Centro Federico Peirone

LIBRI IN OFFERTA

Il Centro Peirone di Torino offre a prezzo scontato nove volumi della propria collana sui temi dell'Islam e del dialogo fra Islam e Cristianesimo.

Essi possono arricchire il patrimonio delle biblioteche scolastiche, parrocchiali, pastorali e personali come valido strumento di informazione e cultura.
Qualsiasi altra informazione sui testi la trovate sul nostro sito internet: www.centro-peirone.it alla pagina delle Pubblicazioni, dove sono precisate anche le modalità per il loro acquisto.

Qui di seguito l'elenco dettagliato delle pubblicazioni e le condizioni dell'offerta:
Ai prezzi s'aggiunga (dando per ininfluenti gli eventuali fascicoletti) il COSTO DI SPEDIZIONE:

- piccoli ordini (al massimo 6 volumetti e/o cassette, oppure 3 di essi + 1 tomo) € 2
- ordini più consistenti € 4

Linea Centro Peirone - Ed. Mille

PUBBLICAZIONI A 1 EURO

1 - Conferenza episcopale Tedesca Cristiani e Musulmani: una convivenza possibile? L'esperienza della Chiesa tedesca.

2 - Augusto Tino Negri Società, Stato, Chiesa ed Islàm: Le esperienze dell'Europa, gli interrogativi dell'Italia.

3 - AA.VV. Chiesa e musulmani in Italia: dialogo interreligioso e annuncio cristiano.

4 - Lagarde - Gilbert Audiovisivo: Al-hamdu li-llâh – Lode a Dio. Confronto Islam Cristianesimo.

PUBBLICAZIONI A 2 EURO

5 - AA.VV. Conoscere il Corano

6 - AA.VV. Il Corano nello zainetto. Educazione e inserimento scolastico dei ragazzi musulmani in Italia.

PUBBLICAZIONI A 3 EURO

7 - AA.VV. La donna nelle tre fedi monoteiste

8 - AA.VV. (Gruppo Scuola Centro Peirone) Culture a confronto. Ragazzi musulmani nelle scuole

9 - AA.VV. La sofferenza e la risposta nelle tre religioni monoteiste. Atti del Convegno del 4 Dicembre 2002

In caso di mancato recapito di questa copia della rivista, si prega il servizio postale di restituirla al Centro Peirone, via Barbaroux 30, 10122 Torino.

AUT. TRIB. DI TORINO N. 5240 DEL 25/2/1999 – SPED. IN A. P. ART. 2 COMMA 20/C LEGGE 662/96 - FILIALE DI TORINO - SPED. A.P. - ANNO XIV - 1/2012 – GENNAIO/FEBBRAIO – STAMPA COMUNECAZIONE, BRA (CN)

il dialogo الحوار al hiwâr

bimestrale di cultura esperienza e dibattito del Centro F. Peirone

SPECIALE SALAFITI

- Origini della dottrina
- I neo-salafiti
- I gruppi moderni
- Il Wahhabismo

Anno XIV
N. 1/2012
Centro Federico Peirone
via Barbaroux 30, 10122 Torino

Sommario

Editoriale 3

È successo - Flash nel mondo 4

Speciale Salafiti

Ritorno al Salafismo 5

Storia del Wahhabismo 9

Il neo-salafismo tra XIX e XX secolo 12

I gruppi salafiti oggi 15

Il capitolo XXXIX sul concetto di destino nel libro dei Quaranta Capitoli sui Principi della Religione di Muhammad al-Gazali 18

Dialogo islamo-cristiano
Lo sguardo aperto di padre Romano Bottegal 21

Bimestrale di cultura, esperienza e dibattito del Centro Federico Peirone - Arcidiocesi di Torino

Direttore responsabile: Paolo Girola

Gruppo di redazione: Silvia Introvigne, Stefano Minetti, Augusto Negri, Laura Operti, Giuseppe Pasero, Filippo Re, Alberto Riccadonna

Collaboratori: Giampiero Alberti, Annabella Balbiano, Paolo Branca, Giovanni Caluri, Marco Demichelis, Cinzia Fuggetti, Celeste Lo Turco, Giancarlo Rizzo, Alessandro Sarcinelli, Giuseppe Scattolin, Sami Aldeeb Abu Salieh, Maria Teresa Curino, Francesco Zannini, Giuliano Zatti

Direzione - Amministrazione:
Centro F. Peirone - via Barbaroux, 30 - 10122 Torino
tel. 011.5612261 - fax. 011.5635015
Sito internet: www.centro-peirone.it
E- mail: info@centro-peirone.it
Direttore del Centro F. Peirone: Negri d. Augusto Tino

Abbonamenti

Italia	Euro 20	- Estero	Euro 32
Sostenitori	Euro 62	- Copia singola	Euro 4

Iban: IT74 V 033 5901 6001 0000 0017 612 intestato a Centro Federico Peirone - Banca Prossima del Gruppo Intesa San Paolo

C.C.P. n° 37863107, intestato a
Centro Torinese Documentazione Religioni
Federico Peirone (abbr. CTDRFP) - Via Barbaroux, 30 - 10122 Torino

Solidarietà

In occasione di feste (Natale, Pasqua, compleanni, matrimoni, lauree ecc.) è un'attitudine cristiana pensare a coloro che hanno di meno o non possiedono nemmeno il necessario. Il Centro Peirone propone iniziative di solidarietà verso le Chiese in difficoltà nel mondo islamico e, coerentemente con le proprie finalità di dialogo cristianoislamico, anche a sostegno di iniziative in cui cristiani e musulmani cooperano per il bene comune. Indichiamo di seguito le iniziative ancora in atto, con l'indicazione dei costi (di significato solo orientativo, ciascuno doni ciò che vuole e può).

a - Libano: adozioni internazionali a distanza. Solidarietà a favore dei figli di profughi e di orfani di guerra. In collaborazione con Movimento Sviluppo e Pace di Torino e Suore di St. Joseph de l'Apparition, Tyr, Libano. Quota orientativa per un'adozione: € 160/anno.

b - Egitto: solidarietà per il lebbrosario Abû Za'bal, presso Il Cairo. Il lebbrosario accoglie in maggioranza lebbrosi musulmani, provenienti dai villaggi adiacenti, e anche cristiani copti. La raccolta di fondi serve per la risistemazione e l'adeguamento dell'ambulatorio medico, della sala chirurgica e delle strutture anestetiche, delle sale di degenza (fatiscenti) e del reinserimento sociale di coloro che guariscono dalla lebbra e sono dimessi dal lebbrosario. Il Centro Peirone collabora con le Suore Elisabettine del Cairo, operatrici del lebbrosario, chiamate dal governo egiziano a co-gestire il lebbrosario con personale medico Egiziano.
Costi orientativi:
- adozione di un malato di lebbra: € 160/anno
- spesa complessiva per il completamento del laboratorio di analisi: € 3.100 (si può concorrere alla somma totale con una libera offerta)
- progetto di reinserimento di un malato di lebbra dimesso (acquisto di un asinello per il lavoro dei campi e costruzione di un'abitazione di due piccoli locali in muratura): € 1.800 (si può concorrere alla somma totale con una libera offerta)

c - Sud-Sudan: aiuto per i profughi sudanesi, cristiani e animisti: raccolta di fondi del Centro Peirone, in collaborazione con i Padri Comboniani di Malakal, nel Sud-Sudan: offerta libera.

editoriale

Cristiani minacciati dalla crisi siriana

In Siria il sangue scorre sempre più copioso. Una vera e propria guerra civile dispiega tutta la sua violenza e il suo terrore. Le notizie più spaventose, almeno fino a quando scriviamo, arrivano da Homs, con il massacro nei quartieri di Karm el Zeitun e al Adawiyè di una cinquantina di donne e bambini, in parte sgozzati, le cui foto hanno fatto il giro del mondo.
Rivoltosi e regime si accusano del massacro. I rivoltosi lo imputano alle milizie pro regime che partecipano alla repressione a fianco dei reparti dell'esercito siriano, il ministro per l'informazione ha rilanciato l'accusa sulle "gangs terroristiche" che avrebbero compiuto la strage "per suscitare le reazioni internazionali contro la Siria".
Il regime accusa apertamente l'Arabia Saudita e il Qatar di essere complici dei rivoltosi.
Intanto il bagno di sangue non si ferma: civili e rivoltosi da un lato, membri dei servizi di sicurezza e dell'esercito dall'altro cadono sotto i colpi di una lotta sempre più cruenta. Il regime reagisce con bombardamenti sui quartieri di città come Homs, Hama, Idleb. Vendette e violenze insanguinano tutto il Paese.
È un tragico epilogo di quella "primavera siriana" alla quale il regime per ora resiste, risponde annunciando anche riforme, che sembrano ormai tardive. Il Presidente Assad ha fissato per il 7 maggio la data delle elezioni legislative, considerate dal potere una risposta politica alla opposizione.
Che il regime siriano sia stato in lunghi anni un duro regime dittatoriale non c'è alcun dubbio. Nel contempo è stato, paradossalmente, un elemento di stabilità per i rapporti con Israele, formalmente mai di pace, ma sostanzialmente mai di guerra. Gli israeliani guardano con apprensione agli sviluppi della crisi siriana soprattutto dopo il ruolo assunto dai partiti islamici nelle altre "primavere", da cui sono usciti veri vincitori.
Anche in Siria, paese di un regime sostanzialmente laico, le forze dell'Islam politico "giocano un ruolo importante nello scontro con il governo.
Non è un mistero che la minoranza cristiana sia in apprensione e che sia iniziato già un primo esodo verso il Libano. In Siria, fra l'altro, erano già arrivati cristiani provenienti dall'Iraq.
Le minoranze cristiane sembrano dunque essere la vera parte debole.
Gli atti di guerra di violenza, dopo aver allontanato i cristiani dalla Palestina, dall'Iraq e in parte dal Libano, potrebbe ora cacciarli anche dalla Siria.

È SUCCESSO *Flash nel mondo*

a cura di Filippo Re

■ 5 gennaio
Jakarta (Indonesia) – Nell'arcidiocesi di Jakarta è stata inaugurata una nuova chiesa intitolata a San Lorenzo. La parrocchia, che può ospitare oltre duemila fedeli, sorge a 20 chilometri dal centro della capitale indonesiana ed è la terza della zona sotto la giurisdizione dell'arcidiocesi di Jakarta. Nata dopo lunghe traversie burocratiche su progetto dei padri camilliani, la chiesa conferma una situazione di relativa pace tra cattolici e musulmani indonesiani nella capitale del Paese.

■ 14 gennaio
Tunisi (Tunisia) – La Tunisia ha celebrato il primo anniversario della caduta del regime del presidente Ben Alì. Il 14 gennaio 2011 l'ex rais fuggiva da Tunisi trovando ospitalità in Arabia Saudita insieme alla moglie. Le nuove autorità tunisine hanno più volte chiesto l'estradizione dell'ex presidente per processarlo ma Riad non ha mai risposto. A un anno dalla cacciata di Ben Alì la Tunisia è guidata da un governo islamista uscito vincitore dalle prime elezioni libere svoltesi nel Maghreb.

■ 18 gennaio
Lahore (Pakistan) – La legge sulla blasfemia e l'estremismo religioso continuano a penalizzare le minoranze del Paese. Lo scorso anno, almeno 160 persone sono state incriminate e 9 uccise per presunta blasfemia mentre 1800 ragazze cristiane e indù sono state convertire a forza all'Islam. Un rapporto dell'Asian Human Rights Commission, organizzazione che controlla i diritti umani nel Continente, rileva che il governo pakistano non ha fatto alcun progresso contro la famigerata legge sulla blasfemia e sottolinea che nel 95% dei casi le accuse sono false. Nel 2011 gruppi estremisti religiosi uccisero il governatore del Punjab Salman Taseer e il ministro per le minoranze, il cattolico Shabhaz Bhatti, colpevoli di essersi schierati contro la legge.

■ 23 gennaio
Ankara (Turchia) – Il Senato francese ha votato una legge in base alla quale la negazione pubblica del genocidio armeno compiuta in Turchia nel 1915-17 è considerata un atto criminale. Chi negherà il genocidio armeno sarà punito con un anno di prigione e una multa di 45.000 euro. L'Armenia ha accolto con gioia la votazione mentre la Turchia ritiene il voto irresponsabile e minaccia pesanti ritorsioni contro Parigi.

■ 26 gennaio
Lagos (Nigeria) – Oltre 35.000 cristiani nigeriani sono fuggiti dal nord della Nigeria dopo le violenze che hanno sconvolto varie città del Paese e in particolare il centro abitato di Kano dove gli attentati degli estremisti islamici del gruppo Boko Haram hanno causato 200 morti. Gli abitanti sono scappati a Jos e nelle regioni più a sud della Nigeria. Nel 2011,secondo un rapporto di Human Right Watch, circa 600 persone sono state uccise in decine di attacchi compiuti dai fondamentalisti islamici.

■ 31 gennaio
Il Cairo (Egitto) – Nuova vittoria dei partiti islamisti nelle elezioni per il rinnovo della Camera Alta egiziana (Shura). I Fratelli Musulmani di "Giustizia e libertà" e i salafiti di "al-Nour" hanno ottenuto oltre il 75% dei voti. L'ascesa delle forze politiche islamiche suscita molti timori nella minoranza cristiana copta e nei musulmani moderati. La rivoluzione egiziana ha compiuto un anno di vita ma la tensione resta molto elevata per la cronica instabilità del Paese a causa dei ripetuti scontri tra i militari e i dimostranti. Lo stato di emergenza, in vigore da quasi 30 anni, è stato abolito ma il passaggio dei poteri dai militari ai vincitori delle elezioni sembra allontanarsi sempre più.

