

il dialogo al biwâr

bimestrale di cultura, esperienza

dibattito del Centro Federico Peirone / n. 4-2003

SPECIALE SHARÎA

- I precetti dell'Islam
- I Paesi che adottano la legge islamica
- Il diritto di famiglia, le pene coraniche, l'economia e le forme di governo
- La riflessione dei "modernisti"

SOMMARIO

Editoriale	3
È successa - Flash nel mondo	4
SPECIALE SHARI'A	
I confini della Sharī'a	5
La Sharī'a negli stati musulmani contemporanei	8
Famiglia e matrimonio	10
Le pene coraniche	11
Economia e finanza	12
Lo stato islamico	15
La sfida dei "modernisti"	17
Libri	19
Un "bacino sacro" per Gerusalemme	20
Dialogo islamo-cristiano	
I giorni del cristianesimo: calendario al servizio di Dio	22
I giorni dell'islam: il tempo interiore	23

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

Direttore responsabile: Paolo Girola

Gruppo di redazione: Silvia Introvigne

Augusto Negri

Andrea Pacini

Filippo Re

Alberto Riccadonna

Franco Trad

Collaboratori:

Liliana Arduino

Lucia Avallone

Annabella Balbiano

Federica Bello

Paolo Branca

Giovanni Caluri

Cristina Capucchio

Camille Eid

Angela Lano

Laura Operti

Alessandro Sarcinelli

Giuseppe Scattolin

Francesca Valli

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 15

Esteri Euro 23

Sostenitori Euro 51

Copia singola Euro 3

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) è 'cristiano' pensare anche a chi ha di meno o non ha il necessario.
Chiediamo la tua partecipazione.

Il Centro F. Peirone promuove o sostiene iniziative di aiuto caritatevole alle Chiese in difficoltà, nel mondo islamico. Coerentemente Inoltre con il proprio scopo di dialogo cristiano-islamico, promuove iniziative di solidarietà verso situazioni di miseria che ci interpellano in questi Paesi, indipendentemente dal credo religioso. Indichiamo qui sotto il costo orientativo di ogni iniziativa, invitando a sostenere i progetti con offerte libere, di qualsiasi entità:

- a - Adozioni internazionali di minori cristiani, in Libano, le cui famiglie sono vittime di guerra. Quota orientativa: €. 160/anno per adozione.
- b - Sostegno alle iniziative di volontariato delle Suore Elisabettine e Comboniane che lavorano gratuitamente, quotidianamente, presso il Lebbrosario di Abu Za'bal, in Egitto, che accoglie malati quasi tutti musulmani.

Costo orientativo: €. 160/anno per l'adozione annuale di un malato di lebbra

€. 3.100: spesa complessiva del progetto di completamento laboratorio analisi mediche. Offerta libera.

€. 1.800: progetto di reinserimento di un malato dismesso. Offerta libera.

- c - Aiuto alle comunità cristiane in Sudan, rette da missionari comboniani, colpite dalla guerra promossa dai fondamentalisti islamici.

Offerta libera,

Per ulteriori informazioni, telefonare al Centro F. Peirone. Effettuare i versamenti sul C.C.P. n. 37863107, intestato al Centro Torinese Documentazione Religioni Federico Peirone. Via Barbaroux, 30 - 10122 Torino (Cod. ABI 07601; CAB 01000; CIN D), Indicare la causale del versamento. Grazie a nome dei destinatari della vostra solidarietà.

EDITORIALE

L'Europa e l'Iran

Venduti allo straniero", "prezzolati dagli americani". Queste le accuse lanciate dal clero conservatore agli studenti di Teheran che chiedevano riforme democratiche del regime teocratico iraniano. La protesta dei giovani sembra essersi rapidamente esaurita, anche se probabilmente cova sempre sotto la cenere, è più vasta del movimento studentesco che l'ha promossa e si estende alle classi medie e borghesi, fino al clero più moderato.

L'Iran sta entrando in una fase pre-rivoluzionaria? Il regime è effettivamente in una fase di impasse: una buona parte dell'opinione pubblica mal sopporta i mullah al potere, molti desiderano una svolta democratica, fonti americane dicono anche che diversi comandanti delle forze armate si schiererebbero con i democratici se si arrivasse a un conflitto civile e gli Ayatollah hanno fatto affluire nel paese milizie straniere di fondamentalisti, gli "afghani", come vengono chiamati, per soffocare eventuali sollevazioni.

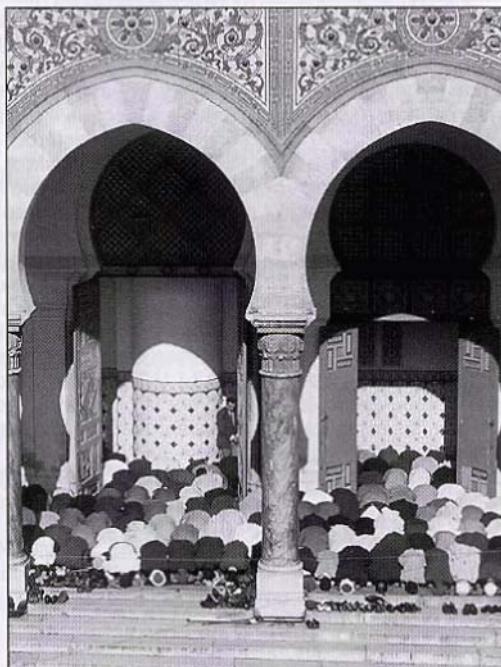
L'amministrazione americana non perde occasione per indicare l'Iran come uno dei Paesi che appoggiano il terrorismo e lancia l'accusa al regime di preparare un arsenale nucleare. Per ben due volte in sei mesi è volato a Teheran Mohammed El Baradey, il direttore dell'agenzia internazionale atomica dell'Onu che ha cercato di far firmare al governo iraniano un protocollo aggiuntivo al trattato di non proliferazione nucleare, mentre a Vienna,

alla riunione dell'Agenzia, l'Iran è stato criticato per le violazioni al trattato e le tecniche dilatorie che hanno impedito le ispezioni dei siti sospetti. Il maggiore è a Natanz, una località al centro dell'Iran, dove su una vastissima area sta sorgendo un centro nucleare che potrebbe essere facilmente riconvertito da civile in militare. Si sa poi dell'estrazione intensiva di uranio dalle miniere di Saghānd, con l'aiuto di tecnici cinesi. Altri siti sono nascosti in aree popolate o in bunker sotterranei.

Gli studenti riformisti possono essere la molla che fa scattare una crisi irreversibile del regime nato dalla rivoluzione khomeinista? Sembra difficile, mentre l'ala riformista del regime, rappresentata dal presidente Khatami, è paralizzata e debole di fronte ai partigiani della Guida Suprema l'Ayatollah Ali Khamenei.

Attaccare l'Iran con i marines è impossibile. L'unica arma sembra essere quella delle sanzioni politiche ed economiche, un'arma in mano soprattutto all'Unione Europea, di cui l'Italia ha la Presidenza di turno. I prossimi tre mesi sono decisivi: o l'Iran firma il protocollo aggiuntivo con le previste ispezioni, oppure l'Ue ha il dovere di congelare qualsiasi rapporto commerciale ed economico e di sottoporre la questione al consiglio di sicurezza dell'Onu.

Le proteste studentesche possono essere uno dei tasselli delle critiche più generali al regime di Teheran, e pongono un dilemma comune a tutto il mondo islamico: sono conciliabili democrazia e Islam? E in quali forme?



È SUCCESSO **Flash nel mondo**

a cura di Cristina C

■ 11 MAGGIO Kaduna, nord della Nigeria: la violenza religiosa ha fatto almeno 300 morti. James Wuye, coordinatore nazionale del Forum per il dialogo tra musulmani e cristiani, ha detto che "continuano ad esserci stragi perpetuate nel silenzio, mentre più di mille edifici sono stati bruciati". Nello scorso febbraio già vi erano stati degli scontri, con la morte di centinaia di persone, in seguito ai propositi musulmani di espandere le zone sotto la giurisdizione della legge islamica, la *sharia*. Il presidente nigeriano Olusegun Obasanjo che, al suo primo anno di presidenza, sta cercando di prevenire future violenze etniche e religiose, è stato criticato pesantemente dalla minoranza cristiana per la sua mancata presa di posizione nei confronti dell'istituzione della *sharia*. In molte regioni nigeriane:

■ 12 MAGGIO Ryad (Arabia Saudita): un attacco terroristico ha causato la morte di 29 persone (di cui 9 kamikaze) e 194 feriti. Secondo il Segretario di Stato Americano, Colin Powell, l'attacco terroristico porta la firma di Al Qaida. Si tratta infatti di un attacco suicida sapientemente coordinato che ha approfittato della vulnerabilità del sistema di sicurezza dei quartieri per stranieri. L'attacco non ha un'ampiezza comparabile a quella dell'11 settembre, ma sembra esserne la continuazione. Dopo la parentesi irakena, questo attacco vuol ricordare a George Bush che la sua "crociata" contro Baghdad non è servita a sconfiggere il terrorismo.

■ 16 MAGGIO Marocco: cinque attentati suicidi hanno avuto luogo simultaneamente a Casablanca, capitale economica del paese. Due kamikaze, sopravvissuti fra i 14 coinvolti nell'attacco, sono stati arrestati. Secondo i primi elementi dell'inchiesta, si precisa la pista del terrorismo internazionale, anche se gli assalitori sarebbero tutti marocchini, con legami con il gruppo integralista marocchino "Al Sirat al-Moustaqim". Da parte loro le principali organizzazioni islamiche marocchine non hanno tardato a condannare gli attentati di Casablanca, affermando la "loro opposizione di principio alla violenza". Il giornale Islamico "At Tajdid" ha pubblicato un comunicato dell'associazione "Al-'Adl wa-l-Ihsane" (Giustizia e liberalità), considerata come la più importante formazione islamica marocchina, in cui si afferma che l'associazione "bandisce la violenza, la clandestinità e la collaborazione con l'estero". Nel comunicato l'associazione ha precisato che "l'entità sionista (Israele) trarrà grande vantaggio da questi attentati che gli permetteranno di stornare l'attenzione dell'opinione pubblica internazionale dai massacri perpetrati nei territori palestinesi".

■ 17 MAGGIO Belgio: per la prima volta si è presentata alle elezioni politiche anche un partito islamico con fama di fundamentalismo. La "Legge araba europea" è inserita in una coalizione di chiara impostazione marxista.

■ 19 MAGGIO Stati Uniti: l'amministrazione Bush si è dichiarata molto preoccupata dopo aver ricevuto prove che i quattro capi operativi di Al Qaida sarebbero ospiti dell'Iran ed avrebbero orchestrato da lì i 5 attacchi suicidi in Marocco della scorsa settimana.

■ 21 MAGGIO Teheran (Iran): un appello alla diminuzione del potere del Consiglio dei Guardiani e all'introduzione di riforme è stato firmato da 116 esponenti di spicco della società. Tra questi spiccano anche le firme di numerosi *mullah*.

■ 22 MAGGIO Libia: Seif al Islam, figlio del Colonnello Gheddafi, ha dichiarato al quotidiano internazionale arabo Asharq al Awsat che qualsiasi dirigente iraqeo otterrebbe, su semplice richiesta, asilo politico ed ha esecrato il comportamento degli Usa per aver pubblicato la lista dei responsabili politici ricercati.

■ 23 MAGGIO Algeria: un terribile terremoto ha colpito soprattutto la zona di Algeri e Boumerdes provocando più di 1.100 morti. L'Italia si è distinta per l'invio immediato di aiuti e di beni di prima necessità.

■ 3 GIUGNO Nigeria: B stata rinviata per la seconda volta l'udienza di appello contro la sentenza di condanna a morte per lapidazione pronunciata da un tribunale islamico nigeriano nei confronti di Amina Lawal, madre di tre figli, riconosciuta colpevole di adulterio. Il cancelliere della corte d'appello di Katsina, Dalhat Abubakr, ha fatto presente che non si poteva procedere per mancanza del numero legale dei giudici.

■ 15 GIUGNO Stati Uniti: Charlotte Beers, la pubblicitaria arruolata dopo le stragi dell'11 settembre del 2001 dalla Segreteria di Stato Usa per conquistare il consenso del mondo islamico, si è silenziosamente dimessa dall'incarico alcune settimane fa. L'uscita di scena di questa maga della comunicazione compendia la difficoltà statunitense di capire e farsi capire dall'universo arabo-musulmano. L'illusione di «conquistare le menti e i cuori» si sta dimostrando pericolosamente azzardata. "Il divario fra quello che siamo, il modo in cui vogliamo essere visti e la percezione che invece si ha di noi, è spaventosamente enorme" ha ammesso questa signora di 67 anni, lasciando il posto di sottosegretario per le pubbliche relazioni. La novità è che l'odio anti-israeliano del radicalismo islamico tende a essere quasi sopravanzato da quello nei confronti dell'amministrazione Bush. Si parla di gruppi eversivi prima divisi, i quali si starebbero alleando per la guerra santa anti-Usa.

■ 21 GIUGNO Pakistan: l'islamizzazione della società progredisce nelle due province occidentali conquistate dagli islamisti dal Fronte unito per l'azione (Mma) nelle elezioni dell'ottobre scorso e in particolare nelle zone tribali alla frontiera con l'Afghanistan. L'applicazione della *sharia* è ufficialmente in programma. La musica è stata bandita dallo spazio pubblico e ci sono state violenze sporadiche contro proprietari di negozi di dischi e video. Il tutto con la complacenza dei militari pakistani. Secondo l'International Crisis Group si assiste ad un'alleanza discreta tra militari e islamisti che contraddice la volontà di riforme del presidente Musharraf e che è particolarmente inquietante.

■ 12 GIUGNO Danimarca: conseguenza inattesa degli attentati dell'11 settembre è stato un crescente interesse per Corano e Islam tra i giovani. È impossibile fornire cifre esatte perché non c'è alcun dato ufficiale, ma per Mogens Mogensen, ricercatore in teologia all'università di Aarhus, a sarebbero in totale tra i 3 e i 5 mila convertiti. Tim Jensen, ricercatore all'università Syddansk, ritiene anche lui che si sia verificato un aumento sensibile di danesi che si sono convertiti all'Islam ed è verosimile una crescita ulteriore.

