'èchec de l'Islam politique*, cit.

(94) J. Stamer M.Afr., *op. cit.*, p. 11.

- (95) S. Qutb, "L'islam e l'organizzazione della città", trad. it. di Idem, *Ma'rakat al-islâm wa-l-ra'smâliyya* [La lotta fra l'islam e il capitalismo], Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Il Cairo 1952, pp. 70-79, in *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, con introduzione di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 35-39 (p. 35).
- (96) Idem, "Il *gihâd* per la causa di Dio", trad. it. di Idem, *Ma'âlim fî al-tariq* [Pietre miliari], Dâr al-šurûq, Beirut 1979, pp. 59-65, in P. Branca (a cura di), *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, con prefazione di Maurice Borrmans M.Afr., Marietti, Genova 1991, pp. 197-200 (p. 199); cfr., pure, del predecessore di Sayyid Qutb come guida intellettuale del movimento dei Fratelli Musulmani, l'avvocato 'Abd al-Qâdir 'Ûda (m. 1954), "Islam e politica", trad. it. di Idem, *al-Islâm bayna gahl abnâ'i-hi wa 'agz 'umalâi-hi* [L'Islam, tra seguaci ignoranti e guide incapaci], al-Muthâr al-Islâmi, Il Cairo s.d., pp. 43-49, *ibid.*, pp. 200-205; e Idem, "La sarî'a: costituzione fondamentale dei musulmani", trad. it. di Idem, *Al-Islâm wa-awdâ'u-na al-qânûniyya* [L'Islam e le nostre istituzioni giuridiche], Maktabat al-Kitâb al-'Arabî, Il Cairo 1951, pp. 27-32 e 45-46, in *Dibattito sull'applicazione della "Shari'a"*, cit., pp. 11-15.
- (97) S. Qutb, "Il *gihâd* per la causa di Dio", cit., p. 199.
- (98) A. Maududi, *Jihâd in Islâm*, The Holy Coran Publishing House, Beirut 1980, p. 19, testo scritto in inglese nel 1939, cit. in O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, cit., p. 85; cfr. pure H. Enayat, *op. cit.*, pp. 83-110, soprattutto pp. 106-107.
- (99) Khorshid Ahmad, "Introduzione" a A. Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Islamic Publication, Lahore 1980, 1^a ed. 1955, p. 5, cit. in O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, cit., p. 85.
- (100) Panayotis J. Vatikiotis, *Islam: stati senza nazioni*, con presentazione di Giampaolo Calchi Novati, trad. it., il Saggiatore, Milano 1993, p. 47.

Note al cap. III

(1) D. Santillana, *op. cit.*, libro primo, "Nozioni preliminari", capitolo I, "La Comunità Musulmana", § 4, pp. 4-5; segnalo che, nelle edizioni del *Corano* citate in bibliografia, quanto l'autore riferisce da *Corano II*, 45 si trova in *Corano II*, 48.

(2) *Ibid.*, p. 5.