■ 3 febbraio
Sarajevo (Bosnia) – Nella Bosnia-Erzegovina cresce il fondamentalismo islamico. L'allarme è stato lanciato dal più importante vescovo cattolico del Paese, il cardinale arcivescovo di Sarajevo Vinko Puljic. Secondo l'alto prelato l'aumento dell'islamizzazione della Bosnia viene finanziata dai radicali in Medio Oriente e soprattutto dai wahhabiti sauditi che aumentano la loro influenza nella società. Con i petrodollari dell'Arabia Saudita sono stati costruiti negli ultimi anni centri islamici e moschee in diverse località del Paese balcanico. I musulmani costituiscono il 40% circa della popolazione, i serbo-ortodossi il 31% e i cattolici il 10%.

■ 6 febbraio
Juba (Sud Sudan) – A maggio verranno festeggiati i primi laureati dell'Università cattolica del Sud Sudan, al suo quarto anno di vita con oltre 500 studenti. Nonostante gli scontri nelle zone di confine tra i due Sudan l'Ateneo cattolico continua a svolgere la sua attività in un contesto generale molto precario. Nella capitale Juba studiano 400 ragazzi nella Facoltà di scienze sociali mentre altri 120 studenti sono iscritti alla Facoltà di scienze agrarie a Wau, città a nord-ovest di Juba.

■ 8 febbraio
Kuwait City (Kuwait) – Anche nel piccolo Kuwait i partiti islamici hanno vinto le elezioni parlamentari anticipate dopo le proteste contro il governo accusato di corruzione. I candidati islamisti hanno ottenuto 34 seggi su 50. Gli islamici sunniti, vicini ai Fratelli musulmani, hanno ottenuto 23 seggi. Sconfitti i partiti liberali ai quali vanno 7 seggi contro i 9 delle elezioni del 2009. Nessuna delle 23 donne candidate è stata eletta.

■ 11 febbraio
Kabul (Afghanistan) – Aumentano le vittime civili in Afghanistan. Secondo il rapporto della missione Onu in Afghanistan nel 2011 i morti in attentati dei talebani e a causa di bombardamenti aerei sono stati 3021, seicento in più rispetto al 2009. Dal 2007 a oggi il numero dei morti ammonta a 11.800. Il 77% delle vittime dello scorso anno è morto in attentati suicidi ed esplosione di bombe con una crescita del 14% rispetto al 2010.

■ 16 febbraio
Teheran (Iran) – Mentre si acuisce la tensione tra Israele, l'Iran e gli Stati Uniti per un possibile attacco israeliano agli impianti nucleari iraniani, Teheran fa sapere che colpirà qualsiasi Paese che fornirà aiuto ai suoi nemici. L'avvertimento si aggiunge alla minaccia di chiudere lo stretto di Hormuz, dove transita il 40% del petrolio mondiale, come rappresaglia per l'ulteriore inasprimento delle sanzioni internazionali. Se lo stretto fosse chiuso si aprirebbero scenari da incubo con il blocco delle esportazioni di greggio.

■ 20 febbraio
Damasco (Siria) – Cresce l'indignazione nel mondo per i massacri in corso in Siria da quasi un anno. Dopo il fallimento della missione degli osservatori della Lega Araba si guarda ora ai provvedimenti che il Consiglio di Sicurezza dell'Onu cercherà di adottare nonostante il veto di Russia e Cina. Nel Paese la repressione del regime di Assad è sempre più dura e i bombardamenti contro le città ribelli sono quotidiani con un numero altissimo di vittime civili. Da Homs ad Hama, da Damasco ad Aleppo, gli scontri tra l'esercito e i ribelli insanguinano tutta la Siria. Benedetto XVI ha lanciato un accorato appello per porre fine alle violenze in Siria e un invito a privilegiare la via del dialogo rivolgendosi a tutte le parti coinvolte nella guerra civile.

Ritorno al Salafismo

Tornare alle purezza delle origini, quando l'insegnamento del Corano non era contaminato dalle tradizioni successive. È l'ideale del Salafismo, vecchia dottrina islamica che oggi sta vivendo un significativo periodo di ripresa. Ne scriviamo su questo numero del Dialogo per conoscere la storia del movimento salafita, i suoi esponenti di spicco, i gruppi che oggi vi si richiamano, anche con espressioni di violento integralismo

Origini della dottrina

Il salafismo, vetusta dottrina islamica, conosce oggi un'importante periodo di reviviscenza.
Come spiega Bernard Rougier[1], è la pretesa di numerosi individui e gruppi musulmani di ritornare alle origini dell'islàm, avendo come riferimento il modo in cui i "pii antenati" (salaf) hanno compreso e vissuto l'islàm nell'Arabia del VII sec.
Le "fonti della religione" sono il Corano, la Sunna profetica, cioè i *hadīth* (che raccolgono le parole, le azioni del profeta dell'islàm Muhammad e persino "i silenzi" di Muhammad di fronte ad un'azione compiuta da musulmani: in tal caso vale il principio "silenzio assenso"), mentre è escluso l'esercizio della ragione individuale. I salafiti hanno giustificato l'eminenza dei *hadīth* riferendosi ad alcuni versetti coranici (es. C. 16, 44; 3, 132; 3, 32). Una terza fonte, quando le prime due si rivelino insufficienti, sono i "*salaf*", i Compagni del Profeta oppure eminenti antichi dottori dell'islàm (ad es. Ibn Mas'ūd) oppure si appoggiano alla generazione dei Seguenti (*tābi'ūn*), cioè alla seconda generazione di musulmani. In sostanza, i salafiti accostano i testi sacri escludendo la "ragione". È noto agli studiosi di *hadīth* che molti non erano "autentici" (*sahīh)* ma fabbricati di sana pianta, per ragioni politiche, o teologiche o filosofiche, o sufiche o per l'influsso dei convertiti all'islàm, che introdussero nei *hadīth* elementi delle culture di provenienza ecc. Un'indagine più accurata sulla

veridicità di un *hadīth* iniziò con la costituzione delle scuole di diritto islamico, in epoca abbaside, due secoli dopo la morte di Muhammad.
S'instaura così l'ortodossia sunnita, per mezzo della quale i conservatori, soprattutto i religiosi e i grammatici, cercano d'imporre una visione ideale della religione originaria contro gli innovatori colti. Crearono una visione ortodossa nei campi della religione, della grammatica, della poesia e della linguistica, secondo la quale, la storia del mondo, dopo l'epoca d'oro delle origini dell'islàm, era una ricaduta continua nelle tenebre. Pertanto, il compito della comunità musulmana era quello di ricondurre la religione alla perfezione originaria.
Nel **Medio Evo** troviamo alcune colonne del salafismo, di cui **Ahmad Ibn Hanbal**[2] (780-855) è senza dubbio il primo illustre rappresentante medievale. Egli si contrappose alle sottigliezze razionali della teologia della corte califfale abbaside di Baghdad, incarnata dai **mu'taziliti**[3]. Per Ibn Hanbal si deve rifiutare ogni speculazione razionale su Dio, di cui si può affermare solo ciò che è scritto nel Corano e nella Sunna. Il credente deve astenersi dal ragionamento anche sul significato dei cosiddetti "versetti antropomorfici" (es: Dio ha un trono, Dio ha una mano, Dio cammina, Dio vede, Dio ode ecc.). Il credente parla di Dio solo con il linguaggio del Corano e della Sunna, rispetta il mistero di Dio contenuto nella sua Parola, e quando non la comprende o sembra a lui contradditoria, l'accetta alla "lettera", *bi-lā kayfa* ("senza chiedere come"). I hanbaliti furono pertanto accusati, talvolta, di antropomorfismo. Per essi il Corano, increato ed eterno, non può essere spiegato dalla ragione umana limitata, incapace di afferrare il senso del messaggio divino. Dal Corano e dalla Sunna, per Ibn Hanbal, deriva una "terza fonte complementare" per i credenti: quando essi siano insufficienti a comprendere la Parola di Dio, essi ricorrono alla consultazione (*fatwā*) dei Compagni del Profeta. Essi infatti hanno conosciuto, compreso e praticato il Corano e la Sunna meglio delle generazioni posteriori e tutti sono degni di rispetto. Nella gerarchia dei Compagni, Ibn Hanbal mette al primo posto Abū Bakr, 'Umar (i due dei primi dei 4 Califfi chiamati *Rāshīdūn*, cioè "ben guidati" da Dio), poi i 6 membri del consiglio (*shūra*) scelti da 'Umar perché designassero il suo successore ('Uthmān, 'Alī, Zubayr, Talha, 'Abd al-Rahmān b. 'Awī, Sa 'd b. Abī Wakkās); poi i musulmani che avevano combattuto a Badr (624), poi i *muhājirūn* (musulmani emigrati dalla Mecca a Medina) e gli *ansār* ("ausiliari", musulmani di Medina che avevano accolto, ospitato ed aiutato *i muhājirūn*). Inoltre meritano considerazione alcuni musulmani tra i rappresentanti più autorevoli delle generazioni seguenti (*tābi'ūn*), cioè della seconda e terza generazione, che hanno dato spiegazioni plausibili del Corano e della Sunna. Tutta l'opera di Ibn Hanbal è dominata dalla preoccupazione morale, perché lo scopo dei ogni azione dei musulmani è servire Dio (*'ibāda*).
La seconda figura medievale di fondamentale importanza fu **Ibn Taymiyya** (1263-1327)[4] che, afferma Rougier, "*illustra l'ambivalenza del salafismo nei rapporti con il potere e la società. La sua opera è stata congiunta con l'islàm radicale a causa del ruolo primordiale accordato al jihād nella sua dottrina*"[5].
Fu teologo e giurista hanbalita e studiò tutte le opere della sua scuola. Conosceva inoltre le altre scuole di diritto e la letteratura islamica "eretica", in particolare la *falsafa* (filosofia) e il sufismo. Egli si attiene al Corano e alla Sunna : "*non descrivere Dio se non come Lui si è descritto nel suo Libro, come il Profeta l'ha fatto nella Sunna*".[6]
Fu molto ostile contro l'ash'arismo e *il kalām*, cioè la teologia razionale. Analogamente, preferiva l'approccio alle fonti religiose dei Compagni di Muhammad e della generazione successiva (i Seguenti) alle dottrine delle scuole giuridiche (*madhā'ib)* e ai loro diversi metodi razionali.
Dal sovrano al-Malik al-Mansūr Lājin (696/1297) fu incaricato di tenere lezioni sul *jihād* alla scuola Hanbaliyya di Damasco. Quando I Mongoli assediarono Damasco nel 1260, gli *'ulamā'* (dottori nelle scienze religiose) del Cairo (in Egitto dominava allora la dinastia dei Mamelucchi) furono sollecitati dal califfo in carica a sollevare la popolazione contro di essi. Nel 700/1300, allorché si annunciava una nuova minaccia d'invasione mongola, egli esortò la popolazione al *jihād.* Lo stesso anno i Mongoli si convertirono all'islàm (1300) ma i hanbaliti considerarono la loro conversione opportunista e inautentica. I Mamelucchi d'Egitto si chiesero se potevano proclamare il *jihād* contro i Mongoli e Ibn Taymiyya rispose affermativamente, perché erano colpevoli di massacri e operavano selezioni tra le prescrizioni islamiche divine obbligatorie. Lo stesso Ibn Taymiyya, durante il secondo assedio di Damasco, fu incaricato delle difese militari di Damasco ed esortò gli abitanti alla resistenza fino alla morte. A parte ciò, nella stessa linea della scuola hanbalita, Ibn Taymiyya fu lealista verso i dirigenti politici e i poteri costituiti, ma combatté quelle che considerava "deviazioni religiose", come ad esempio gli 'Alawiti e gli Sciiti, accusandoli di scomunicare i "Compagni" del Profeta, e partecipò alle spedizioni militari contro gli sciiti della montagna in Libano. Insomma, Ibn Taymiyya aggiunse alle dottrine salafite il *jihād* e ciò influenzò il radicalismo islamico moderno, salafita e non, che spesso si richiamarono alla dottrina del *jihād* di Ibn Taymiyya.
Gli *shayk*h salafiti attuali supportano le loro argomentazioni con citazioni di Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya e Ibn 'Abd al-Wahhāb[7]. Il ricorso a Ibn Hanbal serve a combattere i neomu'taziliti, gli intellettuali musulmani liberali che interpretano il Corano ricorrendo alle scienze sociali, all'ermeneutica e alla linguistica. Ibn Taymiyya viene usato per mettere in guardia contro i progressi dello sciismo in Medio Oriente e in Iraq. Il richiamo a Ibn 'Abd al-Wahhāb ricorda che non è sufficiente nascere musulmani ma essere "autentici musulmani".
Il salafismo attuale è esploso in numerose tendenze, con diversi orientamenti politici. Criticano le scuole giuridiche spesso rifacendosi a libri che esprimono punti di vista personali anziché attenersi al Corano e alla Sunna. Ogni credente è chiamato a riattualizzare la tradizione profetica per conservare le esigenze della fede nelle diverse situazioni della società moderna. Il salafismo non si propone di far incontrare l'islàm e la società moderna. Rougier distingue tre tipologie attuali.
1) SALAFISMO LETTERALISTA. Questa corrente ha carattere prevalentemente religioso e rifiuta l'impegno politico. In tal senso è contraria ai Fratelli Musulmani, accusati di cercare il potere anziché difendere il corpus religioso divino. Politicamente è "quietista", propone l'obbedienza incondizionata al potere "islamico" costituito. Nelle forme rigoriste questo tipo di salafismo è contrario alla televisione, alle foto d'identità e impone alla donna abiti coprenti il corpo e anche il volto. Questa forma di salafismo si identifica ampiamente con il wahhābismo. Considera l'Occidente, nel suo complesso, un mondo in cui i musulmani devono difendere la propria fede dalla corruzione religiosa nel campo del cibo, del vestito, delle attitudini sociali (particolarmente dev'essere evitata la promiscuità, in tutti i campi).
2) SALAFISMO RIFORMISTA. È stato incarnato storicamente dalla corrente dei Sahwa (risveglio islamico), in Arabia Saudita alla fine degli anni 1980. Essi si applicarono alla lettura politica della situazione mondiale. I loro *shaykh*, per difendere la *Umma*, criticano la politica mediorientale degli USA e i governi musulmani complici dell'Occidente. Congiungono ad una visione molto conservatrice della società temi politici moderni, come la politica americana in Iraq e in Afghanistan, la causa pa-

lestinese, la situazione dei musulmani nel Caucaso e nei Balcani ecc. Alcuni di loro sottomettono la politica alla religione.