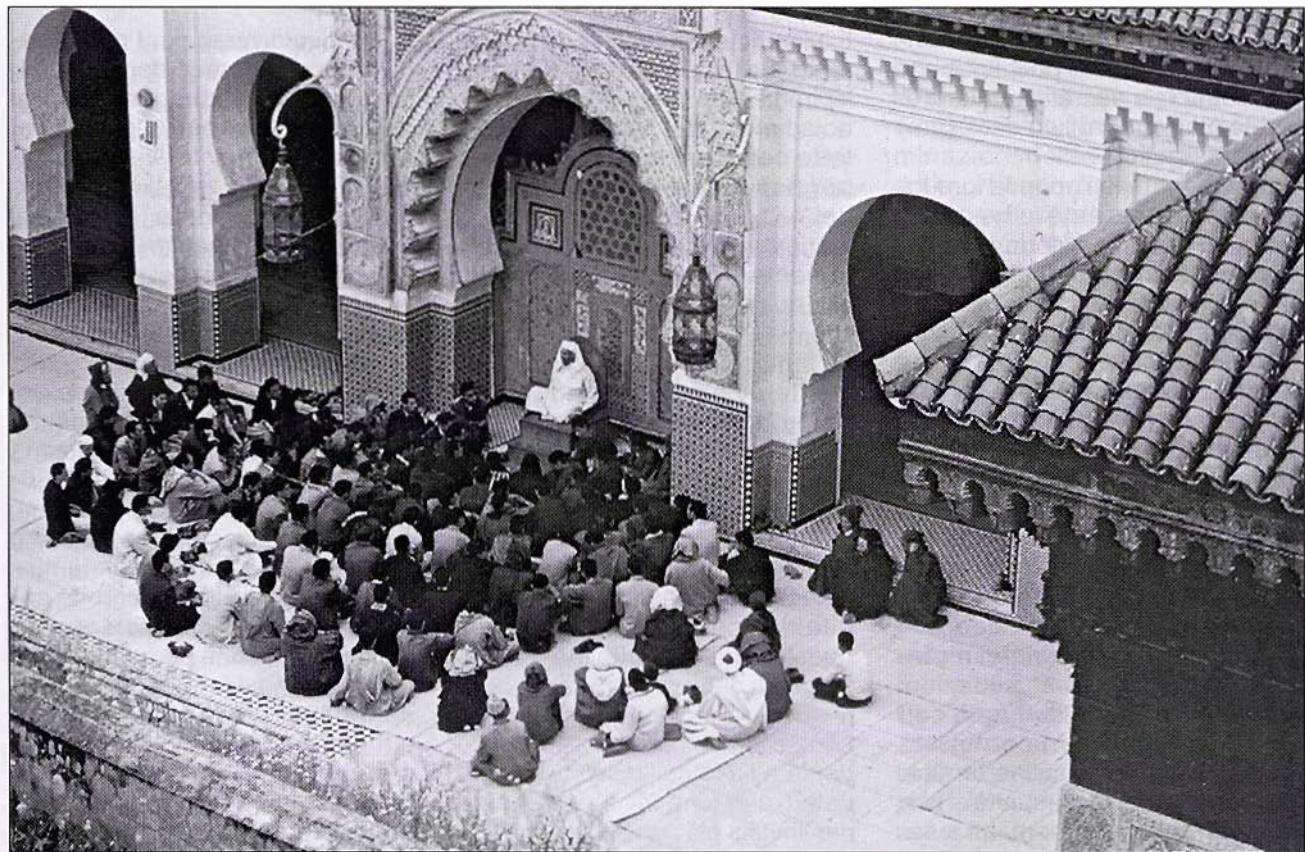
■ 22 GIUGNO Iran: sono stati arrestati decine di studenti che per 10 giorni avevano protestato a Teheran e in diverse città iraniane. L'accusa è di essere nemici della rivoluzione e di essere guidati dall'estero.

■ 5 LUGLIO Pakistan: Ancora un attacco contro una comunità religiosa: è costato la vita a un prete cattolico di 38 anni, George Ibrahim, ucciso a sangue freddo nella sua chiesa a Renala Khurd. Non è stata chiarita la matrice del delitto.

■ 10 LUGLIO Torino: Una giovane italiana ha denunciato e fatto arrestare il fidanzato marocchino, clandestino, che la picchiava per convincerla a non abortire. Il marocchino, 23 anni, non faceva mistero di voler la nascita del figlio per ottenerne il permesso di soggiorno in Italia.

■ 12 LUGLIO Iraq: Decine di donne si sono riunite a Bagdad, per la prima volta dopo l'occupazione americana, per dare voce collettiva alla componente femminile della società iriana.

■ 15 LUGLIO Stati Uniti - Gran Bretagna: Suscita sconcerto nel mondo la notizia di possibili manipolazioni nei dossier prodotti dai governi di Stati Uniti e Gran Bretagna, a cavallo fra il 2002 e il 2003, per giustificare l'intervento militare in Iraq. Non sarebbe documentato, in particolare, il traffico di uranio fra Nigeria e Iraq.



I CONFINI DELLA SHARĪ'A

L'applicazione della legge islamica nei Paesi arabi è un nodo critico del confronto fra Islam e democrazia. Diritto di famiglia, pene coraniche, forma di governo, economia e finanza: sono alcuni dei grandi temi disciplinati dalla sharī'a. Solo un'aparte degli Stati a maggioranza musulmana la accoglie come legge dello Stato, ma la tensione fra riformatori e fondamentalisti segna il dibattito politico in tutto il mondo arabo

Quando si affrontala questione della sharī'a Immediatamente ci troviamo nell'imbarazzo della traduzione del termine. Questo capita ogni volta che un particolare lemma, a qualsiasi lingua e cultura appartenga, è stato particolarmente esposto ai cambiamenti o agli implementi di significato nel corso della storia.

La traduzione più frequente del termine *sharī'a* oggi è 'legge divina' o 'legge positiva divina', dunque si è affermata un'interpretazione prevalentemente legalista, che non rende ragione della ricchezza semantica originaria, presente nel Corano, la fonte principale della religione islamica e del diritto islamico.

I commentari più antichi del Corano mettono in evidenza che, oltre al significato di 'legge', la *sharī'a* contiene quello di 'via di

salvezza'. Oggi i musulmani che hanno responsabilità o occupano un posto importante in seno alla comunità islamica, in virtù della scienza islamica o di un potere ideologico sancito dalla piazza, sottolineano maggiormente il significato di 'legge', e questi sono i 'fondamentalisti' (essi si definiscono propriamente 'islamisti', cioè i veri musulmani), mentre coloro che si riferiscono al significato più ampio di 'via salvifica' sono i 'modernisti'. La posizione intermedia combina fra loro le due prospettive. I 'fondamentalisti' tendono a risolvere i rapporti dell'uomo verso Dio, verso se stessi e verso la comunità per mezzo di norme onnicomprensive cioè riguardanti ogni aspetto della vita. I modernisti, al contrario, affermano che le norme del Corano vincolanti per la fede sono assai poco numero-

sa e riguardano soprattutto l'ambito della famiglia, pochi principi economici (la **sacralità** della proprietà privata e il rifiuto dell'**usura**) e pochi principi politici.

I **'fondamentalisti'**, con la loro **interpretazione estensiva della shari'a**, hanno prodotto in effetti uno spostamento di significato determinante, dalla *shari'a* com'è intesa dal Corano alla *shari'a* come 'diritto islamico' (*fiqh*), che acquista così una rilevanza indebita, sacrale, che lo pone allo stesso livello della rivelazione.

Invece, uno studio razionale e storico del *fiqh* dimostra inequivocabilmente che esso è il prodotto, nel corso dei secoli, della riflessione della comunità islamica, che ha cercato di rispondere ai bisogni sempre nuovi dei mutamenti temporali e alle situazioni geografiche, cioè culturali, con norme adeguate in continuità creativa con la propria identità. Per far questo, la comunità - ben presto i suoi rappresentanti autorrevoli, i giurisperiti (*fuqahā'*) e i magistrati - ha elaborato la dottrina delle fonti del diritto, che ha generato a sua volta diverse scuole di diritto islamico, che nell'ambito sunnita (il 90% dei musulmani), alla fine del IX dell'era cristiana, si erano cristallizzate nelle quattro scuole 'canoniche' hanafita, malikita, shafeita, hanbalita, così denominate dai nomi dei fondatori Abū Ḥanīfa (699-767 d. C.), Mālik b. Anas (708-796 d. C.), Muhammad al-Shāfi'i (767-820 d. C.), Ahmad b. Hanbal (780-855 d. C.). Ciascuna di esse ha improntato maggiormente certe aree dell'impero islamico piuttosto che altre e il loro influsso è prevalente anche oggi in certi paesi: ad esempio il malikismo ha avuto un maggiore influsso nel Maghreb, lo shafeismo nell'Egitto, il hanafismo nell'impero ottomano turco-balcanico e in parte nel Medio Oriente, il hanbalismo, la scuola più letteralista e fideista, ha trionfato nell'Arabia Saudita ed è sempre stato il riferimento preferito, nel corso della storia, dei movimenti intransigen-

ti, ultimamente dei Fratelli Musulmani e di tutti i gruppi 'islamisti' ispirati all'ideologia dei Fratelli, fino ad *al-Qā'ida*. Nell'800, a contatto con la modernità europea, per rispondere ai nuovi bisogni dei nascenti Stati nazionali, la teoria del diritto ha attinto indistintamente e comparativamente alle quattro scuole ufficiali islamiche,

Le fonti del diritto islamico, brevemente e sommariamente, sono per tutte le scuole il Corano e la sunna; accanto ad esse la scuola malikita ha dato importanza al consenso (*ijmā'*) della comunità islamica di Medina, la città del Profeta e, in caso dubbio, al criterio del bene generale della comunità; la scuola hanafita, oltre a queste fonti, ha sottolineato l'importanza della ragione mediante il metodo dell'analogia (*qiyās*) di un certo caso con la casistica precedente e l'uso dell'opinione personale (*ra'y*), che invece lo shafeismo limita il più possibile.

Come si può arguire, nella costituzione del diritto, attraverso la teoria delle fonti, si sono depositate le molteplici norme basandosi di volta in volta sui costumi delle popolazioni arabe e non arabe conquistate o sul ragionamento e l'opinione di una scuola o di un singolo giurista o sul letteralismo coranico, puntellato dal ricorso esagerato alla sunna profetica.

La sunna stessa è un concetto che meriterebbe un'ampia illustrazione. Il suo significato generale è 'tradizione' e come tale il termine è usato nei Corano, ma il fondatore della scuola-shafeita, al-Shāfi'i, ne restrinse il senso, riducendola ai *hadīth* (detti e fatti) attribuiti a Muhammad (Maometto), e la elevò al di sopra di ogni altra fonte, eccetto il Corano, come seconda fonte, non rivelata ma ispirata, della religione e del diritto.

I *hadīth* sono una produzione sterminata, se ne conoscono quasi un milione, raccolti e ordinati per temi in numerosi trattati, canonici non, da vari 'tradizionisti'. Queste raccolte hanno un valore

normativo diverso per i musulmani, che considerano degni di considerazione al di sopra di tutte quelle di *al-Bukhārī* e di *Muslim*, entrambe chiamate *al-Sahīh* (dato). In sostanza, attraverso lo studio approfondito della 'catena' dei trasmettitori dei *hadīth*, gli studiosi considerano autentici circa 7.000 *hadīth*. Gli studiosi occidentali, che applicano i metodi storico-critici, ne considerano autentici circa 3.000: La polemica sull'uso del *hadīth* come fonte normativa del diritto scoppia in casa musulmana nella seconda metà dell'800, quando alcuni 'riformisti' egiziani, e poi di altri paesi, che cercavano di aprire l'Islam alla società moderna soprattutto nell'ambito sociale e politico, contestarono la veridicità di buona parte dei *hadīth* e soprattutto il loro uso al di fuori dell'ambito strettamente culturale e morale. In effetti, l'esorbitante maggioranza dei *hadīth* furono fabbricati durante i secoli, senza attinenza con il Profeta né con i suoi diretti Compagni, per svariate ragioni, politiche, settarie, eretiche, dottrinali, consuetudinarie, e attribuite al Profeta a posteriori per accreditarne l'autorità.

La polemica sull'autenticità dei *hadīth* coinvolse anche i ricercatori occidentali detti 'orientalisti'. Anche in questo campo si sono polarizzati due schieramenti: i modernisti e i riformisti limitavano drasticamente il numero di *hadīth* che i legislatori devono rispettare e considerare, e contestavano alla critica del *hadīth* di essersi limitata alla 'catena', mentre, al contrario, l'ampio fronte islamico che va sotto il nome di 'salafismo' e 'neosalafismo', attribuisce un carattere normativo ad un corpus esorbitante di tradizioni.

Per spiegarci meglio, il *hadīth* ha questa forma: la catena (*isnād*) dei trasmettitori delle tradizioni, che parte dall'ultimo trasmettitore e risale al Profeta: 'ha trasmesso Tizio, che l'ha ricevuto da Caio, che l'ha ricevuto da Sempronio ecc. che il Profeta ha detto: [...]', a cui segue il tosto (*matn*) del *hadīth*. Le considerazioni si arre-

stano qui, anche se la questione è complessa e il *hadîth* è una scienza islamica autonoma, con la sua metodologia e i suoi principi.

Per finire, tentiamo di fornire una sintesi attuale, semplificando quanto è necessario, affermando che i modernisti e, almeno in parte i riformisti, limitano le norme della *sharī'a* e talvolta danno maggior peso a principi morali e giuridici coranici più generali, che orientano globalmente la vita del credente, soprattutto la morale. L'islām più conservatore invece intende la *sharī'a* come 'legge divina' immutabile coincidente con il diritto islamico trasmesso dalle quattro scuole giuridiche.

I conservatori, tra i quali hanno un ruolo importante gli 'islamisti', oggi in particolare rivendicano il ritorno allo Stato islamico, guidato dal califfo, che applica la *sharī'a*-diritto islamico, discriminando i cittadini secondo la religione, i musulmani (che hanno pieni diritti nello Stato) e i non musulmani (ebrei e cristiani) cui sono riconosciuti diritti religiosi e civili limitati secondo lo statuto dei *dhimmi* (protetti). In questo Stato vige la legge islamica e sono applicate le pene coraniche: per il furto (taglio della mano e del piede, alternativamente), il brigantaggio (dalla pena di morte all'esilio), l'adulterio (pena di morte: in realtà il Corano parla di frustate, la pena di morte è stata stabilita dal *fiqh*), la falsa accusa di adulterio (frustate), l'uso e il commercio di bevande alcoliche (frustate), l'apostasia (pena di morte per decapitazione). Per i modernisti al contrario, le cosiddette 'pene coraniche' hanno solo un significato deterrente e morale e le condizioni della loro applicazione sono tali da renderle pressoché inattuabili.

Nell'economia, nel rispetto dei principi della proprietà privata e dell'usura, i conservatori hanno creato le banche islamiche, che sorpassano determinati principi e applicazioni dell'economia libera. La donna è ipostatizzata so-

prattutto, talvolta esclusivamente, nel suo ruolo di madre e sono considerati leciti, in quanto prescritti dal Corano, la poligamia e il ripudio unilaterale maschile. In politica, un'avanguardia scelta di *mujâhidîn* deve instaurare lo Stato islamico mediante il *jihâd* (guerra per estendere la fede).

Oggi alcuni Stati applicano, più di altri, la *sharī'a* nel senso normativo e fondamentale suddetto, in particolare l'Arabia Saudita, il Pakistan, l'Afghanistan, il Sudan, la Nigeria del Nord, l'Iran (sciita). I gruppi 'fondamentalisti' islamici lavorano per estenderne l'applicazione in tutti i paesi islamici.

