

**DALLA “GUERRA GIUSTA” ALLA “GUERRA SANTA”:
ALCUNE NOTE
STORICO-GIURIDICHE E STORICO-RELIGIOSE
TRA ISLĀM E *WESTERN LEGAL TRADITION***

LEONARDO SACCO

Università di Roma “La Sapienza”

Sommario:

§1. Introduzione. §2. La guerra “giusta” nelle radici della tradizione giuridica occidentale. §3. Alcune considerazioni sul tema da parte dell’Islām. §4. Cenni sul problema delle “categorie”: ovvero esiste una categoria Islām ed una categoria Occidente?

§1. Introduzione

La guerra ha sempre implicato notevoli perdite in termini di vite umane e di beni materiali ed è, quindi, comprensibile che dinanzi ad essa gli animi si dividano. Alcuni ritengono che la guerra costituisca un “male” assoluto; altri, invece, la pensano in maniera del tutto diversa. Lo storico francese RAYMOND ARON, per esempio, ha sostenuto che la guerra sarebbe compagna di tutte le civiltà. Secondo tale visione, la guerra costituirebbe un principio indispensabile dell’esistenza¹. Proprio in quest’ottica, quindi, deve essere registrata l’elaborazione di teorie miranti a giustificare il ricorso alla belligeranza. Storicamente ciò si è verificato con modalità differenti, a seconda che la guerra fosse considerata un male minore, un male necessario,

¹ ARON R., *La politica, la guerra, la storia* (a cura di A. PANEBIANCO), Bologna 1992, 431. Per la verità, questa concezione risale alla, nota quanto antica, definizione del filosofo greco ERACLITO (VI sec. a.C.), per cui la guerra era l’antesignana di ogni cosa regnando su tutto e facendo emergere la distinzione tra dèi e uomini, fra schiavi e liberi (ERACL. *fr.* 53). Sul frammento di ERACLITO e sulla sua esegesi quale “archetipo culturale” della teoria dialettica della guerra nel pensiero filosofico, cfr. COTTA S., *Guerra e diritto a confronto*, in ARDIGÒ A., *La guerra nel pensiero politico* (a cura di C. JEAN), Milano 1987, 135-42. Per la valenza eraclitea del vocabolo “guerra” (*pólemos*), la cui comprensione (tramite il *lógos*) produce la cultura della pace effettiva, cfr. CURI U., *Pólemos*, Torino 2000, 110-122.

un bene, un atto di giustizia teso a punire un torto subito, o un mezzo volto alla restaurazione di un diritto violato².

La teoria della guerra intesa quale *minus malum* può essere formulata nel senso di un “male” contrapposto a un “bene”, ma è lecito chiedersi se questo “bene” (la pace) sia sempre e comunque il *summum bonum*. Se, infatti, la pace è valutata alla stregua di altri valori quali, ad esempio, la libertà, e/o il benessere comune, si pone la premessa per sostenere che la guerra non sia un male assoluto, bensì un male la cui gravità debba essere valutata caso per caso e, come tale, confrontata con la complessità dei mali concorrenti³. Per questa ragione, talvolta il ricorso alle armi può essere privilegiato – malgrado comporti la perdita della pace (e cioè del presunto “bene supremo”) – qualora lo si ritenga un male minore rispetto alla perdita del bene, che in quella circostanza, è ritenuto maggiore. Se, invece, valutiamo la guerra come un male necessario ne deriva che essa è un male, ma un male da cui può scaturire un bene. Chi non vede nella guerra un male che può dar luogo a un bene, esalta la guerra stessa come il “bene” per eccellenza, come un valore positivo, che può assumere perfino connotazioni di natura divina: in questa prospettiva, per esempio, JOSEPH DE MAISTRE affermò che «la guerra è divina in sé, perché è una legge del mondo»⁴.

§2. La guerra “giusta” nelle radici della tradizione giuridica occidentale

In ogni caso, non tutte le guerre sono uguali e, in tal senso, non tutte sono censurabili allo stesso modo; anzi, alcune guerre possono essere approvabili e, di conseguenza, ritenute “giuste” e, dunque, “lecite”: si tratta, per esempio, delle guerre condotte per legittima difesa secondo il principio *vim vi repellere licet* (è consentito l’uso della forza per rispondere alla forza)⁵; “ingiuste” e, pertanto, “illecite” sono considerate quelle di aggressione e/o di conquista. La teoria della “guerra giusta” costituisce una posizione mediana

² La problematica inerente alle teorie fondamentali elaborate per giustificare le azioni militari è discussa in BOBBIO N., *Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e la guerra* (a cura di P. POLITO), Milano 1989, *Introduzione*; ID., *Il problema della guerra e le vie della pace*, vol. II, Bologna 1991³, 99-118.

³ WALZER M., *Just and Unjust Wars*, New York 1977; BOYLE J., *Just and Unjust Wars: Casuistry and the Boundaries of the Moral World*, in *Ethics & International Affairs* 11, 1 (1997), 83-98.

⁴ DE MAISTRE J., *Le serate di Pietroburgo, o colloqui sul governo temporale della provvidenza*, traduzione dal francese di L. FENOGLIO e A. ROSSO CATTABIANI; in appendice il *Trattato* di PLUTARCO “Perché la giustizia divina punisce tardi”, nella versione e con commento di JOSEPH DE MAISTRE, traduzione dal greco e dal francese di C. COCCIA (ed. or. *Les Soirées de Saint Petersburg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1832), Milano 1971, 399.

⁵ Tale principio risale al giurista CASSIO, secondo un passo dei libri *ad edictum* di ULPIANO, riportati nei *Digesta Iustiniani: vim vi repellere licere Cassius scribit idque ius natura comparatur: apparet autem, inquit, ex reo arma armis repellere licere* (D. 43, 16, 1, 27; *Principi*, nn. 8-9, p. 160).

tra quelle pacifiste che valutano qualsiasi conflitto un atto di violenza consapevole e, pertanto, un atto illecito, e quelle bellicistiche che considerano qualunque guerra un atto di potere sovrano e, quindi, un atto lecito. La *communis opinio* tende a focalizzare la propria attenzione su tre tipologie di guerra giusta: a) la guerra difensiva; b) la guerra volta alla riparazione di un torto subito; c) la guerra di natura punitiva. Tutti i casi menzionati contemplano una caratteristica comune: sono, cioè, atti sanzinatori tesi a stabilire i criteri di legittimità della guerra, tuttavia non basta che una guerra sia legittima per essere anche giusta; è necessario che la sua conduzione rispetti alcune regole che hanno lo scopo di limitarne gli effetti nocivi: su tale base, si parla di *ius ad bellum* e *ius in bello*⁶.

La guerra “giusta”, inoltre, non va confusa con la guerra “santa”: le due espressioni, più esattamente, non sono equivalenti poiché appartengono a sfere concettuali distinte⁷. La guerra santa è un’azione, e/o un insieme di tattiche e strategie belliche, alla quale sono assegnate finalità di salvaguardia di valori religiosi. L’attribuzione di “santità” assolve la funzione di nobilitare la motivazione bellica e di garantire preventivamente al combattente la liceità dei suoi atti. Accanto alla non imputabilità giuridica di colui che uccide, sorge la discriminante religiosa, per la quale neppure la legge divina è considerata violata se la guerra è conforme all’interesse della religione. Di fatto, una guerra può essere considerata giusta, anche se combattuta per motivi completamente estranei a qualsiasi contesto di natura religiosa, mentre non è detto che la guerra santa debba rispondere, necessariamente, ai criteri ratificanti una guerra giusta. La guerra santa trova la sua spiegazione naturale nell’impenetrabilità del disegno celeste: in altre parole, quel che Dio ordina non può e non deve essere messo in dubbio⁸. *Bellum propter Deum* che – come insegna SANT’AGOSTINO – gli uomini eseguono (*gerunt*) ma è opera divina (*auctore Deo*), secondo il prototipo descritto nel Libro

⁶ Più esattamente, lo *ius ad bellum* si occupa di considerare le ragioni e/o la legittimità dei conflitti (prima di andare in guerra), mentre lo *ius in bello* si occupa di limitare mezzi e metodi durante la guerra. Su questo argomento la bibliografia è vastissima: cfr. fra le opere più rappresentative: LE FUR L., *Guerre juste et juste paix*, Paris 1920; REGOUT R.H.W., *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, Paris 1934; WALZER M., *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York 1977; CHILDRESS J.E., *Just-War Theories*, in *Theological Studies* 39 (1978), 427-445; KEMP K.W., *Just-War Theory: A Reconceptualization*, in *Public Affairs Quarterly* 2, 2 (1988), 57-74; BACOT G., *La doctrine de la guerre juste*, Paris 1989; ALLEGRETTI V., *Sed bellum contrariatur paci: guerra giusta e guerra ingiusta: istituzioni*, Ravenna 1997. Sulla dicotomia *ius ad bellum/ius in bello* cfr. KOLB R., *Origin of the Twin Terms jus ad bellum/jus in bello*, in *International Review of the Red Cross* (October 1997), 553-562.

⁷ JOHNSON J.T., *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, University Park 1997.

⁸ PARTNER P., *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Torino 1997, XXVI: «Le violenze che commettono, gli uomini tentano di giustificarle. Richiamarsi a Dio, o agli dèi, è solo uno dei modi per giustificare una guerra».

dell'*Esodo*, là dove la sconfitta di AMALEC e l'eccidio del suo popolo per mano di GIOSUÈ sono letti, appunto, come *bellum domini*⁹.

