

# Conoscere l'Islam



**Paolo Mazzeranghi**

membro di "Alleanza Cattolica"

associazione per lo studio e la diffusione della dottrina sociale della Chiesa

**giovedì 7 ottobre 2004**

La necessità di un esame degli aspetti giuridico-politici dell'islam, strutturalmente legati a quelli religiosi, emerge in relazione ad alcuni nodi mai sciolti e tornati di attualità dopo recenti tragici accadimenti o a seguito delle dinamiche migratorie degli ultimi decenni: i rapporti internazionali con i paesi islamici e il cosiddetto *Scontro delle civiltà* – che Samuel P. Huntington nel suo libro non auspica, ma paventa come probabile, dopo il tramonto delle ideologie che avevano sovrastato o alterato i tradizionali connotati delle civiltà –, il terrorismo islamico, le condizioni dei non-musulmani nei paesi islamici, l'integrazione dei musulmani in paesi non islamici.

Principalmente per l'assenza di una gerarchia religiosa e per la varietà delle tradizioni e delle esperienze storiche incorporate, l'islam è una realtà molto variegata, di cui tento di fornire un quadro sintetico e le cui molteplici varianti debbono essere verificate una per una in rapporto ai problemi che esamineremo.

## **Nascita dell'islam**

Per islam in senso stretto si deve intendere l'*esclusiva fede* nell'Unico Dio Onnipotente e la *sottomissione completa* al suo comando. In senso ampio è il sistema legale che regola il culto e le norme di condotta all'interno della comunità (*ummah*) di coloro che nel loro credo e nella loro condotta privata e pubblica si sottomettono alla Legge (*sharī'a*) ricavata dal Corano e da altre ben precise fonti. Nel sistema islamico un ruolo fondamentale spetta a Muhammad, Maometto. Inviato all'umanità intera e non a un solo popolo, è il «sigillo dei profeti», cioè l'ultimo profeta e colui che pone termine alla rivelazione divina, ma anche

il primo leader politico dell'islam. Muhammad nasce (570?) alla Mecca, città della penisola arabica la cui popolazione è costituita da una comunità pagana politeista araba, una comunità ebraica e una comunità cristiana nestoriana. Nel 610, con la prima apparizione sul monte Hirà dell'angelo Gabriele, che gli manifesta Allah, inizia la sua chiamata o vocazione profetica, che durerà tutta la vita. Nel primo periodo meccano, il profeta svolge principalmente una predicazione antipoliteistica: i dissidi con le comunità religiose lo costringono nel 622 a un esilio (Égira) a Yathrib, successivamente Medina, «città del Profeta». Nel periodo medinese (622-629) la sua predicazione è marcatamente politica. Un documento, ritenuto generalmente autentico, conosciuto come le "costituzioni" della comunità di Medina, imposta l'organizzazione dell'*ummah*: la solidarietà dei credenti suggellata dalla preghiera comune nella moschea; la base finanziaria costituita dalle elemosine obbligatorie e volontarie; lo "sforzo sul sentiero di Dio" (*jihād*), ossia la guerra contro gli infedeli.

Muhammad conduce con alterne fortune guerre nei confronti della Mecca e di altri gruppi circostanti. Alla fine del 629 sconfigge i meccani e all'inizio del 630 rientra nella città, dove non si insedia, ma si reca più volte in pellegrinaggio. Proprio in una di queste occasioni riceve la rivelazione riportata nel Corano: «Oggi ho resa perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia e Mi è piaciuto darvi per religione l'Islām» (V,3). L'8 giugno 632 muore improvvisamente a Medina senza designare un successore. Gli succedono, con modalità spesso cruenta, i quattro califfi (*califfo* = successore, vicario o luogotenente) cosiddetti «dalla retta via», o «ben orientati», suoi compagni e suoceri o generi, il cui comportamento, per re-

lazione alla trasmissione del suo insegnamento, entra nella cosiddetta tradizione: Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Othman (644-655), che cura l'*editio princeps* del Corano, in forma completa, unificata e da allora immutabile, Alì (655-661), cugino del Profeta e marito della figlia prediletta Fàtimah. Il potere di Alì è però contestato dalla famiglia degli Omayyadi, e i suoi sostenitori sono sconfitti nel 661 dal governatore di Siria Mu'awiya. A fronte di questi eventi l'islam si divide definitivamente in coloro che sostengono la dinastia omayyade (*sunniti*), il partito (*sci'a*) di Alì (*sciiti*) e un'ala molto minoritaria che rifiuta entrambe le successioni (*kharijiti*). I sunniti rappresentano oggi oltre l'85% del mondo islamico. Gli sciiti ritengono che la successione di Muhammad spettasse subito ad Alì, e ai suoi discendenti. Credono quindi a una successione legittima di califfi (*imām*) alternativa rispetto a quella storicamente prodottasi nell'islam sunnita. Sotto i primi quattro califfi l'islam conquista gran parte del Medio Oriente, la Persia e raggiunge i confini dell'India e del Caucaso.

