

Giustizia, solidarietà, globalità: la prospettiva islamica

di *Paolo Branca*

From the very beginning, the ethical dimension has been fundamental for Islam. Well beyond the confines of the norms which regulate the rites and the structure of cult, this religion privileges «orthopraxy» above «orthodoxy». Among the persisting values of ancient Arabia – in a modern interpretation, needless to say – we have the prevalence of the group over the individual, from which both the distinct communitarian and solidaristic tendency of Muslim morals and the possible deviations of a conformist nature derive.

1. Giustizia e solidarietà nel contesto originario e nelle fonti

Così come accade per la Bibbia, il tema della giustizia riveste un ruolo centrale anche nel messaggio coranico. Insieme all'unicità divina e alla prospettiva escatologica si tratta di un argomento fondamentale della prima predicazione del Profeta. Finché egli rimase alla Mecca, nei primi dodici anni della sua missione, il richiamo alla giustizia riguardò essenzialmente gli individui, ma dopo l'egira – nel 622 d.C. – la dimensione comunitaria e sociale di tale principio si arricchì di ulteriori elementi e si declinò con il «comunitarismo» tipico della società araba del tempo, per formularsi in forma più articolata nelle riflessioni delle prime correnti e scuole teologiche. Al fine di comprendere le modalità e le caratteristiche di tale processo è bene richiamare alcuni dati di base.

Tra i beduini dell'Arabia antica la religione aveva spiccate funzioni sociali che l'islam avrebbe conservato, pur introducendole nel quadro di una fede monoteistica radicalmente alternativa rispetto al paganesimo idolatrico precedente. I templi infatti, tra i quali primeggiava quello della Mecca che estendeva la propria sacralità a tutto il territorio circostante, non erano luoghi deputati esclusivamente al culto, ma costituivano centri di aggregazione nei quali venivano elaborate e sancite complesse forme di mediazione necessarie alla regolazione dei rapporti tra i differenti gruppi tribali. Nel quadro estremamente frammentato della società nomade, ignara di strutture gerar-

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Giustizia, solidarietà, globalità. Una lettura teologica di taglio interreligioso», tenutosi a Trento il 22-23 maggio 2002 e organizzato dall'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose.

chiche e di forme consolidate di autorità, la religione fungeva da sistema di riferimento comune in forza del quale era possibile stabilire la validità e la permanenza di un certo numero di norme fondamentali. Non a caso i concetti che stanno alla base tanto della religiosità preislamica quanto della stessa fede musulmana hanno una marcata connotazione di tipo giuridico-istituzionale: *halâl* (lecito) e *harâm* (proibito) presiedono infatti alla ripartizione dei comportamenti dei singoli e delle collettività nelle due categorie di atti considerati rispettivamente accettabili o inammissibili all'interno di una logica ove il valore del gruppo mantiene una decisa prevalenza su quello dell'individuo.

Uomini dotati di particolare abilità oratoria, custodi della tradizione dei padri e assistiti da una speciale grazia celeste (*baraka*) svolgevano essenzialmente il ruolo di mediatori tra differenti interessi nel precario equilibrio che caratterizzava una società dominata dal particolarismo e da aspri conflitti, ma priva di istituzioni evolute che le consentissero di superare questo stato di cose:

«Nella società araba, sia in quella beduina sia in quella sedentaria, l'assenza di un'autorità politica costituita determinò la mancanza di un sistema giudiziario organizzato. Ciò non significa che la giustizia privata e l'autotutela prevalessero nella risoluzione delle controversie relative a diritti di proprietà, successioni e fatti illeciti diversi dall'omicidio: in questi casi, se non si raggiungeva alcun accordo nonostante il protrarsi delle trattative fra le due parti, si usava rivolgersi a un arbitro (*hakam*). L'arbitro non doveva appartenere a una casta particolare: le parti erano libere di scegliere come *hakam* qualsiasi persona sulla quale entrambe fossero d'accordo, ma non era quasi mai il capo della tribù. Un *hakam* veniva scelto per le sue qualità personali, per la sua reputazione, perché apparteneva a una famiglia nota per la competenza dei suoi membri nel risolvere controversie e soprattutto, probabilmente, per i poteri soprannaturali che spesso le parti verificavano in anticipo facendogli indovinare un segreto. E dal momento che tali poteri distinguevano per lo più gli indovini (*kâhin*), proprio costoro erano il più delle volte scelti come arbitri. Le parti dovevano essere d'accordo non soltanto sulla scelta dell'arbitro, ma anche sul fondamento dell'azione, cioè la questione che avrebbero dovuto sottoporgli. Se lo *hakam* accettava l'incarico, entrambe le parti dovevano versare una cauzione – che poteva essere costituita da beni o da ostaggi – come garanzia del fatto che si sarebbero attenute alla sua decisione ... La funzione dell'arbitro veniva a identificarsi con quella del legislatore: un autorevole commentatore della consuetudine normativa o sunna ... Questo concetto di sunna sarebbe divenuto uno dei più importanti elementi – se non il più importante – nel processo di formazione del diritto musulmano».¹

Non molto diversa da queste figure, per funzioni e tipologia, fu quella del Profeta: anch'egli depositario di un messaggio destinato a imporsi per la sua forma eloquente e innestato nel solco di un'antica e autorevole tradizione, riconosciuto dai suoi seguaci quale arbitro *super partes* non soltanto per le sue doti personali, ma anche a motivo del suo rapporto privilegiato con la divinità. Quanto queste prerogative della figura di Maometto (in arabo Muhammad), agli occhi dei musulmani, siano sempre apparse essenziali e per niente secondarie risulta evidente dall'enfasi che essi hanno voluto