(3) Joseph de Maistre, *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza* [del 1821]. In appendice il trattato di Plutarco [45 ca.-125] "*Perché la giustizia divina punisce tardi*" nella versione e con il commento di Joseph de Maistre [del 1816], ed. it. a cura di Alfredo Cattabiani, Rusconi, Milano 1971, pp. 596-597 (p. 596). In precedenza, si può leggere: "*Poiché l'islamismo ammette l'unità di Dio e la missione divina di Gesù Cristo, anche se in lui non vede che un'eccellente creatura, perché non dovrebbe appartenere al cristianesimo allo stesso modo dell'arianesimo, il quale professa la stessa dottrina?*" (*ibid.*, p. 597). Dal canto suo, san Giovanni Damasceno parla di "[...] un falso profeta [...] chiamato Mamed, il quale essendosi casualmente incontrato con l'Antica e la Nuova Alleanza, e similmente dopo aver frequentato un monaco ariano, configurò la sua propria eresia" (*La centesima eresia*, cit., p. 35). Evidentemente il termine "eresia" sta nel testo apologetico del Dottore orientale della Chiesa cattolica, come in de Maistre, per "errore" e non ha senso tecnico-teologico, che prevede il battesimo. L'arianesimo invece — dal prete africano Ario (256-336) — è eresia *vero nomine* condannata dal Concilio di Nicea, del 325. Sul tema "islam, eresia cristiana", cfr. R. Caspar M.Afr., *Traité de Théologie Musulmane*, tomo I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, cit., pp. 75-91 (pp. 97-98); G. Rizzardi, *Islâm, processare o capire? Indicazioni bibliografico-metodologiche*, Edizioni Cooperativa Casa del Giovane, Pavia 1988, pp. 9-127 (pp. 11-80); e Idem, *La sfida dell'Islâm*, cit., pp. 9-92 (pp. 4-39). Cfr. un'eco del legame istituito da de Maistre fra l'iniziatore della Riforma protestante, Martin Lutero (1483-1546), e Ario e Maometto, nell'ottica della stessa scuola di pensiero, in Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, parte I, capitolo VII, 1, E, 3^a ed. italiana accresciuta, con lettere di encomio di mons. Romolo Carboni (1911-1999) e con saggio introduttivo di G. Cantoni su "L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione", Cristianità, Piacenza 1977, p. 95.

(4) M. Borrmans M.Afr., "Il dialogo islamo-cristiano ieri, oggi e domani", cit., p. 192; cfr. pure *Les organisations islamiques internationales*, "Études Arabes Dossiers", n. 66, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Roma 1984-1; e *La Ligue des États Arabes*, "Études Arabes Dossiers", n. 77, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1989-2.

(5) M. Borrmans M.Afr., "Il dialogo islamo-cristiano ieri, oggi e domani" cit., p. 192; cfr. pure *Le dialogue vu par les musulmans*, "Études Arabes

Dossiers", n. 88-89, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (P.I.S.A.I.), Roma 1995/1-2.

(6) Cfr. M. S. al-Ashmâwi, intervista a cura di A. Morigi, in *La libertà religiosa nei Paesi a maggioranza islamica. Rapporto 1998*, cit., pp. 142-144; cfr. dello stesso [trascritto come Muhammad Saïd Al-Ashmawy], *L'islamisme contre l'islam*, trad. francese ridotta, con prefazione di Richard Jacquemond, Éditions La Découverte, Parigi-Éditions Al-Fikr Il Cairo 1999, che si apre con un'espressione divenuta classica per caratterizzare l'anti-islamismo islamico: "*Dio voleva che l'islam fosse una religione, ma gli uomini ne hanno voluto fare una politica*" (*ibid.*, p. 11).

(7) Cfr. *Courants actuels du monde arabe: le Ba't (première partie)*, "Études Arabes Dossiers", Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, n. 63, Roma 1982-2, che propone testi sui grandi temi dei fondatori del Partito Socialista della Rinascita Araba, Michel 'Aflaq (1910-1989) — del quale, sia detto di passaggio, viene metodicamente segnalato l'esser nato da famiglia greco-ortodossa, ma mai l'esser morto musulmano (cfr. M.-Th. Urvoy, *art. cit.*, p. 26) — e Sahlâh al-Din al-Bîtâr (1912-1980); e *Courants actuels du monde arabe: le Ba't (deuxième partie)*, "Études Arabes Dossiers", Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, n. 64, Roma 1983-1, che intende farsi eco dei problemi concreti affrontati dal Ba't sia nella Repubblica Araba Siriana che nella Repubblica Iraquena, durante le presidenze, rispettivamente, di Hafîz al-Asad (1928-2000) e di Saddâm Husayn; relativamente al primo caso basti notare come la Costituzione preveda la confessionalità islamica del presidente della Repubblica (cfr. *Islâm dîn al-dawla. L'Islam religion de l'État*, cit., tavola a p. 129) e tener presente la lotta del partito al potere, il partito del presidente, contro il "nemico interno", cioè contro l'opposizione musulmana (cfr. Patrick Seale, *Il leone di Damasco. Viaggio nel pianeta Siria attraverso la biografia del presidente Hafez Assad*, trad. it., con prefazione di Antonio Ferrari, Gamberetti, Roma 1995, soprattutto pp. 363-386).