La dinastia omayyade – prima a Damasco, poi a Cordoba (756-1031) – lancia verso occidente i suoi eserciti, che invadono la Spagna (711), valicano i Pirenei (714) e vengono fermati a Poitiers da Carlo Martello (732). Segue la dinastia degli Abbasidi, prima a Baghdad (750-1258), quindi dal 1258 (distruzione di Baghdad da parte dei mongoli) al 1517 in Egitto, quando viene soppiantata dalla di-



Maometto

nastia degli Osmanidi - gli *Ottomani* - (1280-1923). Nel 1924 la Repubblica Turca abolisce il califfato e interrompe la dinastia ottomana. È da notare che nell'immaginario storico musulmano il periodo d'oro dell'islam non sarebbe quello del suo massimo fulgore culturale, sotto gli Abbasidi, ma quello dei primi califfi, che meglio hanno realizzato questo bellicoso puritanesimo.

### Sistema religioso, giuridico e politico

Nella prospettiva islamica non ha senso parlare di un sistema religioso isolabile dal sistema giuridico e politico. La *sharī'a*, infatti, è divisa dai musulmani in due sezioni, una che riguarda il foro interno del credente, le attività della mente e del cuore, e un'altra, il *fiqh*, correntemente tradotto presso di noi come *diritto musulmano*, che riguarda il foro esterno, ovvero gli atti esterni verso Dio, verso se stessi e verso gli altri. Comprende dunque sia quanto noi riteniamo propriamente religioso (dogma, morale, rito), sia quanto reputiamo di diritto privato e pubblico (diritto penale, civile, processuale, l'amministrazione dello stato, la condotta in guerra, etc.) fino a prescrizioni di decoro personale e di galateo.

L'islam è assolutamente privo di una struttura di chiesa, ovvero di persone rivestite di carattere sacro mediatrici presso Dio e organizzate in una struttura gerarchica, fino a un capo supremo, che possa decidere in ultima istanza in materia di fede e di morale. Ogni fedele sufficientemente istruito nelle pratiche del culto può presiedere alle cerimonie; il sovrintendente della moschea, colui che dirige la preghiera canonica (*imām*), colui che tiene la predica rituale del venerdì, colui che dal minareto richiama alla preghiera (*muezzin*), sono funzionari non legati a una struttura gerarchica, ma nominati dalle autorità laiche, dalle comunità locali o da fondazioni pie.

La custodia del dogma e del rito, nonché le decisioni su idee e comportamenti nuovi, sono affidate ai dottori della Legge (*ulāma*), che si esprimono individualmente, raramente collegialmente. Essi derivano la loro autorità dal riconoscimento dei loro insegnamenti da parte della comunità dei fedeli; solo con la fine del secolo XIX, partendo dall'Egitto, si organizzano studi regolari per abilitarli al loro compito.

In campo propriamente religioso Muhammad elabora in modo originale un substrato proveniente dal paganesimo arabo, dal giudaismo e dal cristianesimo in forme apocriefe o eterodosse. Il principale influsso cristiano è quello nestoriano,



propugnatore di una cristologia doceta (*dokeo*, sembro), che afferma che il corpo di Gesù era solo un'apparenza, quindi apparenti anche l'incarnazione e la crocifissione. Nel corso della sua espansione militare l'islam entra poi in contatto con la Chiesa persiana, pure nestoriana, con la Chiesa giacobita, oggi Chiesa siriana-ortodossa, con la Chiesa armena e con la Chiesa copta, tutte monofisite, per le quali in Cristo la natura umana sarebbe assorbita da quella divina e l'incarnazione non sarebbe che la comparsa della divinità sulla terra in forma umana. Ciò si riflette indubbiamente su alcuni caratteri della figura di Gesù secondo i musulmani, e forse sulla ricezione dell'islam da parte di tali comunità cristiane.

### Le tre fonti della legge

La principale fonte della legge sacra è il Corano.

Per ciò che riguarda l'"aggancio" con le altre religioni monoteiste, il Corano parla della Torà di Mosè (il Pentateuco, o l'intero Antico Testamento) e del Vangelo, fatto scendere su Gesù bambino quando fu costituito profeta. Gesù nacque da Maria, sorella di Mosè, per opera dello Spirito Santo (identificato tardivamente nel Corano con l'angelo Gabriele); operò miracoli, scelse apostoli, ma non fu ovviamente il Figlio di Dio e non fu crocifisso, bensì rapito in cielo. Torà, Vangelo e Corano sono solo diversi aspetti dell'identica parola di Dio, e le divergenze solo formali, salvo per quei precetti

che Dio ha voluto abrogare con l'ultima e definitiva rivelazione coranica. Già all'epoca dell'esilio medinese, però, Muhammad, rifiutato dagli ebrei e dai cristiani locali, rivede la sua interpretazione della catena profetica, affermando che gli ebrei si erano già allontanati dalla religione di Abramo e che i libri biblici posseduti dagli ebrei e dai cristiani erano stati da questi alterati.