¹ J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, trad. it., Torino 1995, pp. 10-11.

attribuire alla migrazione (egira) compiuta dal Profeta dalla Mecca a Medina nel 622 d.C., significativamente considerato l'anno zero dell'era islamica. L'autorità di Maometto era infatti rimasta incompleta alla Mecca dove, a causa dell'opposizione incontrata, egli non aveva potuto che raccogliere attorno a sé un piccolo gruppo di fedeli, distinti dal resto della popolazione per la loro adesione alle nuove dottrine. Nel quadro del tribalismo esasperato che dominava allora la scena sociale, un gruppo che si configurasse come una setta e aggiungesse pertanto ulteriori e non essenziali ragioni di differenziazione ideologica alle ataviche articolazioni della parentela e alle più contingenti ma altrettanto inevitabili alleanze di convenienza, pareva destinato al fallimento. Per quanto traumatico e inaudito, l'abbandono della città d'origine fu quindi la premessa indispensabile per il passaggio della figura del Profeta alla pienezza del suo ruolo e per la completa maturazione del suo messaggio. Quest'ultimo non si limitò a inserirsi nel quadro della cultura del proprio ambiente d'origine, ma introdusse anche alcune novità che sarebbero state di fondamentale importanza nel determinare i futuri sviluppi della civiltà arabo-musulmana. Nella celebre Carta di Medina – documento nel quale venivano stabilite le norme che regolavano i rapporti tra i differenti gruppi che popolavano la città nella quale il Profeta era emigrato coi suoi seguaci – si introduce il concetto di Comunità dei credenti o Umma che da allora costituisce per i musulmani di ogni tempo e luogo il modello sociale di riferimento alternativo ad ogni concezione che privilegi legami di carattere etnico (*ius sanguinis*) o territoriale (*ius soli*) rispetto a quelli religiosi.

Questa «svolta universalista» non si realizzò una volta per tutte ma dovette costantemente fare i conti con la permanenza delle tendenze proprie del particolarismo beduino. Nel complesso essa comunque finì per imporsi e portò a compimento l'ambizione unificatrice che già la religione pagana aveva cercato di realizzare, ma lo fece a un livello superiore, determinando – almeno in linea teorica e negli intenti – il superamento dell'ordine tribale che la fede precedente aveva cercato soltanto di regolamentare e non aveva invece inteso mettere sostanzialmente in discussione. Inoltre, presentandosi l'islam a tutti gli effetti come una religione rivelata, il rapporto con la trascendenza aveva fatto con esso un deciso salto di qualità: non erano più gli dei ad avallare i patti conclusi tra gli uomini, ma gli uomini a doversi uniformare alla legge dell'unico Dio.

Fin dalla prima predicazione alla Mecca, sono dunque presenti versetti di forte taglio etico che incitano all'assunzione personale di scelte responsabili, spesso in contrasto con l'ambiente di appartenenza. Non di rado infatti il rifiuto di credere era messo in relazione con una condotta riprovevole e all'attaccamento ai beni terreni. L'insaziabile avidità dei ricchi, in particolare, veniva considerata una delle principali cause della loro ostinata incredulità:

«Lasciami solo con chi ho creato, / a cui ricchezze in copia ho elargito, / e figli vivi ho dato, / e ogni cosa davanti a lui ho spianato, / e dopo ciò egli ancor più brama ch'io gli dia» (74, 11-15).

L'attaccamento al denaro, le illusorie sicurezze che derivano dal suo possesso e la tracotanza a cui esse inducono sono l'oggetto di alcune intere sure, brevi ma dense, come quella del Diffamatore:

«Guai a ogni diffamatore maldicente / che ammassa ricchezze e le riconta / pensando che esse lo renderanno eterno. / Per niente affatto! Nell'Inferno sarà certo gettato! / E come saprai mai che sia l'Inferno? / Fuoco di Dio ardente / che sopra i cuori sale / e su di essi incombe, / ergendosi in colonne» (104, 1-9).

E ancora la Sura del Soccorso stigmatizza l'egoismo di alcuni e il formalismo di altri:

«Non vedi chi l'Ultimo Giorno smentisce? / È quello stesso che l'orfano respinge / e a sfamare il povero non sollecita. / Ma guai a quanti pregano / distratti nel pregare / e che lo fanno per ostentazione, / privando gli altri del soccorso» (107, 1-7).

Non è difficile trovare nel Corano espressioni analoghe a quelle con cui il Vangelo si esprime nei confronti dei ricchi. Di essi viene soprattutto stigmatizzato l'atteggiamento di sufficienza e di rifiuto nei confronti dei messaggeri celesti:

«Mai inviammo a una città un ammonitore senza che dicessero gli abbienti: 'Alla vostra missione noi non crediamo'» (34, 34).

Un'intera sura ruota attorno a questo tema:

«Vi distrarrà la gara ad ammassare, / finché le tombe andrete a visitare. / Ma presto voi saprete! / Sì, ben presto saprete! / Se aveste certa conoscenza, / sicuramente scorgereste la Gehenna! / Ma con certezza infine la vedrete / e del vostro benessere quel giorno conto renderete» (102, 1-8).