3) SALAFISMO JIHADISMO.

Mette il *jihād* al centro dei doveri religiosi e afferma che qualsiasi musulmano è autorizzato a proclamare il *jihād,* un dovere obbligatorio" individuale" ('ayn), se i governanti degli Stati musulmani vengono meno ai loro obblighi religiosi.

Le diversità intrinseche riguardano il carattere "globale" o "locale" del *jihād:* al-Zawāhirī, teorico e guida di al-Qā'ida, sostiene il carattere globale del *jihād* giustificando il terrorismo internazionale; i jihādisti "locali" (sono i combattenti in Cecenia, Palestina, Iraq) rifiutano di estendere l'ambito della lotta al piano internazionale. Il metodo del suicidio dei kamikaze è sostenuto da una parte dei Fratelli Musulmani e da altri gruppi del *Jihād*, mentre è condannato dagli *shaykh* salafiti conservatori (si veda la *fatwā* di Ibn Bāz del 1992, che proibisce di andare contro il decreto divino, l'Unico che stabilisce il termine della vita).

Salafiti in Europa

Nel rapporto con le società europee i salafiti limitano le transazioni con un ambiente considerato empio, dominato da valori non islamici. I giovani si rivolgono generalmente al clero salafita residente in Medio Oriente (Arabia Saudita, Giordania, Egitto, Siria) chiedendo loro pareri su nuove questioni. Riguardo alle donne gli *shaykh* applicano il principio di "prevenzione del male". Secondo il Consiglio permanente delle Ricerche dell'Arabia Saudita si deve limitare l'indipendenza delle donne per diminuire i rischi di promiscuità. Così giustificano l'interdizione per le donne di guidare vetture. In tal caso non accettano il "principio di analogia" ('Ā'isha, la moglie più giovane di Muhammad, si spostava da sola in cammello). Le altre scuole giuridiche, al contrario, non accettano il principio metodologico che soggiace a questa *fatwā* , ma il lettore musulmano delle *fatwā* non è in grado di valutare il grado di arbitrarietà o di autorità delle stesse. Lo stesso dicasi quando le giovani chiedono pareri riguardo al matrimonio con un marito scelto dal padre: gli *shaykh* salafiti sostengono, in nome di Dio, la concezione patriarcale della famiglia, e fanno del padre il miglior giudice di ciò che conviene alla figlia.

Gli *shaykh* salafiti dimostrano grande rigidità dottrinale nell'ambito dei costumi, in particolare la preservazione della verginità femminile. Il rapporto con l'autorità è contraddittorio così come lo sono i militanti salafiti quando affermano di combattere gli effetti nefasti della mondializzazione sulla fede musulmana, mentre proprio la mondializzazione è all'origine del loro successo.

Gli scambi accelerati e la perdita di certezze hanno favorito la costruzione di un'identità religiosa solida, grazie al ritorno alle fonti religiose, Corano e Sunna. Non si tratta di un rinnovamento dell'interpretazione, che è condannato in linea di principio, ma della capacità di rapportare nuovi oggetti e situazioni con le fonti scritturistiche dell'islàm, per produrre nuove norme.

Paradossalmente, Internet è lo strumento della fioritura del salafismo, a partire dall'attitudine a disfarsi delle autorità religiose e politiche tradizionali mentre, nello stesso tempo, la messa in rete di comunicati e delle dottrine salafite consente agli esclusi della mondializzazione di ritrovare il rispetto di se stessi e rovesciano questa esclusione in un titolo di superiorità morale e religiosa nei confronti del loro ambiente.

Augusto Negri

Note

[1] Bernard Rougier (sous la direction de), *Qu'est que le salafisme*? PUF, 2008, pp. 1-21

[2] Ahmad Ibn Hanbal è il caposcuola della scuola teologica "letteralista", e della scuola giuridica piuttosto rigorosa, che portano lo stesso nome. Vd. Ahmad Ibn Hanbal, in *Enciclopédie de l'Islam*, I, E. J. Brill - G.P. Maisonneuve & Larose, Leiden-Paris, 1991, pp. 280-286.

[3] I mu'taziliti furono i creatori della teologia "razionale", che ricorreva a concetti e metodi della filosofia greca, di cui varie opere furono tradotte da parte di esperti linguisti cristiani, persiani ecc., all'epoca della fondazione della *dār al-hikma* (Casa della Sapienza), sorta per volere dei Califfi abbasidi Hārūn al-Rashīd (763-809) al-Ma'mūn (786-833).

[4] Vd. Ibn Taymiyya, in *Enciclopédie de l'Islam*, Ed. E. J. Brill- G. P Maisonneuve e & Larose, Leiden-Paris, 1990, pp. 976-979.

[5] Vd. B. Rougier, cit., p. 12

[6] Vd. Ibn Taymiyya, in *Enciclopédie de l'Islam*, cit.

[7] Muhammad ben 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), rigoroso hanbalita dell'Arabia, fondatore della corrente del wahhābismo, attinse da Ibn Taymiyya l'avversione per i sufi egli sciiti.

Storia del Wahhabismo

La moderna Arabia Saudita è l'erede di quella dinastia Saud, fondata da Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd (m. 1801), che nel XVIII secolo era emersa come potenza regionale alleandosi con il «wahhabismo», una corrente puritana dell'islam ostile sia alle innovazioni importate dall'Occidente, sia alle confraternite mistiche del sufismo.

Inizialmente "wahhabita" era un termine offensivo con cui gli egiziani e gli arabi dell'Higiaz definivano i seguaci di Abd al-'Azīz al-Saud che si era legato in modo particolare a Mohammad ibn Abd al-Wahhab. Mohammad ibn Abd al-Wahhab nacque circa nel 1703 a al-'Uyayna nella regione del Najd, nell'odierna Arabia Saudita e morì nel 1792 ad al-Dir'iyya, dove insegnava quotidianamente giurisprudenza nella locale moschea.

Il padre era un giudice di tribunale e seguiva la scuola giuridica dell'hanbalismo a cui anche il figlio aderì dopo aver studiato teologia e diritto a Medina e a La Mecca. Viaggiò molto, prima a Basra per proseguire gli studi ma le sue posizioni, considerate troppo estreme, gli procurarono l'espulsione dalla città. Salvatosi da un pericoloso incidente nel deserto, viaggiò a Baghdad, poi in Kurdistan e in Persia - a Hamadān e Iṣfahān - prima di soggiornare a 'Uraymilā, nella regione del Nadjd. Proprio nel 1744 l'emiro al-Saud siglò con lui un patto per affermare la causa neo-hanbalita nei territori della penisola arabica.

Al-Wahhab dedicò tutta la sua esistenza alla purificazione della religione islamica affinché ci fosse un ritorno al messaggio iniziale dell'Islam, così come istituito dagli *al-salaf al-ṣāliḥīn* (i puri antenati), ovvero i primissimi discepoli della religione islamica. Il suo insegnamento è una reazione all'Islam imperiale degli Ottomani e un richiamo al nazionalismo arabo. È la prima grande riforma dell'Islam contemporaneo.

A partire dal XIV secolo, l'Islam è sempre più assimilato al potere, sia esso dei califfi o dei sultani. La penisola araba, in cui l'Islam era nato, era ormai la periferia di un impero immenso. Per questo, al-Wahhab svolse un lavoro di ricerca e di riflessione sull'islam per rintracciare la purezza iniziale e questo intenso lavoro

lo portò a rifiutare gli elementi a suo parere non-islamici, giudicati come perniciosamente innovativi e politeistici ossia quelli degli "associatori (di divinità all'unico Dio)", in primo luogo i cristiani.
L'assunto teologico fondamentale della sua dottrina è l'affermazione del *tawhīd,* l'assoluta unità di Dio e la lotta contro tutte le forme devianti di culto. In particolare, crede che molti musulmani ignorino il vero significato della fede e vivano di fatto nella *jahiliyya*, ovvero "epoca dell'ignoranza", termine con il quale si identifica il mondo prima dell'avvento dell'Islam. Molti musulmani, non solo nel Nadjd, ma in tutto il mondo islamico, hanno dimenticato la profondità dell'iniziale messaggio di unicità e unità di Dio che Muhammad ha ricevuto dalla rivelazione diretta di Allah.
Il testo giuridico di riferimento di al-Wahhab e dei suoi seguaci è *al-Siyasa al-shar'iyya*, di Ibn Taymiyya, giurista e teologo vissuto tra il 1263 e il 1328, durante la dinastia abasside. Per Ibn Taymiyya il Corano e la Sunna sono le fonti della legge divina e i risultati ottenuti dalla dottrina successiva alle prime tre generazioni dell'islam vanno rifiutati. Il buon governo è l'adeguamento della prassi politica e giuridica ai fondamentali principi della *sharia*, la legge islamica.
L'opera più importante di al-Wahhab è il *Kitāb al-Tawhīd* ("L'unicità divina"), scritto nel 1730, che è una raccolta di citazioni dal Corano e dalla Sunna. Ogni capitolo si conclude con una sorta di riassunto e invito alla meditazione. Secondo la sua predicazione il *tawhīd* ha tre significati: *tawhīd al- rubūbiyya*, *tawhīd al-ulūhiyya* e *tawhīd al- asmā' wa l-sifāt*.
Il *tawhīd al-rubūbiyya* consiste nell' affermare che Dio è il solo creatore onnipotente del mondo, mentre il *tawhid al-ulūhiyya* implica il professare l'unità di Dio e la volontà di servire solo Lui. Per questo il credente esprime il suo credo con la formula racchiusa nella *shahada*. Questo è il punto cruciale della fede, l'aspetto determinante che differenzia un vero credente da un miscredente. Insistendo su questo punto, al-Wahhab invita i suoi correligionari ad un esame di coscienza sulla veridicità della loro *pietas* infatti secondo lui i musulmani, nella maggioranza dei casi, non sono veramente tali poiché vengono meno ai doveri primari del pio fedele. Accusa molti *muslimun* di compiere gesti rituali quali la prostrazione, la riverenza, l'adulazione, etc. rivolgendosi verso realtà diverse da Allah. Alcuni rispettano in modo reverenziale persone molto pie defunte (i santi) e ne venerano le tombe, altri ritengono certi luoghi dotati di particolari forze soprannaturali. Al-Wahhab si scaglia contro questi atteggiamenti che anziché essere riprovati, come all'inizio della predicazione di Muhammad, vengono tollerati dalla società sua contemporanea. Molti suoi correligionari quindi, benché siano pronti a pronunciare la confessione di fede, sono poi nel loro cuore dei traditori. Una persona non può essere considerata musulmano solo perché pronuncia la *shahada* ma deve anche comportarsi secondo quanto dichiarato.
La colpa di questa triste condizione è ricondotta ad una cattiva predicazione da parte di generazioni di eruditi religiosi e quindi solo un sincero ritorno alla lettera del Corano e della Sunna possono ripristinare la purezza iniziale del messaggio divino.
Al-Wahhab rifiuta tutte le scuole giuridiche e teologiche presentando una interpretazione della rivelazione riconducibile al puro *tawhīd* e rivendicando così una nuova possibilità di *igjtihād* contro gli abusi perpetuati nel tempo. Il problema della interpretazione veritiera venne dibattuto dai discepoli di al-Wahhab e soprattutto dal figlio 'Abd Allah che sostenne la tesi secondo cui dovevano essere rifiutate tutte le innovazioni introdotte dopo la predicazione dei quattro "imam ben guidati" ovvero i primi successori del Profeta. Pur non avendo insistito particolarmente sul tema politico, dalla sua predicazione derivò la convinzione che il fedele può rifiutare il suo consenso e anzi deve ribellarsi al sovrano che in qualche modo si allontana dal *tawhīd* introducendo regole o pratiche non conformi al Corano.
Soprattutto questo punto mise al-Wahhab in cattiva luce presso con l'autorità locale tanto che fu costretto ad abbandonare 'Uraymilā nel 1744/45. Rifugiatosi a al-Dir'iyya, incontrò il locale rais, Ibn Sa'ud che, colpito dal suo fervore, si fece promotore di una riforma radicale fra i suoi sudditi e favorì la diffusione del wahhabismo. Utilizzando i predicatori wahhabiti, si pose a capo di un ampio movimento di unificazione dei territori confinanti ottenendo la sottomissione di numerose tribù e riuscendo ad espandere molto il suo controllo politico. Nel nuovo stato formato da Ibn Sa'ud, al-Wahhab portò per alcuni anni il titolo di *shaykh*, ricoprendo la più alta carica religiosa e svolse il ruolo di professore presso la locale scuola coranica per preparare i nuovi intellettuali secondo la fedeltà al puro *tawhīd*. Questa intensa attività diede inizio al movimento wahhabita che riuscì a diffondersi in tutta la penisola arabica e a sopravvivere al suo fondatore.
Il potere sempre più forte della famiglia Sa'ud preoccupò ben presto i governanti della Mecca. Iniziarono anche dispute teologiche fra i dotti meccani e delegazioni wahhabite. Le tensioni portarono nel 1791 Ghalib, sovrano della Mecca, ad intraprendere operazioni militari contro il Nadjd meridionale. Il trattato di pace stipulato nel 1798 fu rotto nel 1802 dai Wahhabiti che marciarono sull'Higjaz si impadronirono di al-Ta'if e di La Mecca nel 1803. Nel 1805 presero anche Medina e iniziarono una massiccia operazione di distruzione di tombe e di mausolei molto venerati dalla popolazione, compresa la torre costruita nel punto in cui era nato il Profeta. Solo la tomba del Profeta rimase intatta grazie all'opposizione della folla alla furia iconoclasta dei wahhabiti.
Negli anni successivi furono posti divieti alle carovane provenienti dalla Siria e dall'Egitto per l'annuale pellegrinaggio alla Mecca e si iniziò una sistematica formazione degli *'ulama* (i dotti) e dei fedeli alle dottrine del wahhabismo.
Norme di comportamento molto rigide furono imposte alla cittadinanza: abolizione delle imposte considerate illegali, distruzione di tutti gli oggetti utili al consumo di tabacco e proibizione del fumo, distruzione di tutti i luoghi immorali, obbligo della preghiera 5 volte al giorno e riforma del rituale, divieto di riunirsi per sentire il sermone di persone considerate pie, divieto di usare oggetti come il rosario o di gesti come il baciamano dimostrazione di riverenza verso una persona anziché a Dio, distribuzione massiccia di scritti di al-Wahhab, eliminazione di tutti i libri considerati perversi, etc.
Dall'opera di al-Wahhab e dei suoi discepoli emerse soprattutto un rifiuto della mistica sufi e nella sua opera di riforma religiosa denunciò le diverse pratiche religiose delle varie confraternite come eretiche e non ortodosse, così come la loro eccessiva venerazione ed idolatria delle figure dei santi-fondatori.
Considerò inoltre eretico anche il kharijismo e lo sciismo, e innovazioni non ammissibili altre pratiche religiose non originarie e introdotte successivamente tra i musulmani, come quella di festeggiare la nascita del profeta Muhammad.
Dal punto di vista politico, il libro è un'accusa esplicita ai "sovrani che si allontanano dalla retta via e si definiscono