Come si può dedurre agevolmente dagli esempi qui riportati, i significati dell'espressione “guerra giusta” variano in maniera sensibile e oscillano da un contenuto strettamente giuridico dell'aggettivo “giusto”, a quello teologico, secondo cui la guerra è intrapresa per eseguire il comando divino, ad uno etico-morale, per il quale l'evento bellico sarebbe finalizzato alla difesa di valori umani universali e pregiuridici. In tale direzione, peraltro, il termine “giusto”, utilizzato per definire il conflitto armato, sembra voler indicare la strenua difesa dei diritti fondamentali (in senso moderno) dell'uomo¹⁰: si tratta, a ben guardare, di una motivazione che – sebbene non sia direttamente riconducibile alla teoria classica del *bellum iustum* di stampo tomistico –, la richiama molto da vicino.

La formula “guerra giusta” ha una storia molto lunga dietro di sé che ne influenza il contenuto semantico anche quando essa è riferita a fatti recenti¹¹. Si tratta di vicende risalenti al Medioevo, quando la speculazione giuridico-religiosa sostenne la dottrina del *bellum iustum* collegandola alla elaborazione filosofica romana, che – peraltro – aveva, originariamente, un senso diverso ed altre implicazioni¹². Integrando l'analisi di alcune opere di CICERONE (*De re publica* e *De officiis*)¹³, sappiamo che si aveva *bellum iustum* quando i Romani dichiaravano guerra – osservando l'antico rito posto in essere dai sacerdoti Feziali – ad un popolo straniero qualora esso non avesse adempiuto, entro trenta giorni, alla richiesta di soddisfazione per un danno subito o temuto. L'aggettivo *iustum* richiamava, in quel contesto, rigorosi criteri legali: in altre parole, la formula *bellum iustum* indicava la guerra secondo le regole del diritto, cioè una guerra giuridicamente legittima¹⁴.

⁹ *Exod.* XVII 18.

¹⁰ Secondo la definizione del FERRAJOLI, sono “diritti fondamentali” tutti quei diritti soggettivi «che spettano universalmente a tutti gli esseri umani in quanto dotati dello *status* di persone, o di cittadini o di persone capaci di agire; inteso per “diritto soggettivo” qualunque aspettativa positiva (a prestazioni) o negativa (a lesioni) ascritta ad un soggetto da una norma giuridica, e per “status” la condizione di un soggetto prevista anch'essa da una norma giuridica positiva quale presupposto della sua idoneità ad essere titolare di situazioni giuridiche e/o autore degli atti che ne sono esercizio» (FERRAJOLI L., *Diritti fondamentali*, Roma-Bari 2001, 5).

¹¹ CASSI A.A., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico* (a cura di A. CALORE), Milano 2003, 101-158.

¹² LORETO L., *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, Napoli 2001, 27sgg.; GIUFFRÈ V., *Ius e bellum come manifestazioni correlate alla politica*, in *Guerra giusta?*, cit., 21-30.

¹³ CIC. *De Rep.* III 23, 35: *illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest [...]. Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*; CIC. *De off.* I 11, 36: *ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure prescripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum.*

¹⁴ SINI F., *Ut iustum conciperetur bellum: guerra “giusta” e sistema giuridico-religioso romano*, in *Guerra giusta?*, cit., 31-76.

Quella che pare la più chiara formulazione della teoria sulla “guerra giusta” è riferita da CICERONE nel capitolo XI del I libro del *De officiis*:

«nei rapporti fra Stato e Stato si debbono osservare le leggi di guerra. In verità, ci sono due maniere di contendere: con la ragione e con la forza; e poiché la ragione è propria dell'uomo e la forza è propria delle bestie, bisogna ricorrere alla seconda solo quando non ci si può valere della prima. Si devono perciò intraprendere le guerre al solo scopo di vivere in sicura e tranquilla pace; ma, conseguita la vittoria, si devono risparmiare coloro che durante la guerra, non furono né crudeli né spietati [...]. Non è guerra giusta se non quella che si combatte o dopo aver chiesto riparazione dell'offesa, o dopo averla minacciata e dichiarata»¹⁵.

Tutti gli elementi fondanti l'istituto del *bellum iustum* vi sono contenuti: a) la necessità che la guerra sia una *extrema ratio* e non se ne abusi; b) che vi si ricorra solo per legittima difesa e/o per ovviare a un torto; c) che sia proclamata e non consista dunque in un'aggressione improvvisa; d) che si evitino forme di crudeltà e/o di efferatezza, e che, infine, sia ritualmente dichiarata¹⁶.

Pur tuttavia, questa concezione subì una sostanziale metamorfosi con S. AGOSTINO (354-430 d.C.) che, nel tentativo di trapiantare la cultura romana nel pensiero cristiano, ricondusse l'elaborazione ciceroniana sulla guerra all'interno della propria *Weltanschauung* teologica, correggendo – al contempo – la posizione di “pacifismo assoluto” espressa da TERTULLIANO (160-220 d.C.)¹⁷.

¹⁵ CIC. *De Off.* I 11, 34-35 (la traduzione italiana riportata nel testo è tratta da Marco Tullio Cicerone, *Dei Doveri*, [a cura di D. ARFELLI], Bologna 1958).

¹⁶ Va rilevato, peraltro, come nell'ottica di Cicerone, fosse possibile avere *bellum* senza *tumultus*, ma assolutamente impossibile trovare *tumultus* ove non vi fosse anche *bellum*, dove il *tumultus* era la guerra civile (JAL P., *Tumultus et bellum civile dans les Philippiques de Cicéron*, in *Hommages à Jean Bayet* (a cura di M. RENARD & R. SCHILLING), Bruxelles 1964, 281-89 [282]).

¹⁷ TERTUL. *Liber de corona militis* 11, 7: *de prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius incitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae.* Sul rapporto tra pacifismo e cristianesimo, cfr. p. es. BAINTON R.H., *The Early Church and War*, in *The Harvard Theological Review* 39, 3 (1946), 189-212; GERO S., “Miles Gloriosus”: *The Christian and Military Service according to Tertullian*, in *Church History* 39, 3 [1970], 285-298; CACITTI R., *Il Cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare*, in *Vita e Pensiero* 54, 6 (1972), 77-89; sul pacifismo di Tertulliano, cfr. BARZANÒ A., *I cristiani, l'esercito e la guerra*, in *L'Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali* (a cura di M. SORDI), Roma 1991, 77-93 [80-81]; più in particolare, sulla rinuncia dei cristiani al servizio militare e alla magistratura (per cui cfr. TERTUL. *De idolatria* 17, 1), cfr. DI BERARDINO A., *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*, in *Cristianesimo e Istituzioni politiche: Da Augusto a Costantino* (a cura di E. DAL COVOLO & R. UGLIONE), Roma 1995, 137-165.

Il Cristianesimo delle origini biasimava sia la guerra sia la violenza: ambedue conseguenza del peccato originale¹⁸. Molto presto, però, la dottrina assunse una posizione differente: invece di considerare la guerra in quanto tale – sempre negativa e illecita – si cominciarono a valutare i suoi protagonisti. Si poteva, cioè, deplorare chi si tutelava da un’aggressione¹⁹? Per dare risposta a tale quesito, il pensiero teologico partorì la nozione di “guerra giusta”: un conflitto il cui scopo fosse quello di salvaguardare un diritto a patto che si verificassero alcune imprescindibili condizioni; doveva, cioè, costituire l’*extrema ratio*, quando tutti gli altri mezzi fossero stati esperiti senza esito, e poteva essere proclamata esclusivamente dal principe e/o, comunque, dalla pubblica autorità.

Nel IV secolo d.C., in seguito alla conversione di COSTANTINO, l’Impero Romano diventò cristiano e il Cristianesimo dovette adeguarsi a questo nuovo scenario²⁰. In quest’ottica, S. AGOSTINO fu il primo a formulare una teoria della “guerra giusta”²¹: il ricorso alle ostilità era lecito solo per rimediare a un’ingiustizia²². La guerra, tuttavia, oltre ad essere “giusta” poteva essere anche “santa”, ossia indetta in nome di Dio: si tratta, dunque, di mettere a fuoco alcune strutture basilari di quella teorizzazione bellica celeste che percorre tutto il medioevo latino²³. D’altra parte, va detto come quest’epoca sia connotata da una visione fortemente religiosa e unitaria del mondo: esiste un solo disegno salvifico che può attuarsi esclusivamente tramite la Chiesa. È questa l’epoca in cui diviene mito operante la *Civitas Dei*, da trasporre in chiari termini giuridico-politici, pertanto non v’è distinzione tra potere religioso e potere politico, tra potere spirituale e potere temporale: contrapposizioni di tale genere si collocano solamente ad un livello secondario; le due “spade”, quindi, si pongono all’interno dell’unica

¹⁸ BAYET A., *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, Paris 1934; FONTAINE J., *Les chrétiens et le service militaire dans l’Antiquité*, in *Concilium* 7 (1965), 95-105; SWIFT L.J., *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington 1983; FLORI J., *L’idéologie du glaive*, Genève 1983, 9-24.

¹⁹ HARTIGAN R.S., *St. Augustin on War and Killing. The Problem of the Innocent*, in *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), 195-204.

²⁰ HELGELAND J., *Christians and the Roman Army, A.D. 173-337*, in *Church History* 43 (1974), 149-63.

²¹ RAMSEY P., *The Just War According to St. Augustine*, in *Just War Theory* (a cura di J.B. ELSHTAIN), New York 1992, 8-22.

²² Nel VII secolo d.C. Isidoro di Siviglia aggiungerà alla definizione agostiniana una precisazione: «è giusta la guerra fatta dopo un avvertimento, per recuperare dei beni o per respingere dei nemici» (ISID. *Etym.* 18 I 2: *Iustum bellum est, quod ex edicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa*). In proposito, cfr. BRUNDAGE J.A., *Holy War and the Medieval Lawyers*, in *The Holy War* (a cura di T.P. MURPHY), Columbus 1976, 99-140. Questo argomento servirà, peraltro, a legittimare la “crociata” il cui fine primario era quello di riconquistare i luoghi santi, illecitamente occupati dagli infedeli (REGOUT R., *La doctrine de la guerre juste, de Saint Augustin à nos jours, d’après les theologiens et les canonistes catholiques*, Paris 1935).