In alcune espressioni lo stile biblico sapienziale si ripropone in forme sorprendenti:

«Non gli abbiamo indicato i due sentieri? / Egli però sull'erta non si è spinto. / E come saprai mai cosa sia l'erta? / Spezzare un giogo, / nutrire in tempo di penuria / un orfano parente / o un povero indigente, / essere poi tra quanti credono, che a vicenda si esortano alla pazienza e alla pietà si esortano a vicenda» (90, 10-17).

L'attività prevalente degli abitanti della Mecca e dello stesso Profeta era il commercio e i termini del linguaggio mercantile ricorrono spesso nel Corano. Tra gli oggetti propri di questa attività uno di quelli che più si prestano ad essere ripresi in chiave simbolica è senza dubbio la bilancia. Spesso la si ritrova legata al Giudizio finale ove le azioni degli uomini saranno pesate e valutate, ma non è assente il senso proprio di strumento di misurazione usato con intenti fraudolenti da parte di commercianti disonesti:

«Guai ai frodatori, / che se da gli altri acquistano una misura, la esigono piena, / ma se son loro a misurare o a pesare, scarseggiano! / Non pensano costoro che saranno resuscitati / per un Giorno solenne / in cui gli uomini compariranno davanti al Signor dell'universo?» (83, 1-6).

Al tema della giustizia sono quindi correlati quello del premio e del castigo e dell'escatologia, argomenti del tutto nuovi per gli arabi antichi. La prefigurazione dei misteriosi eventi futuri che segneranno l'approssimarsi della fine del mondo e del Giudizio universale, nel Corano è densa di espressioni oscure che in un primo tempo vengono solamente enunciate senza ulteriori spiegazioni, destando un senso di stupore e di attesa. L'ora che si approssima è infatti di volta in volta definita «percuotente», «avvolgente», «inevitabile», «imminente» ... (si vedano rispettivamente le sure 101, 88, 69, 56 ...). Il Testo spesso formula direttamente le domande che possono sorgere in proposito e che il suo stesso stile contribuisce a suscitare, fornendo ad esse brevi risposte formate per lo più da immagini fortemente evocative in sintonia con i sentimenti provocati dal primo enigmatico annuncio:

«La percuotente! / Che mai è la percuotente? / Come saprai mai che sia la percuotente? / Il giorno in cui gli uomini saranno come farfalle disperse / e i monti come lana tinta cardata. / Allora chi avrà pesanti le bilance / avrà vita beata / e chi avrà leggere le bilance / apparterrà all'abisso. / E come saprai mai che cosa esso sia? / Fuoco vampante!» (101, 1-11).

L'adesione ai contenuti di questo messaggio, comportava una frattura con l'ambiente circostante e addirittura coi propri stessi parenti più stretti:

«Noi prescrivemmo all'uomo d'esser buono verso i propri genitori; ma se essi insisteranno perché tu associ a Me esseri di cui non hai scienza alcuna, allora non obbedir loro» (29,8).

Quest'ultimo versetto non può essere riferito al Profeta, che come sappiamo era orfano, ma più in generale alle pressioni che i primi credenti subivano da parte delle loro famiglie. Il tema è di grande rilievo, tanto da esser più volte riproposto:

«Ma se tuo padre e tua madre s'industriano a che tu associ a Me quel che non conosci, tu non obbedir loro» (31,15).

«O voi che credete! Non prendete per patroni e alleati i vostri padri e i vostri fratelli se questi preferiscono l'empietà alla Fede. Chi di voi li prenderà per patroni e alleati, sarà degli Iniqui» (9,23).

A Medina, però, le cose subirono un'evoluzione: l'islam era diventato adulto e pretendeva di costituire l'elemento fondante di un nuovo ordine sociale. Non a caso risalgono al periodo medinese i versetti coranici normativi più articolati e dettagliati, come ad esempio il seguente:

«O voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo, e lo scriva fra voi uno scrivano, con giustizia, e non rifiuti lo scrivano di scrivere come Iddio gli ha insegnato; che scriva dunque sotto dettatura del debitore, e tema Iddio, il suo Signore, e non ne diminuisca nulla; se poi il debitore è deficiente o debole di mente o non possa dettare egli stesso, detti allora il suo tutore con giustizia; convocate due testimoni, uomini della vostra gente, e se non ci sono due uomini, un uomo e due donne, scelti fra coloro che accettate come testimoni, cosicché se una delle donne

sbagliasse, l'altra le possa ricordare il fatto; i testimoni, quando sono invitati a testimoniare, non si rifiutino di farlo; non vi disgusti metter per iscritto il debito, piccolo o grande che sia, fissandone il termine di scadenza: questo è cosa più giusta presso Dio e più acconcia alla testimonianza, e più facile a non farvi venire dei dubbi. Ma se l'oggetto del contratto è merce pronta che fate girare fra di voi non vi sarà nulla di male se non metterete la cosa per iscritto. Chiamate comunque dei testimoni quando fate un atto di compravendita, e non si faccia violenza né a scrivani né a testimoni, ché se lo farete sarà una turpitudine; temete dunque Iddio e Dio vi istruirà, ché Egli conosce tutte le cose» (2, 282).