I governanti di molti paesi islamici, nell'800 e nel '900, hanno in-

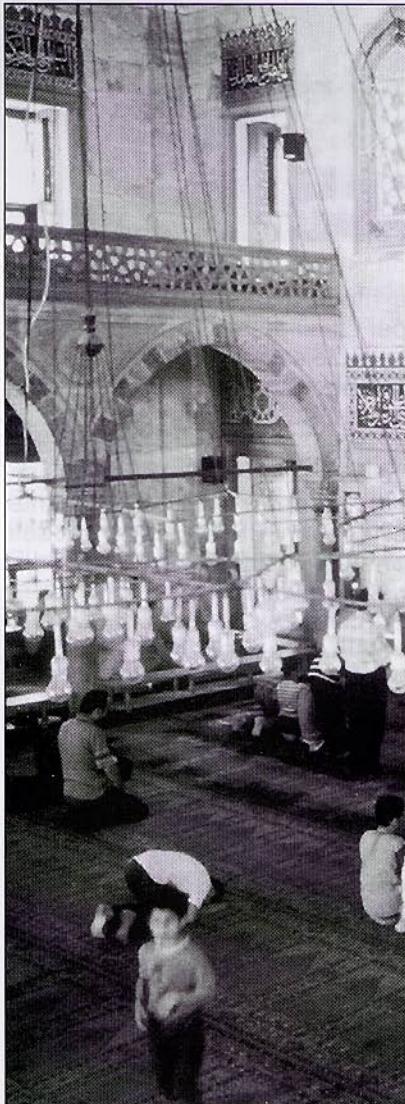
staurato sistemi legislativi ibridi, che applicano il retaggio giuridico islamico ereditato dalle scuole canoniche con importanti contaminazioni dei corpi legislativi e delle procedure dei codici europei. Lo sviluppo è ancora in atto e rappresenta il fronte avanzato delle tensioni fra 'fondamentalismo' e modernizzazione.

Gli immigrati musulmani in Europa portano con sé queste contraddizioni, già operanti nei loro paesi, e manifestano quindi attitudini innovative o conservative, i primi più disponibili all'integrazione, i secondi decisi a seguire, in molti aspetti della vita, la legge personale (*la sharī'a*) a dispetto dello *jus soli*. Questo mentalità in genere fiorisce attorno alle numerose moschee degli immigrati in Europa e in Italia.

Una domanda, per terminare: la coscienza personale, di fronte alla *sharī'a*, quale ruolo ha?

Nell'islām, la 'coscienza' consiste nel praticare la norma. Il problema nasce dunque quando la norma non è definita, non è chiara, oppure sembra contraddittoria con le norme tradizionali ed i principi. Si comprende allora il dramma personale, piccolo o grande, del musulmano che si trova a vivere in una società non confessionale, che non tutela quindi determinati costumi e regole, mentre a sua volta non è abituato a interpretare la norma o i principi della legge nell'ambiente pluralista, per rispondere personalmente con fedeltà alla volontà di Dio. È questo un grande campo di riflessione, che spetta alle guide religiose autenticamente competenti sia della scienza islamica sia delle culture dei paesi europei, che devono favorire un'inculturazione non 'fondamentalista' dell'islām in Europa. È purtroppo, finora, una via compresa e seguita da pochissimi imām, nati e cresciuti in Europa, ma ci sembra l'unica possibile per il futuro dell'islām, sia in Europa sia nei paesi islamici.

Negri Augusto Tino



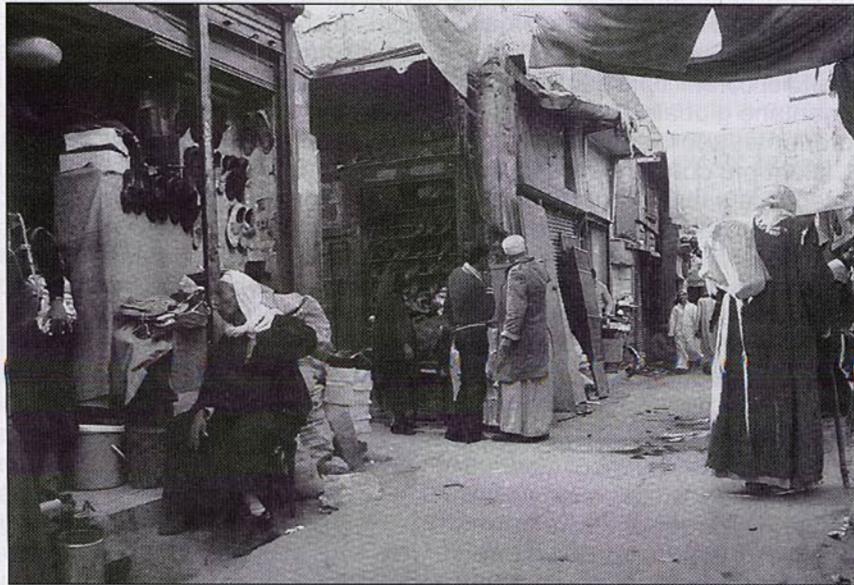
LA SHARI'A NEGLI STATI MUSULMANI CONTEMPORANEI

L'applicazione della sharī'a nelle società arabe è invocata dai movimenti fondamentalisti. Ecco i Paesi che adottano la legge islamica come legge dello Stato

A partire dal secolo XIX – soprattutto in Egitto – e in modo più rilevante e diffuso nel secolo XX, le istituzioni giuridiche e il *corpus legislativo* in vigore negli Stati musulmani è stato sottoposto a un deciso processo di modernizzazione. Tale processo ha comportato una progressiva riduzione dei campi di applicazione della sharī'a, a favore dell'adozione di codici legislativi improntati alla tradizione europea.

In Egitto la modernizzazione del diritto ha visto i suoi inizi con le riforme volute dal pascià Muhammad Ali all'indomani della fine della spedizione napoleonica, che, per quanto di breve durata, introdusse le élite egiziane allo spirito dei Lumi della cultura francese coeva. Timide modernizzazioni furono attuate anche all'interno delle altre regioni dell'impero ottomano: da ricordare sono in particolare le *tanzimat* (riforme) del 1839 e 1856, promulgate su pressione degli Stati europei, con le quali si riconosceva a tutti i sudditi dell'impero egualianza giuridica di fronte alla legge, superando così le disposizioni della sharī'a relative allo statuto di subalternità giuridica dei non musulmani – cristiani ed ebrei.

Ma fu soprattutto con la fine dell'impero ottomano nel 1923 e con la conseguente costituzione dei vari Stati nazionali – in Turchia e nell'area araba – che il processo di modernizzazione giuridica ebbe l'impulso più forte. La Turchia si proclamò repubblica nettamente laica, e abolì completamente la sharī'a dall'ordinamento giuridico, adottando codici in uso in Italia e in Svizzera. Nei nuovi Stati arabi in corso di formazione si adottarono generalmente codi-



ci moderni di tradizione europea per stabilire il proprio ordinamento giuridico e istituzionale.

Questa generale tendenza di sostituzione della sharī'a ha conosciuto però due grandi eccezioni. La prima riguarda il campo del diritto familiare, dove generalmente si è continuato a rimanere fedeli alle disposizioni previste dalla sharī'a, con l'eccezione della Turchia. La stretta connessione tra struttura familiare, dimensione educativa e religiosa, nonché il più esplicito radicamento delle norme in materia nei testi dottrinali fondanti dell'islām, spiega la maggiore persistenza con cui la sharī'a ha continuato ad essere il riferimento principale nell'ambito del diritto familiare.

L'altra eccezione è invece rappresentata da Stati che non hanno seguito il generale processo di modernizzazione del diritto, ma hanno rivendicato una più forte adesione all'ortodossia islamica anche sul piano giuridico. Questi

stati appartengono a due categorie: Stati musulmani assai conservatori, come l'Arabia Saudita, l'Oman e altri stati del Golfo, in cui la sharī'a ha ancora un ampio spazio di applicazione, e Stati in cui sono state attuate le rivoluzioni islamiche alla fine degli anni 1970 e agli inizi degli anni 1980: Iran e Sudan.

In Arabia Saudita la modernizzazione del diritto è quasi inesistente, e se ne colgono solo alcune prime indicazioni, come la recente promulgazione della Legge fondamentale del Regno, che è un primo passo verso una qualche forma di carta costituzionale, che per altro resta un obiettivo ancora lontano. Per il resto la sharī'a è considerata la legge dello Stato. Così in Iran è la sharī'a di tradizione sciita a reggere l'intero ordine giuridico e istituzionale dello Stato. Anche in Mauritania, Paese decisamente conservatore, la sharī'a ha un ampio spazio di applicazione, così come era l'unica legge

applicata nell'Afghanistan dei *talibani*: attualmente in Afghanistan la *sharī'a* sembra continuare ad avere un ruolo significativo, fortemente integrata – come in precedenza – dal diritto consuetudinario. Atti istituzionali formali per rimettere in vigore la *sharī'a* sono stati recentemente assunti anche in alcuni stati interni alla Nigeria e in alcune province del Pakistan e sono espressione del processo di reislamizzazione in corso in molte aree del mondo musulmano.

L'applicazione della *sharī'a* come mezzo per bloccare il processo di modernizzazione delle istituzioni – interpretato come corruzione rispetto all'osservanza islamica – è da decenni la richiesta dei vari movimenti fondamentalisti. I Fratelli Musulmani fin dal 1928 hanno fatto dell'applicazione della *sharī'a* il cavallo di battaglia della loro lotta politico-culturale. In questo senso lo stesso processo di modernizzazione del diritto nei vari paesi musulmani ha dovuto fare i conti con l'opposizione posta dai movimenti fondamentalisti. Questi ultimi hanno talvolta sensibilmente condizionato la situazione, come quando in Egitto sono riusciti a ottenere la modifica dell'articolo 2 della Costituzione egiziana, con cui si riconosce la *sharī'a* come "la" fonte principale della legislazione, mentre in precedenza si affermava che era "una" delle fonti giuridiche. Il cambiamento è stato tutt'altro che formale, perché ha sollevato la questione se fosse necessario passare al vaglio della *sharī'a* le leggi esistenti per valutarne la non contradditorietà rispetto ad essa: l'opinione prevalente è stata che si dovesse verificare tale non contradditorietà solo per le leggi da emanarsi in data successiva alla modifica della Costituzione, e già questo aprirebbe molti problemi.

Concretamente in Egitto la questione viene poi risolta in maniera pragmatica, perché nella maggior parte dei casi è difficile trovare evidenza di una contradditorietà

netta con la *sharī'a*. Tuttavia alcuni nodi delicati possono emergere, come si è visto nel 1985 rispetto alla legge Jihane. Si tratta di una legge sulla condizione della donna, che affermava in tutti i campi la sua egualanza sul piano dei diritti e dei doveri rispetto all'uomo, sia in ambito familiare sia sociale, incidendo profondamente sul mutamento della condizione femminile e superando decisamente quanto prescritto dalla *sharī'a*. Ebbene molti tribunali egiziani si sono rifiutati di applicare tale legge – emanata per decreto presidenziale – proprio adducendo la sua incostituzionalità in quanto contraria alla *sharī'a*, che la modifica costituzionale aveva da poco riconosciuto come "la" fonte principale della legislazione.

In generale si può quindi dire che il diritto familiare è il campo in cui la *sharī'a* continua ad esercitare un'ampia influenza in quasi tutti gli stati musulmani. Nei casi in cui si è proceduto alla codificazione di tale diritto, si sono però avuti processi di modernizzazione interna, spesso ottenuti incrociando le norme previste dalla quattro diverse scuole giuridiche sunnite, e scegliendo di volta in volta quelle più aperte ai valori moderni. Il panorama si presenta comunque variegato: se in Tunisia il codice del diritto di famiglia è molto moderno e tutela la parità tra i coniugi – sopravvivono solo le norme sciaraitiche relative alla successione ereditaria – in Marocco e in Algeria le innovazioni sono minori, sebbene comunque importanti.

Esse mirano in particolare a introdurre norme atte a tutelare la libertà di consenso matrimoniale della donna – ponendo un'età minima per il matrimonio, esigendo il suo consenso diretto e non comunicato tramite un intermediario (*wali*) – o, in misura minore, a tutelare la donna rispetto al ripudio unilaterale del marito. In molti paesi musulmani tuttavia manca ancora una codificazione del diritto di famiglia e vengono applicate

direttamente le norme sciaraitiche.

Un altro punto su cui la *sharī'a* fa sentire generalmente la sua influenza è quello riguardante la libertà di coscienza, intesa come diritto fondamentale dell'uomo. Praticamente, con l'eccezione della Turchia, nessuno Stato musulmano tutela giuridicamente in senso pieno la libertà di coscienza dei propri cittadini, perché ovunque il cambiamento di religione – ovvero il passaggio dall'islam a altra religione o la professione di non credenza – viene sanzionata come reato. La sanzione può essere corrisposta o sulla base della *sharī'a* oppure, in caso di Stati con legislazione moderna, invocando la contrarietà dell'atto rispetto all'ordine pubblico (è quanto è avvenuto, ad esempio, in almeno tre occasioni negli anni 1980 e 1990 in Marocco).

La contrarietà all'ordine pubblico è anche invocata in Tunisia per non considerare valido il matrimonio tra donna musulmana e uomo non musulmano: tale matrimonio è interdetto dalla *sharī'a*, il moderno codice tunisino tace sull'argomento, ma una circolare ministeriale lo definisce contrario all'ordine pubblico. Si tratta di casi interessanti sul piano giuridico, perché mostrano tutta la complessità di un percorso giuridico-culturale-religioso attraverso cui si cerca di modernizzare il diritto islamico, dunque la società, in un senso teso a integrare i diritti universali dell'uomo nelle istituzioni e società musulmane.

Diviene evidente come tale processo debba continuamente confrontarsi con l'influenza e la legittimità simbolica che la *sharī'a* detiene nell'islam, un'influenza che permane, nonostante la modernizzazione del diritto attuata in molti paesi, su tutta una serie di argomenti assai importanti, quali la condizione della donna, i diritti universali dell'uomo, la libertà di coscienza.

Andrea Pacini

FAMIGLIA E MATRIMONIO

Il diritto di famiglia è il campo nel quale la sharī'a continua ad esercitare ampia influenza in quasi tutti gli Stati musulmani

Costituzione, *sharī'a*, codice civile, statuto personale... sono termini che si rincorrono nei moderni Stati islamici e che rischiano di creare confusione nell'occidentale, da secoli abituato a distinguere fra la Costituzione dello Stato e le norme giuridiche contenute nei vari codici. La situazione presente nella maggioranza degli Stati islamici attuali deriva da un articolato processo storico che ha come momento chiave l'occupazione coloniale da parte delle potenze europee. Il contatto con l'Occidente è subito diventato un incontro-scontro sotto molti punti di vista, in particolare sul tema giuridico, che si è aggravato col passare del tempo. Durante il processo decolonizzazione si è assistito alla decisione da parte di molti nuovi governi di redigere norme sullo stampo delle analoghe esistenti in Europa. In specie sono state copiate, almeno per quanto concerne il Nord Africa e il Medio Oriente le costituzioni e i codici civili e penali vigenti in Francia e in Italia. Questo ha dato luogo a un vigoroso movimento di protesta perché pareva evidente il tentativo di cancellare la tradizione islamica e vanificare le norme della *sharī'a*. Una particolare attenzione è stata riservata alla situazione del matrimonio e della famiglia, da sempre considerata il cardine di una buona e ordinata società islamica.