re dei re". Non esiste legittimità democratica; l'unica legittimità viene dal rispetto della legge divina. È un'accusa chiarissima al sultano di Istanbul e proprio per questo il wahhabismo diventa l'ideologia dell'unificazione araba.
Il termine wahhabismo viene poi ripreso dai diplomatici europei che alla fine del XVIII secolo guardano con interesse a tutte le forze che si oppongono all'Impero Ottomano. Italinski, console russo a Istanbul, scrive nel 1803: "La Porta teme il movimento ribelle di alcune tribù arabe, movimento chiamato 'wahhabismo' che conta circa sessantamila uomini. Progettano di impadronirsi della Mecca e Medina intendono fondare una religione monoteista che sfida la religione maomettana (sic)". Un errore dopo l'altro, ma il termine ha fortuna. Nel 1806 Jean Raymond scrive per il ministro degli Esteri francesi un Resoconto sull'origine dei wahhabiti. Nello stesso anno, Louis Alexandre de Corancez, console di Francia ad Aleppo, scrive una Storia dei wahhabiti. Tanto interesse è frutto dell'attenzione di Napoleone Bonaparte in persona, intenzionato ad allearsi con l'emiro al-Sa'ud contro gli Ottomani. Non se ne farà nulla, perché un emissario di Bonaparte non riesce a raggiungere Addiriyah, capitale del primo regno saudita. Napoleone esce definitivamente di scena a Waterloo il 18 giugno 1815. Il regno saudita crolla l'11 settembre 1818 per mano dell'esercito egiziano.
Oggi il termine designa un plesso di correnti diverse: gli stessi sauditi lo rifiutano e preferiscono parlare di «salafismo», un termine a sua volta non univoco. In ogni caso il «wahhabismo» non va confuso con il fondamentalismo, di cui rappresenta al massimo un precursore: i wahhabiti sono più interessati alla morale individuale che alla politica, e tendono a rispettare i poteri costituiti e le monarchie ereditarie, a differenza dei fondamentalisti la cui corrente, nata nel XX secolo, si concentra sugli aspetti politici e non esista a proclamare che il sovrano che non rispetta la legge islamica deve essere rovesciato, se necessario con la violenza e il terrorismo.

Silvia Introvigne

Il Santuario della Kaaba a La Mecca.

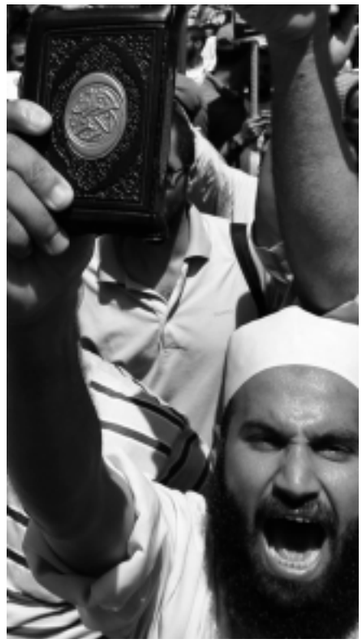
Speciale Salafiti

Il neo-salafismo tra XIX e XX secolo

Le radici della modernità all'interno della religione islamica

È 'Abdallah Laroui, intellettuale marocchino contemporaneo in *Tradizione e tradizionalizzazione*[1], afferma che "L'ostacolo al progresso in una società tradizionale non è unicamente interno; è il risultato composito di un'influenza esterna che si presenta come una minaccia e di una particolare reazione della società in esame. Se l'ostacolo esterno sussiste o si rafforza, si rafforza anche la tradizionalizzazione."
Raramente, per quanto concerne le cause asserenti il neo- salafismo, descrizione è stata più esplicativa.
La reazione intellettuale al dominio razionale dell'Illuminismo e del Positivismo europei iniziò, nel mondo islamico dell'800, attraverso la riscoperta dei *salaf al-ṣaliḥīn,* i primi musulmani, i quali vennero solitamente divisi in *Ṣaḥābī,* i compagni del Profeta Muḥammad, *Tābi'ūn,* i seguaci, coloro che come generazione sono posteriori a quella del Profeta e i *Tabī' al- Tābi'iyyīn,* la terza generazione, coloro che vengono dopo i seguaci, ma nei quali il messaggio profetico è ancora ben radicato nella memoria.
Bisogna, tuttavia, distinguere tra il neo-salafismo in quanto pensiero religioso e politico intento a preservare le peculiarità della fede islamica nella società contemporanea e il medesimo, in quanto baluardo ideologico di un pensiero dichiaratamente anti-europeo. La storiografia occidentale ha stabilito che l'invasione napoleonica dell'Egitto del 1798 sia da considerare il primo passo di un nascente interesse europeo verso il Vicino e Medio Oriente; coinvolgimento che avrebbe interessato in particolar modo Francia e Inghilterra, lasciando alla Russia zarista e alla nascente Germania[2], limitati margini di manovra.
Al-Jabarti[3], storico egiziano di inizio '800, sottolinea fin dal principio, nella sua cronaca sull'occupazione napoleonica dell'Egitto, le evidenti difficoltà di comprensione tra l'esercito francese e la popolazione locale, in particolare per quanto concerne la peculiare abilità degli occupanti nel modificare la normativa islamica riguardante la tradizione popolare.
Il neo- salafismo avrebbe quindi cercato di arginare la debolezza militare arabo-ottomana e il colonialismo europeo attraverso la riscoperta di una propria identità religiosa, culturale e linguistica che in maniera imprescindibile non poteva non essere radicata nella fede islamica. Tuttavia, se da un lato questa rinascita culturale può essere identificata in quanto reazione al dominio europeo, dall'altro, l'influenza del pensiero illuminista e post-illuminista non può essere negato.
È importante sottolineare inoltre che gli albori del neo- salafismo vanno contestualizzati anche nella storia settecentesca islamica e in quegli autori che come Wali Allah di Delhi (1703- 1762) e Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), per primi, aggiornarono lo studio sulla Parola e sulla Tradizione islamica (la *Sunna*) in modo da conciliarla con i cambiamenti inerenti il '700. Di questi due autori, Wali Allah, residente nel subcontinente indiano a maggioranza indù, avrebbe anticipato un riformismo islamico particolarmente legato alla riscoperta di argomentazioni filosofiche e sociologiche che rendessero le verità religiose più facilmente accettabili; al-Wahhab invece, fondatore di un Wahabismo oggi completamente snaturato rispetto alla versione originale, ha riconsiderato il pensiero di autori classici come Ahmad ibn Hanbal (780-855) e Ibn Taymiyya (1263- 1328) cercando di renderlo adeguato al mondo moderno.
Inizialmente il neo- salafismo si oppose ad una pedante e acritica trasmissione del sapere religioso, immutato da sempre nelle forme e nei contenuti e che individuava i principali artefici in giureconsulti e *ulema*; la società arabo-islamica nel corso dell'800 riscontrò una rapida trasformazione soprattutto per quanto concerne l'evoluzione in senso laico del diritto e delle sue istituzioni.
Tuttavia, nel corso del secolo, se la prima generazione di riformisti era stata solamente in grado di esprimere viva ammirazione per la cultura e l'organizzazione burocratico- amministrativa degli stati europei, riconoscendo quindi la propria arretratezza nei principali ambiti concernenti la creazione di uno stato moderno, un'analisi più precisa dei mali interni e profondi delle società arabo- islamiche, avrebbe mostrato i rischi ai quali si stavano sottoponendo le società mediorientali. Il colonialismo militare, economico e culturale del vecchio continente oltre a sottolineare in maniera sempre più evidente la decadenza del mondo islamico, cercava, in maniera ipocrita, di sfruttare a proprio vantaggio, i valori del pensiero illuminista per depauperare e debilitare una coscienza culturale o profondamente ignorante o affascinata dal modernismo.
Il protagonista che più d'ogni altro avvertì il rischio che l'Europa esautorasse completamente la cultura arabo-islamica dal proprio passato storico, fu lo sciita Jamal al- Din al- Afghani (1838- 1897), il quale, sperando di poter opporre alla pressione delle potenze europee, un fronte unico e compatto, si adoperò per ammodernare le istituzioni interne dei principali stati musulmani, prima giocando la carta del nazionalismo e, in seguito, quella panislamica. Questo secondo pensiero ideale avrebbe dato risultati alquanto deludenti: la comunità islamica si è dilaniata storicamente al suo interno fin dalla nascita, rendendo impossibile qualsiasi accordo su una politica univoca e antitetica al colonialismo europeo; il pensiero nazionalista invece, sarebbe riuscito, a vantaggio dei paesi del vecchio continente, non solo a penetrare in profondità all'interno delle società arabo-islamiche, ma a dividerle profondamente, favorendo la contrapposizione tra i nuovi stati in formazione e, in anticipo, facendo fallire qualsiasi futuro afflato panarabo[4].
Nonostante ciò al- Afghani si distinse nel difendere l'Islam dall'accusa di oscurantismo, riconoscendo, da un lato l'irrigidimento del pensiero religioso, dall'altro quel glorioso passato che tra i secoli VIII e XII aveva interessato qualsiasi area geografica sotto dominio islamico. La riscoperta d'interesse per una religione islamica non ancora ortodossa, che era stata in grado di conciliare teologia, giurisprudenza e critica storica con Parola e Tradizione, è ciò che al- Afghani ha tentato di riproporre per limitare i deleteri atteggiamenti fatalisti e rinunciatari radicatisi nella popolare tradizione religiosa.
Attraverso uno dei suoi più importanti allievi, che alla lunga è riuscito ad eguagliare e superare il maestro, l'egiziano M. 'Abduh (1849- 1905), si è giunti a riesaminare con spirito moderno alcuni temi fondanti del pensiero islamico. Per il *Qadi,* giurista e professore di al- Azhar, l'inferiorità dell'Islam nell'800 è da attribuire in particolare alla sua mancanza di dinamismo, all'incapacità di cambiamento dell'élite politica e religiosa e allo scetticismo superstizioso, spesso percepito come dottrina di fede, ma nella maggioranza dei casi, completamente avulso dall'autentico messaggio islamico, che si nutre d'ignoranza e povertà spirituale. M. 'Abduh contrappose a questa desolazione, un sistema educativo in grado di formare una nuova intellighenzia, un nuovo ricorso alla Ragione e all'*ijtihad* (l'analogia del singolo esperto di religione islamica), cercando di depotenziare quelle scuole giuridiche, ma soprattutto quegli *ulema,* che proseguivano ad interpretare la legge come se il tempo si fosse fermato al XIV secolo. Pur venendo scelto a soli cinquant'anni come grande mufti d'Egitto, la massima autorità giuridica e religiosa di un paese musulmano, la sua prematura morte e l'opposizione che dovette affrontare da parte degli *ulema,* non gli permisero di raggiungere gli obiettivi prefissati. Tuttavia a distanza di un secolo, gli scritti di M. 'Abduh, quali l' analisi esegetica del testo coranico in dodici volumi e la famosa *Risālat al- Tawḥīd,* con-