Nella visione cristiana la Scrittura *contiene* la parola di Dio. Dio si serve dell'autore ispirato, che scrive con parole sue, dipendenti dalla sua cultura e dalla tradizione sociale a cui appartiene. La Chiesa è abilitata a far emergere la parola di Dio dalla Scrittura. Il Catechismo della Chiesa cattolica ricorda che «Nella Sacra Scrittura, Dio parla all'uomo alla maniera umana. Per una retta interpretazione della Scrittura, bisogna dunque ricercare con attenzione che cosa gli agiografi hanno veramente voluto affermare e che cosa è piaciuto a Dio manifestare con le loro parole» (n. 109); e che «La fede cristiana tuttavia non è una "religione del Libro". Il cristianesimo è la religione della "Parola" di Dio, "non di una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente". [San Bernardo di Chiaravalle, *Homilia super missus est*, 4:11; PL 183, 86B]. Perché le parole dei Libri Sacri non restino lettera morta, è necessario che Cristo, Parola eterna del Dio vivente, per mezzo dello Spirito Santo, ci "apra la mente all'intelligenza delle Scritture" (Lc, 24,45)» (n. 108)

Il Corano, invece, non è *ispirato* ma *dettato*



da Dio, tramite l'angelo Gabriele, a Muhammad, che ne è solo recitatore: ogni parola è sacra in quanto esatta riproduzione del Libro sacro che esiste *ab aeterno* in cielo presso Dio. Ciò ha ingenerato una più che millenaria ostilità, solo recentemente e molto parzialmente superata, nei confronti di traduzioni del Corano in lingue diverse dall'arabo. Il Corano è diviso in 114 capitoli (*sure*), divisi a loro volta in versetti (*ajaf*). La disposizione delle *sure* non è logica né cronologica, ma in ordine decrescente di lunghezza (tranne la sura iniziale, *Fàtiha*, l'*Aprente*, una specie di condensato spirituale del Corano). Vengono dapprima le lunghe *sure* del periodo medinese, quando Muhammad è capo di un partito prima e capo assoluto della comunità poi, di tono prosaico e didattico, con norme per la condotta, controversie con gli oppositori, storie leggendarie tratte dal *Talmud*, dai vangeli apocrifi e dalla tradizione pagana araba. Seguono le brevi *sure* del primo periodo meccano, prevalentemente religiose, trasmesse a Muhammad durante momenti di estasi mistica.

Il problema della cronologia delle *sure* è irrilevante per il credente: ogni rivelazione è infatti parte del testo originario presente nella mente di Dio dall'eternità e l'esistenza di passi contrastanti viene risolta sulla base del principio che «Allah cancella quello che vuole e conferma quello che vuole» (XIII,39).

Il Corano vieta al credente ogni alterazione del testo sacro e ne sconsiglia vivamente l'interpretazione: «Esso contiene versetti espliciti, che sono la Madre del Libro, e altri che si prestano ad interpretazioni diverse. Coloro che hanno una malattia nel cuore, che cercano la discordia e la [scorretta] interpretazione, seguono quello che è allegorico, mentre solo Allah ne conosce il significato» (III,7). L'esegesi coranica risulta fin da subito sospetta - come una "innovazione" che confina con l'eresia - in quanto i compagni del Profeta, trasmettitori della tradizione, non l'avevano praticata.

La seconda fonte della Legge è la *Sunnah* o tradizione, costituita dagli *hadit*, cioè i detti e i fatti del Profeta. L'*hadit* si compone di un contenuto e di una base, cioè la catena, ininterrotta e fededegna, dei narratori che l'hanno trasmessa, cioè i compagni del Profeta, nonché le mogli a lui sopravvissute. Esistono centinaia di migliaia di *hadit*, e nessuna raccolta è ufficiale, per mancanza di un'autorità che li ufficializzi, ma quella più autorevole, che ne raccoglie 7000, seppur con molte ripetizioni, si deve ad al-Buhari (810-870).

La terza fonte è l'*igmā al-ummah*, l'opinione concorde della comunità su una certa credenza,



ritenuta infallibile sulla base di un *hadit* di Muhammad per cui «la mia comunità non si troverà mai d'accordo su un errore». Non è chiaro se tale concordanza debba limitarsi alle prime tre generazioni musulmane, o riguardare i dottori della legge di una certa epoca, o essere un vero e proprio consenso popolare generalizzato. Secondo certe scuole, a queste tre fonti principali (*radici*) il *fiqh* aggiunge il *qiyās* (ragionamento per analogia), cioè la soluzione di nuovi casi rispetto a casi già noti e risolti.

Il sistema religioso può considerarsi definitivamente fissato entro il II secolo dell'Égira (VIII-IX d.C.); le divergenze rispetto a tale sistema sono da allora giudicate eterodosse, con diversi livelli di disapprovazione fino all'accusa di miscredenza per chi le professa.