Nel Corano ci sono molte indicazioni di carattere legale che devono aiutare il più *muslim* sulla via verso la salvezza eterna. Anzi, senza l'osservanza dei precetti pare non possibile l'accesso al Paradiso. Tra i circa 190 versetti (su un totale di 6.237) che sono riconosciuti come fonte della *sharī'a*, la maggior parte è dedicata alla famiglia e al matrimonio. Inoltre se per molti argomenti le indicazioni possono sembrare di difficile comprensione e discernimento, la parte dedicata alla vita personale e familiare è molto esplicita, tanto da rap-

presentare una vera e propria codificazione in merito. Per risolvere il problema tra l'opportunità di una legislazione coerente con l'Occidente e la necessità di non alterare le norme coraniche su un punto tanto delicato quanto quello della famiglia, il legislatore (già nel XIX secolo e, a maggior motivo nel XX) ha di solito preferito estrapolare dal codice civile la parte riguardante la sfera privata. Ne consegue che tutto quanto concerne la persona, le sue capacità e il suo stato - ovvero il matrimonio, la vita familiare, i rapporti patrimoniali fra i coniugi, l'educazione dei figli, le donazioni, i lasciti, le successioni, gli obblighi di parentela e di mantenimento a questi legati, le pie fondazioni, e così via - viene a formare un corpo giuridico a se stante definito "statuto personale" secondo l'espressione usata nel 1875 dal giurista egiziano Muhammad Qadrī Bāshā.

In alcuni Stati (Giordania, Siria, Iraq) tra il 1950 e il 1970 vi sono stati tentativi di vera e propria riforma, tra cui spicca l'ardito tentativo della *Magalla* tunisina (1956), cui succede una stagione di stasi e di parziale codificazione in versione socialista nel decennio successivo, per concludere con un generale ritorno alla tradizione dal 1980 in poi (fa eccezione il tentativo di riforma marocchino, la *mudawwana* del 1993).

Alcuni tratti salienti dello statuto personale comuni a molti Stati islamici possono essere rintracciati nella liceità della poligamia (anche se oggi poco frequente, è vietata solo in Tunisia) e la disparità nel trattamento fra i due coniugi al momento del contratto matrimoniale, perché se il marito deve dare personalmente il suo consenso, la donna può essere rappresentata dal *wali* (tutore intermediario), di solito il parente più anziano, anche se non vi può più essere costrizione nell'accettazione del matrimo-

nio. La legislazione moderna ha inoltre cercato di evitare i matrimoni precoci fissando una età minima (in Marocco 18 anni per il maschio e 15 per la femmina; in Tunisia 20 e 17; in Libia 20 per entrambi salvo diverse disposizioni del giudice; in Algeria 21 e 18; ecc...). A questo si deve aggiungere che la moglie ha l'obbligo dell'obbedienza e, di solito, necessita del permesso del marito per le sue attività esterne alla famiglia. Di fronte ad una convenienza difficile resta ancora oggi la possibilità del ripudio da parte dell'uomo mentre la donna deve ottenere una sentenza del giudice, non sempre facile da chiedere e che necessita di motivi molto seri.

Se la donna nel contratto matrimoniale può inserire una clausola che la protegga da altre mogli o che sottoponga la scelta al suo consenso, non può invece in nessun caso rifiutare il ripudio. In caso di ripudio i figli sono di diritto del padre, di cui devono pure seguire la religione se la madre non è musulmana.

Per quanto concerne il patrimonio, i due coniugi mantengono distinti i propri beni, ma la donna può affidare la cura al marito. In caso di morte la moglie non musulmana non ha diritto all'eredità, e le figlie ereditano la metà rispetto ai fratelli maschi. In caso di ripudio la donna ha diritto ad essere mantenuta per i tre mesi di "ritiro legale" (il lasso di tempo che deve intercorrere tra il ripudio e una nuova relazione matrimoniale o il rientro in famiglia è funzionale all'eventuale accertamento di una gravidanza in corso). In seguito può tenere la cifra versata all'atto del matrimonio dal marito come dote, ma non può pretendere altro ovvero assegni familiari o parte dei beni familiari. Per aspetti particolari e la varia casistica intervengono varianti, mai troppo significative, nei vari Stati.

Silvia Introvigne

LE PENE CORANICHE

Nel Corano si trovano informazioni precise per un numero limitato di reati: il furto, il brigantaggio, la fornicazione, la falsa accusa di fornicazione

Nell'immaginario collettivo parlare di *sharī'a* rievoca subito il problema delle pene coraniche (*hudud*, plurale di *hadd*) o pene corporali. L'associazione dei due temi è in verità erronea o, quanto meno, poco precisa. Il rispetto della *sharī'a* rappresenta la strada maestra per raggiungere la vera sottomissione ad Allāh e come tale gode dell'unanime rispetto e considerazione nel mondo islamico. Anche nei contesti politici in cui le sue regole non sono applicate, difficilmente ci si permette di dissentire apertamente o di contravvenire *in toto* a quanto stabilito.

Tuttavia nel Testo sacro solo un'ottantina di versetti, dei circa duecento costituenti la *sharī'a*, riguardano direttamente problemi giuridici, e fra questi la maggioranza propone principi generali adattabili poi alle varie situazioni d'ogni tempo. In modo esplicito viene citata la legge del taglione, tipica del mondo ebraico, come applicabile nel caso di omicidio e di alcuni atti riprovevoli con cui i diritti di Dio vengono violati. In riferimento a questi atti viene stabilita anche una pena corporale con lo scopo di ridurre il debito acquisito nei confronti di Dio.

Occorre precisare che nel Corano si trovano informazioni precise per un numero veramente limitato di reati, per la precisione quattro: il furto, il brigantaggio, la fornicazione, la falsa accusa di fornicazione. Si discute su altri due, l'apostasia e l'assunzione di bevande alcoliche, in quanto le pene relative non sono direttamente citate nel Corano ma per il primo presenti in un *hadīth* e per il secondo stabiliti da Abu Bakr (il primo califfo dopo Muhammad).

Le pene sono: per il furto (*sirqa*) il taglio della mano destra per la prima volta, in caso di recidiva il taglio del piede sinistro e infine la fustigazione; per il brigantaggio (*muhārib*) la morte se vi è stato omicidio, altrimenti amputazione della mano destra e del piede sinistro; per la fornicazione (*zinā*), a cui è assimilato il reato di pederastia, 100 colpi di fru-

sta (secondo Corano, XXIV, 2) poi modificata, ma solo per gli adulteri, in pena di morte per lapidazione seguendo le indicazioni della Sunna del Profeta; per la falsa accusa di fornicazione (*qadhf*), la fustigazione pubblica con 80 colpi di scudiscio. Per il reato di apostasia vi è la pena di morte e per le bevande alcoliche Abu Bakr fissò 40 colpi di frusta, portati a 80 dal suo successore 'Umar per analogia con la pena coranica prevista per la falsa accusa di fornicazione.

Spesso le pene coraniche vengono invocate come panacea universale da movimenti fondamentalisti o da gruppi integralisti di '*ulamā'* in vari paesi a maggioranza islamica, senza il necessario corollario di condizioni che lo stesso Corano e la tradizione prevedono. Troppo spesso si pensa che l'inserimento di pene coraniche in un codice penale sia un passo importante, anche se non esaustivo, per trasformare il paese in islamico, e si possa così passare indenni dal confronto con la modernità che interella in modo sempre più stringente tutto il mondo musulmano.

Per applicare le pene coraniche è necessario che la società sia profondamente credente e che tutto il sistema di governo, i costumi, le regole sociali siano improntate allo stile musulmano onde evitare che queste appaiano completamente anacronistiche alla comunità dei fedeli. Inoltre il Profeta ha invitato spesso a essere tolleranti e clementi e ad applicare le pene solo in casi estremi.

Le stesse condizioni che accompagnano l'accertamento del reato sono difficili da ritrovare e questo dovrebbe far riflettere sulla vera *intentio* originaria. Ad esempio per la fornicazione è necessario che l'accusa sia sostenuta da quattro testimoni, noti per la loro integrità morale, adulti, giusti, che abbiano assistito al reato dall'inizio alla fine e che possano affermare che "fra l'uomo e la donna non si sarebbe potuto far passare un filo". Per il furto il bene sottratto doveva essere ben custodito, con un

estata è "riba" e pertanto, "haram", vietato. Gli economisti musulmani interpretano la proibizione nel suo contesto coranico.

Le pene coraniche sono inoltre oggetto di discussione quando riguardano denaro in casa e denaro in ban-

valore quantificabile in denaro, il ladro non doveva trovarsi in stato di necessità e non doveva poter avanzare nessun diritto sulla refurtiva, il che esclude, per la maggioranza dei giuristi, il furto di beni pubblici. Inoltre per tutti i reati il colpevole deve essere adulto, sano di mente, musulmano, deve aver deciso da solo, senza costrizione, di commettere il reato, devono esserci almeno due testimoni se uomini (quattro nel caso della fornicazione come si è detto), quattro se donne, che attestino il reato avvenuto. Inoltre la pena non può essere eseguita se il colpevole si pente e dichiara di ravvedersi o, per qualche scuola giuridica, se non accetta la condanna secondo le norme coraniche.

Come si può notare le condizioni solo tali da rendere praticamente inapplicabili le pene *hudud*; ciò nonostante in molti contesti politici si rivendica il loro inserimento negli ordinamenti legislativi o direttamente vengono applicate trovando strade alternative al rispetto rigoroso delle condizioni necessarie per la loro applicabilità, determinando così un'evidente violazione dei fondamentali diritti umani.

Non essendo sufficiente l'applicazione delle pene coraniche per reprimere il crimine, storicamente la dottrina islamica ha dovuto inventare le pene secolari (*ta'zīr*), secondo cui l'autorità giudiziaria può perseguire reati che non sono contemplati nella *sharī'a* o che in certe situazioni non si ritiene opportuno applicare. La scuola malikita, ad esempio, prevede la possibilità di "rinunciare alle regole che la Legge religiosa ha stipulato allorché si stabilisca che l'interesse comune richiede un soluzione giuridica differente". Si tratta delle pene *'uqūbāt*, che dipendono dal discernimento o dalla discrezionalità del potere politico del momento e che sono talora contrapposte ma più spesso complementari alle pene previste dal Corano.

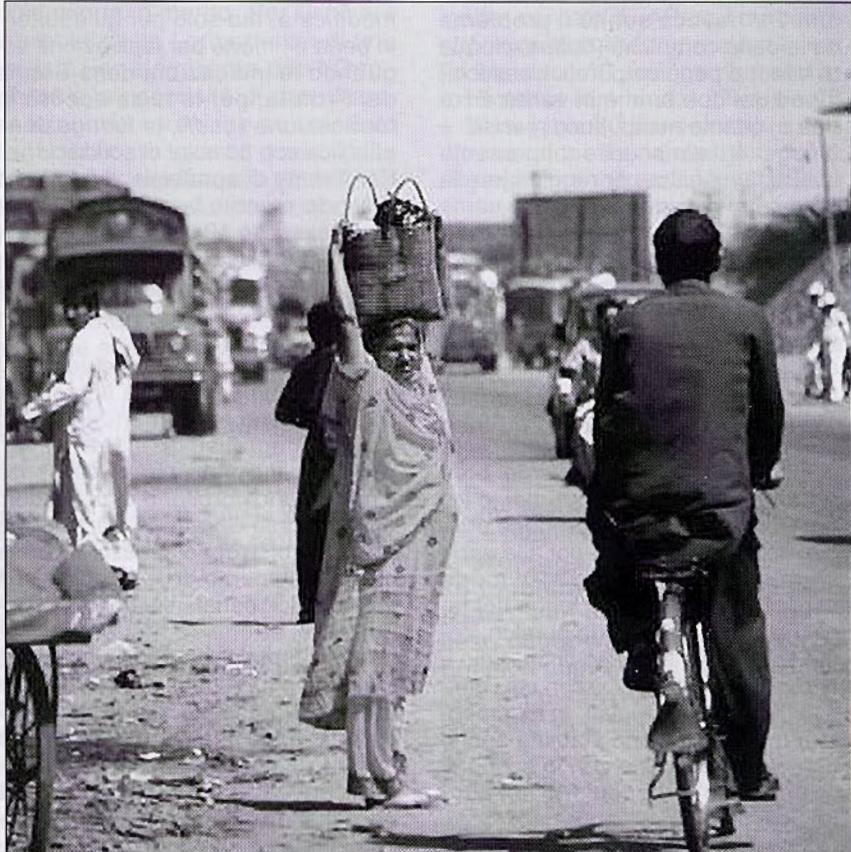
S.I.

ECONOMIA E FINANZA

Il Corano vieta il pagamento di interessi sul denaro ottenuto in prestito: è proibita qualsiasi richiesta di rimborso superiore alla somma prestata. Ecco come si organizzano le banche che rispettano questo precetto

Si chiama *riba*, indica l'usura ed è equiparato al prestito di denaro dietro interesse. È un termine chiave nell'economia islamica. Il Corano vieta il pagamento di interessi proibendo qualsiasi richiesta di rimborso superiore alla somma prestata. L'interesse è dunque inammissibile sia per i prestiti investiti in attività produttive che per i prestiti consuntivi. A differenza dell'interesse, le attività commerciali e il profitto che ne deriva sono lecite. È possibile ricercare il profitto impiegando capitali propri o attraverso accordi commerciali come il contratto di *mudaraba* in base al quale il proprietario dei capitali finanzia il socio a condizione che quest'ultimo restituisca al finanziatore una percentuale dei profitti realizzati. È anche lecito conseguire il profitto in società con altre persone. In questi tre casi il rischio è a carico del proprietario dei capitali. Nella penisola arabica del VII secolo i finanziamenti diretti e le forme di autofinanziamento erano le più diffuse in economia. I prestiti con interesse erano frequenti come gli accordi di *mudaraba*. Dopo il divieto dell'interesse le attività commerciali vennero finanziate con fondi di proprietà dei commercianti. Il credito mercantile rimase in vigore ma senza la riscossione di alcun interesse nel caso di ritardo nel rimborso del credito.

Le attività agricole erano esercitate sulla base di accordi per la divisione dei raccolti fra proprietari e agricoltori. Il regime di *mezzadria* era derivato da accordi di vario tipo. È probabile che sia i coltivatori che i locatari di terreni



utilizzassero i *bai salam*, cioè ordini con pagamento anticipato, per finanziare le attività agricole. L'*hadīth* (la tradizione) relativo al *bai salam* fa ritenere che questo finanziamento fosse in uso ai tempi del Profeta. Per esempio, la gente anticipava denaro in cambio di datteri che venivano consegnati dopo due o tre anni. Nelle banche islamiche, a differenza di quelle tradizionali, l'interesse viene sostituito con la partecipazione agli utili. Per finanziare il debito è obbligatorio rimborsare la somma prestata, più una percentuale predeterminata dei profitti realizzati. Se non risul-

tano profitti, il debitore dovrà restituire i fondi ottenuti. Un altro tipo di attività consiste nella concessione di crediti a breve termine senza interessi in misura molto limitata.