C'è dunque continuità tra le due fasi, meccana e medinese, ma con un taglio differente che è stato giustamente analizzato anche nei suoi possibili rischi:

«Durante la predicazione alla Mecca il Corano chiama alla fede in un unico Dio come impegno personale in contrasto con la comunità d'origine che è politeista. Bisogna riflettere in proprio e non accontentarsi di seguire ciò che dicevano gli antenati. Occorre rompere i legami sociali e persino quelli familiari, come fece Abramo lasciando suo padre, se questi costituiscono un ostacolo per la fede».²

Con l'affermazione dell'islam, il nuovo criterio di appartenenza – quello religioso – pur ponendosi a un livello superiore rispetto al precedente di carattere essenzialmente tribale, e quindi particolarista, assunse, com'era inevitabile che accadesse, anche la funzione di fattore di esclusione:

«A Medina invece la nuova comunità è fondata sul monoteismo e non più sui vincoli di parentela. Essa costituisce un involucro sociale che protegge la fede e le permette di informare di sé la vita del credente a tutti i livelli, dai più intimi a quelli pubblici. Allo stesso tempo però, questo involucro protettivo rischia di imprigionarla: il Corano tollera la sopravvivenza di comunità non-musulmane (giudei e cristiani) all'interno della società islamica, ma condanna a morte i musulmani apostati. La fede rischia di essere ridotta al suo aspetto sociale: appartenenza a una comunità di fatto musulmana, quale che sia la realtà della fede personale».³

2. *Fra dogma e legge*

In ambito musulmano il tema della giustizia ha conosciuto anche elaborazioni dottrinali, ma l'approccio prevalente è stato piuttosto di tipo normativo. Tra le discipline islamiche tradizionali non è infatti un caso se quelle di valenza giuridica prevalgono su quelle teologiche. Per rispetto verso il principio dell'assoluta trascendenza divina, nell'islam l'aspetto normativo-comportamentale si impone su quello dogmatico-speculativo. Anche nel Corano, che pure contiene molte esortazioni a riflettere sui segni dei quali Dio ha riempito il creato, viene esplicitamente disapprovato il tentativo di svelare i misteri della stessa rivelazione (ad esempio sura 3, v. 7).

² R. CASPAR, *L'Islam et la sécularisation*, in «Comprendre», 96 (1970), p. 23.

³ *Ibidem*.

Alcuni detti del Profeta confermano tale atteggiamento, dichiarando che il silenzio di Dio su taluni argomenti è segno della Sua misericordia e che troppe domande e discussioni portano soltanto a divisioni e alla rovina. La natura e il ruolo della teologia nell'islam si possono d'altra parte dedurre dal suo stesso nome: *kalâm* infatti vuol dire «discorso», con chiaro riferimento al suo scopo apologetico e difensivo. Altro nome della teologia in arabo è *'ilm al-tawhîd*, ossia «scienza dell'unicità», legato al principale dogma del credo islamico, cioè l'assoluta unità e unicità di Dio. Potrà quindi stupire che uno degli argomenti più dibattuti dalle prime correnti del pensiero religioso musulmano sia stata una questione complessa e delicata come quella del rapporto tra fede e opere.

Pur ignorando il concetto di peccato originale, il Corano vede nella natura umana un misterioso miscuglio di nobili aspirazioni e di miserabili debolezze, dominata tuttavia dalla luce del comando divino il quale, così come l'ha tratta dal nulla al momento della creazione, continua a sorreggerla in quanto suprema Volontà che tutto fa sussistere, come Causa prima ed unica, senza dipendere dalla quale nulla potrebbe esistere neppure per un istante. Una presenza e un'azione divina talmente pervasive da rendere problematico stabilire quale possa essere lo spazio del libero arbitrio in una concezione nella quale tutto sembrerebbe inclinare verso un inesorabile e assoluto predeterminismo. Ecco allora schiere di esegeti, commentatori, dotti e giuristi musulmani affaticarsi nel cercare di chiarire il senso della rivelazione a proposito del dilemma supremo: come può un Dio che tutto determina, attimo per attimo, col suo potere assoluto e tutto già conosce nella prescienza di cui è dotato, presentarsi allo stesso tempo come Legislatore che impone comandi e stabilisce divieti, come Giudice che ricompensa con scrupolosa esattezza quelle pallide comparse che finiscono per sembrare gli esseri umani, sulla scena di una storia apparentemente del tutto dominata da un unico Protagonista?

Il tema della giustificazione è dunque ben presente nella riflessione islamica, ma la motivazione più profonda non sembra risiedere tanto nel rilievo teorico della questione, quanto nelle sue implicazioni giuridiche. L'appartenenza a una determinata fede aveva infatti conseguenze di grande rilievo nella società islamica: il musulmano veniva sottoposto a un regime fiscale differente rispetto agli altri e la qualifica di credente o miscredente si configurava come una sorta di *status* giuridico. Quando poi l'attribuzione della qualifica di autentico musulmano doveva essere assegnata al califfo, la questione assumeva un'importanza del tutto particolare all'interno delle lotte per la successione alla carica di principe dei credenti. Due orientamenti di base si confrontarono in proposito: coloro che ritenevano l'uomo capace di determinare autonomamente i propri atti e coloro che invece sostenevano che anche le azioni umane, come ogni altra realtà, trovano la propria prima e unica causa nel volere divino. Infastiditi dall'ipotizzare un ruolo autonomo di entità diverse da Dio, questi ultimi preferivano ricondurre il male e il peccato allo stesso Creatore piuttosto che vederne limitata in qualche

modo l'onnipotenza; al contrario i primi non esitavano ad accettare questa «limitazione» del potere divino a vantaggio del principio della giustizia, il quale esige invece la responsabilità e quindi la libertà. La facilità con cui queste posizioni potevano essere strumentalizzate per fini politici indusse altri a ritenere preferibile rinviare a Dio il giudizio sulla fede di ciascuno, senza pretendere di stabilire chi fosse autentico credente in base a questo o a quel principio. Resta tuttavia l'assoluta centralità della Legge, unica strada maestra aderendo alla quale si manifesta la propria appartenenza alla Comunità dei credenti e si dà compimento al disegno divino.