²³ CONTAMINE P., *La guerre au Moyen Âge*, Paris 1980.

cristianità: *in ecclesia*, dando vita – usando categorie islamiche – in senso teocratico e ierocratico ad una sorta di morfologica “umma cristiana”. Occorre, però, notare una prima rilevante differenza tra le due “sfere”, quella cristiana e quella musulmana: l’*infidelitas* – quella per cui *maxime homo a Deo elongatur*²⁴ – e che contempla pagani, giudei, e apostati, è peccato e, al contempo, infrazione da estirpare, ma ciò – nella visione cristiana – vale sostanzialmente in linea di principio, lasciando di volta in volta alcuni margini di tolleranza specie in rapporto alle differenze tra nemico interno e nemico esterno²⁵.

In alcune opere di AGOSTINO il legame tra guerra e pace appare molto stretto. Nelle *Questiones in Iesum Nave* X 8, 2; nell’*Epistula* CXXXVIII 2, 14, e nel *Contra Faustum* XXII 74, per esempio, la “città degli uomini” gode di una *pax* incerta, laddove nel *De civ. Dei* XIX 10, la *pax* è, invece, *placensissima atque certissima* e può essere messa in crisi solo dalla guerra connessa all’attività umana (*De civ. Dei* VII 14: «e questa è un’attività dell’uomo ed è desiderabile che non lo sia»)²⁶. Oltre ai conflitti generati dai

²⁴ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae, Secunda Pars, Secundae Partis, q. X, arg. 3.*

²⁵ Su questo punto, ovvero sull’atteggiamento verso gli ‘infedeli’ nel diritto canonico (alla luce del *Decretum Gratiani*), cfr. RUSSELL F.H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, 55-212; SORABJI R., *Just War from Ancient Origins to the Conquistadors and Its Modern Relevance*; LAIOU A., *The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders*, in *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions* (a cura di R. SORABJI & D. RODIN), Aldershot 2006, 13-29; 30-43.

²⁶ AUG. *Questiones in Iesum Nave* X 8, 2: *Quod Deus iubet loquens ad Iesum, ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes / bellatores ad insidiandum hostibus, hinc admonemur non iniuste fieri ab his qui iustum bellum gerunt: ut nihil homo iustum precipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut iustum bellum suscipiat, cui bellare fas / est; non enim omnibus fas est. Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest. Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello dux exercitus vel ipse populus, non tam auctor belli quam minister iudicandus est (in Sant’Agostino, *Locuzioni e Questioni sull’Ettateuco*, XI, 2, *Libro VI* [a cura di L. CARROZZI & A. POLLASTRI], Roma 1998, 1140-41); AUG. *Epistula* CXXXVIII 2, 14: «Sunt ergo ista praecepta patientiae semper in cordis prae/paratione retinenda, ipsaque benevolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate comprehenda est. Agenda sunt autem multa, etiam cum invitis benigna quidam asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati; quod in principe civitatis luculentissime illorum litterae laudaverunt. Nam in corripiendo filio quamlibet aspere, numquam profecto amor maternus amittitur. Fit tamen quod nolit et doleat, qui etiam invitus vitetur dolore sanandus. Ac per hoc si terrena ista respublica praecepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur; quondam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostes interior roboratur. Sed perversa et aversa corda mortalium, felices res humanas putant, cum tectorum splendor attenditur, et labes non attenditur animorum; cum theatrorum moles exstruuntur, et effodiuntur fundamenta virtutum; cum gloriosa est effusionis insania, et opera misericordiae deridentur; cum ex his quae divitibus abundant, luxuriantur histriones, et necessaria vix habent pauperes; cum Deus, qui doctrinae suae publicis vocibus contra / hoc malum publicum clamat, ab impiis populis blasphematur, et dii tales requiruntur, in quorum honorem ea ipsa theatra, corporum et animorum dedecora celebrentur. Haec si Deus pollere permittat, tunc indignatur gravior; haec si impunita dimittat, tunc punit infestius. Cum vero evertit subsidium vitiorum, et copiosas libidines inopes reddit,*

nemici (*De civ. Dei* XIX 7: «difatti non sono mancati e non mancano come nemici i popoli stranieri, contro i quali sempre sono state condotte e si conducono guerre»)²⁷, dalla bramosia di potere (*De civ. Dei* III 10), e dalla diffidenza (dovuta alla *linguarum diversitas*, in *De civ. Dei* XIX 7), può determinarsi il caso di *bellum iustum* (*Quaestiones in Iesum Nave* X 8, 2: «intrapresa una guerra giusta, non importa riguardo alla giustizia se si vince in una battaglia campale oppure mediante un’imboscata. Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano dei torti, qualora una nazione o una città, che dev’essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l’ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. È quindi, senza dubbio, giusto anche questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non è ingiustizia, e sa cosa deve darsi a ciascuno»)²⁸, a cui il saggio deve, suo malgrado partecipare per replicare all’ingiustizia provocata (*De civ. Dei* XIX 7: *iniquitatis partis adversae*). In

miseriorditer adversatur. Misericorditer enim, si fieri posset, etiam bella geruntur a bonis, ut licentiosis cupiditatibus domitis haec vitia perderentur, quae iusto imperio vel exstirpari vel premi debuerunt» AGOSTINO, *Le Lettere* II ‘124-184/A’, a cura di L. CARROZZI, Roma 1971, 186-187. AUG. *Contra Faustum* XXII 74: «*Quamobrem, si iam tandem intellegit humana duritia atque in rebus rectis voluntas prava atque perversa, plurimum interesse, utrum aliquid humana cupiditate vel temeritate admittatur, an Dei pareatur imperio, qui novit quid, quando, quibus permittat aut iubeat, quid cuique facere patique conveniat; nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis divina secutus imperia, non saeviens, sed obediens fuit: nec Deus, cum iubebat ista, saeviebat: sed digna dignis retribuebat, dignosque terreat. Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur; quae plerumque ut etiam iure puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur, ubi eos vel iubere tale aliquid, vel in talibus oboedire iuste ordo ipse constringit. Alioquin Ioannes, cum ad eum baptizandi milites venirent, dicentes: Et nos quid faciemus? responderet eis: Arma abicite, militiam istam deserite; neminem percutite, vulnerate, prosternite. Sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis; et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores: respondit eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum. Sed quia Manichaei Ioannem aperte blasphemare consueverunt, ipsum Dominum Iesum Christum audiant hoc stipendium iubentem reddi Caesari, quod Ioannes dicit debere sufficere militi. Reddite, inquit, Caesari quae Caesaris sunt, et Deo quae Dei sunt. Et ad hoc enim tributa praestantur, ut propter bella necessario militi stipendium praebeatur. Merito et illius Centurionis dicentis: Et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites; et dico huic: Vade, et vadit; et alii: Veni, et venit; et servo meo: Fac hoc, et facit; fidem laudavit, non illius militiae desertionem imperavit. Sed de iustis quidem iniustisque bellis nunc disputare longum est, et non necessarium »* AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*, XIV, 2 ‘Libri 20-33’ (a cura di U. PIZZANI, L. ALICI & A. DI PILLA), Roma 2004, 574-575); AUG. *De civ. Dei* VII 14: «*quod opus est hominum et optabilius non est*» (per la trad. it. riportata nel testo, cfr. *Sant’Agostino, La Città di Dio I ‘Libri I-X’*, [a cura di A. TRAPÈ, R. RUSSELL & S. COTTA], Roma 1978, 488-491, praesertim 491).

²⁷ AUG. *De civ. Dei* XIX 7: «*quamvis enim non defuerint neque desint hostes exterae nationes contra quas semper bella gesta sunt et geruntur*».

²⁸ AUG. *Quaestiones in Iesum Nave* X 8, 2: «*iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniuras, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuras ablatum. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat*».

questo caso, tuttavia, la guerra è “santa”, cioè ispirata da Dio per educare le *gentes* alla *pax*: il termine *iustum*, quindi, si riferisce alla *iustitia divina*, unica fonte giustificatrice del conflitto. C’è un testo (*Enarrationes in Psalmos* XXXV 16) nel quale ben si coglie la tensione agostiniana di conformare l’umana volontà a quella divina, come *iusta directio* (da cui “diritto” come “giustizia”) della quotidianità: *Illa* (la volontà divina) *recta est, sed tu* (la volontà umana) *curvus; voluntas tua corrigenda est ad illam, non illa curvando est ad te: et rectum habebis cor*²⁹. Sebbene AGOSTINO non sostenesse una posizione salda con riferimento al *bellum iustum*, l’aver introdotto la volontà divina come suprema motivazione della guerra determinò l’inizio della concezione etica del conflitto oscurandone la valenza giuridica: in tal senso, la funzione positiva della guerra “giusta” e “santa” (in quanto mandata da Dio) è ribadita in *De civ. Dei* VII 30: *qui* (il Dio cristiano opposto agli dèi pagani) *bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis progressibus finibusque moderatur*.