Per ciò che riguarda il *fiqh*, nei primi tre secoli è praticato lo sforzo interpretativo assoluto (*ijtihād*), di tutte le fonti della Legge, con la formazione di scuole teologico-giuridiche, le cui quattro principali sono l'*hanafita*, la *malikita*, la *shafiita*, l'*hanbalita*; sotto la dinastia abbaside, nel X secolo, è proclamata la «chiusura della porta dello *ijtihād*», rispettata fino ad oggi dai sunniti, non dagli sciiti. Ai giuristi non resta da allora che applicare le dottrine delle quattro scuole canoniche senza rimetterle in discussione. Vi sono paesi in cui non esiste una scuola ufficiale, altri in cui esiste una scuola ufficiale che ne tollera o meno altre. La conoscenza della provenienza geografica di un islamico fornisce

importanti informazioni sul suo giro mentale.

In Arabia Saudita, ad esempio, è ufficiale solo un modernismo di scuola hanbalita, rigoristico e intransigente, che tiene conto solo delle prime tre fonti della Legge ed è alla base di una filière di pensiero che porta alla cosiddetta "rinascita islamica".

Le branche dell'islam sciita possono essere considerate analoghe alle scuole giuridico-teologiche sunnite. Trasversalmente alle scuole teologico-giuridiche, si formano scuole di teologia dogmatica: quella di teologia positiva, secondo cui ci si deve limitare alla raccolta e al coordinamento del materiale già presente nelle *radici*, e quella di teologia speculativa, secondo cui sarebbe lecito o addirittura doveroso avvalersi del ragionamento per approfondire i dogmi.

### La professione di fede islamica e le sue conseguenze

La forza della religione islamica risiede nella sua semplicità teologica e nel suo carattere prevalentemente formalista, che si esaurisce di fatto nello scrupoloso adempimento dei precetti della Legge. L'elaborato codice rituale che ne risulta costituisce la base materiale di identificazione e di coesione comunitaria. Solo in epoca successiva (dal IX al XII secolo d.C.) per opera del *sūfismo* ("scienza del condurre la vita del *sūff*", cioè dell'uomo vestito di lana) è stato introdotto nell'islam un elemento ascetico-mistico estraneo alla originale tradizione coranica, diversamente accettato dalle varie scuole teologico-giuridiche: l'avversione è ancora totale da parte della scuola *hanbalita* che pratica la teologia positiva.

Il contenuto della fede islamica è stato indicato da Muhammad stesso: «La fede sta in ciò, che tu creda in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri (rivelati), nei suoi inviati, nella vita futura e nell'esistenza del bene e del male per decreto (proveniente) da lui».

Esaminerò brevemente quanto mi pare presenti ricadute nell'ambito socio-politico e giuridico.

La professione di fede «non v'è (altro) dio che il Dio, Muhammad è l'inviato del Dio» pronunciata davanti a testimoni è sufficiente per dichiarare una persona convertita all'islamismo senza necessità di catecumenato. La religione islamica è un rigido monoteismo simile a quello giudaico. «Dì: "Egli Allah è Unico. Allah è l'Assoluto. Non ha generato, non è stato generato e nessuno è eguale a Lui"» (CXII,1-4). La più grave accusa che il Corano muove

ai cristiani è dunque di attribuire, credendo alla Trinità, degli «associati» a Dio, e quindi di essere pericolosamente simili ai pagani politeisti.

Islam è sottomissione cieca ed incondizionata alla volontà di Dio, non rassegnazione fiduciosa, designata con un altro termine. I rapporti di Dio con le creature umane sono quelli di un padrone con i suoi schiavi. L'uomo non è stato creato a immagine e somiglianza di Dio e il perdono di Dio non è visto come atto di amore, ma come munificenza nei confronti di coloro che gli si dimostrano sottomessi.

Dalla volontà senza limiti, dall'onniscienza e dall'onnipotenza di Dio derivano tre grossi scogli. Il primo è l'esistenza o meno del principio di causalità: secondo una parte rilevante dell'islam il rapporto causa-effetto non ha nulla di necessario, trattandosi solo di una sequenza di fatti la cui correlazione è voluta abitualmente da Dio che potrebbe però in qualunque momento abolirla. Non esisterebbero quelle che la filosofia cristiana chiama *cause seconde* distinte dalla *causa prima*, Dio stesso. L'idea di un universo regolato da leggi naturali è in generale estranea all'islamismo. Il tentativo di incorporare nel pensiero islamico la filosofia greca, con la sua visione di una legge cosmica universale, intelligibile all'intelletto umano, ha reso inevitabile il conflitto con l'ortodossia coranica e la persecuzione dei filosofi: il Corano insegna infatti che all'uomo non spetta di discutere sulla natura e sulla volontà di Dio, ma di ubbidire alla sua Legge: «*Bila kaif*», «credi senza domandare». La scienza, tuttavia, può progredire solo sulla base del riconoscimento del principio di causalità e dell'ottimismo nei confronti della capacità dell'uomo di cogliere, seppure faticosamente, la verità: una volta esaurito lo sfruttamento delle culture incontrate nella sua marcia bellicosa – ad esempio quella persiana e quella indiana per la medicina e la matematica, quella greca per le scienze naturali e la filosofia – nell'islam appassiscono (XIII secolo) sia la filosofia, almeno nei termini in cui noi la intendiamo, che, dopo due secoli, le scienze, che si trasformano in qualcosa di immobile al servizio strumentale della Legge.