L'insistenza con la quale nell'islam è ribadito il ruolo dell'adesione alla Legge divina come espressione privilegiata della propria fede, ha probabilmente tra le sue cause proprio la preoccupazione di mantenere e sviluppare quest'ultima soprattutto come fattore che determina l'appartenenza di ciascuno alla nuova comunità anche civile e terrena che dalla predicazione di Maometto era scaturita.

In altre parole quello che viene sottolineato non è tanto l'aspetto intellettuale, quasi la necessità di una coerenza interna al sistema di principi al quale si è aderito, ma le esigenze della collettività alle quali sacrificare in misura ragionevole interessi e inclinazioni particolari. D'altra parte ciò risulta consono all'orientamento generale della morale islamica e conseguente alla concezione di Dio e dei rapporti tra Lui e l'uomo che ne sta alla base. Non è infatti richiesto all'essere umano un eroico superamento dei limiti della sua natura e da sempre l'islam si vanta di essere la religione del «giusto mezzo», efficace argomento apologetico anche presso i musulmani moderni che tengono a ribadire la loro distanza tanto dall'eccessivo materialismo occidentale quanto dall'etica della rinuncia propria ad altre tradizioni religiose, specialmente orientali.

L'idea della santificazione come radicale trasfigurazione dell'uomo a immagine di Dio è sostanzialmente estranea alla mentalità musulmana, e non a caso i dotti dell'islam hanno prevalentemente letto la celebre frase «Dio creò l'uomo a sua immagine» interpretando il possessivo come riferito non a Dio, ma all'uomo stesso!

È forse questa doppia lealtà, alla propria natura umana e all'ideale proposto dalla legge divina, che favorisce una logica non dell'*aut aut*, ma dell'*et et*, dove elementi contrastanti sono chiamati a convivere piuttosto che a escludersi a vicenda mediante una giustapposizione dinamica che può avere esiti differenti: da un lato è noto che l'islam non ha conosciuto fenomeni inquisitori su larga scala ed è chiaro che essi non potrebbero sussistere all'interno di una simile visione, ma è altrettanto evidente che tale vantaggio ha un rovescio rappresentato da un certo formalismo che potrebbe trovare nella stessa la propria origine.

La virtù forse più celebrata dagli antichi abitatori del deserto era la pazienza, del resto indispensabile a chi doveva sopportare le dure necessità imposte dalla sopravvivenza in un ambiente tanto ostile. Anche il Corano ne ribadisce l'importanza all'interno di una concezione che richiede all'uomo di

affidarsi all'imperscrutabile disegno divino, ma non implica necessariamente uno sforzo di superamento di sé per partecipare da protagonista al progetto: quest'ultimo infatti resta misterioso e in esso il ruolo dell'essere umano sbiadisce di fronte alla potenza e alla maestà di un Dio tanto supremo da riempire da solo il pur infinito spazio dell'essere.

L'obbedienza a Lui e ai suoi dettami appare dunque chiara nella sua funzione e nei suoi limiti: da un lato essa è inevitabile e deriva dalla natura stessa tanto di Dio (il «Signore») quanto dell'uomo (il Suo «servitore»), dall'altro essa rientra nell'ordine naturale delle cose come quieta sottomissione (e *islâm* significa appunto questo) nel quale si stemperano ogni presunzione e ogni drammaticità:

«il est peut-être peu de civilisations où les drames de conscience soient aussi peu fréquents que dans l'islamique et où la complexité des tendances originelle soit mieux ramenée à un tout compact et solidaire».⁴

Il fatto che il senso del peccato e la lotta tra il bene e il male non abbiano nella concezione islamica il carattere di una sfida o di uno scontro titanico che rivestono altrove trova in queste premesse la sua più adeguata spiegazione.

Per quanto tutto questo possa risultare distante dalla nostra sensibilità, crediamo non sia possibile comprendere l'importanza e il ruolo della legge per i musulmani se di ciò non teniamo convenientemente conto.

A questo scopo può essere utile rileggere un celebre aneddoto relativo alla vita di Maometto:

«Un uomo chiese al Messaggero di Dio: 'Secondo te, se compio le preghiere prescritte, digiuno nel mese di ramadan, rispetto ciò che è lecito ed evito ciò che è illecito e non aggiungo altro, entrerò in Paradiso?' Egli rispose: 'Sì'».

Questo racconto è significativo, poiché testimonia che ciò a cui l'islam chiama i propri fedeli non è un astratto grado di perfezione, ma piuttosto quello che il grande islamologo francese Louis Gardet ha felicemente riassunto nell'espressione «un ideale storico concreto». Come si è già accennato questo modo di impostare il problema comporta vantaggi e rischi che si sono puntualmente verificati nella secolare storia dell'islam.

Poco propenso a scandagliare l'intimo degli individui, esso ha raramente visto nascere macchine inquisitorie che sono state invece più comuni in religioni dove l'aspetto dogmatico ha prevalso su quello normativo. Il rispetto di alcune semplici regole di base ha permesso a chiunque di fregiarsi del titolo di credente e di guardar da pari a pari i propri correligionari, indipendentemente da differenze di razza o di censo, perpetuando in ciò quello spirito egualitario che abbiamo visto caratterizzare l'antica società beduina.