Bisogna risalire al 1945 per trovare i primi riferimenti a un'attività bancaria *halal* (leccita) nel pieno rispetto dei principi religiosi. Soltanto nel 1963 nasce in Egitto la prima banca ispirata all'Islam. Negli anni settanta il sistema decolla con la creazione di numerose banche in Medio Oriente per poi estendersi nel sud-est asiatico e nell'Asia meridionale. In Malesia nel '63 viene creata la Mu-

slim Pilgrims Savings Corporation o Ente per il finanziamento dei pellegrinaggi allo scopo di aiutare i fedeli a risparmiare i quattrini in vista dello *hajj* (pellegrinaggio). Nel 1973 si apre una banca nelle Filippine e nel '75 nasce il primo istituto finanziario internazionale (Islamic Development Bank) per promuovere lo sviluppo economico dei Paesi islamici nel rispetto della *sharī'a*. È operativo dal 1976 con sede a Gedda. Nel 1978 in Lussemburgo viene costituita la prima banca islamica in Occidente (oggi nota come Islamic Financial House). Pakistan, Iran e Sudan adottano nel 1985 legislazioni ispirate ai precetti coranici. Tutte le banche musulmane hanno finanziato progetti sulla base di accordi di *mudaraba* anche se il più diffuso è il *musharaka* (le due parti hanno entrambe quote di capitale) perché offre alla banca il diritto di partecipare alla gestione dell'azienda che investe i fondi. Alla fine degli anni settanta si contavano dodici banche islamiche e nel 1985 erano più di sessanta. Sia il numero che la consistenza dei depositi sono andati crescendo e gli istituti bancari hanno finanziato un numero sempre più elevato di progetti. Le banche hanno dunque dimostrato negli anni che si può svolgere un'attività finanziaria senza ricorrere all'interesse eliminando quelli passivi. Per quelli attivi, le banche hanno dovuto far riferimento al *murabaha* (compravendita con margine di profitto).

L'attività bancaria islamica deve osservare scrupolosamente i principi della *sharī'a*, della legge coranica. Sono sei le principali regole della *sharī'a* che disciplinano le transazioni finanziarie ed economiche islamiche. La prima norma proibisce severamente l'addebito di un interesse. Allah, recita il Corano, ha permesso la compravendita e ha proibito il *riba* (interesse e usura) e ciò rap-

presenta uno dei principi fondamentali che governano il funzionamento del sistema bancario islamico. La seconda regola della *sharī'a* condanna il mancato utilizzo delle risorse finanziarie. È proibito, in sostanza, nascondere denaro in casa o tenerlo in banca senza utilizzarlo in alcun modo perché ciò equivale a farne incetta. Questo tipo di risparmio viene scoraggiato con l'imposizione della *zakat*, elemosina obbligatoria e quarto pilastro della dottrina islamica, in modo da inserire la massa monetaria in un processo produttivo. Segue, come terza norma della *sharī'a*, l'equa spartizione dei rischi e degli utili tra capitale e impresa mentre la quarta regola concerne l'impiego delle risorse per assicurare al proprietario il dovuto tornaconto, sotto forma di un margine di utile lordo. La *sharī'a* ammette, a certe condizioni, l'utilizzo del leasing come forma di finanziamento a lungo termine. La quinta norma della *sharī'a* riguarda invece l'uso delle risorse finanziarie senza scopo di lucro per conseguire obiettivi sociali e morali nel rispetto della religione islamica e nell'interesse di tutta la comunità. Per il Corano un ruolo di primo piano spetta ai *qardhasan*, cioè ai prestiti senza scopo di lucro. Un'altra regola della legge coranica proibisce il finanziamento di progetti non leciti dal punto di vista religioso e privi di priorità sociali ed etiche come, tra l'altro, l'insegnamento sul territorio di fabbriche di birra.

Ma torniamo al "riba", cioè al pagamento che supera l'ammontare del prestito e quindi l'interesse che viene pagato o riscosso. Secondo il Libro sacro dei musulmani qualsiasi pagamento supplementare rispetto alla somma

prestata è "riba" e pertanto "haram", vietato. Gli economisti musulmani interpretano la proibizione nel suo contesto coranico. Non è pertanto condannata la ricchezza in sé ma la sua ricerca come obiettivo primario delle attività umane.

Ciò detto non significa che i capitali non abbiano alcun costo. L'Islam stabilisce che ai proprietari del capitale sia riconosciuta una quota della produzione che non può essere predeterminata. Questi ultimi inoltre possono fare leva su alcuni tipi di accordi che passiamo in rassegna. Il già citato *mudaraba* in cui i detentori di capitali effettuano investimenti a fini produttivi tramite l'intervento di *mudarib*, agenti o imprenditori, con cui vengono divisi i profitti. Il *mudaraba* (lo si può paragonare alle nostre joint venture) va d'accordo con la posizione dell'Islam inerente la funzione del capitale come fattore di produzione. Nel sistema bancario è usato soprattutto per fornire credito alle imprese.

Non è condannata la ricchezza in se stessa, ma la ricerca di ricchezza come obiettivo primario delle attività umane

Come alternativa i proprietari di capitali possono costituire una *musharaka*, cioè una società al fine di condividere profitti e perdite. Da tutto ciò si comprende che il sistema bancario islamico si pone come alternativa al sistema tradizionale perché non ricorre al *riba* (interesse) pur svolgendo tutte le funzioni di una banca commerciale. Agli accordi citati bisogna aggiungere il *murabaha*: la banca acquista i beni o le merci per conto del cliente e gliele vende al prezzo di costo ricavandone un margine di profitto prestabilito. Si tratta di un'operazione commerciale molto utilizzata nel mondo musulmano su cui tuttavia non mancano dubbi e perplessità.

Molti studiosi si domandano se il *murabaha* non sia in realtà una versione mascherata dell'interesse. Il suo funzionamento è infatti molto simile a quello dei prestiti su interesse. Teorici e professionisti del settore bancario islamico temono che la sostituzione dell'interesse con meccanismi quali il margine di utile lordo rappresenti una modifica più formale che sostanziale. Di conseguenza il nuovo sistema non sarebbe meno iniquo di quello fondato sull'interesse. Tra i diversi metodi di finanziamento senza partecipazione praticati dalle banche, il *murabaha* è quello più popolare. Ed è proprio quello appena descritto il problema numero uno per le banche musulmane anche se non è certo l'unico. Gli altri ostacoli riguardano il modo di affrontare i ritardi nei pagamenti a determinate scadenze e le scorrettezze dei clienti. I nodi vengono al pettine. Come può infatti agire una banca islamica in caso di ritardo nel pagamento dato che è vietato addebitare interessi di mora? Proposte e suggerimenti non sono serviti a sciogliere il nodo.

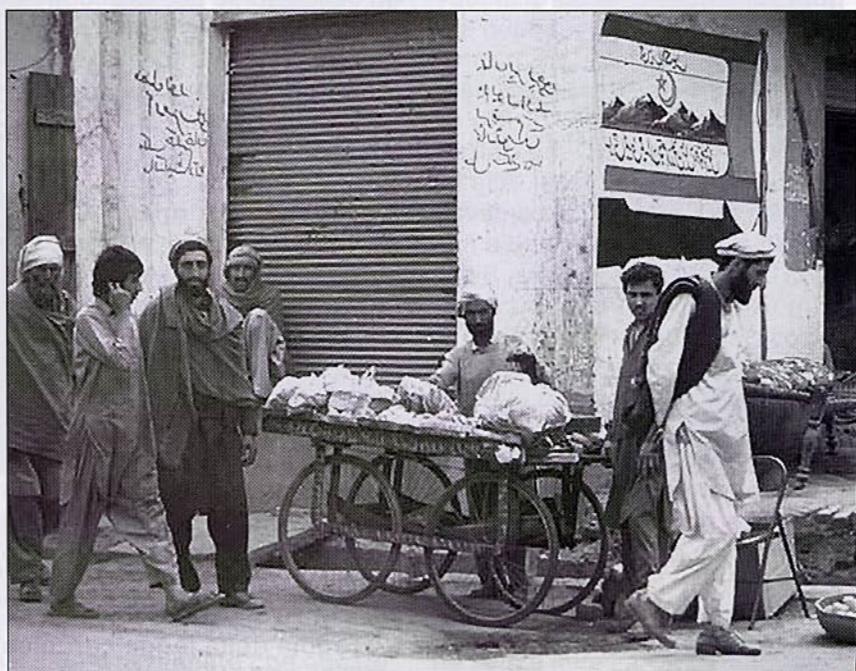
C'è chi, come il Pakistan, ha imposto una penalità in denaro per i ritardatari ma, nei fatti, l'amenda è stata ignorata dalla normativa nazionale. Si è pensato pertanto di stabilire che i proventi della multa non vadano al finanziatore ma alle casse dello Stato. Sarebbe comunque opportuno - sottolineano gli esperti del settore - che la banca centrale prov-

vedesse a rifinanziare tutti i creditori con clienti eccessivamente ritardatari. Una banca islamica può anche effettuare operazioni di leasing (*ijara*) comprando beni (macchinari industriali o case) destinati a essere ceduti in locazione a un certo prezzo. Tra le altre attività svolte dagli istituti bancari islamici figura il citato *bai salam*, contratto di vendita nel quale il prezzo di un bene è pagato al momento della firma del contratto, mentre la consegna avviene successivamente. Viene utilizzato per i prodotti agricoli e i manufatti. Gli intermediari finanziari non bancari svolgono una parte di rilievo in seno all'economia islamica e sono specializzati nella

commercializzazione di strumenti finanziari senza interesse. Tra i più significativi, i certificati di investimento, di leasing e di deposito.

L'economia nell'Islam, come abbiamo visto, è strettamente legata alla realtà religiosa e dottrinale e ciò crea, non di rado, divergenze e incomprensioni spiegabili con il fatto che il mondo occidentale ha da tempo separato il diritto commerciale dai principi religiosi. La differenza ultima tra i due sistemi economici, islamico e occidentale, consisterebbe solo nella prospettiva religiosa di una parte e nella dimensione laica dell'altra.

Filippo Re



**Abbonatevi al *Dialogo* e fate conoscere la rivista:
segnalateci il nominativo e l'indirizzo delle persone
che potrebbero essere interessate a ricevere
alcune copie omaggio. Grazie!**

LO STATO ISLAMICO

Lo Stato-nazione islamico prende forma nella seconda metà del Novecento: attinge a secoli di riflessione e dibattito, nel mondo sunnita e sciita

Sull'esistenza di profonde differenze tra l'Islam sunnita e sciita la nostra rivista è intervenuta più volte in passato. Quello che sottolineiamo ora – prendendo in esame le applicazioni della *shari'a* – è il fatto che tra le due confessioni islamiche emerge una netta differenza anche sulla dottrina dell'*imamato*: è l'espressione utilizzata, insieme a *califfato*, per indicare la guida sia politica che religiosa della comunità. Questo termine ha un particolare significato nello sciismo, anche se talvolta anche i sunniti chiamano il califfo *imam*. Le principali confessioni della teologia sciita sono la duodecimana (o imamita) e la ismailita. Nella storia musulmana l'imamismo duodecimano salì al potere con i sultani buyidi nel decimo secolo, mentre lo sciismo ismailita è minoritario. Un'altra forma di sciismo è lo zaydismo diffuso soprattutto nello Yemen. La teologia imamita fu elaborata nell'epoca buyide con al-Kulayni: le sue caratteristiche essenziali sono la necessità della sua continuità storica, la linea di trasmissione tramite precisi percorsi storici e il fatto che l'imam deve essere uomo senza peccato e quindi perfetto. Gli imamiti credono che Dio è giusto e saggio e non fa mai nulla di malvagio. Non commette mai ingiustizia ed è compassionevole verso i suoi servitori.

La reazione sunnita alla dottrina sciita non si fece attendere e fu interpretata in particolare da al-Mawardi e da al-Ghazali. Forse il grande pensatore al-Ghazali (1056-1111) non è il teorico principale della dottrina dell'imamato sunnita, ma segue da vicino il

pensiero di al-Mawardi (974-1058), ritenuto l'enunciatore della dottrina ortodossa sunnita dell'imamato o califfato e teorico del Diritto Pubblico. Egli riportò i temi politici e tutte le questioni attinenti il governo in seno alla Legge rivelata (*shari'a*) per consentire l'intervento politico e amministrativo dei califfi. Al-Mawardi elaborò una vera dottrina sul califfato evidenziando la superiorità del califfo sul sultano; ritenne inoltre che il califfato non è razionale ma imposto dalla rivelazione. Il califfo è sostituto del Profeta e non di Dio. Entrambi i pensatori avevano compreso che il califfato era seriamente malato.

Critico degli ismailiti, il filosofo al-Ghazali tentò di legittimare sul piano morale il potere califfale. Era necessario, secondo lui, sottolineare la superiorità della profezia di Muhammad per reagire alle deviazioni dogmatiche degli ismailiti. Sul versante politico, al-Ghazali sostenne la necessità del califfato o imamato supremo e nelle sue opere si legge spesso che la religione e la politica sono sorelle gemelle. La religione è il fondamento e il potere è ciò che lo protegge.

Anche il dibattito sul jihad (guerra santa) nell'Islam medievale occupa un posto centrale nell'analisi di al-Ghazali. Il "grande" jihad è la lotta spirituale verso se stessi, è uno scontro etico finalizzato alla costruzione della personalità del credente verso Dio nei suoi obblighi religiosi. Il "piccolo" jihad invece è il jihad militare per difendersi, in nome della religione, dagli attacchi nemici o per propagandare la fede.

L'Islam politico sunnita conobbe, in età classica, un altro personaggio di rilievo nel panorama islamico: Ibn Taymiyyah. Ostile al sufismo, che si caratterizzò a quell'epoca sia a livello politico che mistico, difese a spada tratta l'interpretazione più conservatrice dell'Islam, quella hanbalita. Sul fronte politico, Taymiyyah tentò di spazzar via il regime mamelucco per sostituirlo con l'ideale solidaristico e comunitario dell'Islam. Nei suoi testi si parla di "politica divina" e cioè dell'intera azione politica che si svolge nell'ambito del sacro. Separò il jihad combattuto per difendere la religione, in quanto dovere comunitario, dal jihad volto a diffondere la fede, del tutto volontario. Per il pensatore musulmano, l'idea della lotta a scopo difensivo prevale su ogni altra azione. Una posizione, la sua, in linea con quei tempi in preda al caos politico. Il timore di difendere a tutti i costi la comunità era in lui predominante.