tinuano ad essere considerati come alcuni dei testi più importanti del pensiero islamico della *Nahda*, il movimento di rinascita culturale arabo-islamico dell'800 e del '900.
Il rifiuto verso le letture più riduttive e conservatrici della dottrina islamica, che si erano affermate nei secoli della decadenza[5], con l'acritica imitazione (*taqlīd*) di un passato storico che difficilmente avrebbe potuto ripresentare le medesime caratteristiche, spinse M. 'Abduh e i suoi discepoli ad affrontare le più antiche fonti della fede islamica, partendo proprio da queste ultime, per incentivare un rinnovamento politico, culturale e sociale nel mondo arabo.
Tra i discepoli più impegnati a diffondere il pensiero di M. 'Abduh, ci fu Rashid Rida (1865- 1935), attorno al quale si formò la scuola della *Salafiyya,* orientata verso una difesa della fede islamica contro i suoi diffamatori e la purificazione della stessa, da quelle pratiche della tradizione popolare che avevano inficiato alcuni aspetti fondamentali del messaggio coranico.
È in seguito alla scomparsa di M. 'Abduh che il movimento di riforma islamico, o neo- salafismo, si sarebbe affermato con più vigore, soprattutto in Egitto, anche attraverso l'*iṣlāḥ*[6] (riparazione, riforma), la quale prevede, per bocca dello stesso Profeta, un ciclico rinnovamento che porti ad una restaurazione e all'entusiasmo di una primitiva purezza di fede. Sarebbe tuttavia erroneo pensare che il neo- salafismo appartenga esclusivamente al mondo arabo e all'intellighenzia egiziana in particolare; nel corso della seconda metà del XIX secolo e fino al secondo dopoguerra, autori come S. Ahmad Khan (1817-1889), M. Iqbal (1873-1938), il damasceno Tahir al-Jazairi, Sati' al- Husri (1880- 1968), Muhammad 'Aziz Lahbabi (1922-1993) ecc. giocarono un ruolo preminente nel sottolineare la necessità di un riformismo islamico in grado di dinamizzare una società a rischio d'identità.
Tuttavia il parziale fallimento di questo processo di rinnovamento è anche in parte attribuibile alle divisioni e discrepanze insite nello stesso neo- salafismo, affermatesi proprio in seguito alla morte di M. 'Abduh (1905). Se, fino ai primi del '900, questa corrente riformista aveva più teorizzato che preso posizione su aspetti molto pratici nelle contemporanee società islamiche, con il grande mufti egiziano, il tentativo di modificare le strutture interne alle istituzioni musulmane, ma anche di arginare una cultura popolare tradizionalista allusivamente radicata nella religione, si fecero ben più evidenti. La riforma del sistema educativo religioso, una maggiore attenzione al concetto di eguaglianza sociale e di parità tra i sessi, il tentativo di abolizione della poligamia e l'incentivo al lavoro femminile, sono solo alcuni aspetti rilevanti che nella prima metà del '900 **vennero** affrontati all'interno del pensiero neo-salafita.



Nel corso del medesimo periodo storico, e in particolare in seguito alla fine del califfato politico e religioso ottomano degli anni '20, il neo- salafismo si frantumò in differenti correnti di pensiero, non facili da identificare, ma che sul lungo periodo si sarebbero ampliate, degenerando anche in pura violenza. Lo shock concernente la fine del califfato ottomano, anche se quest'ultimo era stato creato appositamente verso la fine dell'800 per favorire la partecipazione islamica mondiale a difesa del decadente malato d'Oriente (prima infatti gli ottomani erano stati detentori esclusivamente di un ruolo sultaniale con scarse implicazioni religiose), spinse alcuni autori della corrente neo-salafita a contrapporsi nettamente su posizioni inerenti la religione islamica, ma anche la relazione evidente tra fede e politica. 'Ali 'Abd al- Raziq, 'Abd al- Razzaq al- Sahnuri e l'algerino Ben Badis assunsero una posizione netta, considerando il califfato come superato e improponibile nella società contemporanea; al contrario lo stesso Rashid Rida si adoperò per preservare un'istituzione politico-religiosa che, nel passato, aveva fatto la storia dell'Islam. Infine, a partire dagli anni '30 (1928, fondazione della Fratellanza musulmana egiziana) l'affermarsi di un associazionismo assistenziale di forte ispirazione religiosa, avrebbe, col tempo incentivato l'emergere dell'Islam politico e di una violenza legata ad un continuo processo di contrapposizione all'interno della comunità islamica.
Il fallimento del neo-salafismo, come pensiero riformatore dell'Islam contemporaneo, è attribuibile in parte alla sua incapacità nell'affrontare e limitare da un lato, il colonialismo culturale europeo e in particolare la secolarizzazione e l'ideologia nazionalista, dall'altro, la futura ascesa di quel processo di tradizionalizzazione, che Laroui ha accennato nel primo paragrafo.

Marco Demichelis

Note

[1] A. Laroui, *Tradizione e tradizionalizzazione,* in AA.VV., *La rinascita del mondo arabo,* Roma, 1973, pp. 108-109.
[2] È interessante sottolineare come la Germania, pur non avendo avuto una effettiva propensione coloniale verso il Vicino e Medio Oriente, vi abbia giocato un importante ruolo economico (trasporti ferroviari in particolare) e culturale; il tedesco infatti persiste oggi ad essere considerato come il più importante idioma linguistico per studi concernenti la teologia e la filosofia islamica e gli studi coranici.
[3] *Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation,* Markus Wiener Publishers, Princeton, 2004, p. 190.
[4] È importante in questo caso sottolineare come i principi nazionalistici siano stati in grado di penetrare all'interno di quell'ideologia panaraba d'inizio '900, che, in seguito, più legata a Nasser che al partito Baath siriano, ha anteposto il dominio del singolo stato nazionale su quello dell'unità degli arabi. Da questo assunto è facile comprendere la principale motivazione concernente il fallimento di qualsiasi tentativo di unione tra due paesi arabi durante la decolonizzazione, dalla RAU (1961) in avanti.
[5] In particolare dal XIV secolo e soprattutto per quanto concerne il mondo arabo.
[6] Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation in Islamic Thought,* Amsterdam University Press, 2005.

I gruppi salafiti oggi

Il primo problema da affrontare nell'avvicinarsi all'universo salafita, ancor prima di una possibile "mappatura" dei gruppi che lo compongono, è che cosa si intenda precisamente per salafismo: infatti, la definizione è di per se stessa piuttosto ampia e suscettibile di diverse interpretazioni. Il termine *salaf* in arabo significa "predecessore, antenato" ed è riferito, nell'islam, ai primi compagni del profeta Muhammad all'epoca della prima formazione dell'Islam stesso. Il salafismo, quindi, propugna un ritorno alla purezza delle origini, quando l'insegnamento islamico non era contaminato dalle tradizioni dei popoli successivamente conquistati.
Storicamente, il concetto di salafismo nasce in epoca moderna con Gamal Eddin al-Afghani (1838-1897) e Muhammad Abdou (1849-1905), sul finire del 19° secolo, e aveva un significato piuttosto lontano da ciò che si intende oggi, generalmente, per salafismo. Ma, già con Rachid Ridà (1865-1935), il concetto evolve rapidamente verso il significato attuale, per lo meno quello che gli viene attribuito a livello mediatico. Senza ripercorrere tutte le tappe d'una evoluzione complessa e articolata, bisogna pur ricordare alcuni elementi che sembrano caratteristici di tutte le forme di appartenenza al salafismo:

1. fede assoluta nel fatto che l'epoca degli "antenati" costituisca l'epoca d'oro a cui si deve tornare, ad ogni costo.
2. grande enfasi al concetto di *tawhid* (unità/unicità di Dio);
3. sovranità di Dio - *hakimiyyat Allah* - applicata su tutto il creato. Concetto antico modernizzato in particolare da Sayyd Qutb, uno dei principali artefici del salafismo moderno;
4. rifiuto di qualsiasi tipo di riforma o innovazione per l'Islam, equiparando ogni riforma ad un allontanamento dalla *retta via* dell'Islam;
5. liceità del principio di *takfir*: poiché il salafita ritiene di essere l'espressione più ortodossa del credo islamico, automaticamente chi assuma posizioni differenti viene bollato come miscredente.

Mujaheddin in Afghanistan.

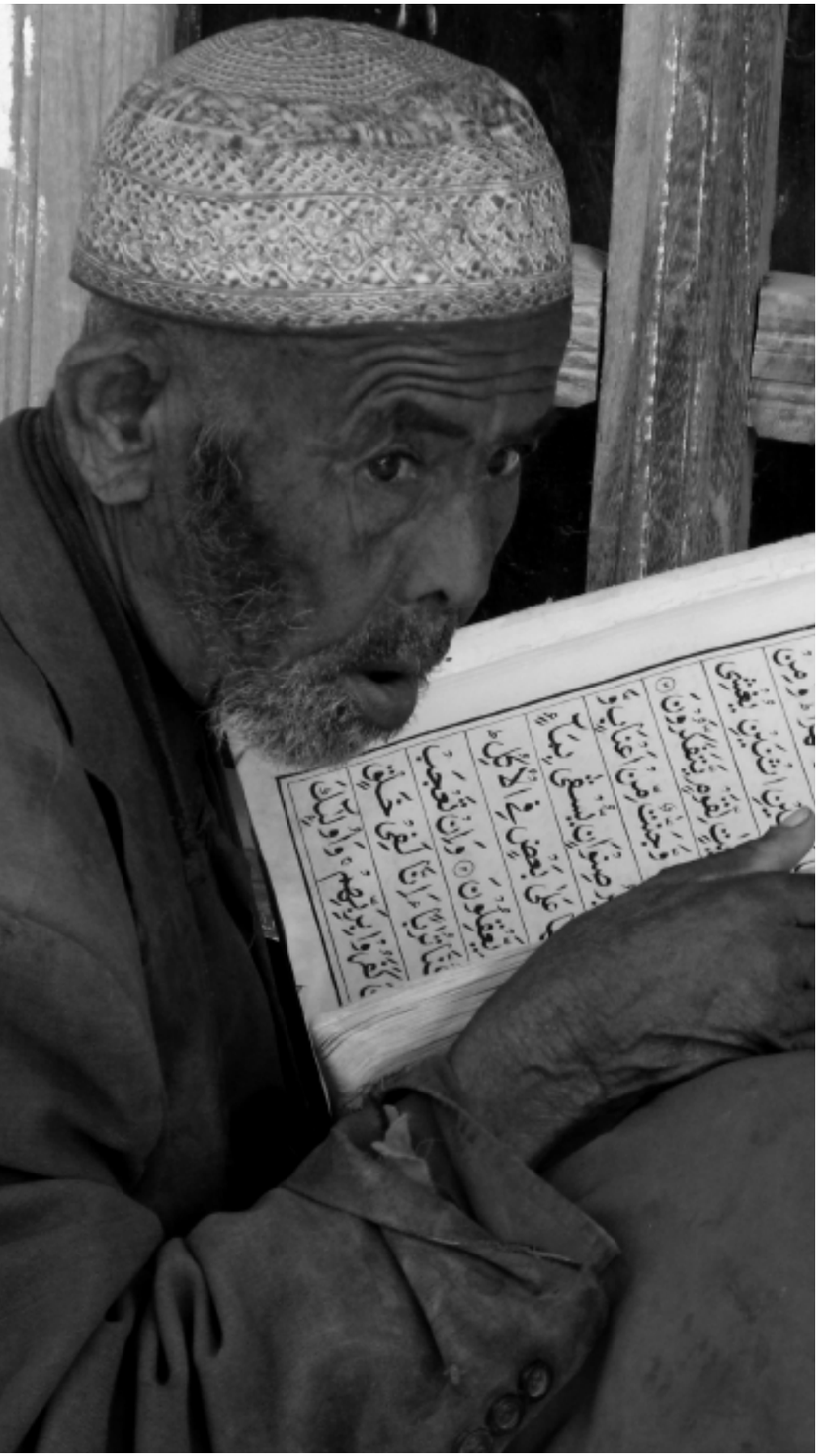
Questa definizione è generica e generalista, proprio al fine di "contenere" tutte le forme d'appartenenza al salafismo: soltanto usando una maglia così ampia, si riesce, infatti, a cogliere quasi tutte le forme di appartenenza al movimento. Da notare che, fino a qui, non è previsto l'uso della violenza come mezzo di lotta politica: non tutte le forme di salafismo, infatti, possono essere considerate "terroristiche", né propriamente "politiche".
Questi cinque punti costituiscono la matrice che permette di identificare l'ampio movimento salafita, al cui interno convivono correnti piuttosto eterogenee tra di loro. Soltanto considerando i cinque punti menzionati come fattore discriminante per l'appartenenza al salafismo, possiamo tracciare una prima lista di movimenti salafiti, invero piuttosto ampia: attualmente esistono oltre 160 gruppi in varie parti del mondo che si riconoscono in questa ideologia. Oltretutto, bisogna considerare che il numero menzionato comprende soltanto i gruppi sufficientemente numerosi e strutturati da avere un riconoscimento pubblico e una infrastruttura tale da essere identificati come singolo soggetto. Altrimenti, il numero di gruppetti o fazioni che riconoscono i quattro principi elencati come gli elementi guida della loro riflessione e del loro agire politico sarebbe molto più ampio.
Ma anche all'interno di questo numero relativamente "piccolo" c'è una notevole eterogeneità di visioni religioso-politiche: dal *wahabismo*, che è la versione salafita dominante in Arabia Saudita, al salafismo-jihaidista, che aggiunge ai quattro principi summenzionati il principio della centralità del *jihad* – nel senso di guerra santa contro gli infedeli – come strumento per il conseguimento della teocrazia islamica implicita nei cinque punti comuni a tutto il salafismo. Con l'aggiunta del prin-