È però altrettanto vero che in tal modo si è creato ampio spazio per lo sviluppo di un certo formalismo, pago delle apparenze e alimentato dai

⁴ J.-C. VADET, *Les idées morales dans l'islam*, Paris 1995, p. 241.

sotterfugi giuridici che hanno spesso permesso di eludere lo spirito delle norme, pur rispettandone la lettera.

Ne è risultato un sistema chiuso, dove la mancanza più grave ha finito per essere ritenuta ogni tipo di innovazione, colpevole di discostarsi dalla forma di una tradizione arroccata in difesa di se stessa, ma spesso con scarsa aderenza alla realtà del vissuto dei suoi seguaci, con grave pericolo per la loro sostanziale fedeltà alla propria fede.

Questi problemi si sono manifestati con maggiore evidenza quando la modernizzazione delle società musulmane ha visto prodursi un deciso scollamento tra stili di vita tradizionali e nuovi comportamenti e valori, più o meno consapevolmente e criticamente assunti.

Ma non si può certo dire che in passato, pure all'interno dell'islam, siano mancati personaggi anche di spicco che abbiano percepito la dannosità di certe pur mascherate derive.

Sono stati soprattutto i mistici a tentare di porvi rimedio: il rispetto della Legge infatti ad essi sembrava un criterio di fedeltà insufficiente. Da un lato esso non soddisfaceva il loro animo teso a una più intima e profonda adesione a Dio, dall'altro la libertà interiore che ottenevano mediante il loro percorso di elevazione permetteva loro di considerare con maggiore elasticità le questioni che vedevano altri schierati su posizioni intransigenti. Come se la loro prossimità al fine della loro ricerca ridimensionasse l'importanza del mezzo tramite il quale vi si avvicinavano.

Intendiamoci, nessuno di loro agiva o induceva gli altri ad operare in contrasto con la legge divina, ma quest'ultima era appunto uno degli strumenti da utilizzare e forse neppure il più importante.

Lo stesso grande teologo al-Ghazâlî († 1111) riteneva che l'obbedienza dovesse essere un esito della fede e non potesse in alcun modo produrla. La via dell'ascesi gli sembrava così quella più adeguata per giungere alla conoscenza di Dio, dalla quale ogni altra consapevolezza deriva, compresa quella della necessità di uniformarsi ai Suoi precetti.

Mentre i giuristi che si schieravano a difesa della Legge come i loro più moderni epigoni, vale a dire i radicali che reclamano a gran voce l'integrale applicazione della *shari'a*, sembrano preoccupati soprattutto della islamicità del sistema sociale, finanche nelle sue espressioni politiche e istituzionali, i mistici antichi e moderni rivalutano piuttosto il ruolo dell'individuo, chiamato personalmente a un cammino di elevazione che nessuno può compiere al posto suo, neppure il più perfezionato e coerente sistema collettivo. In essi la fedeltà alla tradizione può preservarsi dal pericolo dell'irrigidimento e dell'inacidimento che interessa altri settori della vita religiosa, pur essendo talora esposta ad altri pericoli rappresentati da banalizzazioni di carattere semi-magico o feticista.

In un certo senso perciò il sufismo ha recuperato la drammaticità della condizione umana stemperata dal legalismo e soprattutto da certe sue degenerazioni, e non è un caso che taluni mistici abbiano riletto in questo senso persino la disubbidienza di Satana: se il suo fu certo un peccato di

orgoglio, quando non volle rendere omaggio all'uomo appena uscito dalle mani di Dio sentendosi superiore a una così misera creatura, quello che viene messo in rilievo da essi è il conflitto interiore dell'angelo ribelle, deciso a non prostrarsi di fronte ad altri che non fosse Dio a costo di disobbedire al Suo stesso comando. Una sorta di coerenza portata all'estremo e comunque non paga della tranquillità di aver semplicemente obbedito affidandosi all'imperscrutabile disegno divino.

Ciò che dunque la legge non impone e quasi sconsiglia, gettato fuori dalla porta della ragione rientra così dalla finestra del cuore.

Gli animi più sensibili hanno quindi già in passato sollevato la questione, ma di recente tale riflessione torna a proporsi con rinnovata rilevanza, anche a causa di ben determinate condizioni storiche e sociali.

La maggiore scolarizzazione e il numero crescente di persone educate all'estero, la più forte consapevolezza delle donne e dei giovani, lo spirito indipendente di molti letterati e intellettuali vi hanno un ruolo determinante, tanto più che si trovano ad agire in sistemi autoritari: dal patriarcato persistente nelle famiglie alla pervasività dei regimi paternalistici o dittatoriali.

3. *Nuovi orizzonti*

La prevalenza del gruppo sull'individuo, tipica dell'antico tribalismo beduino, in parte è dunque perdurata e continua a persistere nella civiltà musulmana, caratterizzandola sia in alcuni suoi punti di forza, come i valori solidaristici, sia in alcune possibili derive, come il rischio di un conformismo formalista.

Un antico detto arabo raccomandava: «aiuta tuo fratello, sia che sia nel giusto che non lo sia». Si dice che il Profeta fu interrogato a tale proposito e gli venne richiesto di chiarire cosa si intendesse per «aiutare» il proprio fratello anche quando aveva torto ed egli avrebbe risposto che si trattava di correggerlo. È però altrettanto vero che lo spirito di corpo che si riproduce nella nuova comunità indusse spesso a privilegiarne gli interessi sostenendo comunque i suoi componenti quando si trovavano in disaccordo con qualcuno che faceva invece parte di altri raggruppamenti.