Da quanto esposto si ricava come scopo di AGOSTINO fosse principalmente quello di correggere la posizione di pacifismo assoluto propria del Cristianesimo primitivo, secondo la quale nessuna forma di belligeranza poteva essere condivisibile³⁰. Fu così che il vescovo d’Ippona (funzione ricoperta dal 396 al 430 d.C.) presentò il paradigma della “guerra giusta” in chiave sostanzialmente antipacifista: pertanto, nella visione di AGOSTINO, la teoria del *bellum iustum* aveva l’obiettivo di fissare i limiti e le condizioni morali per condurre la guerra e non per evitarla, laddove il pacifismo radicale che caratterizzava il Cristianesimo delle origini si fondava sulla preminenza dell’amore e sugli insegnamenti di GESÙ relativi alla necessità di non opporsi con la forza all’ingiustizia (il noto “porgere l’altra guancia” del sermone della montagna)³¹. Con le invasioni barbariche e la cristianizzazione dell’impero romano dopo COSTANTINO il panorama storico nel quale scrisse AGOSTINO era, però, essenzialmente diverso. Infatti, la comunità cristiana non poteva più considerare l’impero romano totalmente ostile, e la stessa *Romanitas* sembrava essere più coerente nei confronti del Cristianesimo di quanto non lo fosse lo spirito pagano e

²⁹ La letteratura è, in proposito, estremamente vasta. Sull’idea patristica di *bellum iustum* e, in particolare, sul nodo costituito dalle teorie politiche agostiniane, è di assoluto riferimento l’opera, superata cronologicamente ma ancora classica, ERDMANN C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935; si vedano anche MARKUS R.A., *Saint Augustine’s View on the Just War*, in *Studies in Church History* 20 (1983), 1-13; RUSSELL F.H., *Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of St. Augustin*, in *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), 108-24; UBIÑA J.F., *Guerra y paz en los Padres de la Iglesia*, in *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica* (a cura di M. PERANI), 221-250 e relativa bibliografia.

³⁰ CAHILL L.S., *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis 1994.

³¹ Su tale problematica, cfr. CLOUSE R.G., *War: Four Christian Views*, Downers Grove 1981.

bellicoso dei barbari³². Su queste basi, AGOSTINO formulò la teoria del *bellum iustum* come un insieme di precetti che avevano il fine di rendere la guerra moralmente accettabile piuttosto che assolutamente inaccettabile. Ne consegue l’idea che la violenza in sé non sia un male, come d’altra parte non è un bene la mitezza in quanto tale: a volte, infatti, il ladro getta qua e là dell’erba alle pecore per sviarle, mentre talvolta il pastore si serve della verga per ricondurre al gregge le pecore traviate³³: in ambo i casi, il valore è conferito dallo scopo che s’intende perseguire. Non è, pertanto, moralmente rilevante il fatto che qualcuno venga costretto; quel che conta è se sia forzato al bene oppure al male³⁴. Utilizzando la classificazione dell’agire umano che AGOSTINO propone nel *Contra Mendacium*, si può affermare che, per lui, la violenza appartiene a quel tipo di azioni sostanzialmente neutre, che possono divenire di volta in volta buone o cattive a seconda del fine che si vuole raggiungere, e si contrappongono alle opere sempre e comunque scellerate, come ad esempio la menzogna, che resta un male anche se espressa a fin di bene³⁵ (così, per esempio, nella lotta contro gli eretici risultano particolarmente nocive le falsità che i cattolici usano per “catturare” gli avversari alla “verità”)³⁶.

Certamente, scopo di una guerra giusta doveva essere la pace, ma una pace – in quanto categoria terrena – *solo* imperfetta e relativa e non

³² ROLDANUS J., *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges*, London-New York 2006, 11-44.

³³ AUG. *Epist.* XCIII 2, 5: «*et noveris aliquando furem avertendis pecoribus pabulum spargere, et aliquando pastorem flagello ad gregem pecora errantia revocare!*» (per la trad. it. riportata nel testo, cfr. AGOSTINO, *Le Lettere I '1-123'* (a cura di M. PELLEGRINO, T. ALIMENTI & L. CARROZZI), Roma 1969, 812-813).

³⁴ AUG. *Epist.* XCIII 5, 16: «*vides itaque jam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum*» AGOSTINO, *Le Lettere I*, op. cit., 828-829.

³⁵ AUG. *Contra Mendacium* VII 18: «*Interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat: sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum, sicut causas habuerint bonas, seu malas, nunc sunt bona, nunc mala, quae non sunt per se ipsa peccata: sicut victum praeberere pauperibus, bonum opus est, si fit causa misericordiae cum recta fide; sicut concubitus coniugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut gignantur regenerandi. Haec atque huiusmodi secundum suas causas opera sunt bona vel mala; quia eadem ipsa si habeant malas causas, in peccata vertuntur: velut si iactantiae causa pauper pascitur; aut lasciviae causa cum uxore concumbitur; aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutrantur. Cum vero iam opera ipsa peccata sunt, sicut furta, stupra, blasphemiae, vel caetera talia; quis est qui dicat causis bonis esse facienda, ut vel peccata non sint, vel, quod est absurdius, iusta peccata sint?*» (per la trad. it. riportata nel testo, cfr. AGOSTINO, *Morale e Ascesi Cristiano*, VII, 2: “*La Regola; Il combattimento cristiano; Prima catechesi cristiana; La menzogna; Contro la menzogna; Il lavoro dei monaci; Sulla cura dovuta ai morti; La pazienza*”, (a cura di F. CRUCIANI, L. MANCA, P. SINISCALCO et AL.), Roma 2001, 434-439).

³⁶ AUG. *Contra Mendacium* III 4: «*ex quo colligitur, perniciosius, aut ut mitius loquar, periculosius mentiri Catholicos ut haereticos capiant, quam mentiuntur haeretici ut Catholicos lateant. Quoniam quisquis credit Catholicis mentiendo tentantibus, aut efficitur, aut confirmatur haereticus: quisquis autem credit haereticis mentiendo sese occultantibus, non desinit esse catholicus. Quod ut fiat planius, aliqua exempli gratia proponamus, et ex eis potissimum scriptis, quae mihi legenda misisti*» AGOSTINO, *Morale e Ascesi Cristiano*, op. cit., 414-421).

paragonabile a quella goduta nel Regno di Dio; in seconda istanza, oggetto della guerra giusta era la *iustitia*, basata sulla riparazione dei torti; infine, nella conduzione delle ostilità, il cristiano avrebbe dovuto ispirarsi al concetto di amore senza cadere nell'eccesso³⁷. Giustizia, pace e amore, pertanto, non erano solamente i presupposti dello *ius ad bellum*, ma costituivano anche i presupposti dello *ius in bello*, dall'osservanza dei trattati alla proibizione di porre in atto massacri, atrocità gratuite e vendette. In altri termini, nella sua formulazione iniziale, la teoria relativa alla giusta belligeranza privilegiava il valore della giustizia rispetto a quello della pace (*Quaestiones in Iesum Nave* X 8, 2)³⁸. Ne deriva come, per AGOSTINO, la giusta guerra dovesse essere improntata alla moderazione, e come *iusta*, senza dubbio alcuno, fosse la guerra ordinata da Dio, giacché era convinzione dell'autore cristiano che all'uomo non fosse permesso di valutare le dialettiche secondo le quali la divina provvidenza disponeva un conflitto. D'altra parte, secondo l'opinione dello studioso DAG TESSORE, non solo quasi tutte le religioni e culture hanno giustificato e sacralizzato il fatto bellico e l'uso della forza, ma le più alte vette della spiritualità umana di tutti i tempi sembrano quasi unanimi nel conferire alla guerra un significato mistico e teologico altissimo. La maggior parte dei grandi teorici e sostenitori della guerra santa furono uomini di ineccepibile integrità morale e profondissima spiritualità. Ciò vale per le crociate, volute e armate soprattutto da monaci, asceti e mistici, vale per il *jihād* islamico, che conta tra i suoi ideologi e protagonisti, esimi filosofi e persone di indiscutibile spessore spirituale, vale infine per l'ebraismo, per l'induismo, e, addirittura, per lo *zen*. Se dunque fosse vero che non vi può essere conciliazione tra

³⁷ Per un'ampia discussione della tematica sommariamente accennata nel testo, cfr. RAMSEY P., *War and the Christian Conscience: How shall Modern War be conducted Justly*, Durham 1961.

³⁸ A proposito dello *ius in bello* nella speculazione agostiniana, CLARK I. – *Waging War: A Philosophical Introduction*, Oxford 1990 – ha rilevato che: «Since war was a limited activity, and since what was justified was only that which was strictly necessary to its purpose, there was no felt need to proceed to elaborate a separate set of principles for its conduct [...] what could be legitimately done in war derived from the purpose of war itself and, provided war was entered into with this right intention of restoring a just peace, the conduct of war would properly take a care of itself» (38); si vedano, inoltre, CAVALCANTI E., *La cosiddetta “guerra giusta” nel De Civitate Dei di Agostino*, in *Cristianesimo nella Storia* 25, 1 (2004), 25-57. Il contributo esamina l'ampia riflessione di AGOSTINO sulla guerra in particolare nel *De Civitate Dei*, con l'intento di coglierne l'elaborazione attraverso l'analisi letteraria nell'insieme compositivo dell'opera. Emerge l'uso retorico dei mezzi dell'ironia e del sarcasmo nel delineare lo schema *nemico ingiusto/guerra giusta*, nel quale AGOSTINO inquadra la tradizionale giustificazione delle guerre, in particolare quelle di espansione dell'Impero Romano. L'insieme del procedimento rivela il limite di tale schema e culmina individuando nella consapevolezza dell'umana miseria l'ottica di verità attraverso cui riconoscere i mali profondi dai quali la guerra origina e che a sua volta genera; *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings* (a cura di G. REICHBERG, H. SYSE & E. BEGBY), Malden 2006. Quest'opera discute criticamente la dicotomia *ius ad bellum/ius in bello* nel pensiero di SANT'AGOSTINO citando e commentando i testi basilari che il vescovo d'Ippona ha dedicato al dibattito sul *bellum iustum*.

spiritualità e violenza, tra religione e guerra, allora dovremmo bandire dal numero delle grandi opere della spiritualità umana, la *Bibbia*, il *Qur'an*, la *Bhagavadgītā*, gli scritti di SANT'AGOSTINO, di SAN BERNARDO e di SANTA CATERINA DA SIENA. Ciò che ha spinto santi e teologi a giustificare la guerra non è un approccio alla realtà più terreno, più materiale, ma esattamente l'opposto: una visione radicalmente spirituale del mondo, secondo la quale l'anima è più importante del corpo e quindi la lesione o la morte del corpo fisico non è così tragica come è percepita oggi alla luce di una “idolatria” del corpo, di una quasi ossessiva tutela dell'immunità corporea e della salute fisica e di una concezione fondamentalmente materialista dell'esistenza per cui la morte del corpo è la morte di tutto³⁹. In ultima istanza, il prodotto di tali argomentazioni era che la dichiarazione di *bellum iustum* poteva sospendere la validità del precetto cristiano relativo al “porgere l'altra guancia” nei confronti di chi si macchiava di una palese prevaricazione⁴⁰.