cipio della centralità del *jihad* ci si sposta verso la frangia più "celebre" a livello massmediatico dell'universo salafista, caratterizzata da un'azione politica violenta, sovente considerata terroristica e/o estremista. Questa è l'idea che generalmente si associa al salafismo, pur non caratterizzandone l'appartenenza in maniera esaustiva.
Considerando quest'ultima definizione particolare, possiamo ridurre l'elenco a una decina di organizzazioni, che si sono distinte per l'azione violenza e sono, ormai, celebri anche in Occidente: dall'onnipresente *al-Qaeda*, che pur essendo un movimento salafita si distingue per alcune peculiarità, al meno noto ma non meno significativo (almeno storicamente) movimento dei *mujaheddin* in Afganistan, in qualche misura precursore di tutte le forme di salafismo-jihadista contemporanee.
Strettamente connesso all'esperienza afgana è il GIA – il Gruppo Islamico Armato che, insieme al Movimento Islamico Armato, costituiscono il braccio armato del Fronte Islamico di Salvezza, vincitore delle ormai lontane elezioni politiche algerine del dicembre 1991.
Questa esperienza è stata fondamentale per il salafismo "politico" o "armato", poiché sancì il passaggio di parte della corrente di pensiero da un'azione politica parlamentare ad una di azione politica violenta.
Dopo questa prima esperienza, il movimento salafita armato si è diffuso in quasi tutti i paesi islamici. Allo stato attuale, non esiste un paese che non vanti la presenza di almeno un gruppo salafita, sovente più d'uno, di cui almeno uno si è macchiato di crimini nazionali o internazionali. Qui di seguito citiamo i principali gruppi salafiti armati che, nel corso degli ultimi anni, si sono distinti per un'azione politica violenta, sovente caratterizzata come terroristica.
Gruppo Salafita per la Predicazione e il Combattimento, Algeria e Marocco. Principale erede del GIA e del MIA già dal 1996, è stato il principale gruppo islamico armato in Algeria fino al 2005, quando si è affiliato ad *al-Qaeda*, diventando *al-Qaeda nel Maghreb islamico*. Il *Gruppo Salafita* è emerso negli ultimi anni come una delle riserve di maggior peso per la rete di *al-Qaeda* in Europa. Ramificatosi in Europa e nel Magreb, punta a istituire un'internazionale islamica. Ha collegamenti in Italia, Francia, Bosnia, Germani, Belgio, Olanda, nonché Cecenia, e Afghanistan.
Gruppo Islamico Combattente Marocchino, Marocco. Anche il Gruppo Islamico Combattente Marocchino nasce, come altri gruppi maghrebini, dalla guerriglia afghana degli anni ottanta. Il GICM è ritenuto responsabile di alcuni dei principali attacchi terroristici della prima decade del ventunesimo secolo. Tra questi vi sono: gli attacchi a Casablanca del maggio 2003; gli attentati dell'11 marzo 2004 a Madrid; gli attacchi a Casablanca del marzo-aprile 2007. Successivamente il movimento si sarebbe sciolto, confluendo anch'esso in *al-Qaeda nel Maghreb islamico*.
Assirat al-Mustaqim, Marocco. Ritenuto responsabile degli attentati che hanno sconvolto Casablanca, in collaborazione con *al-Qaeda*, il gruppo *Assirat al-Mustaqim*, ("La retta via") si presenta come uno dei principali soggetti del terrorismo internazionale.
Movimento della Tendenza islamica, Tunisia. Benché l'attuale partito al governo, fondato da Rashid Ghannushi, non possa essere considerato un movimento violento, rimane comunque un membro di primo rilievo del salafismo internazionale. In occasione d'una intervista di parecchio tempo fa, Ghannushi ebbe ad affermare di intendere "porre fine alla Crociata dell'Occidente contro l'Islam e di opporsi con la da'wa all'occidentalizzazione che, approfittando della debolezza del mondo musulmano, penetra nelle nostre coscienze".

Al-Jihad, Egitto. Fondata alla fine degli anni Settanta con l'obiettivo di rovesciare il governo del Cairo e di instaurare uno stato islamico in Egitto, è tra i principali alleati di Al-Qaida, alla quale ha fornito uomini e appoggi in attentati compiuti in Libano e Yemen. Responsabile dell'uccisione del presidente Anwar Sadat nel 1981, Al-Jihad ha organizzato nel 1990 anche l'omicidio dello speaker del parlamento Refat al Mahgiub, nonché i tentativi di assassinio del ministro dell'Interno e del primo ministro egiziani Hassan al Alfi e Atef Sedky nel 1993. Nel 1998 avrebbe pianificato un attentato contro l'ambasciata Usa in Albania. Può contare su diverse centinaia di militanti e su cellule presenti, oltre che in Egitto, in Yemen, Afghanistan, Pakistan, Sudan, Libano, Austria e Gran Bretagna.
Al-Jama'at a- Islamiyya, Egitto. Probabilmente è il gruppo più famoso d'Egitto, ritenuto il principale responsabile della serie di attacchi contro i turisti negli anni Novanta. I suoi più sanguinosi e simbolici attentati, entrambi nell'autunno del 1997: il primo al museo Egizio, il secondo a Luxor.
Al-Itihaad Al-Islamiya, Somalia. Benché questo gruppo salafita non sia assurto agli onori della cronaca, secondo fonti americane sarebbe la base locale di *Al-Qaeda*, nonché una delle principali organizzazioni dietro le sempre più frequenti azioni di pirateria internazionale nel golfo di Aden.
Jihad islamica, Palestina. Questo gruppo è stato fondato all'inizio degli anni '80 nella striscia di Gaza da Fathi Shikaki, di origine libica, e da Abdel Aziz Odeh. Basata sull'ideologia dei "Fratelli musulmani", la Jihad islamica (guerra santa) ha intrapreso una lotta armata a oltranza il cui fine è di espellere «gli occupanti sionisti» e creare nell'intera Palestina uno stato islamico. Si è sempre opposta al processo di pace avviato con Israele da Yasser Arafat. Pur essendo sunniti, come gli attivisti di Hamas, i militanti della Jihad si ispirano alla rivoluzione sciita del defunto ayatollah iraniano Ruhollah Khomeini e alla lotta condotta in Libano contro Israele da Hezbollah. Ha il suo quartier generale a Damasco. Le Brigate Al-Quds (Gerusalemme) sono l'ala militare della Jihad.

Esercito islamico Aden Abyan, Yemen. Il movimento fa parte del salafismo internazionale e ha come obiettivo di sradicare il secolarismo in Yemen e nei paesi arabi. La base operativa è nel nord del paese, nel governatorato di Al Jawf. Il leader dell'organizzazione, Abu El-Hassan el-Mohader (Abu Hassan) è stato giustiziato nell'ottobre 1999 assieme ad altri due militanti. È ritenuto responsabile del rapimento di 16 turisti occidentali in visita nello Yemen.
Movimento Islamico Uzbeko, Uzbekistan. In Uzbekistan, ex repubblica sovietica di vecchia tradizione islamica, opera il Movimento Islamico Uzbeko (IMU) protagonista di spettacolari blitz già dal 1999. Obiettivo del movimento è creare uno stato islamico al confine con il Tagikistan. Coalizione di militanti provenienti dalle repubbliche islamiche dell'ex Unione sovietica, l'Imu vuole instaurare un regime islamico in Uzbekistan.
Lashkar e Tayyiba, Pakistan. Gruppo sunnita dichiaratamente salafita formatosi nel 1989, è uno dei gruppi meglio addestrati che combattono nel kashmir contro l'India, senza connessione a un partito politico ma comunque in collegamento con gli altri movimenti salafiti internazionali.
Harakat ul-Mujahidin, Pakistan. Noto anche come *Harakat ul-Ansar* è il principale gruppo salafita pakistano. A lungo guidato da Fazlur Rehman Khalil, dal 1998 l'organizzazione militare è affidata al comandante Farooq Kashmiri. L'organizzazione ha basi in Pakistan, nel Kashmir e in alcune regioni indiane.
Jaish-e-Mohammed, Pakistan. Questo gruppo di recente formazione (nasce nel 2000), il cui nome significa "l'esercito di Muhammad", è ancora più radicale del precedente, di cui è l'antagonista. I campi di addestramento dell'organizzazione si trovano nella zona orientale dell'Afghanistan. Tra i finanziatori del gruppo vengono indicati l'Arabia Saudita e altri stati del golfo Persico. Il movimento, con base a Peshawar, ha come programma politico l'unificazione di Pakistan e Kashmir. Braccio armato del partito pakistano filo-talebani *Jarmiat-i-Ulema-i-Islam*, il gruppo finora ha rivolto le proprie azioni armate soprattutto contro obiettivi indiani.
Battaglione dei Martiri, Cecenia. Per quanto la Cecenia possa sembrare lontana dal mondo islamico, rimane pur sempre un paese con una numerosa comunità islamica, la quale ha fondato il proprio movimento salafita: il *Battaglione dei martiri,* di cui fanno parte uomini e donne, è ritenuto responsabile degli attentati a Znamenskoie e Iliskhan-Iurt., nonché dello spettacolare sequestro al teatro Dubrovka di Mosca. Questo movimento si connota, però, più per gli ideali politici che non per l'appartenenza all'universo salafita vero e proprio, pur essendone parte.

Stefano Minetti



Il capitolo XXXIX sul concetto di destino nel Libro dei Quaranta Capitoli sui Principi della Religione di Muhammad al-Gazali

In questo testo tradotto dalla lingua araba e ancora inedito al pubblico italiano, il famoso teologo musulmano Muhammad Al-Gazali regala un affresco della tematica del destino medievale islamico. Emergono evidenti influenze cristiane, a lungo dibattute dai critici musulmani e orientalisti, tra tutti L. Vaglieri e Asin Palacios.
Il testo è un eccellente punto di avvio nello studio del nostro autore in quanto ripercorre le parole del Profeta Muhammad riguardo i principi fondamentali dell'Islam a cui tutti i fedeli devono attenersi. Al-Gazali ha scelto quaranta detti del Profeta che intendono abbracciare completamente il credo musulmano. L'opera rispecchia il precedente scritto Il Ravvivamento delle Scienze Religiose, a sua volta strutturato in quaranta libri, sebbene in realtà sia solo un commento esplicativo al quarto tomo.