Il secondo scoglio è rappresentato dall'assenza del concetto di legge morale naturale. Gli atti umani sono buoni o cattivi non per una qualità intrinseca accessibile al nostro intelletto, ma solo perché così Dio a voluto, mentre avrebbe potuto volere altrimenti. Ciò porta alla negazione di un diritto naturale che possa indirizzare al bene gli uomini e i popoli non musulmani e in base al quale possano essere intessuti rapporti tra questi e i musulmani.

«Inoltre [affermano i seguaci della *sunnah*] che Dio, sia lode a Lui, dà aiuto ai credenti così che essi possano obbedirLo, mentre abbandona i non credenti; che Egli è misericordioso verso i credenti, li protegge e permette loro di essere virtuosi e ben guidati, mentre è senza misericordia con i non credenti ai quali non concede di essere virtuosi e ben guidati» (*al-Ash'ari*, m. 936 ca., sistematizzatore della dottrina sunnita).

Il terzo scoglio riguarda la libertà o la predeterminazione delle azioni umane: «È così che Allah travia chi vuole e guida chi vuole» (LXXIV,31). Tutto quello che avviene nell'universo, comprese le azioni volontarie e involontarie dell'uomo, avviene per volere di Dio fin dall'eternità. Si tratta, se vogliamo applicare categorie filosofiche occidentali, di un occasionalismo: l'attività delle creature non è che un'occasione per la quale Dio stesso produce gli effetti che attribuiamo a quest'attività. La predeterminazione delle azioni umane e la predestinazione assoluta all'inferno o al paradiso non esimerebbe però l'uomo – secondo un giro mentale in qualche modo analogo a quello protestante - dall'agire *come se* le sue azioni fossero la causa della sua salvezza.

La concezione della vita futura ha notevoli implicazioni per il modo di rapportarsi del musulmano con gli «infedeli». Tranne quelle dei profeti e dei martiri (morti cioè in guerra contro gli infedeli), accolte in cielo già dopo la morte, le anime si riuniscono momentaneamente al corpo per rispondere all'interrogatorio di due terribili angeli sulla fede e sulle opere compiute. Le anime dei credenti buoni restano pacificamente in attesa del giudizio universale, mentre quelle dei credenti malvagi e degli infedeli sono sottoposte a tormenti. Il giorno del giudizio universale gli uomini risorgeranno in anima e corpo e si vedranno pesare sulla bilancia le azioni buone e quelle cattive. I buoni musulmani raggiungeranno il paradiso, mentre tutti gli infedeli e i cattivi musulmani morti senza pentimento cadranno all'inferno, eterno per i primi e temporaneo per i secondi. «Chi vuole una religione diversa dall'Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti» (III, 85).

## L'Islam e lo Stato

L'Islam si definisce *dīn wa-dunyā* (religione e società temporale) nonché *dīn wa-dawla* (religione e Stato), nel senso che la *sharī'a* definisce la natura, la struttura e le finalità dello Stato.

La prima conseguenza è che la vera religione si mantiene e si fortifica tanto più quanto



più viene mantenuta la coesione della comunità all'ombra della *sharī'a* e quanto più questa è difesa dal potere politico: il musulmano percepisce che la vita nello stato islamico è condizione necessaria per il rispetto della Legge e perciò per la salvezza. La seconda conseguenza è che, essendo la *sharī'a* legge di Dio, e di un Dio quale lo si è descritto, deve trovare realizzazione piena e incondizionata, sia all'interno che all'esterno della comunità, pena l'accettazione della sconfitta di Dio.

Niente di più lontano, dunque, dalla nostra prospettiva secondo cui occorre dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio. Principio di distinzione, non di separazione, che consente da una parte di demarcare una sfera d'azione lasciata alla libertà e alla responsabilità degli uomini, pur nel rispetto ultimativo della legge naturale, e dall'altra di liberare la coscienza da una pressione onnipervasiva dello Stato.

L'istituzione politica che ha rappresentato l'ideale dell'unione della comunità dei credenti, della società e dello Stato sotto la *sharī'a* è stata il *califfato*. Nel diritto musulmano sunnita il califfo è il «principe dei credenti», e non, come si è erroneamente creduto, il "papa dei musulmani": in materia di dogma e di rito è infatti un credente come tutti gli altri, che in più ha il dovere di far osservare la Legge islamica secondo i principi tradizionali, evitando ogni biasimevole innovazione. Né, d'altra parte, ha un ruolo legislativo, essendo



la Legge islamica qualcosa di rivelato. Ha invece ampi poteri nel campo dell'amministrazione dello Stato, della difesa della vita, dell'onore e dei beni dei credenti, dello *jihād*.