Nelle moderne società sviluppate l'individuo tende invece a occupare una posizione non soltanto di assoluta centralità, ma anche di spiccata indipendenza e autonomia. Fatte salve le differenze che possono sussistere in ambienti e in situazioni diversificate, lo spirito di gruppo (inteso come famiglia allargata, clan, tribù, etnia o comunque come identità collettiva) conserva altrove un ruolo e un peso che in Occidente ha ormai quasi completamente perduto. Vale la pena di sottolineare che questi confronti non implicano alcun giudizio di valore. Si tratta soltanto di far emergere delle differenze di vissuto e di mentalità, senza che queste comportino necessariamente una valutazione di quale dei due sistemi sia migliore o peggiore. Ognuno dei due presenterà vantaggi e svantaggi: nella famiglia allargata la solidarietà

sarà una pratica maggiormente agibile nei confronti dei membri del gruppo svantaggiati e bisognosi di assistenza (bambini, anziani, disabili ...), ma nello stesso tempo non sarà concesso al singolo di operare scelte anche fondamentali (come ad esempio quella del partner) al di fuori di quanto il suo gruppo di appartenenza ritenga accettabile, con grave limitazione della sua libera autodeterminazione. Tutto questo, prima e più profondamente che non i principi del credo e i precetti del culto, rende diversi i membri delle differenti civiltà, anche se nell'epoca della globalizzazione ciò sarà sempre meno vero e i problemi stanno già mutando sotto i nostri occhi proprio mentre li osserviamo, con tutta l'inquietudine che ciò comporta, ma anche con tutto il fascino della molteplicità delle *chances* e degli esiti che ne potrebbero derivare.

L'evoluzione dei modelli politici e sociali, l'influsso occidentale e una certa secolarizzazione, unitamente ai più stretti rapporti di interdipendenza tra paesi di differente tradizione religiosa e culturale stanno introducendo elementi di rottura e di dinamizzazione in contesti un tempo omogenei e impermeabili. Il settore del diritto, strettamente legato agli ambiti dell'etica e della giustizia, è tra i più sollecitati da questo ritornante incontro-scontro di civiltà. Specialmente quando si accostano questioni concrete, delicate e complesse, come quelle relative alle condizioni delle donne in terra d'islam o ai rapporti fra cittadini musulmani e non musulmani, appaiono chiare le sfide lanciate dalla modernità al sistema tradizionale. In questo campo è difficile trovare posizioni coraggiosamente aperte. Per quanto rare, simili voci tuttavia non mancano e – proprio per la loro audacia – meritano di essere ascoltate e valorizzate.

È il caso del sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im che ha fatto parte del gruppo Republican Brotherhood, fondato dal dotto Mahmūd Muhammad Tâhâ, del quale egli stesso ha tradotto in inglese l'opera fondamentale.⁵ Già docente all'Università di Khartoum, ha operato in seguito in altri paesi arabi, in Europa e in Nordamerica, dedicandosi in particolare alle problematiche giuridiche e alla questione dei diritti umani. Essendo la Legge una delle espressioni più tipiche del pensiero religioso islamico e avendo essa un impatto diretto sulle tematiche politiche e sociali di più stringente attualità, il contributo di an-Na'im, per quanto risulti per certi aspetti piuttosto tecnico e specialistico, è di capitale importanza. Il dibattito a proposito dell'applicazione della *shari'a* è, non a caso, uno dei più sentiti sia all'interno del mondo musulmano (dove rappresenta il banco di prova del grado di islamicità non soltanto di pensatori ma anche di movimenti politici e governi) sia al suo esterno quando, a motivo di alcuni casi di libertà di coscienza o di discriminazione tra i sessi, si solleva il problema della compatibilità di determinate disposizioni della legge islamica rispetto a principi e valori cui si ispirano le istituzioni giuridiche internazionali. Questo autore parte dalla considerazione che

⁵ M.M. TAHA, *The Second Message of Islam*, Syracuse 1987; trad. it. *Il secondo messaggio dell'Islam*, Bologna 2002.

«la *sharī'a* non è l'intero islam, ma una interpretazione delle sue fonti basilari che è stata data in un determinato contesto storico».⁶

Senza tornare a tali fonti con un approccio radicalmente nuovo non è possibile risolvere i problemi legati alla sua applicazione nel mondo moderno:

«Senza introdurre un nuovo principio interpretativo che consenta ai musulmani moderni di modificare o cambiare del tutto alcuni aspetti del diritto pubblico previsto dalla *sharī'a*, solo due altre scelte rimangono: o continuare a disattendere la *sharī'a* nell'ambito pubblico, così come si fa nella maggior parte dei moderni stati islamici, o procedere ad imporne i principi, senza badare ai contrasti con il diritto costituzionale, le leggi internazionali e i diritti dell'uomo. La prima opzione la trovo contestabile in linea di principio e ritengo che sia improbabile che si possa praticarla ancora per molto. In linea di principio, infatti, essa contrasta con l'obbligo dei musulmani di seguire in ogni aspetto della propria vita sociale e individuale i precetti dell'islam. Inoltre, tenendo conto del progressivo revival dell'islam, tale tendenza sarà difficilmente applicabile in pratica per molto ancora. Anche la seconda opzione è comunque ripugnante e politicamente insostenibile. È ripugnante, a mio parere, sottoporre donne e non musulmani agli affronti e alle umiliazioni che comporta l'applicazione della *sharī'a* al giorno d'oggi. Ritengo infatti che le disposizioni di diritto pubblico insite in essa fossero del tutto giustificate e coerenti con il contesto storico in cui sono apparse, il che però non basta a renderle giustificabili e coerenti in quello odierno. Inoltre, date le caratteristiche concrete dei moderni stati nazionali e dell'ordine internazionale, tali aspetti del diritto pubblico sciaraitico sono politicamente improponibili».⁷