Infine, parliamo del tunisino Ibn Khaldun (1332-1406), uomo politico e gran viaggiatore, storico e sociologo, una delle glorie dell'Islam, colui che incontrò a Damasco il mitico Tamerlano per convincerlo a non occupare l'Egitto. Fu il primo filosofo del mondo mediterraneo a far ricorso alla sociologia per fotografare il contesto storico di cui era uno dei protagonisti. Fu anche il primo filosofo musulmano a traghettare laicamente la politica nell'Islam. Al califfato, Khaldun riserva un valore ideale e morale dentro lo spazio politico. Esso è stato previsto da Dio per assicurare il benessere della comunità. Il socio-

l'logo tunisino riconosce la superiorità dei primi quattro califfi e mette in risalto come lo Stato debba garantire la libertà individuale e la proprietà privata.

Lo Stato-nazione islamico prende forma nella seconda metà del Novecento. Al vecchio ordine controllato da proprietari terrieri e notabili subentra un nuovo sistema politico ed economico frutto dell'azione congiunta di tutte le classi sociali e categorie produttive. Esercito, funzionari pubblici, ingegneri, medici, studenti e operai si unirono per trasformare le istituzioni dello Stato nella direzione dello sviluppo e della libertà di iniziativa. Con alterna fortuna. La conquista dell'indipendenza politica concentrò ogni attenzione sui temi sociali, economici e militari. Le strutture economiche e politiche dei Paesi islamici tra il 1950 e il 1970 furono sottoposte a drastici e profondi cambiamenti. Il ruolo dello Stato come centro propulsore di ogni attività e di ogni riforma crebbe a dismisura. Anche la religione fu costretta a fare i conti con questa nuova realtà e fu messa in secondo piano rispetto al nazionalismo e al socialismo islamico.

Lo Stato-nazione si affermava sempre più anche dal punto di vista militare e della sicurezza interna. Sudan, Nigeria e Indonesia, per citare alcuni Paesi islamici, lottarono per anni contro rivolte separatiste a carattere religioso ed etnico. Che fine fece la rivolta a Giava? Fu soffocata nel sangue dall'esercito indonesiano mentre i secessionisti Ibo del Biafra nigeriano subirono la stessa sorte. Viceversa, i sudanesi del sud si unirono alle forze politiche del nord per dare vita a un moderno Stato secolare. La separazione del Pakistan orientale nel '71 per creare il nuovo stato del Bangladesh fu l'eccezione che confermava la regola. Era l'epoca in cui il nazionalismo scendeva sul terreno politico insieme al socialismo, all'islamismo e alla democrazia liberale scontrandosi vivacemente con il radicalismo islamico che rivendicava l'esistenza di un ordine divino immutabile. Fu il pakistano Mawdudi (1903-1979) ad allertare per primo i musulmani, negli anni trenta, contro i pericoli del nazionalismo secolare ponendolo in contraddizione con i principi universali dell'Islam. Mawdudi e l'egiziano Qutb (1906-

1966) entrambi sunniti, e l'iraniano Khomeini sviluppano una visione politica dell'Islam e chiedono la formazione di uno Stato islamico. Lo stesso Khomeini diceva che l'Islam o è politica o non è nulla. Tutti e tre si scagliano contro il nazionalismo laico dominante negli anni sessanta ritenendo la lotta politica un impegno assoluto. Non mancano tuttavia le differenze fra i tre ideologi islamisti.

Mentre Qutb vuole una rottura radicale con il sistema egemone, Mawdudi propende per una graduale instaurazione dello Stato islamico. Lo sciita Khomeini invece riuscirà magistralmente ad influenzare l'intera società iraniana, forte dell'appoggio dei poveri, dei ceti medi, di intellettuali, studenti e autorità religiose. Darà vita al "governo del dotto" o "vicariato dei giureconsulti" (velayat-e faqih), dottrina che costituisce la struttura del sistema teocratico iraniano. I giuristi possono sostituirsi al Profeta e all'imam se è in gioco il futuro dell'Islam.

Filippo Re



LA SFIDA DEI "MODERNISTI"

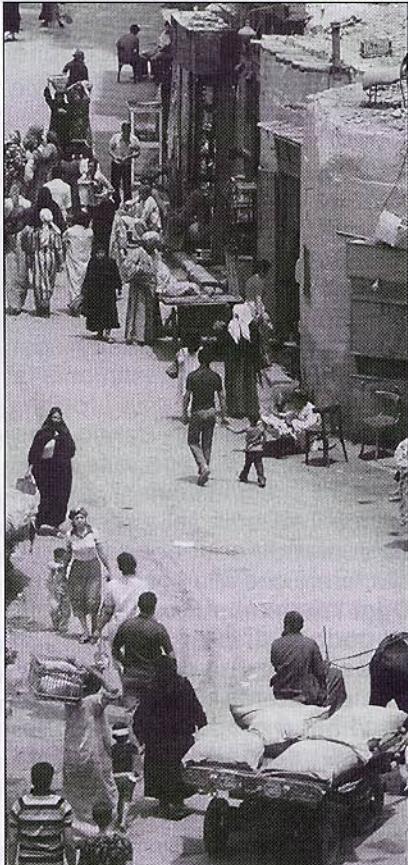
Non mancano intellettuali musulmani impegnati a correggere le pesanti rigidità del pensiero tradizionale. Ne parliamo con Paolo Branca, studioso delle correnti del pensiero islamico moderno (Università Cattolica di Milano)

Ultimamente si sente spesso parlare di fondamentalisti islamici e si tentano varie definizioni al riguardo, mentre difficilmente si trovano definizioni sui "modernisti", se così si possono chiamare. Professor Branca, può tentare di spiegare in cosa consiste la corrente del modernismo islamico?

Vi sono stati alcuni intellettuali, specialmente nell'800 e nel primo '900, che hanno accolto con entusiasmo le sollecitazioni provenienti dal contatto con la cultura europea propugnando un rinnovamento radicale che operasse un drastico distacco da alcuni aspetti della tradizione arabo-musulmana ormai irridigiti e superati. Il termine "modernista" dovrebbe essere limitato alle loro posizioni, talvolta ingenue, che sono state comunque ben presto accantonate a favore di formule più prudenti e articolate, miranti a un equilibrio dinamico fra tradizione e rinnovamento.

I modernisti rappresentano spesso un'area criticata e condannata dall'Islam ufficiale. E i cosiddetti moderati? Chi sono e quali sono le loro proposte religiose, politiche, culturali...?

In questo caso il termine più appropriato è "riformisti", tenendo però conto che si tratta di un concetto ambiguo. Il cosiddetto *islāh*, infatti, è comune sia a coloro che lo intendono come effettiva innovazione sia a quanti invece lo concepiscono come una mera restaurazione del modello islamico originario, ritenuto perfetto e adeguato per definizione ad ogni tempo e ad ogni luogo. Limitandoci ai primi, possiamo ricordare nomi come quelli di al-Afghānā e Muhammad 'Abduh, veri pionieri



di una nuova interpretazione delle fonti, preoccupati dello sviluppo sociale della *ummah* e aperti a un confronto fecondo con l'Occidente.

Essere riformatori può avere due soluzioni possibili: restaurare un presunto modello originario, visto come perfetto e ideale, o recuperare un Islam senza i formalismi e le incrostazioni storiche, vivace culturalmente e propositivo nei confronti dell'età moderna. Quale versione può avere successo nell'immediato futuro? Chi può essere considerato più sinceramente musulmano nei suoi intenti?

Sulle intenzioni non osò pronunciarmi, poiché solo Iddio conosce l'intimo delle coscienze. Credo che ci siano autentici credenti tanto tra i radicali quanto fra i laici. I primi hanno però vita più facile, poiché i loro punti di vista sono supportati da elementi propri della tradizione che ne favoriscono l'accoglimento, mentre i secondi devono operare dei distinghi che facilmente possono loro alienare le simpatie di chi non ha sufficiente preparazione per apprezzare il loro sforzo.

Purtroppo il filone più aperto del riformismo islamico è anche quello che ha avuto minor seguito, poiché - a causa del permanente stato di mobilitazione generale che ha dominato l'epoca coloniale e post-coloniale - la prospettiva del radicalismo musulmano ha preso il sopravvento e viene percepita come quella che offre maggiori garanzie per il mantenimento della propria indipendenza e la conservazione dell'identità rispetto al modello occidentale, sempre più invadente e avvertito come ostile. Le ricorrenti crisi nei rapporti fra il mondo islamico e l'Occidente, soprattutto nella sua versione anglo-americana - non fa che portare altra acqua al mulino del radicalismo islamico, ormai diventato una specie di ideologia di massa, spesso utilizzata come strumento di delegittimazione dei regimi in carica, anche se solo una minoranza approva l'azione dei gruppi terroristi.

Nell'immaginario collettivo, soprattutto occidentale, si può dire che alla tradizionale contrapposizione sunniti/sciiti oggi si è sostituita la contrapposizione integralisti/modernisti?

A volte succede, ma si tratta di una grave svista. Il fatto che in Iran sia avvenuta una rivoluzione e si sia instaurata una Repubblica islamica o il ruolo di gruppi come Hezbollah han portato alcuni a considerare lo sciismo come la forma più estremistica dell'islam. Di fatto è piuttosto vero il contrario: presso gli sciiti hanno infatti avuto miglior accoglienza, scuole di pensiero maggiormente aperte alla ricerca e all'interpretazione originale, come del resto dimostrano anche le posizioni dell'attuale leader iraniano Khatami.

Il XIX secolo e larga parte del XX ha visto l'intervento di innovatori che hanno messo in discussione l'islam praticato in modo stantio e formalista e hanno cercato di ridare slancio alla fede in senso culturale oltre che spirituale. Ai giorni nostri abbiamo degli intellettuali di spicco in questo campo o emergono solo esponenti integralisti? O, forse, si può sostenere che vi è stato un graduale esaurimento di questa corrente?

Nei miei libri (già con *Voci dell'Islam moderno* e ora con *Moschee inquiete*) ho cercato di dar voce agli esponenti di vari orientamenti. Se la corrente radicale predomina, non mancano esponenti di un pensiero più critico e soprattutto autocritico che paradosalmente sono poco conosciuti e incoraggiati anche da noi, che avremmo tutto l'interesse a valorizzare il loro contributo. Taluni possono pensare e scrivere più liberamente in Europa o negli Usa che a casa loro, dove talvolta possono anche rischiare la vita. Qualcuno tuttavia resta nel proprio paese e non rinuncia a continuare il proprio lavoro, anche se in condizioni difficili e spesso nell'indifferenza.

Al-Afghānī e Muhammad 'Abduh hanno dato un significativo contributo alle correnti innovative del secolo XIX e XX. Si sono distinti per una coraggiosa denuncia del formalismo e della mancata riflessione teo-

logica e filosofica dell'Islam. A 'Abduh è collegato il siriano Rashīd Ridā che fondò il movimento della Salafiyya. Oggi questo termine ha avuto l'onore delle cronache perché legato a Bin Laden e ad un'area di estremismo islamico. Come si è verificato il passaggio?

Con Ridā, effettivamente, il senso più innovativo del riformismo lascia il posto a una concezione soprattutto apologetico-difensiva dello stesso movimento. L'abolizione del califfato all'indomani della I guerra mondiale fu un duro colpo agli ideali panislamici che cercarono di riguadagnare sul terreno ideologico quanto stava franando sul piano politico-istituzionale. L'aspetto della religione come sistema divenne così preponderante, e lo testimonia la stessa definizione che i fondamentalisti musulmani danno di se stessi: *al-islāmiyyūn*, ossia più 'islamici' che 'musulmani', privilegiando il sistema sulla spiritualità e rischiando così di badare più alle forme che alla sostanza.

Oggi i movimenti fondamentalisti godono di largo consenso di massa e di una diffusa fama. Non altrettanto si può dire per i movimenti modernisti o moderati. Questo dipende solo da una minore capacità di organizzazione e di utilizzo degli strumenti massmediatici o da problemi di fondo ovvero da uno scarso consenso popolare?

Ovviamente un discorso semplificato, fatto di slogan e privo di sfumature 'passa' più facilmente, tanto più se i destinatari sono diseredati animati da un forte bisogno di rivalsa. L'estrema debolezza della classe media e della società civile rendono difficile la diffusione di analisi più articolate e approcci più problematici, sfavoriti anche dal sistema scolastico che educa ben poco allo studio storico-critico dei vari fenomeni, soprattutto di relativi alla religione.

In occidente il dissenso, soprattutto quello giovanile e intellettuale, ha avuto tradizionale spazio nelle

università. Nel mondo islamico sembrano soprattutto le moschee ad agitare il dibattito spesso in versione fondamentalista. Quali sono gli spazi, se ci sono, del dibattito modernista o moderato?

La moschea è spesso uno dei pochi luoghi dove ci si possa riunire e non di rado diviene punto di riferimento di oppositori del governo. Si tratta però principalmente di membri di gruppi islamici radicali. Per i laici, o comunque i moderati, sono ancora le università a costituire un luogo di possibile aggregazione - come sta avvenendo attualmente in Iran. Questo gioco nasconde però un pericolo: se la religione è utilizzata come strumento di contestazione del potere politico, analogamente i regimi cercheranno di strumentalizzarla per liquidare i propri oppositori... una spirale perversa di cui l'Islam è più vittima che colpevole.

La sfida dei prossimi decenni sarà dunque "modernizzare l'Islam" oppure "islamizzare la modernità"?

La vera sfida è la maturazione dei musulmani, chiamati a dimostrare la validità universale della propria fede anche in rapporto alla modernità. I loro antenati hanno saputo mediare tra influssi differenti, trovando punti di equilibrio talvolta di grande valore e fecondità. L'Islam era però allora una civiltà giovane, elastica, fiduciosa in se stessa, non appesantita da un'ingombrante eredità cristallizzata né bloccata da complessi d'inferiorità. Oggi le condizioni sono meno favorevoli. E' per questo che può sembrare che l'Islam stia dando in questi anni il peggio di sé. E' però altrettanto vero che i periodi di crisi sanno produrre anche salti di qualità e intuizioni profetiche. Qualche debole bagliore in tal senso brilla all'orizzonte, ma molti incendi costantemente alimentati sia dall'interno che dall'esterno rendono difficile distinguere la luce di un timido e lento abbagliare tra troppe rovine devestate dal fuoco.

a cura di Silvia Introvigne

SAGGISTICA

Ibn Gubayr, "Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto", ed. Sellerio, Palermo 1995, pp. 304, 25 euro

Un libro per le vacanze e per sognare lidi lontani ma non troppo. È un viaggio tra pianure deserte e carovane di pellegrini, generosi cammelli e fatiche quotidiane, muezzin ed emiri, califfi e principesce, moschee e preghiere al tramonto, giardini di palme e oasi d'acqua. E si potrebbe continuare a lungo perché il viaggio di Ibn Gubayr, illustre letterato arabo-andaluso (1145-1217) dura ben tre anni, dal 1183 al 1185. Paesi visitati, monumenti descritti, esperienze vissute, ogni cosa è annotata nel suo celebre Diario di viaggio, diventato il gustoso e piacevole "Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto" pubblicato a Roma nel 1906 e ristampato da Sellerio nel 1995.