Storicamente l'istituzione califfato è stata più volte messa in crisi, particolarmente quando la guida dell'islam è stata assunta da dinastie – valga per tutte quella degli Ottomani – che non potevano essere ricondotte direttamente o indirettamente al Profeta. Dopo la caduta dell'Impero ottomano e la formale abolizione del califfato da parte della Repubblica Turca (1924) si è assistito a una proliferazione statutale su base nazionale, anche in coincidenza con la decolonizzazione, ma l'ideale del califfato non si è perso e riemerge prepotentemente con il cosiddetto fondamentalismo islamico.

Che cosa è rimasto del primato della *sharī'a* dopo la recezione in molti Stati islamici delle idee occidentali nel campo del diritto? La risposta non può che essere articolata. In certi paesi, che si qualificano o meno ufficialmente come «islamici», la legislazione statutale è subordinata alla *sharī'a*. La Repubblica Turca, all'opposto, ha abrogato tutto il diritto musulmano. In altri paesi la *sharī'a*, pur non essendo la prima, è una fonte del diritto a cui è sempre possibile fare appello. In generale è da notarsi una tendenza al rinvigorismento della *sharī'a* sotto la pressione popolare, al punto che la promessa della sua restaurazione è la principale leva del consenso utilizzata dalle *leadership* dei paesi a maggioranza islamica.

È da rilevare che secondo tre su quattro delle scuole giuridiche sunnite (malikita, hanbalita e sciafeita) la *sharī'a* deve essere applicata indistintamente sia nei paesi islamici che in quelli non islamici, in quanto il diritto musulmano è confessionale, cioè personale, non territoriale. Ne segue un comprensibile non appagamento, da parte del musulmano, nel non potere sottostare pienamente alla *sharī'a* in un paese non musulmano, insoddisfazione certo crescente col peso demografico della minoranza islamica.

### **Il jihād «sforzo sul sentiero di Allah»**

Ai cinque «pilastri» della fede - la formulazione aperta della professione di fede, la preghiera rituale, il digiuno nel mese di ramadan, l'imposta canonica, il pellegrinaggio alla Mecca – al rispetto dei quali ogni musulmano è tenuto, viene associato il *jihād*, etimologicamente sforzo diretto a un fine determinato, nel senso di «sforzo sul sentiero di Allah». Per i sunniti il *jihād* non fa parte dei pilastri della fede, ma è lo stesso uno

dei più alti e meritori doveri del credente. Tradotto abbastanza correntemente come «guerra santa», è l'obbligo personale di difesa della terra islamica contro gli infedeli, nonché l'obbligo collettivo di conquista nei confronti del territorio degli infedeli. «Combattetevi coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quel 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» (IX, 29).

La dottrina classica del diritto pubblico musulmano, basandosi sia su principi coranici – quali l'asserzione che gli uomini sono stati creati tutti musulmani, la fratellanza di tutti i musulmani senza distinzione di lingua o di razza, il fatto che un infedele non possa avere autorità e potere su un musulmano – sia sull'esperienza storica bellicosa dei primi secoli dell'islam, ritiene che il mondo sia diviso in *dar al-islam* (territorio d'islam) e *dar al-harb* (territorio di guerra). Al primo appartengono tutti i territori abitati da musulmani e costituenti un'unica realtà, con unità di fede, di Legge, e tendenzialmente di governo, senza distinzione di nazionalità. Non vi sono tollerati in modo permanente infedeli non seguaci di una delle religioni rivelate da Dio. Al secondo tutti i territori abitati e governati da non-musulmani, e che l'islam, avendone la forza, ha il dovere di riconquistare perché ad esso originariamente appartenenti. Non è necessaria la conversione degli infedeli che professano le religioni del Libro, ma solo la loro sottomissione. Solo in questo senso si può dire che l'islam sia una religione a carattere universale.

Nei confronti di coloro che hanno il Libro, per quanto adulterato, si può giungere alla pace purché non combattano l'islam, ne riconoscano la superiorità e paghino un tributo: in questa prospettiva gli aiuti economici che l'Occidente elargisce a un paese islamico vengono popolarmente interpretati non come generosità, ma come paura e sottomissione. Il dovere del *jihād* è perpetuo, ma situazioni contingenti, come la superiorità del nemico, possono consigliare la sua sospensione. Per gli sciiti *ismailiti* e *imamiti*, avendo solo l'*imâm* titolo a dichiarare la guerra santa, l'esercizio del *jihād* è sospeso fino alla sua apparizione o fino a quando non viene individuato un mandatario da lui delegato a dichiararla. Gli sciiti *zayditi* seguono la disciplina sunnita in materia.

Un'altra concezione dello *jihād*, ritenuta la più importante presso i *sūfi*, è quella ascetica, del combattimento spirituale. Presso gli sciiti è conosciuta come "jihād delle anime", o "jihād mag-

giore”, in contrapposizione alla prima, “jihād dei corpi” o “jihād minore”.