(8) B. Lewis, "Il risveglio dell'Islam", cit., p. 325.

(9) Cfr. *ibid.*, pp. 320-321; citazione a p. 320.

(10) Cfr. *ibidem*.

(11) Cfr. O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, cit., p. 25.

(12) B. Lewis, "Il risveglio dell'Islam", cit., p. 325.

Note al cap. IV

(1) Cfr. *Quaranta hadith. Testo di Quaranta Detti Autentici del Profeta Muhammad raccolti dall'Imam An-Nawawi morto nel 676 dell'Egira*, cit.; cfr. pure *Les 40 hadîth de Nawawî*, trad. francese di L. Pouzet, «Études Arabes Feuilles de Travail», Istitut Pontifical d'Études Arabes, Roma s.d., che riporta non solo il testo degli *hadîth*, ma anche il commento dello stesso an-Nawawî.

(2) *Il Corano*, ed. cit., p. 170, nota 15; cfr., più ampiamente, Cl. Cahen, voce «dhimma», cit.

(3) *Ibid.*, appendice 9, *A proposito del concetto di «jihâd*, pp. 582-583 (p. 582).

(4) Cfr. la natura giuridica dello statuto del *dhimmi* e i suoi diritti civili e politici nella dottrina dei legisti, con particolare relazione alla funzione pubblica, in A. Fattal, *op. cit.*, rispettivamente pp. 71-84 e pp. 236-240; cfr. pure Chafik Cherata, voce «dhimma», cit.

(5) J. Jomier O.P., *op. cit.*, p. 91.

(6) *Il Corano*, ed. cit., p. 168, nota 6.

(7) «Annexe» a M.-Th. Urvoy, *art. cit.*, pp. 28-29; devo il titolo, la traduzione del titolo e la corretta data di pubblicazione dell'articolo, che nella mia fonte è il 18-9-1975, a una comunicazione di S. K. Samir S.J., del 24-4-2000. Il medesimo alto esponente islamico — il cui nome, sempre nella mia fonte, è trascritto come Hussein Kouatly —, non mai contraddetto da altri, ha ripetuto la stessa tesi, sempre sulla stampa quotidiana libanese, nel 1978 (cfr. «Le Reveil», 18-7-1978), con una formulazione degna d'attenzione: «*I cittadini musulmani hanno il dovere di appoggiare l'autorità islamica; nel caso questa non applichi la legge islamica, debbono adoperarsi per abolirla e dichiarare la guerra santa (gihad) sino alla presa del potere. Nel caso fossero in situazione di minoranza, i musulmani possono accettare formule di compromesso continuando a lavorare con tutti i mezzi per ottenere il potere al momento opportuno*» (cit., in G. Crespi e G. S. Eid, *op. cit.*, p. 151); e nel gennaio del 1981, alla televisione libanese, interrogato in proposito, ha mormorato: «*Se quanto avete inteso vi ha colpito, questa ferita colpisca anche me*» (cit. in Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, *op. cit.*, Flammarion, Parigi 1984, pp. 96-97).

(8) Cfr. G. Rizzardi, *Introduzione all'Islàm*, cit., pp. 15-16; e Maria Chiara Nataloni, *Per un'analisi del concetto di popolo nell'Islam. Le costituzioni dei paesi musulmani alla luce della Dichiarazione di Algeri*, con presentazione di B. Scarcia Amoretti, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 31-37; con *Dichiarazione di Algeri* s'indica la *Dichiarazione Universale dei Diritti dei Popoli*, proclamata ad Algeri il 4 luglio 1976, per iniziativa dell'uomo politico socialista Lelio Basso (1903-1978), da un'assemblea di giuristi, economisti, politici e dirigenti di vari Movimenti di Liberazione Nazionale.