Gubayr partì da Granata, la sua città, il 4 febbraio 1183 e vi fece ritorno il 25 aprile 1185. Epoca in cui cristiani, ebrei e musulmani vivevano relativamente in pace nelle terre conquistate dai crociati quasi un secolo prima, anche se Gerusalemme stava per essere riconquistata da Saladino (1187), speranza dell'Islam. Ed erano anche gli anni che precedettero la terza crociata (1189-1192).

Pare che Ibn Gubayr abbia compiuto tre viaggi dalla Spagna in Oriente, in ognuno dei quali compì il santo pellegrinaggio. Non da solo ma in compagnia di un amico, Abu Gafar Ibn Hassan. Partiti dalla Spagna musulmana raggiunsero la Sicilia, la Siria e Palestina, la Mesopotamia, Arabia ed Egitto. Più che un semplice diario, un viaggio ragionato e ricco di riflessioni e suggestioni. Incontriamo burrasche e naufragi, le funzioni del pellegrinaggio alla Mecca e a Medina, l'ardore dei predicatori, l'ammirazione per le gesta di Saladino e ancora le descrizioni artistiche di moschee, monumenti e luoghi santi. Una peregrinazione che tocca anche la nostra Sicilia, normanna a quel tempo dopo l'epoca araba.

Gubayr non risparmia elogi alla terra sicula dove "il minareto coesiste con il campanile, una terra figlia dell'Andalusia per estensione di campi, abbondanza di vegetazione e agiatezza e per la capitale che i musulmani chiamano al-Madinah e i cristiani Palermo, la città più bella dell'isola con palazzi eccelsi e giardini ameni". L'illustre storico arabo visita Palermo sotto il regno di Gu-

glielmo il Buono e lo ammira perché il sovrano cristiano ama circondarsi di gente musulmana che aveva dominato la Sicilia prima dei normanni. La descrizione della Palermo arabo-normanna è di pregevole fattura. Città meravigliosa, aggiunge il nostro viaggiatore, che riunisce in sé due pregi, prosperità e splendore, e in questa città i musulmani tengono in buono stato le moschee e i mercati e vivono in sobborghi separati dai cristiani.

Salvato dal naufragio e ospitato alla corte del re normanno, Ibn Gubayr annotò nel suo diario: "è mirabile la buona condotta del re Guglielmo nell'impiegare i musulmani. Egli ha gran fiducia in questa gente e a loro si affida nei suoi affari più importanti tanto che il soprintendente della sua cucina è un musulmano".

Visitò anche la Palestina un secolo dopo l'inizio dell'invasione franca rimanendo scandalizzato nel vedere come alcuni musulmani "soggiogati dall'amore per la patria natale" accettassero di vivere in territori occupati. Per un musulmano, afferma Gubayr, non esiste dinanzi a Dio alcuna motivazione in grado di giustificare il suo soggiorno in una città di miscredenti, salvo nel caso in cui si trovi semplicemente di passaggio. In terra d'Islam egli si trova al riparo dalle pene e dai mali ai quali si è sottomessi nei Paesi cristiani. Transitando in Siria lo scrittore arabo osserva come "il fuoco della discordia arde tra le due parti, tra musulmani e cristiani" ma alla fine le due comunità non passano ad atto ostile. Si trasforma anche in un inviato di guerra quando vede con i suoi occhi l'esercito di Saladino assediare la fortezza cristiana di al-Karak, a una giornata di cammino da Gerusalemme.

Ad Alessandria d'Egitto, inoltre, vide, senza tuttavia rendersene conto, le rovine della antica Biblioteca universale, restaurata e inaugurata recentemente. Nella primavera del 1183 entrò ad Alessandria e trovò uno spettacolo del genere: "osservammo molte colonne e lastre di marmo, che per il numero, le dimensioni e la bellezza nessuno con l'immaginazione se le può figurare. In alcune vie della città tu incontri delle colonne dalla cui altezza lo spazio resta soffocato. Non si sa cosa significhino, ma ci fu detto che anticamente sorreggevano edifici destinati ad uso dei filosofi e dei grandi di quel tempo e pare che servissero a fare delle osservazioni astronomiche, ma Dio lo sa meglio di noi". In realtà, Gubayr si trovava davanti alle rovine della più grande biblioteca del mondo, la biblioteca alessandrina che dopo il restauro ultimato dal Governo egiziano nel 2003 ospita per ora 300 mila volumi. Diventeranno otto milioni.

Filippo Re

Sellerio editore Palermo



Ibn Gubayr
Viaggio in Spagna, Sicilia,
Siria e Palestina,
Mesopotamia, Arabia, Egitto

UN "BACINO SACRO" PER GERUSALEMME

Quale soluzione per il futuro della Città Santa? Parte dall'Italia una proposta alternativa a quelle lanciate (e fallite) nell'ultimo decennio

Né israeliani né palestinesi: i quartieri della città vecchia di Gerusalemme, nei quali sorgono i Luoghi Sacri per i cristiani, vanno affidati a uno statuto internazionale. È la proposta del comitato per la promozione di un "bacino sacro" a Gerusalemme. Suo promotore è l'on Marcello Pacini, già direttore della Fondazione Agnelli di Torino. Una proposta che ha ottenuto il voto unanime della Commissione Esteri della Camera ed è già andata in discussione, sollevando un vasto consenso, all'Assemblea parlamentare dell'Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa (Osce).

On. Pacini, perché ritiene necessario sottrarre alla sovranità di uno dei due contendenti i Luoghi Sacri?

Sia gli accordi di Camp David (2000) sia quelli di Taba (2001) prevedevano che Gerusalemme diventasse la capitale di due Stati e che, per quanto riguarda i quartieri della città vecchia, quello ebraico fosse attribuito a Israele e i quartieri armeno, musulmano e cristiano al costituendo Stato della Palestina, inclusi i Luoghi Sacri cristiani. Si trattava di proposte sconcertanti, dal mio punto di vista, che si basavano su un compromesso, la divisione di un territorio che, in questo caso, avrebbe creato una spartizione assurda: una spartizione che io definisco alla "berlinese". Ma, mentre a Berlino il muro fu un atto di violenza esercitato da tutti e considerato sempre provvisorio, a Gerusalemme sarebbe stato il frutto di un accordo internazionale definitivo. Dopo l'11 settembre è necessaria una valutazione politica più approfondita, siamo di fronte a un

nuovo e inedito confronto: quello con il fondamentalismo islamico che ha mostrato a quali livelli può arrivare lo scontro.

Oggi, di fronte alla nuova situazione internazionale è non solo possibile ma anche doveroso proporre una soluzione come quella di una statuto internazionale per i luoghi sacri di Gerusalemme.

Che cosa risponde a chi pensa che questo sia, tutto sommato, un problema "confessionale"?

C'è innanzitutto il problema di garantire sicurezza e accessibilità a due miliardi di fedeli sparsi nel mondo, in particolare a europei e americani che hanno in Gerusalemme il simbolo terreno più alto della loro fede: il Santo Sepolcro. Chi deve garantire il rispetto e l'integrità del Santo Sepolcro? Chi il diritto alla preghiera? Questi due miliardi di fedeli hanno il diritto di sapere che nella zona cristiana di Gerusalemme Vecchia è pienamente garantita la libertà di culto, e che questi luoghi sono al sicuro da violenze e conflitti. Le stesse preoccupazioni sono espresse da quanti credono nei valori della democrazia. In questa prospettiva il destino della Gerusalemme cristiana non è un problema confessionale, ma un laicissimo problema del rispetto delle dichiarazioni dei diritti universali dell'uomo sulle libertà politiche e religiose. Si tenga anche conto che Gerusalemme vecchia è alle radici della civiltà euroamericana e occidentale. I cittadini americani ed europei hanno il diritto di chiedere che lì siano applicati quei diritti di libertà e coscienza che sono alla base della loro identità e soprattutto della loro presente cultura politica e costituzionale.

Inoltre, l'Atto finale di Helsinki 1975 ha considerato, per la prima volta, parte integrante della dimensione umana, in un trattato internazionale, l'esercizio della libertà di culto che è entrata all'interno del cosiddetto "concetto globale di sicurezza". Israele e la Giordania hanno lo status di partner dell'Osce e il problema del Medio Oriente è parte integrante della sicurezza euromediterranea. Dobbiamo sottolineare che gli Stati dell'Osce hanno dichiarato a Helsinki e ribadito a Vienna (1989) che garantire l'accesso ai luoghi di culto e il libero esercizio dello stesso rientrano nelle materie che essi si sono impegnati a tutelare al fine di prevenire i conflitti e di garantire la sicurezza. In base a questi principi, americani ed europei possono, legittimamente, interessarsi dello status dei Luoghi sacri di Gerusalemme. In base alla carta di Helsinki non sono un problema bilaterale fra israeliani e palestinesi, ma un problema di tutti gli Stati che l'hanno firmata.

Come influisce su queste valutazioni l'attuale situazione del Medio Oriente e più in generale lo stato dei rapporti fra Occidente e Mondo Islamico?

Si tratta di un rapporto complesso che ha conosciuto nei secoli momenti di collaborazione e momenti di scontro. Si tenga conto che l'Islam è un universo culturale e, quindi, molto diversificato. Oggi, purtroppo, ci sono in campo islamico orientamenti politico-ideologici estremisti che propugnano l'instaurazione di regimi sociali fondati sulla legge coranica. C'è un Islam radicale che arriva anche a praticare la lotta armata e il terrorismo, oltre a movimenti fondamentalisti ma pacifici che, una volta



raggiunto il potere, introducono la *shari'a*. Le finalità dell'islamismo politico sono comunque sempre in contrasto con i valori etico-politici su cui sono basate le democrazie occidentali. Non mancano in alcuni Stati musulmani vere e proprie discriminazioni, se non persecuzioni, nei confronti delle popolazioni cristiane. Non per nulla le popolazioni cristiane sono diminuite in Terra Santa vertiginosamente negli ultimi decenni.

L'Islam politico è oggi forte anche fra i palestinesi, e uno scenario che veda Hamas al governo nel futuro Stato non è improbabile. Potremmo così avere i Luoghi Sacri cristiani all'interno di uno Stato nel quale si cercherebbe di introdurre la *shari'a*. Occorre garantire, nell'interesse di tutte le religioni, che in questi luoghi vi sia sempre, qualunque orientamento politico e ideologico avrà il futuro Stato di Palestina o Israele, la piena applicazione delle libertà garantite dalla Dichiarazione sui Diritti universali dell'uomo dell'Onu e dalla carta di Helsinki.

Entriamo nel merito della sua proposta: che cosa sarebbe questo "Bacino sacro"?

Voglio precisare ancora che il problema di tutelare questi Lu-

ghi Sacri non appartiene alle piccole comunità arabo-cristiane qui residenti, né riguarda prevalentemente la Santa Sede o solo i credenti. È un problema universale, laico, di garanzia di diritti universali: in primo luogo perché Gerusalemme è il luogo dove è iniziata la storia dell'Occidente e dove si trovano le radici della libertà di coscienza e dei conseguenti diritti di libertà religiosa e politica. Sono quindi gli Stati occidentali che devono farsi carico, anche di fronte alla minaccia del fondamentalismo, di questa responsabilità.

La via per una soluzione di questo problema consiste nel distinguere a Gerusalemme ciò che ne fa una città eguale a molte altre, che rende possibili i compromessi, e ciò che la rende unica, carica di significati religiosi, simbolo identitario per due miliardi di fedeli. È la città vecchia che ha queste caratteristiche ed è quindi indivisibile.

Gerusalemme vecchia è un piccolo territorio, di circa 40 mila abitanti, appartenenti alle tre religioni. È per questo che può essere definita, assieme a piccole aree adiacenti (Monte degli Ulivi e Sala del Cenacolo), un "Bacino

Sacro", da tutelare nella sua integrità, senza divisioni interne. Occorre quindi separare i destini della Gerusalemme moderna da quelli del "Bacino Sacro" che deve essere posto sotto la sovranità della comunità internazionale, con uno statuto speciale. Si potranno superare anche i contrasti fra ebrei e musulmani sul Monte del Tempio e la Spianata delle moschee, oltre a tutelare i luoghi santi cristiani.

Nei dettagli si propone:

1) Di non attribuire la sovranità sul "Bacino Sacro" che non deve essere oggetto di nessun tipo di sovranità territoriale. La strada da seguire è rinviare sine die la questione della sovranità.

2) Gli accordi per il "Bacino Sacro" devono stabilire che le autorità laiche e le tre comunità religiose si impegnano a rispettare un complesso di norme giuridiche volte a tutelare i luoghi sacri: sia nella loro fisica esistenza sia nella salvaguardia del patrimonio culturale, storico e artistico. La tutela va data ovviamente anche alle persone che vi risiedono. Occorre poi garantire libertà di accesso a tutti i fedeli e l'attività del personale religioso

3) L'organizzazione dell'esercizio delle varie forme di governo deve prevedere:

- un Consiglio permanente dei garanti internazionali. Gli Stati che ne faranno parte sono gli Stati Uniti, la Russia, l'Unione Europea e alcuni Paesi musulmani (potrebbero essere Marocco, Egitto, Arabia Saudita e Giordania).

- un organo di gestione amministrativa e di governo congiunto israelo-palestinese con l'aggiunta di rappresentanti del Consiglio permanente dei garanti internazionali che esprima il presidente e il segretario generale.

- un Consiglio religioso composto da Ebrei, Musulmani e Cristiani.

- I Consigli dei quattro quartieri storici-ebraico, cristiano, musulmano, armeno.

a cura di Paolo Girola

I GIORNI DEL CRISTIANESIMO: CALENDARI AL SERVIZIO DI DIO

Il pensiero cristiano concepisce l'andare del tempo e delle cose come segmenti del pellegrinaggio verso l'eternità, dove ogni attimo assume un senso, uno scopo ed una ragione. La creazione o il giudizio, l'avvento del Cristo e la vita eterna: tutto ha un posto specifico nella "geometria" della storia così come percepita dal messaggio cristiano. La Chiesa, quindi, ha sempre curato con attenzione le misurazioni del tempo e le celebrazioni delle feste, per rendere omaggio al creatore di tutto, quantunque percepito fuori del tempo e per sottolineare la pienezza del tempo stesso attuatisi in Cristo.

Originariamente vi fu soltanto la comunità cristiana della domenica che si riuniva per celebrare la memoria della morte e risurrezione di Gesù Cristo, il primo giorno della settimana. Essa celebrava la Pasqua settimanale che, in un secondo momento, a partire dalla metà del II secolo, divenne una ricorrenza annuale stabile. Nel III e IV secolo la solennità fu estesa ai cinquanta giorni successivi (tempo pasquale), preceduti da un tempo di preparazione di quaranta giorni (Quaresima). Solo successivamente si giunse alla festa della nascita di Cristo, celebrata in occidente con il Natale e in oriente con l'Epifania, ben presto preceduta da un tempo di preparazione (Avvento), così come capitato per la festa di Pasqua.