### I non musulmani nei paesi islamici

Si è storicamente posto, e ancora drammaticamente si pone, il problema della condizione dei non-musulmani nei paesi islamici. La prima categoria dei nati infedeli è costituita dagli idolatri e dagli atei, contro cui è mantenuto uno stato di conflittualità permanente. La seconda dagli appartenenti alla «*gente del Libro*», cioè ebrei e cristiani, che, se sottomessi e dietro pagamento di un tributo, assumono lo stato di *dhimmi*, cioè protetti, possono soggiornare, svolgere un’attività e praticare il proprio culto in territorio islamico. Alcune limitazioni a cui sono stati storicamente sottoposti sono eloquenti del loro stato di cittadinanza demidiata (segnalare visibilmente la loro differenza indossando abiti di tipo particolare, o contrassegni; non portare armi; non andare a cavallo); altre sono tuttora vigenti nel campo della vita religiosa (non costruire nuovi edifici di culto, o restaurarne di vecchi senza permesso, o costruirli sovrastanti quelli musulmani; non svolgere culto pubblico, non esibire simboli religiosi, non suonare le campane, non svolgere attività di proselitismo) e spesso in quella giuridica (non è consentito a un *dhimmi* di sposare una musulmana; di ereditare da un musulmano, come la moglie cristiana dal marito musulmano; di essere testimone contro un musulmano, nè testimone in giudizio tra musulmani o tra *dhimmi* di fede diversa; in caso di conflitto giudiziario con un musulmano o con un *dhimmi* di diversa religione, il *dhimmi* è soggetto alla *shari’a*). Le condizioni di inferiorità materiale, morale e giuridica del *dhimmi*, più della imposizione forzata, hanno storicamente avuto parte rilevante nelle conversioni all’islam.

L’istruzione scolastica, ampiamente condotta sul Corano, di cui vengono mandati a memoria ampi brani come propedeutica allo studio dell’arabo, e sulla proto-storia islamica, ingenera una radicale diffidenza nei confronti dei non islamici. Nel primo infatti gli ebrei e i cristiani appaiono bugiardi, traditori, falsificatori delle Sacre Scritture e destinati alle pene infernali; nella seconda, viene mostrato l’islam vittorioso che impone la sottomissione e l’umiliazione ai non-musulmani. L’assoluta intolleranza di un controllo dei musulmani da parte di non-musulmani causa molte difficoltà di avanzamento di questi nelle funzioni pubbliche; a ciò si aggiunga il sospetto di collaborazionismo nei confronti delle potenze non islamiche.

Balza subito all’occhio la differenza rispetto alle discriminazioni nei confronti di non-cristiani – da situare storicamente ed esaminare nella concretezza dei casi – accadute nel mondo cristiano. Nel caso dell’islam si pretende che la condizione discriminatoria sia di origine divina, ricavata dalle fonti della Legge; nel caso del mondo cristiano nessuno ha mai preteso di fare discendere dal Vangelo i comportamenti tenuti dalle autorità ecclesiastiche, o civili, o molto più spesso dal popolo nei confronti di minoranze non cristiane o eterodosse, attribuibili a una percezione – giustificata o meno – di pericolosità per la sicurezza collettiva o addirittura a malizia umana.

Nel mondo cristiano esistono poi autorità religiose carismaticamente individuate, prima fra tutte il Papa, che possono pronunciarsi in merito. Nell’islam l’eventuale tolleranza è lasciata alla benevolenza dei singoli credenti. L’uomo non può avere diritti che derivino da una legge naturale, comprensibile dalla ragione, o da leggi positive: l’unica legge è quella divina rivelata, e gli unici diritti quelli accordati dalla tradizione islamica alle «*genti del Libro*».

Ancora più grave la condizione di colui che diventa infedele, cioè all’apostata, colui che, dopo avere abbracciato l’islam mediante la professione di fede, in modo implicito o esplicito la rinnega. «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» (I,106). La pena prevista dalla *shari’a* è la morte per decapitazione, eseguita non prima di tre giorni dalla





sentenza per consentire il ravvedimento. La condanna per apostasia, anche quando non conduce alla condanna a morte, porta a gravi conseguenze familiari e patrimoniali: scioglimento del matrimonio, perdita della patria potestà, interdizione legale, sequestro dei beni. Le donne non subiscono la pena capitale ma sono costrette con "fermezza" – e la cronaca anche recente ce lo testimonia – a riabbracciare la fede islamica. La pena di morte è ancora esplicitamente contemplata da certi codici penali islamici (es. Sudan, Mauritania). Per quanto riguarda gli altri paesi, non bisogna dimenticare che, qualunque sia il posto della *shari'a* all'interno delle fonti giuridiche, essa può essere invocata in assenza di norma. Ogni musulmano ha il diritto di adire ai tribunali statali per chiedere il giudizio sull'apostata, e se non esaudito può sentirsi in dovere di eseguire la sentenza in qualunque parte del mondo, cosa approvata da molti legisti islamici.