- (9) Cfr. *Islâm dîn al-dawla. L'Islam religion de l'État*, cit., tavole alle pp. 129 e 131.
- (10) *Modèle de Constitution islamique: le Projet du Conseil Islamique d'Europe (texte integral)*, in *Islâm dîn al-dawla. L'Islam religion de l'État*, cit., pp. 7-41 (p. 13).
- (11) Cfr. Abdelfattah Amor, «Costituzione e religione negli Stati musulmani (I): Lo Stato musulmano», in «Coscienza e Libertà. Rivista semestrale della sezione italiana dell'Associazione Internazionale per la difesa della Libertà religiosa» [con statuto consultivo di organizzazione non governativa presso le Nazioni Unite e il Consiglio d'Europa], n. 29, Roma secondo semestre 1997, pp. 57-72; Idem, «Costituzione e religione negli Stati musulmani (II): La natura dello Stato», *ibid.*, n. 30, primo semestre 1998, pp. 74-91; Idem, «Costituzione e religione negli Stati musulmani (III): La legislazione dello Stato e la politica dello Stato», *ibid.*, n. 31, secondo semestre 1998, pp. 49-65; e Idem, «Costituzione e religione negli Stati musulmani (IV): La condizione dell'individuo», *ibid.*, n. 32, primo semestre 1999, pp. 48-63.
- (12) Cfr. Idem, «Costituzione e religione negli Stati musulmani (II): La natura dello Stato», cit., pp. 76-79 (p. 76).
- (13) Cfr. *ibid.*, pp. 79-81 (p. 79).
- (14) Cfr. *ibid.*, pp. 74-76.
- (15) J. Jomier O.P., *op. cit.*, p. 91; sui copti, cfr. Pierre du Bourguet S.J. (1910-1988), *Les Coptes*, Presses Universitaires de France, Parigi 1992; e Christian Cannuyer, *I Copti*, trad. it., Interlogos, Schio (Vicenza)-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- (16) M. Borrmans M.Afr., «L'Islam contemporaneo e i problemi che ne derivano per musulmani e cristiani», cit., p. 127.
- (17) Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14-9-1998, n. 31.
- (18) M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, vol. II, *Sa vie et son oeuvre*, nn. 1512, cit., p. 808; cfr. il testo della lettera all'imperatore Eraclio, attribuita a Muhammad, tradotta e commentata, in A. Fattal, *op. cit.*, pp. 5-7; una trad. it., in *Il Corano*, ed. cit., appendice 12, *L'incontro tra Abû Sufyân [m. 653 ca.] e l'imperatore Eraclio*, pp. 587-588 (p. 588); su questo episodio, cfr. M. Lings, *op. cit.*, pp. 297-298.
- (19) Cfr. il collegamento di questa sura con l'apostasia, in M. Borrmans M.Afr., «L'Islam e le sue implicazioni morali e giuridiche», in monsignor L. Di Liegro e Franco Pittau (a cura di), *Per conoscere l'Islam. Cristiani e Musulmani nel mondo di oggi*, cit., pp. 38-57 (p. 52).
- (20) *Quaranta hadith. Testo di Quaranta Detti Autentici del Profeta Muhammad raccolti dall'Imam An-Nawawi morto nel 676 dell'Egira*, cit., p. 66.
- (21) J. Jomier O.P., *op. cit.*, p. 91; sull'apostata, cfr. W. Heffening, voce «murtadd», in *Encyclopédie de l'Islam*, tome VII, cit., pp. 634-636.
- (22) J. Jomier O.P., *op. cit.*, p. 91.

(23) Adel Theodor Khoury S.J, *I fondamenti dell'Islam. Un'introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, con prefazione di M. Borrmans M.Afr., trad. it. libera di C. W. Troll S.J. e Michela Galati, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, p. 181.