La riflessione agostiniana fu ripresa ed emendata da SAN TOMMASO D'AQUINO (1225-1274) nel XIII secolo, il quale – richiamandosi ai contributi della canonistica e della civilistica medievali – fissò tre condizioni per il *bellum iustum*: a) l'*auctoritas principis*; b) la *iusta causa*; c) la *recta intentio*⁴¹. In particolare, TOMMASO pose l'accento sulla *recta intentio*: così, nella *quaestio* 40 della *Summa Theologiae* si afferma:

«Nulla è incompatibile con l'atto di una virtù all'infuori del peccato. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Quindi la guerra è sempre un peccato [...]»⁴². Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose: l'autorità del principe [...]; una causa giusta [...]; che l'intenzione di chi combatte sia retta: cioè che si miri a promuovere il bene e a evitare il male. Per cui scrive ancora S. Agostino [*De civ. Dei* XIX 12]: “Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che sono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni”. Può infatti capitare che, pur

³⁹ TESSORE D., *La mistica della guerra: Spiritualità delle armi nel cristianesimo e nell'islam*, Roma 2004, 6 e *passim*.

⁴⁰ Sul rapporto fra guerra e moderazione, JOHNSON J.T. – *Just War Tradition and the Restraint of Force: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton 1981 – ha scritto: «That just war theory permits Christians to participate in one particular form of violence under certain specified conditions is clearly true; yet such permission goes hand in hand with limitation» (XXVI-VII), e RAMSEY P. – *The Just War: Force and Political Responsibility*, Lanham 1983 – ha evidenziato come: «The justification of participation in conflict at the same time severely limited war's conduct» (143).

⁴¹ BUSI L., *Il problema della guerra nella prima civilistica*, in *A Ennio Cortese: scritti promossi da D. Maffei* (a cura di I. BIROCCHI, M. CARVALE, E. CONTE, U. PETRONIO), Roma 2001, vol. I, 117-151.

⁴² MILLER R.B., *Aquinas and the Presumption Against Killing and War*, in *The Journal of Religion* 82 (2002), 173-204.

essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò S. Agostino [*Contra Faustum* XXII 74]: “La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra” [...]. Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Essi perciò sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore “non è venuto a portare sulla terra”, come dice il Vangelo [*Mt* 10, 34]. Per cui scriveva S. Agostino a Bonifacio [*Epist.* CLXXXIX]: “Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere”⁴³.

In virtù di ciò, assume particolare rilevanza, ai fini del nostro discorso, la riflessione di SAN BERNARDO (1091-1153 d.C.) a proposito della “guerra giusta”. Secondo l'opinione del monaco cistercense, la guerra poteva ammettersi solo come *minus malum* e doveva essere utilizzata il meno possibile. Tra i cristiani, la guerra era “giusta” solo se in gioco v'era l'unità della Chiesa; contro giudei, eretici e pagani, la violenza doveva, però, essere evitata giacché la *veritas* non doveva imporsi con la forza – secondo l'analogo principio islamico di *Q.* II 256: «Non vi sia costrizione nella fede» –; il “cristiano”, inoltre, secondo SAN BERNARDO, poteva agire legittimamente solo per difendersi: pertanto, la “crociata” contro i musulmani doveva assumere la connotazione di una guerra difensiva, condotta con rettitudine d'intenti e riducendo al minimo la violenza (anche in questa precisazione, tra

⁴³ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae, Secunda Pars, Secundae Partis, q.* 40, art. 1: «*Praeterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum [...]. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicens bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur [...]. Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, non quaeritur pax ut bellum exercentur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas*»; per la traduzione italiana riportata nel testo, cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, Seconda sezione della Seconda parte – 1 (Secunda Secundae – 1): “La fede; La speranza; La carità; La prudenza; La giustizia”* (Traduzione a cura della REDAZIONE DELLE EDIZIONI STUDIO DOMENICANO), Bologna 1996, vol. III, q. 40, 328-33 [328-30]. Sulla visione “bellica” di SAN TOMMASO D'AQUINO, cfr. tra le opere più recenti FINNIS J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York 1998.

l'altro, sembra di ri-leggere a ruoli invertiti le prescrizioni coraniche: afferma, infatti, il combinato disposto di Q. II 190; 192-193: «non oltrepassate i limiti, ch  Dio non ama gli eccessivi (...). Se essi sospendono la battaglia, Iddio   indulgente e misericorde (...). Se cessano la lotta, non ci sia pi  inimicitia»⁴⁴:   particolarmente rilevante, a tale riguardo, la similitudine, sul piano delle intenzioni, fra il monaco-combattente cristiano e il *muj hid/shahid* della tradizione islamica⁴⁵.

Nel suo scritto, rivolto al neonato “Ordine dei Templari” (*Ad milites templi de laude novae militiae*), SAN BERNARDO esalta il ruolo del *miles Christi*:

«un soldato veramente intrepido e protetto da ogni lato, che come riveste il corpo di ferro, cos  riveste l'anima con l'armatura della fede. Nessuna meraviglia se, munito di ambedue le armi, non teme n  il demonio n  l'uomo; non teme la morte, lui che (per Cristo) desidera morire»⁴⁶.

Se la *causa*   CRISTO usare la spada   addirittura meritorio: la morte *pro Christo vel ferenda vel inferenda* non ha nulla di delittuoso e rende ancora pi  meritevoli di gloria: uccidendo coloro che agiscono male, il soldato di CRISTO opera il giusto castigo e dovrebbe essere definito “malicida” piuttosto che omicida. E poich  CRISTO «accetta volentieri la morte del nemico a titolo di riparazione, e ancora pi  volentieri offre se stesso al soldato come consolazione», il suo soldato «uccide tranquillamente e pi  tranquillamente muore»⁴⁷.

⁴⁴ LECLERCQ J., *Saint Bernard's Attitude towards War*, in *Studies in Medieval Cistercian History*, II (a cura di J.R. SOMMERFELDT), Kalamazoo 1976, 1-39 (i riferimenti al *Qur'an* non fanno parte della citazione). Cfr. inoltre BARBER M., *The Social Context of the Templars*, in *Transactions of the Royal Historical Society* 'Series 5' 34 (1984), 27-46; ASBRIDGE T.S., *Knowing the Enemy: Latin Relations with Islam at the Time of the First Crusade*, in *Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusaders and the Knights Templar, Presented to Malcolm Barber* (a cura di N. HOUSLEY), Aldershot-Burlington 2007, 17-26.

⁴⁵ Q. IV 95: «(...) A tutti Iddio ha promesso il Bene Supremo, ma ha preferito i combattenti ai non-combattenti per una ricompensa immensa»

⁴⁶ «*Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem. Nec vero mortem formidat, qui mori desiderat*» (SANCTI BERNARDI ABBATIS, *De Laude Novae Militiae Ad Milites Templi Liber: Caput Primum, De laude novae militiae*, 1, in MIGNE J.P. (dir.), *Sancti Bernardi Opera Omnia*, in «*Patrologiae Latinae*» 182, Turnholti 1966, coll. 921-939.

⁴⁷ Ivi, *De laude novae militiae* III 4: «*At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum: quandoquidem mors pro Christo vel ferenda vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur: qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet se ipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit. Non enim sine causa gladium portat. Dei et enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor Christianorum reputatur.* Sul

§3. Alcune considerazioni sul tema da parte dell’Islām

Sulla base di tali enunciazioni è lecito domandarsi per quale motivo gli studiosi (e, in larga misura, gli studiosi occidentali) usano ritrarre l’Islām come la “religione della spada” (*dīn al-sayf*), e per quale altro motivo non trattano nella stessa maniera il Cristianesimo, giacché – come si è visto – fu SANT’AGOSTINO, due secoli prima della rivelazione islamica, a formulare il *manifesto* teorico dell’intolleranza cristiana nei confronti di coloro che stavano “fuori”, ovvero dei “religiosamente devianti” (in altre parole, degli “infedeli”) e, dopo di lui, altri autori perfezionarono la teoria del *bellum iustum et sanctum*⁴⁸.

Più esattamente, “perché gli occidentali definiscono *guerra santa* il *jihād*?”

In primo luogo è necessario domandarsi se, in generale, si possa fare un confronto fra la “guerra santa” islamica e la “guerra santa” cristiana, ma una volta posta una tale comparazione, difficilmente si potrebbe ignorare la “guerra santa” giudaica. Peculiarità di questa ultima è che, forse, la sua rilevanza per la storia successiva risiede nell’influenza dei suoi testi sacri sulle altre fedi, piuttosto che nella storia delle guerre combattute in suo nome. Il conflitto maccabeo, per esempio, è un episodio minore nella storia delle guerre sante, ma il *Libro dei Maccabei* fu essenziale per papa INNOCENZO III (1160-1216) nel concepire le crociate⁴⁹. Non riteniamo possibile un parallelo tra crociate e *jihād* poiché la crociata non è una dottrina generale di guerra santa cristiana, bensì una dottrina che mirava a fornire sostegno ai cristiani oppressi d’Oriente, e a conseguire il controllo materiale dei luoghi santi in Palestina. Il *jihād*, al contrario, è una dottrina d’impegno spirituale, della quale l’azione militare costituisce solo una delle

rapporto fra *militia Christi* e *militia speculi*», cfr. CARDINI F., *Il guerriero e il cavaliere*, in *L’uomo medievale* (a cura di J. LE GOFF), Roma-Bari 1987, 83-123, *praesertim*, 97-101.