Mentre la celebrazione pasquale è inequivocabilmente legata ad una domenica, il Natale e l'Epifania, in quanto date convenzionali, si legano all'anno civile, per cui si ha un passaggio dalla posizione di preminenza della sola domenica all'importanza delle festività che annualmente rispecchiano la vita di Gesù, la sua attesa, la sua incarnazione, la sua attività pubblica, la passione e risurrezione fino al ritorno ultimo. Così la Chiesa nel corso dell'anno manifesta tutto il mistero di Cristo, per cui sarebbe più esatto parlare di "anno del Signore", piuttosto che di "anno ecclesiastico". Da questo si comprende perché il ricordo dei giorni del

Signore abbia sempre la preminenza su tutte le altre commemorazioni.

Il calendario cristiano struttura l'anno secondo l'esempio dell'Antica Alleanza, per mezzo della settimana di sette giorni, che nel mondo greco-romano era inizialmente sconosciuta. Un punto fermo è la determinazione della Pasqua che, dopo alcune vicende storiche legate alla datazione, fu fissata dal Concilio di Nicea (325) la prima domenica successiva alla luna piena di primavera. Quando la Chiesa di Roma non volle più dipendere dalla Chiesa d'Oriente nella determinazione della data della Pasqua, nel 525 fu dato incarico da papa Giovanni I al monaco Dionigi il Piccolo di calcolarla. Fu allora che cambiarono completamente i riferimenti della cronologia occidentale, che fu fatta partire dalla nascita di Cristo (anche se con qualche anno di errore). Nel 1582, invece, papa Gregorio XIII ordinò la riforma del calendario facendo sparire dieci giorni, allo scopo di rimettere ordine nella data dell'equinozio di primavera. Fu il gesuita Christopher Clavius (1583-1612) a mettersi al servizio della riforma "gregoriana" che all'epoca creò non poco disagio e che si affiancò al calendario "giuliano" (risalente a Giulio Cesare), tuttora seguito nelle Chiese d'Oriente. Per la determinazione annuale delle solennità e delle ricorrenze liturgiche si ha dunque bisogno di un calendario che ha il suo inizio con i giorni dell'Avvento e che prende in considerazione tutte le feste della Chiesa, ma anche quelle di una regione, di una comunità, di un ordine religioso e via dicendo. Fondamentale è una tabella che contenga in ordine gerarchico le feste stesse e le ricorrenze: al primo posto vi sono i tre giorni pasquali, poi il Natale, l'Epifania, l'Ascensione, la Pentecoste; seguono le domeniche dell'Avvento, della Quaresima e del periodo pasquale, quindi il mercoledì delle Ceneri, la settimana santa e i giorni dell'ottava di Pasqua. Vengono poi le feste solenni del Signore, di Maria e di alcuni santi particolarmente importanti.

Abbiamo poi le restanti feste del Signore, le domeniche del periodo di Natale, quelle del ciclo annuale e solo a questo punto le feste dei santi: il giusto ricordo degli uomini e delle donne che sono testimoni della fede nell'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo non compromette la posizione ineguagliabile dello stesso Cristo nell'opera della redenzione, cui spetta sempre una più grande considerazione. Il "calendario dei santi", invece, elenca tutte quelle figure esemplari che nel corso dell'anno vengono appositamente ricordate in maniera più o meno vincolante, operando una scelta tra tutte quelle che invece sono riportate in modo completo dal Martirologio.

La fede gioca sul tempo le sue scelte fondamentali: il vescovo Agostino era dello stesso parere e così si avverte nelle norme monastiche che regolano la vita per meglio porla al servizio di Dio. Tra la preghiera e il lavoro, i due riferimenti cari alla tradizione benedettina, c'è un tempo che è la vita, da spendere come dono sublime. E se il libro del Qohelet afferma che «c'è un tempo per ogni cosa» e che le nostre verità vanno sempre rapportate al tempo in cui esse vivono, non dimentichiamo che i mistici dovettero violare ogni regola per mostrare quali vertigini e quali orizzonti si nascondano nel lento incedere dei giorni, pur accorgendosi che alla fine ciascuno percorre sempre e solo un segmento preciso di storia. Poter mettere in ogni giorno qualcosa della gloria di Dio: è questa l'attenzione che soggiace alla "architettura del tempo" di origine ebraico-cristiana. I ritmi della storia non vengono sacralizzati, ma storicizzati e situati in una prospettiva di fede nel Dio dei padri (tradizione ebraica), oppure sentiti come convergenti sul Cristo, vera e propria "festa della Chiesa". Dall'attivo celebrare la festa cristiana, cioè dall'incontro profondo tra il mistero celebrato e l'assemblea che celebra, si è sviluppato nel tempo il calendario festivo.

Giuliano Zatti

I GIORNI DELL'ISLAM: IL TEMPO INTERIORE

L'Islam sviluppa fin dai suoi inizi un sistema caratteristico di organizzazione dei tempi sociali: il tempo modella la comunità, la distingue da quanto le sta attorno e ne aumenta la coesione. Basti pensare alla scansione dei mesi che portano al riconoscimento della comunità, quale avviene nel mese del digiuno o del pellegrinaggio, o al sole che regola il tempo della preghiera rituale, al punto che l'importanza di individuare bene le ore prescritte per la preghiera ha fatto sì che si sia affermata nel mondo islamico l'arte della costruzione di orologi meccanici. Caso ancora più preciso è quello del calendario lunare: nell'estate 622 d.C. ebbe compimento l'emigrazione (*hijra*, ègira) di Muhammad e dei suoi primi seguaci dalla Meca a Medina e punto di partenza dell'èra musulmana divenne quindi il primo del mese di *muharram* dell'anno in cui Muhammad raggiunse la città, prima chiamata *Yathrib*.

L'anno musulmano è lunare, per cui l'inizio dei mesi viene determinato dall'apparizione della luna nuova, *al-hilâl* (e sappiamo quanto questo sia importante per definire esattamente l'inizio e la fine del mese di Ramadân). Il calendario lunare consta di dodici mesi lunari, ciascuno di 29-30 giorni [ovvero il periodo di rotazione della luna attorno alla terra], per un totale di 354 giorni. L'anno lunare è perciò più breve rispetto all'anno solare [ovvero il periodo di rotazione della terra attorno al sole]: l'inizio dell'anno musulmano si verifica ogni anno circa undici giorni prima di quello del corrispondente calendario solare. Per trovare la corrispondenza fra l'anno gregoriano e l'anno dell'ègira bisogna ricorrere ad apposite tabelle comparative che offrono anche l'indicazione dei giorni, oppure usare delle formule matematiche specifiche. Per quanto riguarda l'anno 2003, la corrispondenza ci porta agli anni 1424/1425 dell'èra islamica. Il calendario lunare non viene corretto, così da accordarlo a quello solare,

come avviene ancora oggi tra gli ebrei e così come capitava pure in contesto preislamico (9,3637).

La settimana mantiene la scansione semitica del tempo e i giorni iniziano col tramonto, anche se, ai fini della preghiera rituale, i tempi sono stabiliti in rapporto alla posizione del sole. Va ricordato che prima dell'avvento dell'Islam per designare le date si faceva riferimento ad alcuni avvenimenti memorabili, così che l'ègira risultò di fatto un ovvio punto di partenza nel computo dell'èra, anche perché da quel momento in poi Muhammad divenne il punto di riferimento primo dell'esperienza religiosa e sociale dell'Islam nascente. L'iniziale adattamento pratico ai calendari locali fu poi sostituito dall'estensione del calendario islamico a tutti i territori governati, all'epoca del califfo omayyade 'Abd al-Mâlik (685-705). Come già ricordato in precedenza (*Il dialogo* 1/2003), la prospettiva islamica del tempo recupera il riferimento alla libertà creatrice di Dio e alla responsabilità dell'uomo, rispetto ad una concezione fatalistica del tempo e addirittura, più che soffermarsi sull'alternanza fra tempo lineare che non torna e tempo ciclico delle stagioni, pone una differenza sostanziale fra il tempo della storia e il tempo della fine, così che l'aspettativa escatologica riceve un forte stimolo, nell'attesa che il tempo si compia, annullandosi. Sembra quasi paradossale che l'Islam, pur sottovalutando la storia, sia stato nelle sue vicende, nella costruzione delle sue scienze e delle sue tecniche (matematica, orologeria, astrologia) tanto attento allo scandire e al dominare il tempo storico, quel tempo che nelle cronache musulmane appare invece povero di significati e apparentemente debole di scarsa considerazione.

In ogni caso anche l'Islam conosce la distinzione fondamentale tra un tempo quotidiano e un tempo straordinario, il tempo cioè della festa, anche se quest'ultimo non è caratterizzato da vere e proprie feste calendariali e nemmeno da ri-

tualità festive, con eccezione della fine del Ramadân. Nella stessa giornata di venerdì, giorno della preghiera pubblica a mezzogiorno in moschea, non è prescritta l'astensione dal lavoro. Si potrebbe affermare che i musulmani vivano di riti più introietti dentro l'anima del credente che non espressi attraverso la partecipazione della collettività. Il vero rito pubblico, in fondo, si consuma proprio durante le notti del Ramadân, quale sollievo dopo la fatica del digiuno, ma anche come occasione di riconoscimento reciproco dei fedeli all'interno della comunità.

Il sistema islamico di regolazione del tempo non è tuttavia mai stato in grado di soddisfare le diverse necessità delle società islamiche: oggi come ieri i musulmani hanno affiancato sistemi alternativi, particolarmente efficaci nell'assolvere specifiche funzioni, quali sono quelle amministrative, agricole e fiscali, oltre a quelle relative alle minoranze religiose. Il calendario viene oggi gradualmente sostituito da quello gregoriano occidentale, pur continuando a svolgere come in passato un ruolo importante tanto come base delle festività religiose musulmane quanto della vita pubblica (da cui la doppia datazione che troviamo spesso nei testi islamici).

La situazione attuale porta il mondo islamico ad uniformarsi in certa misura al calendario gregoriano, vista l'influenza culturale dell'occidente e l'intensificarsi degli scambi. Altro fattore importante che interviene in materia è il ruolo crescente svolto dalla legge degli Stati nella regolazione del tempo, soprattutto nella ricezione degli standard internazionali in materia di lavoro. L'integrazione economica impone l'adozione di condizioni di lavoro omogenee, quali: il giorno di riposo settimanale, le festività retribuite e la partecipazione del lavoratore ad attività culturali, che si trovano spesso a collidere con la tradizionale scansione del tempo.

G.Z.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ
فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْمَلُونَ

(سُورَةُ الْجَاثِيَةِ، ١٨)

APPUNTAMENTI

✓ INIZIATIVE DEL CENTRO PEIRONE

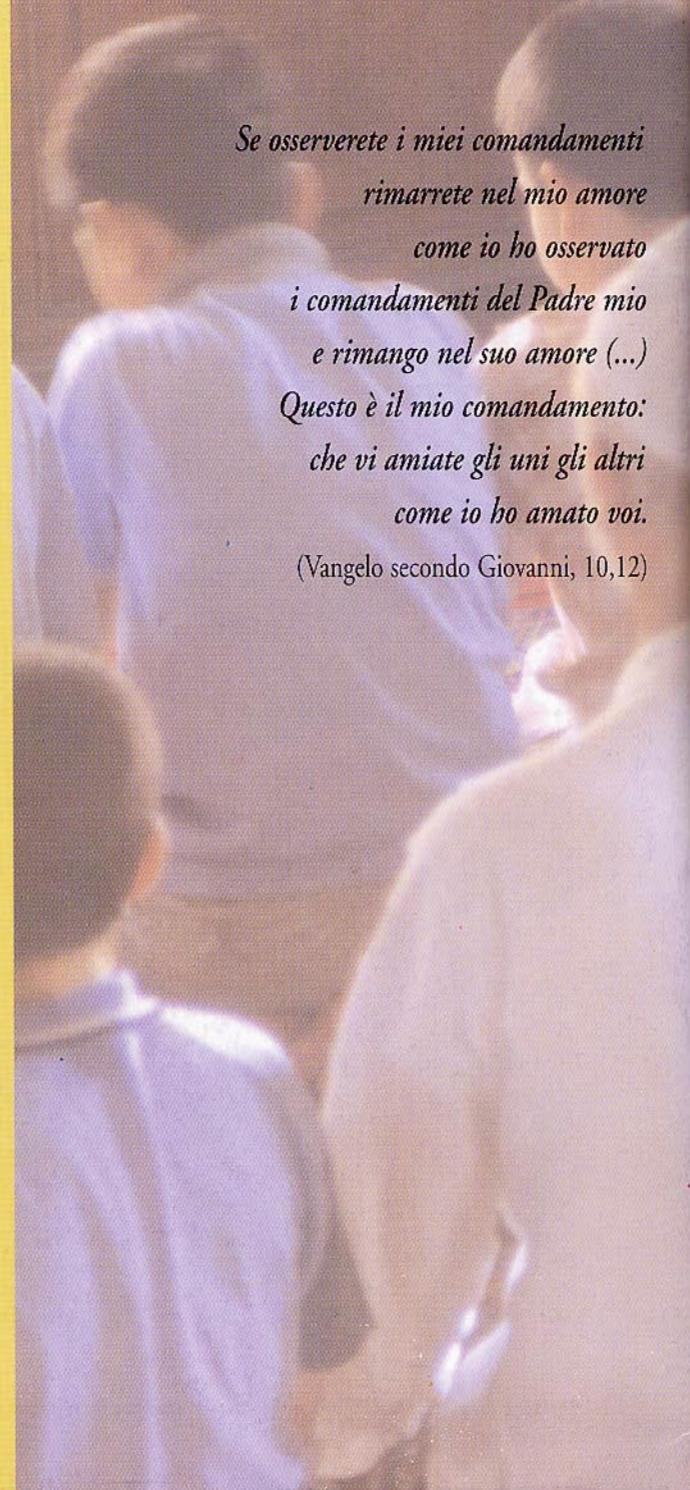
- Convegno di studio su "Musulmani della seconda generazione in Italia", martedì 9 dicembre 2003, ore 9-18.30
- Corso di approfondimento sull'Islam: 6 incontri, ogni lunedì, dal 13 ottobre al 27 novembre 2003. Temi: riti della nascita ed educazione infantile; cibo lecito e illecito; musulmani a scuola; musulmani in oratorio; i musulmani e la sofferenza; la donna musulmana nella società italiana.
- Corso base d'introduzione all'Islam: 9 incontri, ogni lunedì, dal 2 febbraio al 29 marzo 2004. Presentazione della storia e delle dottrine islamiche a confronto con il cristianesimo.
- Corsi di lingua e cultura araba (diversi livelli) a partire da ottobre 2003.

Per informazioni e iscrizioni: tel. 011.5612261

In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine.

*Seguila e non seguire le passioni di coloro
che non conoscono nulla.*

(Sura La genuflessa, 18)



*Se osserverete i miei comandamenti
rimarrete nel mio amore
come io ho osservato
i comandamenti del Padre mio
e rimango nel suo amore (...)*

*Questo è il mio comandamento:
che vi amiate gli uni gli altri
come io ho amato voi.*

(Vangelo secondo Giovanni, 10,12)