(24) S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», in «Islamochristiana. Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica», n. 20, Roma 1994, pp. 93-116 (pp. 115-116); sullo stesso tema, in un quadro particolare, cfr. Idem, *L'impact de la religion sur l'ordre juridique. Cas de l'Égypte. Non-musulmans en pays d'islam*, con prefazione del professor Alfred Eugène von Overbeck, parte II, «L'ordre juridique confessionnel en Egypte et son avenir», sezione III, «Impact de la religion sur la condition juridique», capitolo I, «Droit public», sezione II, «La liberté de conscience et de culte», Éditions Universitaires, Friburgo 1979, pp. 255-267; in un quadro generale, Idem, «La définition internationale des droits de l'homme et l'islam», parte II, «Islam classique», capitolo II, «Liberté religieuse et de culte», in «Revue Générale de Droit International Public», tomo LXXXIX, n. 3, Parigi luglio-settembre 1985, pp. 624-716 (pp. 635-648); Idem, «Liberté religieuse et apostasie dans l'islam», in «PJR. Praxis juridiques et religion. Revue semestrielle ouverte aux interrogations du droit des religions», n. 3, Strasburgo 1986, pp. 43-76; e, soprattutto, Idem, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, cit., parte III, «Musulmans et non-musulmans», capitolo II, «Liberté religieuse», pp. 103-127.

(25) Idem, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», cit., p. 97.

(26) *Ibidem*.

(27) Cfr. *ibid.*, p. 98.

(28) *Ibidem*.

(29) Idem, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, cit., parte I, «Historique, sources et fondements», capitolo II, «Sources et fondements», p. 26; cfr. anche le tabelle cit. con le caratteristiche essenziali di un regime islamico, in *Islâm dîn al-dawla. L'Islam religion de l'État*, cit., pp. 129 e 131.

(30) S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», cit., p. 96.

(31) *Ibidem*.

(32) *Ibid.*, p. 99.

(33) Cfr. *ibidem*.

(34) *Ibidem*.

(35) *Ibid.*, p. 100.

(36) *Ibid.*, p. 95.

(37) *Ibid.*, p. 102.

(38) *Ibidem*.

(39) *Ibid.*, p. 100.

- (40) *Ibidem*.
- (41) *Ibidem*.
- (42) *Ibidem*.
- (43) *Ibid.*, p. 101.
- (44) E. J. Farahian S.J., *Breve introduzione all'islam*, cit., p. 99.
- (45) *Ibid.*, pp. 99-100, nota 1.
- (46) *Ibid.*, pp. 99-100.
- (47) *Ibid.*, p. 100, nota 1.
- (48) S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», cit., p. 102; segnalo che per queste informazioni l'autore rimanda a un'opera di Jean-Marie Gaudeul M.Afr., *Vengono dall'islam chiamati da Cristo*, trad. it., Edizione Missionaria Italiana, Bologna 1995, *passim*, «al di sopra di ogni sospetto» dal momento che esordisce con questa dichiarazione teologicamente inquietante, in quanto si tratta di affermazione che solleva almeno qualche dubbio sulla divina e positiva fondazione del cristianesimo: «Dio vuole il trionfo dell'islam? Dio vuole il trionfo del cristianesimo? «La risposta alle due domande è la medesima: NO. «Intendiamo dire con questo che Dio non è al servizio delle nostre piccole cause, e che la sua gloria non consiste nel far trionfare una comunità sull'altra» (*ibid.*, pp. 5-6).
- (49) A. B. D. Al-Djazairi, *op. cit.*, p. 555.
- (50) *Ibidem*.
- (51) *Ibidem*; anche il secondo *hadîth* è raccolto da al-Bukhârî: cfr. *The Translation of the Meaning of Sahîh al Bukhârî. Arabic-English*, ed. Muhammad Muhsin Khan, Lahore, vol. IX, p. 45, cit. in G. Ligios, «Teoria e prassi della dottrina classica del jihâd», cit., p. 196, che lo dà nella forma «Chi cambia la propria religione deve essere ucciso». Sui «due *hadith* sull'apostata», all'interno della problematica globale, cfr. S. K. Samir S.J., «Le débat autour du délit d'apostasie dans l'Islam contemporaine», in John J. Donohue S.J e Ch. W. Troll S.J. (a cura di), *Faith, Power, and Violence. Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present*, «Orientalia Christiana Analecta» 258, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998, pp. 114-140, soprattutto pp. 132-135.
- (52) M. Hamidullah, *Initiation à l'Islam*, cit., n. 440, p. 196.
- (53) Cfr. L. Gardet, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit., pp. 26-27, nota 4.
- (54) Cfr. *ibidem*.
- (55) Cfr. F. Dassetto, *L'islam in Europa*, cit., pp. 44-46.
- (56) L. Gardet, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, cit., p. 27.
- (57) Cfr. *ibid.*, pp. 26-27, nota 4.
- (58) Cfr. H. Laoust, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Institut français de Damas, Beirut 1948, pp. 35-36, cit. in Bat Ye'or [pseudonimo di una studiosa ebrea, nata in Egitto], *Les Chrétientés d'Orient entre «jihâd» et dhimmitude. VIIe-XXe siècle*, con prefazione di Jacques Ellul (1912-1994),