⁴⁸ MAISONNEUVE H., *Croyance religieuse et contrainte: La doctrine de S. Augustin*, in *Mélanges de Science Religieuse* 19 (1962), 49-68; FLORI J., *Croisade et chevalerie, XI-XII siècles*, Bruxelles 1998, 12-18. D’altra parte, secondo l’opinione dell’islamologo RICHARD GRAMLICH – cit. in *Wie tolerant ist der Islam?* (a cura di W. KERBER), München 1991, 80 –, “l’Islām nel corso della sua storia si è mostrato normalmente più tollerante di quanto avrebbe dovuto esserlo se avesse seguito i dettami del proprio essere, mentre il Cristianesimo si è mostrato meno tollerante di quanto avrebbe dovuto, se avesse seguito il comandamento dell’amore, insegnato da GESÙ” (traduzione italiana nostra). Dal canto suo, il RUELLAND ha mostrato nei propri studi come l’idea di “guerra santa” fosse profondamente radicata nella tradizione abramitica e come fosse intimamente connessa alla nozione occidentale di “guerra giusta” (RUELLAND J.G., *Holy War: History of an Idea*, Lewinston 2007).

⁴⁹ MORISI A., *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze 1963; CIPOLLONE G., *Cristianità-Islam, cattività e liberazione in nome di Dio: il tempo di Innocenzo III dopo il 1187*, Roma 2003. Inoltre circa la posizione della canonistica medievale verso l’Islam, ved. AGOSTI G., *Alcuni brevi cenni sulla dottrina canonistica medievale riguardo ai Musulmani*, in «*Iura Orientalia*» VII (2011), 10-19 [www.iuraorientalia.net].

possibili espressioni. In un quadro siffatto, paragonare crociata e *jihād* significherebbe voler procedere a un accostamento fra una parte e il tutto.

Il *jihād*, o lotta per la causa di Allāh, è profondamente radicato nella fede islamica e non può essere valutato senza volgere lo sguardo alla vita del PROFETA MUHAMMAD. Questi combatté una guerra santa dopo la sua emigrazione da Mecca a Medina. Al momento della morte era impegnato ad allestire una spedizione militare per l'Arabia settentrionale che avrebbe poi comportato ulteriori azioni contro gli Stati tributari bizantini. Nel c.d. sermone d'addio che tenne prima di morire, egli impose il *jihād*⁵⁰. MUHAMMAD raramente utilizzò il linguaggio del *jihād* prima di lasciare Mecca per Medina, quando la sua era ancora una lotta contro l'incredulità e non un combattimento fisico vero e proprio. È difficile fornire dati a tale proposito poiché non è chiaro se alcune importanti rivelazioni ebbero luogo a Mecca o, successivamente, a Medina. Dopo l'emigrazione a Medina, il *jihād* acquistò una valenza diversa: esso divenne politico e militare, oltre che spirituale. Il TYAN, autore della voce *jihād* nella corrente edizione dell'*Encyclopedia of Islam*, ha fornito il significato primario, fisico, di azione militare allo scopo di espandere l'Islām o, se necessario, di difenderlo⁵¹. Tuttavia, si tratta di un postulato che dipende dalla nostra disponibilità ad accettare la tesi che MUHAMMAD concepisse l'Islām come una religione universale in senso materiale. Il *jihād*, peraltro, non era – come si è creduto e talvolta si crede – un obbligo giuridico generico a convertire all'Islām tutta l'umanità; solo un esiguo nucleo di musulmani lo intendevano in tal senso: in particolare, i pensatori che facevano capo al filosofo IBN KHALDŪN (1332-1406)⁵².

Dopo il costituirsi dell'Impero islamico si cominciò a discutere se la rivelazione sulla coercizione all'impegno militare sostituisse le precedenti e più pacifiche rivelazioni sul *jihād*, o se questa dovesse essere in qualche modo riconciliata – questione che non è mai stata risolta definitivamente in un senso o nell'altro. Prima che trascorresse un secolo dalla morte di Muhammad, uno studioso musulmano, SUFYĀN AL-THAWRĪ (716-778), aveva proclamato che il *jihād* fosse un dovere incombente sulla *umma* per difendersi, e non per attaccare⁵³. Non molto tempo fa, del resto, lo sceicco di AL-AZHAR ha espresso il parere, a proposito di un'opera di c.d. dottrina fondamentalista, che al *jihād* per il benessere morale personale (*jihād al-*

⁵⁰ Q. IX 5 e anche IX 29; IX 111; II 216. Prospettive divergenti in Q. XXV 52; LXI 11 e IX 1-4.

⁵¹ TYAN E., s.v. *Djihād*, in «*Encyclopedia of Islam*», Second Edition, II, Leiden 1965, 538-40.

⁵² BULLIET R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge 1979.

⁵³ MOTTAHEDEH R.P., AL-SAYYID R., *The Idea of Jihād Before the Crusades*, in *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World* (a cura di A.E. LAION & R.P. MOTTAHEDEH), Washington 2001, 23-30.

nafs), noto anche come *jihād al-akbar* (la “guerra santa” più grande), spettasse la precedenza sul *jihād* dell’imposizione militare⁵⁴.

È noto come le traduzioni occidentali del vocabolo *jihād* ne hanno mutato la valenza propriamente etica, valorizzando all’opposto il suo, peraltro inadeguato, senso bellico in termini di “guerra santa”, per la diffusione coatta della fede. Nondimeno, sappiamo che il termine *jihād* non contempla il significato di conflitto militare né, tantomeno, l’accezione “santo”, valenze altrimenti espresse nel dizionario arabo: e d’altra parte, l’espressione musulmana che esprimerebbe il concetto di “guerra santa” sarebbe *al-harb al-muqaddas*⁵⁵.

La storia e la letteratura relative ai primi secoli dell’Islām (VII-IX) mostrano l’esistenza di due categorie ben delineate di *jihād*: da un lato, una concezione squisitamente imperiale legata al carattere egemonico ed expansionistico della *umma*; dall’altro, una figura connessa – in termini sociali e religiosi – allo sviluppo della società civile islamica: comune ad entrambe le rappresentazioni è la pretesa di universalità. Il problema relativo al concetto e al significato di *jihād* è complesso ed è costantemente oggetto di studio⁵⁶, sebbene dopo l’11 settembre 2001 la tematica abbia assunto una cospicua rilevanza poiché la nozione di *jihād* è stata associata prevalentemente all’equazione Islām=violenza e la dottrina del *jihād* ha dato origine al c.d. “jihadismo”, ossia a un fenomeno *nuovo* che affonda le sue radici nel “politico” e nel “religioso” al contempo, ma che si basa su una visione per lo più militante ed estremista⁵⁷.

Nel *Qur’ān* l’espressione *jihād fi sabīl Allāh* (sforzo sulla via di Dio) ha, talvolta, una valenza semantica essenzialmente spirituale: Q. XXII 78 è assai esplicito in tal senso: «E lottate (*jāhidū*) sulla via di Dio (*fi sabīl Allāh*) com’è degno che si lotti (*haqq jihādihī*)» e, infatti, in questo versetto il termine *jihād* è utilizzato nel suo significato di “sforzo” e di “lotta spirituale”. E d’altra parte, il BAUSANI – nel commento alla *sūra* XXIX – traduce il verbo *jāhadā* (Q. XXIX 6) con l’espressione “essere zelante”, spiegando nella nota che il *jihād*, in questo caso, va inteso nel senso di “lotta con la parola” o “minacciosa insistenza”; nella stessa *sūra*, peraltro (Q. XXIX 8), lo stesso

⁵⁴ YOUSSEF M., *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*, Leiden 1985, 13.

⁵⁵ In proposito, cfr. HAJJĀR S.G., *Political Violence in Islam: Fundamentalism and Jihad*, in *Small Wars and Insurgencies* 6, 3 (1995), 328-56, *praesertim*, 335.

⁵⁶ Cfr. p. es. HAROLD ELLENS J., *Jihad in the Qur’an, Then and Now*, in *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity and Islam* (a cura di J. HAROLD ELLENS), Westport 2007, 150-60; BAKIRCIOGLU O., *A Socio-Legal Analysis of the Concept of Jihad*, in *International and Comparative Law Quarterly* 59 (2010), 413-40.

⁵⁷ KEPÉL G., *The Origins and Development of the Jihadist Movement: From Anti-Communism to Terrorism* (translated by P. CLARK), in *Asian Affairs* 34, 2 (2003), 91-108.

verbo è reso con “insistere”⁵⁸. Altri sono i vocaboli utilizzati dalle *Scritture* per descrivere un conflitto armato. Secondo l'*Encyclopedia of Islam*, tre sono le parole maggiormente usate per circoscrivere filosoficamente un combattimento: *ghāzʿw* indica la spedizione, o una breve incursione (*raid*), per depredare i beduini⁵⁹; *harb* e *qitāl* hanno, invece, il preciso significato di “battaglia” in senso materiale e illustrano esattamente lo scontro fisico tra due gruppi distinti⁶⁰, tuttavia qualche autore sostiene che l’“aggressione” perpetrata nei confronti degli infedeli (*kāfirūn*) e degli apostati (*murtaddūn*) sia chiamata più esattamente *ridda*⁶¹.