Diritto costituzionale, penale, internazionale e diritti umani sono dunque punti caldi che an-Na'im affronta apertamente, senza le ambiguità e le ipocrisie che spesso caratterizzano le prese di posizione ufficiali di molti che si esprimono in proposito, se non con doppiezza, almeno con evidente disagio e poca coerenza. Non si tratta tuttavia sempre e solamente di cattiva volontà. Se molti regimi meritano senz'altro di essere condannati per l'uso pretestuoso che fanno della religione al fine di mantenere individui e gruppi sotto un rigido controllo del tutto insensibile a qualsiasi forma di garanzie democratiche, non si può ignorare una questione di fondo che ha effettivamente una sua rilevanza. Gli ambiti del diritto or ora menzionati sono stati fortemente influenzati, nei loro fondamenti e metodi, dalla civiltà occidentale. Chiedersi in che modo e fino a che punto essi debbano essere considerati punti di riferimento universali non è dunque una domanda oziosa. Il merito di an-Na'im è quello di lasciarsi interpellare dalle esigenze che stanno alla base di tali aspetti del diritto, cercando una risposta che le soddisfi e, allo stesso tempo, non sia una soluzione extra-islamica. Egli non propone acrobatici sofismi per dimostrare che nel Corano e nella Sunna siano già presenti e garantiti tutti i diritti fondamentali dell'uomo. Riconosce anzi che alcune disposizioni della *sharī'a*, specialmente quelle relative alla condizione femminile e allo statuto dei non musulmani, sono

⁶ A.A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation*, Il Cairo 1992, p. XIV.

⁷ *Ibidem*, pp. 58-59.

realmente discriminatori. D'altra parte, essendo un musulmano credente, rispetta il valore normativo delle fonti. Come uscirne, dunque? La rinuncia all'applicazione dei dettami divini o profetici sarebbe inaccettabile dal punto di vista islamico, ma mantenerli sarebbe incompatibile con le esigenze della modernità. Rifacendosi al pensiero del suo maestro Mahmûd Muhammad Tâhâ, egli cerca di superare la «lettera» di tali norme per coglierne lo «spirito», ma attraverso un percorso interno alle medesime fonti. In queste ultime, infatti, si trovano anche indicazioni e regole di ben diverso tenore, le quali sono state però in seguito accantonate poiché la primitiva comunità musulmana non era ancora sufficientemente matura per accoglierle. Nulla vieta che oggi, a molti secoli di distanza, queste siano recuperate con lo stesso spirito di adattamento alle nuove condizioni concrete della comunità dei credenti, così come in passato – per lo stesso motivo – erano state «congelate». Dal punto di vista della tecnica giuridica islamica si tratta di una vera rivoluzione. Fino a oggi, infatti, è sempre stato osservato il principio in base al quale, nel caso di due versetti coranici contrastanti, è il più tardo ad essere considerato valido, cioè abrogante rispetto a quello precedente. In questa nuova visione, invece, avverrebbe esattamente il contrario. E ciò non per un banale desiderio di mettersi al passo coi tempi e compiacere i propri interlocutori occidentali. Ma poiché si riconosce il valore etico universale che sta alla base di determinati principi,

«la giustificazione etica (di quanto proponiamo) è semplicemente il principio, comune a tutte le tradizioni culturali e religiose del mondo, che si devono trattare gli altri così come si vuole essere trattati da loro»,⁸

dal quale derivano, ad esempio, la divisione dei poteri, utile a prevenire ingiustizie ed abusi. Il fatto che molti paesi dell'Asia e dell'Africa, dopo essersi affrancati dal dominio coloniale, abbiano liberamente adottato sistemi costituzionali dimostrerebbe che si è trattato di una scelta indipendente, fatta sulla base dell'autonomo riconoscimento di un valore e non frutto di un'imposizione. I Testi sacri e l'operato dei Profeti hanno sempre tenuto conto anche delle circostanze, per cui nel Corano – così come nella Bibbia – la schiavitù è almeno implicitamente ammessa... Nessuno, però, potrebbe oggi pretendere di reintrodurla su questa base. Analogamente sarebbe dunque possibile superare quelle forme discriminatorie nei confronti delle donne o dei non musulmani che ancora sussistono. Si tratta di una visione che contestualizza storicamente ciò che molti altri ipostatizzano in forma mitica.

Fino ad oggi i pensatori musulmani che hanno affrontato la questione dei diritti umani non sono riusciti a proporre una legittimazione culturale fondata sulle stesse fonti del diritto islamico, a parte qualche generica e inconcludente lettura concordistica di taglio meramente apologetico, che non ha saputo assumere la centralità della persona e la cura per la sua maturazione come punti di riferimento principali e come criterio di fondo per la valutazione e

⁸ *Ibidem*, p. 74.

l'implementazione di norme e procedure che dovrebbero essere concepite e sviluppate al servizio di tale processo evolutivo. Pur nei suoi limiti, la proposta di an-Na'im testimonia invece una tensione morale di alto livello, oltre che offrire interessanti spunti di riflessione e utili sollecitazioni.