Les Éditions du Cerf, Parigi 1991, p. 28; sulla problematica conseguente in tema di emigrazione, cfr. S. A. Aldeeb Abu-Salieh, «La migration dans la conception musulmane (passé, présente et avenir), Première partie», in «Droit et Cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et histoire», n. 34, Parigi 1997/2, pp. 215-246; e «Deuxième partie», *ibid.*, n. 35, Parigi 1998/1, pp. 133-166; studio anticipato con il titolo «La migration dans la conception musulmane», in «Orientale Moderno. Rivista mensile d'informazione e di studi per la diffusione della conoscenza dell'Oriente, sopra tutto musulmano», nuova serie, anno XIII (LXXIV), n. 7-12, Roma luglio-dicembre 1994, pp. 219-283.

(59) A. Th. Khoury S.J, *op. cit.*, p. 234.

(60) *Il Corano*, ed. cit., p. 239, nota 43; sulla *tukya* e sulla problematica relativa, sia dottrinale che storica, cfr. R. Strothmann [Moktar Djebli], voce «takiyya», in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes par Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel et W. P. Heinrichs, assistés de P. J. Bearman et Mme S. Nurit, sous le patronage de l'Union Académique Internationale, tome X, livraison 165-166, *tâhirides-tanzîmât*, E. J. Brill, Leida 1998, pp. 145-146.

(61) *Il Corano*, ed. cit., p. 109, nota 8

Note al cap V

- (1) *Il Corano*, ed. cit., p. 164, nota 28.
- (2) Benedetto Croce (1866-1952), *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* [*La critica*, n. 40, Napoli 1942, pp. 289-297, poi raccolto in Idem, *Discorsi di varia filosofia*, 1, Laterza, Bari 1945, pp. 11-24], con in appendice: *Per un articolo del senatore Croce* di don Giuseppe De Luca [1898-1962, in "Il Regno. Pubblicazione trimestrale di studi cristiani", anno II, n. 1, Assisi (Perugia) gennaio-marzo 1943, pp. 36-41], La Locusta, Vicenza 1994.
- (3) M. Introvigne, "I "thug": i veri "misteri della giungla nera"", in "Cristianità", anno XXV, n. 267-268, Piacenza luglio-agosto 1997, pp. 16-18 (p. 18); sulla problematica, cfr. Jean-François Mayer, *La science comparée des religions face aux nouveaux mouvements religieux. Conférence d'ouverture de l'année académique 1998-1999*, presso l'autore, Friburgo 1999; e Françoise Champion e Martine Cohen (a cura di), *Sectes et démocratie*, Éditions du Seuil, Parigi 1999.
- (4) Cfr. card. Joseph Ratzinger, *Fede, verità e cultura. Riflessioni in relazione all'enciclica "Fides et ratio"*, conferenza tenuta a Madrid il 16-2-2000, supplemento a "Litterae Communions-Tracce. Rivista internazionale di Comunione e Liberazione", anno XXVII, n. 3, Milano marzo 2000, pp. 24-25.
- (5) *Ibidem*.
- (6) Cfr. Amir Taheri, *La terreur sacrée*, trad. francese, Éditions Sylvie Messinger, Parigi 1987; cfr. pure B. Lewis, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, trad. francese, con prefazione di Maxime Rodinson, Berger-Levrault, Parigi 1982; e Idem, *Gli assassini. Una setta radicale islamica, i primi terroristi della storia*, trad. it., Mondadori, Milano 1996.