Non mancano, tuttavia, posizioni diametralmente opposte e, addirittura, “dogmatiche”. Lo storico francese JEAN FLORI sostiene che, nonostante la tendenza attuale di molti intellettuali musulmani che desiderano attenuare il carattere guerriero e conquistatore dell’Islām, non si può negare che le prime conquiste musulmane furono compiute in nome della nuova fede⁶², ma il senso bellicoso del *jihād* resta comunque indiscutibile, in modo particolare nei primi tempi dell’Islām e fin dall’epoca del PROFETA MUHAMMAD che – continua il FLORI –, pur non essendo un grande guerriero, partecipò in prima persona a molte battaglie e ne predicò altre in nome di Allāh, trasformando così in *guerra santa* delle spedizioni punitive contro altre tribù arabe o ebee, e delle incursioni di razzia o di conquista territoriale. Il PROFETA – scrive lo storico francese:

«ha posto le basi della dottrina del *jihād* e non ha esitato a promettere il paradiso ai combattenti per la causa di Dio che fossero morti per mano degli infedeli in simili battaglie. Il *jihād* che si può grosso modo tradurre con “guerra santa” ha come scopo la conquista di territori non sottomessi all’Islām. In questi “territori di guerra” è lecito attaccare, saccheggiare, uccidere, se necessario, le popolazioni considerate nemiche dal momento in cui resistono e non si piegano alle leggi dell’Islām»⁶³.

⁵⁸ *Il Corano* (a cura di A. BAUSANI), Firenze 1961, 616 (commento alla *sūra* XXIX).

⁵⁹ STASOLLA M.G., *Guerra e gihad nel pensiero islamico: alcune riflessioni*, in *Memorie* 4 (2005), 1-13 (<http://www.dirittoestoria.it/4/Memorie/Stasolla-Guerra-gihad-islam.htm>).

⁶⁰ JOHNSTONE T.M., s.v. *ghāzʿw*, in «*Encyclopedia of Islam*», Second Edition, II, Leiden 1991, 1055-56; KHADDURI M., s.v. *harb*, in «*Encyclopedia of Islam*», Second Edition, III, Leiden 1986, 180-81; SCARCIA AMORETTI B., *Teorizzare il jihad: percorso interni all’Islam e letture storiografiche*, in *Studi Storici* (Rivista Trimestrale dell’Istituto Gramsci) 43, 3 (2002), 739-53; CAMPANINI M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Bari-Roma 2008, 54-55.

⁶¹ TIBI B., *Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die Christliche Welt*, München 1999, 58.

⁶² BOUSQUET G.H., *Observations sur la nature et les causes de la conquete arabe*, in *Studia Islamica* 6 (1956), 37-52.

⁶³ FLORI J., *La guerra santa. La formazione dell’idea di crociata nell’Occidente moderno* (traduzione di P. DONADONI), Bologna 2003, 379-80.

Seguendo la stessa linea di pensiero, DAVID COOK – islamologo statunitense – ritiene che:

«riassumendo gli insegnamenti del *Corano* in materia di *jihād*, è importante sottolineare che si tratta di una precettistica decisamente bellicosa e articolata»⁶⁴.

La questione, invero, è assai controversa se, d'altra parte, un'antropologa, sulla base dei dati provenienti dalla propria ricerca sul campo, svolta in Egitto, Sudan e Tunisia, ha menzionato la voce *jihād* esclusivamente nell'ambito del *Ramadān*: il “digiuno” sarebbe, per la studiosa, una forma individuale di *jihād*, una parte del combattimento interiore contro le passioni e il peccato⁶⁵.

La spiegazione fornita da GIANROBERTO SCARCIA, peraltro, non aiuta a dirimere del tutto la controversia; scrive, infatti, lo studioso:

«il “piccolo jihād” comprende l'azione armata per la diffusione dei principi di fede, o di ragione che a dir si voglia: che è dunque l'unica *guerra giusta*, o meglio l'unica *guerra legale* concepibile [...]»⁶⁶. Guerra legale in teoria, pressappoco crociata in pratica, dalla crociata cristiana il “piccolo jihād” si distingue tuttavia, nei confronti del mondo cristiano, per il fatto fondamentale che, laddove la fede islamica è, per il cristiano, demoniaca e sinistra, la fede cristiana e quella giudaica sono, per il musulmano, *buone* nella loro incompleta veterotestamentaria veridicità; quindi la coesistenza è possibile»⁶⁷.

⁶⁴ COOK D., *Storia del jihad. Da Maometto ai nostri giorni* (a cura di R. TOTTOLI), Torino 2007, 11. Cfr. in proposito SACCO L., *Recensione a COOK D., Storia del Jihad: da Maometto ai giorni nostri* (a cura di R. Tottoli), Torino 2007, in *Iura Orientalia* 4 (2008), 128-40.

⁶⁵ Cit. in FLUEHR-LOBBAN C., *Islamic Society in Practice*, Gainesville 1994, 28 (traduzione italiana nostra).

⁶⁶ Occorre, tuttavia, notare come il termine “guerra giusta” appaia improprio nel contesto islamico, giacché come ha rilevato il TĪBĪ: «The concept of just war does not exist in Islam and the Western distinction between just and unjust war is unknown» (TĪBĪ B., *War and Peace in Islam*, in *Islamic Political Ethics* [a cura di S.H. HASHMI], Princeton 2002, 175-93, *praesertim*, 178). Dal canto suo, lo studioso turco ERGÜN ÇAPAN, citando l'opera *Kitāb Badāi' al-Sanāi' fī Tartīb al-Sharāi* del giurista hanafita ABŪ BAKR IBN MAS'ŪD AL-KASĀNĪ (morto nel 1182 d.C.), ha rilevato che nel diritto islamico l'opportunità di una guerra era valutata nell'ottica della dicotomia bene/male: più esattamente «in Islamic law, war is examined in terms of its subdivisions. In the methodology of Islamic law, the term *hasen* (good) is examined as part of the discussion of the *hasen-kubh* (good/bad) issue in two categories: *hasen ilaynibi* (essentially good) and *hasen ligayrihi* (good owing to other factors/good because of the end result). In this classification, wars are considered to be *hasen ligayrihi*: in other words, wars are not essentially good, because they are the cause of things that are not good, such as the taking of lives and the destruction of countries; however, wars are considered to be good owing to their role in the protection of religion, the security of lives, property, and physical and mental health, and progeny» (*Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective* [ed. or. *Islam'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları*, a cura di E. ÇAPAN, Izmir 2004], Somerset 2005, 121).

⁶⁷ SCARCIA G., *Islām e guerra santa*, in *Marxismo Oggi* 5, 3-4 (1991), 9-14, *praesertim*, 11-12.

In virtù di quanto esposto, la definizione di *guerra santa* – l'improprio “piccolo jihād” – nell'Islām sembrerebbe equivalente a quella di *bellum iustum* nel Cristianesimo⁶⁸. E, d'altronde, in una tal visione, il pensatore musulmano AL-FĀRĀBĪ (870-950), esaminando le azioni militari, le suddivise proprio in “giuste” (nel senso di “legittime”) ed “ingiuste” (nel senso di “illegittime”), tuttavia non le classificò in forme di *jihād*, bensì in forme di *harb*, trattandone in termini di “equità” ed “iniquità”: secondo questa prospettiva, le guerre *giuste* erano quelle perpetrate per il bene di uno Stato, ma includevano anche quelle che si prefiggevano di civilizzare altri Stati obbligandoli ad accettare un *modus vivendi* migliore. Le guerre *ingiuste* erano quelle condotte meramente per conquistare e saccheggiare altri Stati⁶⁹.

Alla luce dei dati esibiti consegue che la definizione di *jihād* non dovrebbe essere ridotta al significato di “lotta armata”, infatti tutte le parole derivanti dalla radice *j-b-d* sembrano riferirsi, inizialmente, al rapporto fra “giusta intenzione” (*nīyya*) e devozione (*barā'*) e, incidentalmente, alle questioni relative ai giuramenti (in quest'ultimo caso, p. es. *Q. V 53*: «*jāhdā aymānihim*» - giuramento solenne). La radice *j-b-d*, nelle sue varie forme – come ha osservato PAUL HECK –, ha spesso la valenza di una “prova” divina (*Q. XLVII 31*: «E certo Noi vi metteremo alla prova per sapere chi di voi è zelante e perseverante, per saggiare quel che si dice di voi») per distinguere i credenti “tiepidi” (*Q. IV 95*: «Non sono uguali agli occhi di Dio quelli fra i

⁶⁸ Su questa problematica, cfr. MANDUCHI P., *Dal ġihād con la spada al bellum iustum*, in *Dalla penna al mouse. Gli strumenti di diffusione del concetto di ġihād* (a cura di P. MANDUCHI), Milano 2006, 101-111; SILVERMAN A.L., *Just War, Jihad, and Terrorism: A Comparison of Western and Islamic Norms for the Use of Political Violence*, in *Journal of Church & State* 44, 1 (2002), 73-92; CHARLES J.D., *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition*, Downers Grove 2005, 31-48.