Il nono principio
Accettare il destino

Dio l'Altissimo ha detto: "*Allah è soddisfatto di loro ed essi sono soddisfatti di Lui*"(cfr. Corano 98:8). E il Profeta, su di Lui il saluto e la benedizione di Allah, ha detto: "*Quando Allah ama un servitore, lo mette alla prova, se ha avuto pazienza Egli lo sceglierà, se è soddisfatto Egli lo eleggerà*". Ha detto anche, su di Lui sia la pace: "*Adora l'Altissimo con soddisfazione, e se non riesci, allora vi sarà un immenso vantaggio nell'aver tolleranza verso ciò che detesti*", ed Egli, su di Lui sia la pace, ha detto alla Sua gente: "*Cosa siete voi?*". Ed essi risposero: *Siamo credenti*. Ed Egli: *E quale è la prova del vostro credo?* Dissero: *L'essere pazienti nella prova, ringraziare nella prosperità ed essere soddisfatti quando il destino ci colpisce*. Ed Egli: *Siate credenti, per il Signore della Ka'bah*. Si narra che Egli abbia detto: "*Saggi e sapienti per le loro conoscenze stanno quasi per esser Profeti*". Tra le cose che l'Altissimo rivelò a David, su di lui sia la pace: "*Cosa importa ai miei amici della sofferenza nel mondo? Certamente la preoccupazione porta via dai loro cuori la dolcezza della mia parola; il mio amore è per questi che sono nello spirito e non sono afflitti*". Ha detto il Profeta, su di lui il saluto e la benedizione di Allah: "*Ha detto l'Altissimo: Io sono Iddio, non c'è altro dio all'infuori di Me, dunque chi non sopporta le Mie prove, non ringrazia per i Miei doni e non accetta il destino che gli ho dato, cerchi un altro dio*". Il Profeta, su di Lui sia la pace, ha detto: "*l'Altissimo ha detto: Ho creato il bene e ho creato uomini per esso, ho creato il male e ho creato uomini per esso; beato colui che Io ho creato per il bene che gliel'ho reso facile, guai invece a colui che ho creato per il male, e gliel'ho reso facile e guai e ancora guai per colui che dice: perché? e come?".*
Dio l'Altissimo, sia Benedetto, ha rivelato a David, su di lui sia la pace: "*O David, tu vuoi e Io voglio, però sarà ciò che Io voglio, se a ciò ti rassegni, ti sarà sufficiente anche per quello che tu vuoi, se invece non ti rassegni (a ciò che Io voglio), ti farò penare per ciò che vuoi tu, e poi non potrà essere se non ciò che Io voglio*".
Alcuni hanno negato la soddisfazione dicendo: non è immaginabile la soddisfazione dal momento che non corrisponde al nostro desiderio, si può immaginare soltanto la tolleranza. Ciò che essi dicono è perché hanno negato l'amore, mentre noi al contrario realizziamo l'amore, ne è prova l'accettazione della disgrazia, e ciò che è in contrasto con l'istinto e il desiderio è rappresentato in tre aspetti.
Il primo: Sei frastornato dalla contemplazione dell'amore che allontana dalla sensazione del dolore, questo si constata nell'amore fra le creature e nel trionfo del desiderio e della rabbia, tanto che se colui che è adirato viene ferito, non sente la ferita, tanto che se il geloso viene ferito da una spina nel piede non se ne accorge. Poi, ecco che la rabbia si placa, soddisfatto il desiderio, egli avverte il suo grande dolore, ecco che immagina di sommergere un dolore banale con un amore banale, immagina di sommergere un grande dolore con un amore immenso, intenso e ognuno di questi –dolore e amore– è soggetto ad aumentare e rafforzarsi. Puoi immaginare questo percorso in cui la passione insegue un'immagine composta di carne e sangue carico di rifiuti e sporcizie. Ma quando si guarda con l'occhio dell'apparenza si è soggetti all'errore, tanto da vedere il grande piccolo, il lontano vicino, il brutto bello.
E come non immaginare di raggiungere lo splendore della presenza divina, la maestà eterna, che non si immagina possa cessare e diminuire, raggiungibile con la vista che –presso coloro che ce l'hanno- è più sincera e più chiara di chi ha una vista superficiale? Su questo argomento Gunayd, che Allah abbia misericordia di lui, ha detto: "*Ho detto a Sari as-Saqati, che Allah abbia pietà di lui: L'amore sente dolore nella prova? E lui: No. Ho detto: E se ti colpisse la spada? E lui: No e neanche l'essere colpito di spada settanta volte, colpo dopo colpo. E qualcuno ha detto: ho amato ogni cosa per amore Suo, tanto che se avesse amato il fuoco, avrei amato entrare nel fuoco*".
Ha detto Omar Abd al-Aziz, che Allah abbia pietà di lui, non mi resta altra gioia al di fuori del decreto divino dell'Altissimo. Un sufi perdette un figlio di tre giorni, gli dissero: "*Se tu chiedessi a Dio l'Altissimo di renderlo*"! E lui: "*Oppormi al destino sarebbe più gravoso della perdita di mio figlio*".
Il secondo aspetto: Puoi essere contento anche se provi dolore e lo detesti. Si è soddisfatti razionalmente grazie alla fede che ci guida verso la certezza dell'abbondante ricompensa della prova, così come è soddisfatto il malato che sopporta il suo dissanguamento e il bere la medicina, perchè sa che sarà motivo di guarigione, tanto da essere felice verso chi ci ha guidato alla medicina, anche se è terribile. Così come il mercante è soddisfatto delle fatiche del viaggio, anche se ciò è contrario alla sua natura. E questo si constata anche nelle cose terrene. Come fai a non riconoscere la felicità per l'aldilà? Si racconta che la moglie di Fath al-Mawsuliyy al-Ansariyy inciampò e si ruppe un'unghia. Rise. Le dissero: "*Non senti male?*" E lei: "*Il piacere della ricompensa fa sparire dal mio cuore l'amarezza del dolore*". Chi è certo che la ricompensa della prova sia maggiore di ciò che si sopporta è molto probabile che ne sia soddisfatto.
Il terzo aspetto: Se tu hai la certezza che Dio l'Altissimo abbia una grazia dietro ogni stranezza anzi più di una grazia e che ciò esca dal Suo cuore (perché e come), non ti stupisce ciò che accade nel mondo, ciò che l'ignorante considera quale confusione, disordine, disarmonia. Questa sua perplessità è come quando Mosé si stupì di al-Hidr, su di lui sia la pace, quando guastò la nave degli orfani e uccise il giovanetto, quando ricostruì la parete, come nella *sura* de "La caverna". E quando al-Hidr gli rivela il segreto che a lui stesso è stato rivelato, cade lo stupore, il suo stupore era la conseguenza di quanto gli era stato celato di tali segreti. Così sono gli atti dell'Altissimo. Per esem-

pio: si racconta di un uomo soddisfatto che in ogni difficoltà diceva: "*Il bene sta nel decreto dell'Altissimo*". Era nel deserto con la sua famiglia e non aveva altro che un asino che portava la tenda, un cane che faceva la guardia e un gallo che li svegliava. Venne una volpe e prese il gallo ed egli disse: "*Meglio così*". Venne un lupo e uccise l'asino. La famiglia si rattristò ma lui disse: "*Meglio così*". Poi si ammalò il cane e morì, e lui disse: "*Meglio così*". La sua famiglia era molto stupita. Finché un giorno si svegliarono e tutti coloro che erano nelle vicinanze erano stati fatti prigionieri, i figli venduti come schiavi, tutto gli era stato rubato, erano stati individuati dal canto del gallo, dall'abbaiare del cane e dal ragliare dell'asino. Allora disse: "*avete visto che il meglio è in ciò che ha stabilito Allah, che sia Benedetto, poiché se Allah Potente ed Eccelso non avesse fatto morire gli animali sarebbe stata la vostra e la nostra rovina*".

Si racconta che un Profeta era in preghiera su una montagna, vicino a una fonte. Passò di là un cavaliere, bevve e dimenticò lì una borsa con mille denari; venne un altro cavaliere e prese la borsa. Poi arrivò un povero uomo che portava sulle spalle una fascina di legna, si dissetò e si sdraiò per riposare; ritornò il cavaliere alla ricerca della sua borsa, non la vide, quindi prese il povero, pretese la borsa, lo torturò e non avendola trovata, lo uccise.

Il Profeta disse: "*Mio Dio, cos'è questo? La borsa l'ha presa un altro malvagio e questi ha invece sopraffatto il povero uomo fino a ucciderlo*". Allah gli disse: "*Occupati del tuo culto. Non ti spetta di conoscere i misteri del Signore, della Sua volontà: il povero aveva ucciso il padre del cavaliere e gli ho dato la possibilità di vendicarsi; il padre del cavaliere aveva preso mille denari dei beni di colui che portò via la borsa, che così ha ripreso ciò che gli spettava dell'eredità*". Chi allo stesso modo è convinto di questi segreti non può essere stupito degli atti dell'Altissimo, è stupito della propria ignoranza, non dice perché? e come?, ma è soddisfatto di ciò che Allah ha predisposto per lui nella Sua Potenza.

I quattro aspetti derivano interamente dalla pura conoscenza della generosità e della sapienza divina e ancora dalla natura della successione di cause che conduce verso i fattori causanti; conoscere il decreto iniziale è come un battito di palpebre, la conoscenza del destino, una causa che evidenzia l'apparizione dei particolari del decreto divino. Essi sono stati ordinati in modo perfetto e non vi è possibilità che esso sia più eccellente e di maggior perfezione. Se non si ritenesse ciò, Dio non sarebbe generoso ma avaro e ciò sarebbe un limite all'onnipotenza divina. Qui si colloca la conoscenza del segreto del decreto divino, colui che ha certezza di tutto ciò, non può riservarsi intimamente se non l'essere contento di tutto ciò che viene da Dio: la spiegazione di ciò richiede molto tempo e non ci è neanche permessa, dunque oltrepassiamo.

Può darsi che tu dica: Può abbinare Dio l'Altissimo da una parte l'accettazione del destino dall'altra il detestare i miscredenti e i disobbedienti? Quando invece ciò fa parte della legge religiosa e anche questo è la volontà dell'Altissimo nei loro confronti?

Sappi che la gente debole di fede ha creduto di abbandonare il comandamento divino, come colui che accetta il destino, chiamando ciò un buon carattere, quando questo è ignoranza, sebbene Lo accetti e si dedichi a Lui completamente.

L'accettazione e il rifiuto del destino sono due cose opposte tra loro, riguardanti una stessa cosa sotto lo stesso aspetto, ma non sono in conflitto quando viene ucciso il tuo nemico, che è anche il nemico del tuo nemico e quindi lo accetti proprio in quanto tuo nemico e lo detesti proprio in quanto nemico del tuo nemico.

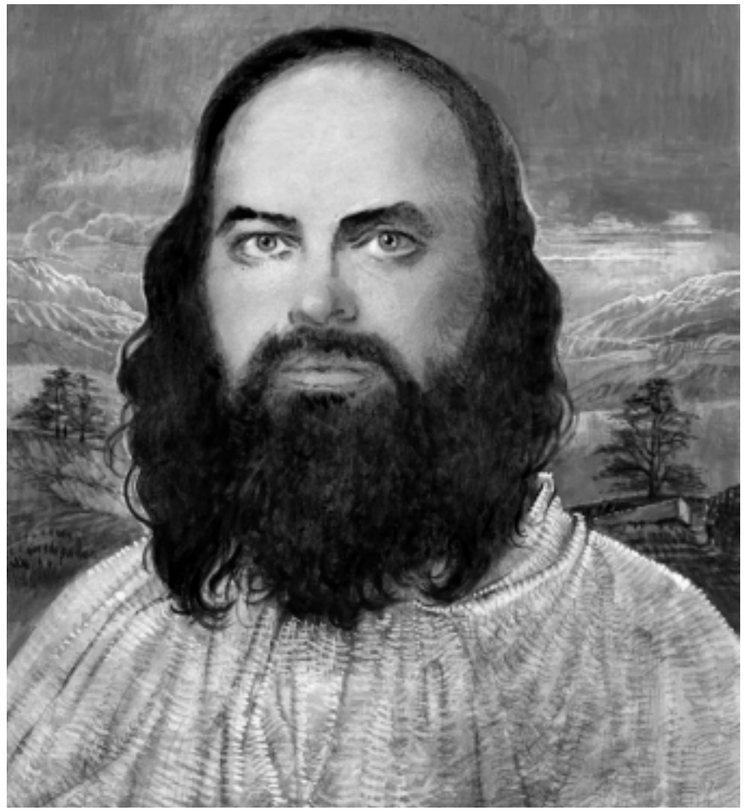
In questo modo la disobbedienza ha due aspetti: uno nei confronti di Dio l'Altissimo in quanto avviene per Suo decreto e Sua volontà e questa è una cosa di cui siamo contenti; l'altro aspetto è nei confronti del disobbediente per ciò che si è meritato, e per il fatto che sia detestato da parte dell'Altissimo, questo non è una cosa desiderata.

Dio ti ha ordinato di detestare coloro che sono in disaccordo con il Suo comando divino, perciò devi attenerti a Lui e prestarGli obbedienza. Se il tuo amato ti dicesse cercherò di verificare il tuo amore, colpendo il mio servitore e stancandolo fino a che non mi offenda, colui che rifiuti questo servitore ama me, se lo ami diventi mio nemico. Allora tu potresti biasimare i Suoi uomini qualora lo insultassero, benché tu sappia che è Lui che li ha costretti a insultare uno dirà: "*quanto alla pronuncia della bestemmia la accetto in considerazione del fatto che è stata predisposta verso questa creatura, ed è il Tuo scopo, verso chi si vuole allontanare da Te; quanto alla bestemmia, in considerazione del fatto che è un segno e una caratteristica di ostilità, io la detesto benchè io ami Te*". Questo particolare sottile sfugge ai deboli di fede e per questo essi vi cadono.

Non credere che essere contenti del destino significhi abbandonare le invocazioni e che consista nel lasciare andare la freccia che ti è stata lanciata, finché ti colpisca e tu sia capace di respingerla con lo scudo. Al contrario, occorre adorare Dio Potente ed Eccelso, per produrre nel tuo cuore la purezza del ricordo di Dio e la sottomissione del cuore e la sua sensibilità in modo da accettare la grazia e la luce. Fa parte dell'accettazione del destino, che si raggiunga il Suo amore direttamente con ciò che Lui ha dato come mezzo, anzi, abbandonando i mezzi sarebbe disobbedire a Dio e sarebbe contrario alla Sua approvazione. L'accettazione del destino non è l'essere contento per un assetato e non contempla di negargli l'acqua fresca, dicendo che l'accettare la sete deriva dal decreto di Dio l'Altissimo; ma fa parte del decreto di Dio e del Suo amore che la sete venga cancellata con l'acqua. L'accettazione del destino non implica qualcosa che esca dai confini della legge religiosa e dall'osservanza della *sunnah* di Dio l'Altissimo, ma rivolgere i propri sforzi a Lui, rinunciare ad opporsi a Dio Potente ed Eccelso in modo manifesto e in modo segreto, insieme alla sforzo di arrivare a ciò che Dio ama tra i Suoi uomini. Tutto questo si ottiene con l'osservanza dei comandamenti e con l'abbandono delle distanze dalla *sunnah*.