### Il fondamentalismo islamico

Come è noto, il termine fondamentalismo nasce nel mondo protestante nordamericano del XIX secolo per indicare un ritorno alla literalità della Scrittura come modalità di interpretazione della realtà e come norma di vita. Se si reputa che il carattere distintivo del fondamentalismo sia di credere che una Scrittura sacra sia infallibile in ogni sua parte e non abbia bisogno di interpretazioni, oppure di negare la distinzione tra sfera religiosa e sfera politica, si deve concludere che tutto l'islam è fondamentalista. Diverso è il discorso se si adottano criteri più restrittivi. Il fondamentalismo islamico o *islamismo* auspicherebbe e opererebbe per l'applicazione della *shari'a* in ogni comunità islamica e anche ai non-musulmani; per l'unificazione di tutti i paesi a maggioranza islamica in un'unica realtà politico-religiosa; per la ripresa dello sforzo originario di islamizzazione del mondo intero. A ciò si aggiungerebbe spesso una avversione populista nei confronti dell'autorità costituita, accusata di non applicare integralmente la *shari'a*, e degli *ulama*, accusati di essere infeudati all'autorità costituita, nonché una vena millenarista, in quanto l'attuale impossibilità di restaurazione del califfato e di islamizzazione del mondo rimanderebbe a tempi ultimi.

Il fondamentalismo deve contendere il campo ad almeno quattro correnti diverse, talora sue avversarie, attualmente presenti nel mondo islamico. La prima è il nazionalismo islamico, che si oppone alla restaurazione del califfato. La seconda si potrebbe qualificare come conservatorismo isla-



mico, favorevole alla rigorosa applicazione della *shari'a*, ma rispettoso dell'autorità costituita, sulla base del principio che è possibile tollerare molti mali piuttosto che il male supremo della divisione tra i credenti. La terza, con un seguito prevalentemente intellettuale, il cosiddetto modernismo islamico, che ha avuto il suo apogeo durante la decolonizzazione e la «guerra fredda», è un rigorismo che interpreta l'islam in senso ideologico e vuole adottare alcuni modelli dell'Occidente per poter competere vittoriosamente con esso. Al pari del fondamentalismo, presta particolare attenzione al periodo medinese come stato ideale che ha visto la gestione diretta della cosa pubblica da parte del Profeta e dei suoi primi compagni. La quarta corrente è costituita da molte espressioni del mondo del *sūfismo*, anche se non mancano esempi di *sūfi* fondamentalisti.

In un articolo comparso il 16 gennaio 2001 su *The New Yorker*, il celebre arabista Bernard Lewis riconduce i due atteggiamenti, entrambi ostili all'Occidente, a un'ideale discussione avvenuta nel campo musulmano dopo la sconfitta, inaspettata dal punto di vista militare e inconcepibile dal punto di vista religioso, subita sotto le mura di Vienna nel 1683. L'islam aveva perso perché era rimasto troppo indietro rispetto all'Occidente o perché, volendosi avvicinare all'Occidente, aveva abbandonato la purezza della fede tradizionale? Secondo Lewis la prima risposta, quella modernista, ha fallito, avendo prodotto solo regimi modernizzatori inef-

ficienti e corrotti; ha perciò preso vigore la risposta fondamentalista.

Occorre precisare in primo luogo che i fondamentalisti sono certamente musulmani a pienissimo titolo, e non è quindi ipotizzabile, anche per la struttura non gerarchica dell'islam, una "scomunica" del fondamentalismo. In secondo luogo che i terroristi responsabili degli ultimi tragici fatti sono certamente fondamentalisti. Le indagini svolte presso le moschee fondamentaliste dei paesi islamici registrano un elevato tasso di consenso a Osama bin Laden: per la maggior parte degli interpellati i terroristi sono nella migliore delle ipotesi "fratelli che sbagliano", come per molti comunisti le Brigate Rosse non erano che "compagni che sbagliavano".

Certo non tutti i fondamentalisti sono terroristi. All'interno del fondamentalismo ritroviamo qualcosa di simile alla dicotomia nel movimento comunista tra la strategia leninista del colpo di Stato e quella gramsciana dell'egemonia. Alcuni pensano che sia prioritario impadronirsi del governo per islamizzare la società dall'alto, e sono

più propensi a dare comprensione e sostegno al terrorismo; altri pensano invece alla priorità di una islamizzazione dal basso, attraverso la formazione culturale e del consenso.

Per concludere, ogni intervento a livello politico o amministrativo, nonché ogni forma di dialogo, passa dalla conoscenza dell'islam sia nei suoi aspetti generici e unificanti, sia nei suoi aspetti specifici, nelle sue grandi aree culturali eterogenee, ciascuna con una diversa propensione al dialogo e ad accogliere certi modelli di convivenza. Ogni forma di sterile "buonismo" si presenta irrealistica e dunque non risolutiva. Sospetta appare poi l'infatuazione per una società multi-etnica e multi-culturale da parte di forze politiche che hanno sempre tentato di imporre la più completa uniformità culturale e sociale e che tuttora si oppongono al vero pluralismo, come dimostra la perdurante ostilità nei confronti della scuola privata. Sorge il dubbio che le diversità vengano valorizzate solo nella misura in cui ciò comporti un abbassamento della residua identità cristiana dell'Occidente.