Traduzione a cura di Giancarlo Rizzo

Dialogo islamo cristiano



Lo sguardo aperto di padre Romano Bottegal

Ci soffermiamo stavolta sulla figura "periferica" di un monaco bellunese, i cui tortuosi percorsi esistenziali, contenutistici e stilistici sono davvero simili a quelli di altre figure del dialogo cristiano-islamico, quali Charles de Foucauld, i monaci trappisti di Tibhirine (Atlas algerino) e don Andrea Santoro. Sulle pagine della storia e del dialogo si incontrano nomi noti e nomi meno noti, ma il cui compito comune è stato quello di dare vita ad una "geografia dell'anima" capace di raccogliere il vissuto e le contraddizioni di popoli, persone e nazioni, come - nel caso specifico - il Libano, l'Algeria e la Turchia. Già queste prime battute mi porterebbero ad anticipare una conclusione, che poi riprenderemo: soltanto l'uomo "spirituale", riesce veramente a portare dentro di sé la ricchezza del proprio mondo interiore, senza chiudersi alla ricchezza della vicenda e dell'interiorità di altri. Ma andiamo con ordine, partendo da qualche informazione storica.

Romano Bottegal nacque nel 1921 a san Donato di Lamon (Belluno) in una famiglia molto povera, ultimo di sei figli. Per tutta la vita Romano incoraggiò i suoi a sopportare in pace e abbandono alla provvidenza la difficile situazione economica. Dopo le scuole elementari, il piccolo Romano entro nel seminario minore di Feltre e poi nel seminario maggiore di Belluno, dove ebbe come vice-rettore don Albino Luciani, poi papa Giovanni Paolo I, che lo apprezzò molto e gli lasciò delle testimonianze significative. A 18 anni fece il voto perpetuo di castità. Durante gli anni di teologia maturò una forte vocazione monastica, ma i suoi superiori ed il padre spirituale lo consigliarono di attendere l'ordinazione sacerdotale, che ricevette il 29 giugno 1946.

Dopo l'ordinazione lasciò la diocesi ed entrò nell'abbazia delle Tre Fontane, a Roma. Là fece la professione solenne nel 1951 e seguì dei corsi all'università Gregoriana, dove nel 1953, ottenne la Licenza di teologia. Fu maestro dei fratelli conversi, cantore, poi maestro dei novizi e priore. Nel 1961 rispose all'appello dell'abate di Latroun, in Israele, che cercava dei volontari per realizzare in Libano una fondazione trappista di rito maronita, ed egli ottenne dai superiori di partecipare a questo

tentativo. Qui padre Romano si mise a studiare l'arabo, il siriaco e la liturgia orientale.
Nel mese di dicembre del 1963, dato che il progetto libanese era stato abbandonato, non avendo ricevuto il permesso del Capitolo generale dei trappisti, lasciò il medio oriente e rientrò alle Tre Fontane, dove l'abate, che conosceva la serietà del suo impegno monastico e la sua virtù interiore, gli permise di condurre una vita solitaria nel territorio del monastero. Poco più tardi fu nominato un nuovo superiore alle tre Fontane, che non concesse a padre Romano di continuare la sua esperienza di vita solitaria nelle mura del convento. Padre Romano, che aveva ormai la certezza della chiamata del Signore ad una vita più austera e solitaria, domandò un indulto di sclaustrazione, che gli fu accordato dalla Santa Sede, per poter condurre una vita eremitica. Dopo un tempo di ricerca, partì per il Libano e si pose sotto l'autorità del vescovo melkita di Baalbek, vivendo in vita solitaria a Jabbouleh, in un eremitaggio appartenente alla diocesi. Qui passò i suoi ultimi anni, conducendo una vita molto austera, con un regime alimentare appena sufficiente, senza riscaldamento, né mobili, né alcuna forma di agio.
Rimase continuamente in relazioni fraterne con alcuni fratelli e i vecchi superiori delle Tre Fontane: il suo animo limpido, tranquillo, sensibile e pieno di amore, lo portò sempre a preoccuparsi del bene della comunità. Non si lasciò indurire dalla vita di ascesi e di penitenza riusciva a fare le cose fino in fondo senza perdere il senso pratico e senza intristirsi. Dotato di eccezionale equilibrio, sensibilità e delicatezza d'animo, congiunse i suoi altissimi ideali a un estremo realismo; unì l'incredibile austerità del suo stile di vita alla dolcezza con se stesso, con gli altri e con tutta la realtà, vivendo la paternità e la "maternità" spirituali. Uomo amabile, sorridente e tenero, sapeva mostrare una gioia inalterata: tutti i testimoni parlano della sua gioia e dell'espressione del volto da cui traspariva la presenza del Signore, frutto anche di qualche esperienza mistica che trapelava chiaramente dal suo *Diario segreto*, nonostante la discrezione della persona.
Colpito dalla tubercolosi, sfinito dalle privazioni, padre Romano si spense il 19 febbraio del 1978, all'età di 56 anni. all'ospedale di Beyrout, dopo 32 anni di vita monastica, di cui 14 passati in solitudine. Vicino al suo eremo oggi sorge un convento che continua l'opera di contemplazione da lui cominciata. I Capitoli generali del 1999 hanno approvato la preparazione della causa di beatificazione. Nel 2000, la Congregazione per la dottrina della fede ha dato il suo nulla osta alla continuazione del processo.
Padre Romano ha vissuto in mezzo ai musulmani, pregando e perdonando. Arrestato una notte dai soldati siriani che avevano invaso e saccheggiato il suo eremo, fu subito rilasciato dal comandante musulmano, che poi si raccomandò alle sue preghiere. Padre Romano era convinto che il miglior apostolato in mezzo ai musulmani fosse una vita di povertà, preghiera, lavoro; che si dovesse restare soli in mezzo a loro, ma comunque vicini e addirittura più poveri, per esercitare l'aiuto e l'amore. I contadini del luogo si domandavano in che modo padre Romano potesse condurre un'esistenza di tal genere, convinti comunque di essere benedetti da Dio grazie alla sua presenza. Difficile non pensare alla *Regola* dei Piccoli fratelli di C. De Foucauld che comanda a ciascuno di loro una vita nascosta, un apostolato fatto più di gesti quotidiani che di parole. Secondo la *Regola*, il modo migliore per servire gli altri è quello di essere vicini a loro nella preghiera, nel nascondimento, nell'oblazione quotidiana di sé, nello scandalo e nella follia della croce, che può esprimersi sia nel lavoro oscuro e diuturno, sia nei gesti più enormi. Padre Romano, oltre tutto, volle fermarsi in Libano a metà degli anni '70, mentre la situazione politica stava precipitando, quale segno di una presenza inerme, ma coerente.
Nel raccontare di figure simili, ci potrebbe essere sempre l'impressione di sfiorare atteggiamenti sprovveduti: di questi tempi tutto è diventato più difficile, le situazioni necessitano di letture opportune e il "dialogo" sempre perdere terreno, ma resta importante lo "sguardo" con cui anche padre Romano si è posto nei confronti dell'*altro* da sé. Questi sono i vertici dell'esperienza spirituale: alle spalle vi si trovano non idee sbagliate e buonismi inutili, ma tanto lavoro interiore, tanto affinamento del cuore e una grande maturità di pensiero. Padre Romano, ad esempio, ricordava bene che la rivelazione suprema di Dio è lo sparire di Dio nell'umiltà del Cristo, nell'umiltà di un amore che si spoglia di tutto per donarsi tutto. E come al Verbo non occorre compiere particolari atti con la sua umanità per rivelarsi al mondo, perché sono la sua debolezza ed umana impotenza a mostrarne la Gloria, così Romano rese presente la salvezza sotto il segno della povertà e dell'impotenza. Diminuendo, abbreviandosi, scomparendo, divenne un segno, segno di Dio in modo proporzionale alla sua capacità di farsi piccolo e nascosto, partecipe dell'umiltà del suo Signore.
In termini più complessi, scrive M. C. Zaffi: «In singolare e mirabile continuità con il realismo di Aelredo e di Guglielmo, questo mistico vicino all'esistenza ha vissuto un amore e una fraternità universale, ha tradotto il suo ecumenismo in un'*ospitalità* a tutto campo, in un incondizionato accoglimento e *benvenuto* (gratitudine e benedizione) dell'altro (Dio e uomo) e di ogni realtà. Non solo. Egli, attingendo l'ultima profondità del principio cistercense dell'*ordine*, cioè che in Cristo *Dio si ordina all'uomo* – gli si dona –, e con Dio è tutta la creazione che si ordina all'uomo, ne esplicita la conseguenza: non siamo più *parte* di un tutto, ma *tutto in noi* si aduna. Ribadito e formulato teologicamente: poiché tutto è stato assunto dal Verbo ed assumere è il modo migliore per conservare, poiché è il Verbo che assume, solleva a Dio la creazione, mentre la creatura è assunta dal Verbo, la suprema attività dell'uomo è «la passività», l'offerta di sé, la sua partecipazione al Sacrificio di Cristo nel quale si compie la vita di Cristo, la vita personale e dell'universo, Atto nel quale l'umanità e l'universo *ritorna* a Dio. In Romano, inoltre, tale *principio dell'ordine*, che la teologia e spiritualità cistercense ha desunto anche dall'esperienza della Presenza creatrice e da quella della Provvidenza come stabile significato ed utilità degli eventi e delle cose, trova un'applicazione particolare sia nella sua scelta di essere regolato dell'Eternità sia nell'esaltazione della realtà concreta e del dolore come idea-

le, poiché tutte le circostanze sono provvidenziali, amabili, splendide e, dal momento che sono in mano a Dio, dono di Dio e in funzione del disegno e della gloria divini, realizzano il proprio *equilibrio* personale e quello *universale*».[1]
Dopo questa lunga citazione, è davvero utile riconoscere e ribadire che alcune modalità del dialogo dicono, allo stesso tempo, la presenza e l'equivoco, l'ostinazione della carità e il silenzio privo di orgoglio, il valore esclusivo di "segno" che la Chiesa riveste e la resistenza disarmata, la comune vocazione umana e la "discreta caritas" di Dio. Abbiamo qui alcuni tratti di un itinerario spirituale notevole, percorso da figure diverse, come quella di padre Romano, che dicono la piena disponibilità del cuore povero, capace solo di offrire una fedeltà quotidiana pervasa dalla benevolenza di Dio. E proprio perché centrato sull'Eucaristia, il nascondimento di Romano, costituito da una quotidianità semplicissima ed orante, trascorso nel costante sentimento della propria piccolezza davanti a Dio, e consumato nel dono di sé, è tutt'altro che intimista. Egli stesso si qualificava come «eremita missionario», cioè fratello universale, perché la testimonianza che viene dall'Eucarestia non è mai soltanto personale, ma è per tutti, cristiani e non, vicini e lontani, viventi d'oggi e di ogni tempo. «L'universalismo di Romano, ricalcando quello del quarto evangelista e di san Paolo, è l'unificazione di tutte le cose e di tutti grazie all'offerta del Cristo. Egli ancora comprende la propria *vocazione* sulla base di Giovanni 12,24.32, quale partecipazione personale al mistero di unità effettuato per mezzo della croce, quale donazione di vita per i fratelli collaborando al piano divino, che, in Cristo, ha distrutto il ripiegamento del popolo ebreo su di sé, sui propri privilegi, per abbracciare l'intera umanità nel suo amore, fare di essa l'unica famiglia umana». La «esistenza eucaristica» di padre Romano ha l'ampiezza dell'atto divino che tutto abbraccia e solleva a sé.
Quanto ne viene è il dono di una vita trasfigurata: il sorriso inalterabile dell'eremita poverissimo e provato, i suoi occhi luminosi in mezzo alla sofferenza, toccavano tutti perché erano segno della presenza evidente dello Spirito. Non meraviglia, quindi, il fatto che cristiani e musulmani abbiano riconosciuto Padre Romano Bottegal «somigliantissimo al Cristo». Tutto sommato, è bello riconoscere che ad ogni credente sia richiesto almeno di non far scomparire il nome di Dio dalla memoria dei popoli. Tutte le religioni, del resto, sono chiamate ad unire i proprio sforzi attorno a questo identica e urgente necessità.

Giuliano Zatti

Moschea a Beyrout.

NOTE

[1] Per un profilo della figura di Bottegal, rimando ai testi seguenti: M. C. DEOGRATIAS, *Testimone nello spirito*, EMI, Città di Castello 1996. MARIA CECILIA ZAFFI, «Vita, profilo, spiritualità del servo di Dio p. Romano Bottegal O.C.S.O.», *Rivista Cistercense*, 20 (2003) 1, 5-34; IDEM, *L'eremita missionario. Romano Bottegal dalla Trappa di Roma alle pietre del Libano*, Prefazione di V. Messori, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. LOUIS WEHBÉ, *Padre Romano Bottegal*, opuscolo della collana *Testimoni cistercensi del nostro tempo*, Edizioni Trappiste, Vitorchiano (VT), 2007. Si veda anche l'esperienza dell'*Eremo padre Romano*: www.santamarianelsilenzio.org.