⁶⁹ *al-Fārābī, Fusūl al-madani. Aphorisms of the Statesman* (a cura di D.M. DUNLOP), Cambridge 1961, 146. Queste brevi formulazioni costituiscono una cristallizzazione del tardo pensiero greco – la cultura greca si confrontò col problema della guerra, ma lo fece soprattutto in funzione politico-morale, come attesta la riflessione aristotelica. Per ARISTOTELE (*Pol.* 7, 1333, b, 37/1334, a, 10) la guerra è praticabile solo se è avallata da tre giuste cause (*dikaioi pólemos*): 1. per difendersi da chi vuole assoggettarci; 2. per affermare un'egemonia per il bene degli assoggettati; 3. per ridurre in schiavitù chi merita di essere schiavo [cfr. ILARI V., *Guerra e diritto nel mondo antico*, I, Milano 1980, 220-237] – in quello arabo, oppure appaiono un tentativo di rendere le idee islamiche relative alla guerra in termini filosoficamente riconoscibili? Invero, la nozione di una missione civilizzatrice che contempra l'uso della forza per la sua realizzazione non è un concetto precisamente islamico, come dimostra – del resto – la storia europea (KRAEMER J.L., *The Jihād of the Falāsifa*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 [1987], 288-324). Nondimeno, quel che pare importante sottolineare è la discussione musulmana inerente alla guerra che fa, in particolare, di AL-FĀRĀBĪ non un difensore della speculazione filosofico-militare greca, ma piuttosto un pioniere nel tentativo di applicare categorie “altre” all'esperienza giuridico-religiosa musulmana (BUTTERWORTH C.E., *al-Fārābī's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime*, in *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition* [a cura di J.T. JOHNSON & J. KELSAY], New York 1990, 79-100, *praesertim*, 79-80), giacché – come ha rilevato il BAUSANI (*il Corano*, cit., LVIII) – «l'ortodossia islamica, a diversità della cristiana che nel cattolicesimo ha assunto l'aristotelismo tomistico come filosofia ufficiale, ha sempre sentito il pensiero greco come incompatibile col *Corano*».

credenti che se ne restano a casa [eccetto i malati] e quelli che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita...») da quelli che desiderano fervidamente che sia fatta la volontà divina (Q. LX 1: «...voi che credete in Dio vostro Signore») e lottano anima e corpo sulla via di Dio (Q. IX 88: «Ma il Messaggero di Dio e coloro che, con Lui, hanno creduto, hanno lottato con i loro beni e le loro persone; a loro spettano i veri Beni, loro saranno: Fortunati!»)⁷⁰.

Il *jihād* – a prescindere dalla propria sfera d’azione – sembra anche il mezzo che permette di separare la vera fede dall’apostasia (Q. XXV 52: «Ma tu non obbedire a quelli che rifiutano la Fede, ma combattili con la parola, in guerra grande»), e di classificare le intenzioni e i meriti di quanti credono con fermezza (Q. VIII 74: «E coloro che han creduto, e sono emigrati, e han combattuto sulla via di Dio, e coloro che han dato loro asilo e assistenza, questi sono i Credenti veri...»). Questo orientamento pare ben sintetizzato da Q. V 35: «O voi che credete! Temete Dio e cercate i mezzi di avvicinarvi a Lui e combattete (*jāhidū*) sulla Sua via, ché per avventura siate fra coloro che prosperano». Pertanto, in virtù dell’interpretazione coranica fin qui presentata, il *jihād* (e le parole derivanti dalla medesima radice *j-h-d*) sembra implicare una totale dedizione alla volontà divina mediante una completa abnegazione del proprio sé. Due tra i versi che meglio rendono tale idea sembrano – a nostro avviso – Q. II 207: «Ma c’è anche fra gli uomini “chi si sacrifica” (*nafsahu* = sacrificare il proprio sé, la propria natura) bramoso del compiacimento di Dio...», e Q. IX 20: «Ché coloro che han creduto e sono emigrati e han combattuto sulla via di Dio coi loro beni e con le loro persone son d’un grado più alti presso Dio... (*wa-lladhīna āmanū wa-hājarū wa-jāhadū fī sabīlī llāhi bi-amwālibhim wa-anfusihim*)»⁷¹. Tuttavia è l’espressione “sulla via di Dio” (*fī sabīlī Allāh*) a suscitare interesse perché nella terminologia coranica è sancito l’atteggiamento dell’essere umano nei confronti del suo creatore: la presenza di questa locuzione muta il contesto e la natura dell’azione umana, collocandola in una prospettiva manifestamente teocentrica; e, del resto, lo storico delle religioni IZUTZU definisce la formula *fī sabīlī Allāh* una “set-phrase”, una combinazione che individua una situazione nuova, o, meglio, un nuovo tipo di morte, quella “sulla via di Dio”⁷².

Nel senso di quanto abbiamo detto, si potrebbe obiettare come l’Occidente si sia limitato ad attribuire le proprie categorie semantiche e concettuali ad una realtà “altra” conformandole al proprio modo di vedere

⁷⁰ HECK P., *Jihad revisited*, in *Journal of Religious Ethics* 32, 1 (2004), 95-128, *praesertim*, 96-102.

⁷¹ Cfr. *The Meaning of the Holy Quran* (a cura di Y. ALI & I. AL-FARUQI), Beltsville 1996.

⁷² IZUTZU T., *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal 1966, 24-41.

ed intendere le cose: del resto, noi occidentali abbiamo costruito il rapporto con l’Islām soprattutto in termini religiosi, anche perché il primo incontro/scontro è avvenuto quando l’Occidente identificava sé stesso nella *Civitas Dei*: l’abbiamo allora pensato attraverso il concetto di religione, presupponendo che questo termine avesse per i musulmani lo stesso significato che aveva allora per noi. Ciò è accaduto (e accade) perché, come nel caso dell’Islām, siamo soliti considerare le diverse civiltà con le categorie generali ed analogiche della *nostra* cultura: non ci meraviglia il fatto di vivere *A ovest di Allah*⁷³, ma ci preoccupa la difficoltà di comunicare a livello storico e culturale con i fedeli di un’altra religione monoteistica⁷⁴.

Naturalmente, questa spiegazione è plausibile se assumiamo Islām e Occidente come categorie distinte ed opposte.

§4. Cenni sul problema delle “categorie”: ovvero esiste una categoria Islām ed una categoria Occidente?

Si tratta, invero, di categorie un po’ fittizie, giacché esistono molte visioni “occidentali” ed altrettante visioni “islamiche”⁷⁵. Supporre uno scontro, così, di principio: Islām da una parte, Occidente dall’altra, è pertanto un’ipotesi un po’ surrettizia. L’Islām è anche Occidente, non solo perché l’Islām non è una cultura del lontano Oriente, capitata quasi per caso in mezzo a noi, ma perché è una cultura di una parte del Mediterraneo che ha contribuito alla nascita della cultura occidentale stessa⁷⁶. Non dobbiamo

⁷³ KEPPEL G., *A l’ovest d’Allah*, Paris 1994.

⁷⁴ Quando si approfondisce l’Islām sul piano storico è difficile utilizzare categorie quali, ad es., “religione rivelata” e/o “monoteismo”: il processo di autonomia della politica dalla religione e la centralità culturale del *civile*, ossia di ciò che definiamo *laico* e/o *secolare* ha reso quasi impossibile all’Occidente una comprensione sistematica dell’Islām che fornisce alla *nostra* categoria di religione un valore sistematico differente (BAUSANI A., *Note per una tipologia del monoteismo*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 28 [1957], 67-88; ID., *Can Monotheism Be Taught?*, in *Numen* 10, 3 [1963], 167-201; per un approfondimento su tale complessa problematica, cfr. GIBB H.A.R., *Pre-Islamic Monotheism in Arabia*, in *Harvard Theological Review* 55, 4 [1962], 269-80; WATT W.M., *Belief in a “High God” in Pre-Islamic Mecca*, in *Journal of Semitic Studies* 16 [1971], 35-40; *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity* [a cura di H. KÖCHLER], “Papers of the International Symposium on *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*, organized in Rome, Italy, by the International Progress Organization, 17-19 November 1981”, Wien 1982; PIRONE B., *Monoteismo da politeismo nell’Islām*, in *Per la Filosofia: Filosofia e Insegnamento* 17, 50 [2000], 65-75).

⁷⁵ HAFEZ K., *Islam and the West: The Clash of Politicised Perceptions*, in *The Islamic World and the West* (a cura di K. HAFEZ), Leiden 2000, 3-20; cfr. inoltre BURUMA I., MARGALIT A., *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York 2004; SAID E.W., *Orientalism*, New York 1979; ved. anche CECCARELLI MOROLLI D., *Alcuni brevi cenni sul concetto di “Stato Islamico” e sulle radici del “diritto pubblico islamico”*, in FAZZINI E. & DIANA E. (a cura di), *Guardando verso Sud – Itinerari interculturali di Studi*, in *Itinerari* anno XLIX, nr. 2/3 (2010), 353-364.

⁷⁶ BAUSANI A., *Islam as an Essential Part of Western Culture*, in *Studies on Islam* (a cura di E. VAN DONZEL), London-Amsterdam 1974, 19-36; COLOMBO V., *L’egira a Occidente: il rapporto Islam-Occidente secondo Tariq Ramadan*, in *L’idea di Occidente tra ‘800 e ‘900: Medio Oriente e Islam* (a cura di M. EMILIANI), Soveria Mannelli 2003, 75-106 [76]; SALVATORE A., *Europa e mondo islamico: un*

dimenticare la storia, perché Islām ed Europa cristiana hanno avuto molte relazioni, anche se talvolta in modo conflittuale⁷⁷. Quindi come si può separare nettamente l'Islām dall'esperienza occidentale? Già dire Islām e Occidente, supponendoli come l'uno contro l'altro, “armati”, è una semplificazione un po' grossolana. Poi indubbiamente ci sono dei punti che vengono percepiti come in lotta. In Occidente assumiamo un certo *set* di valori, che oggi si sta diffondendo nel mondo occidentale, che è quello sostanzialmente delle democrazie occidentali, laiche, secolarizzate, non sempre applicato, anche questo assai generico, e un *set* Islām che noi percepiamo come un corpo unico⁷⁸. Esistono, tuttavia, variegati Islām, assai diversi, anche conflittuali tra loro (si pensi, ad esempio, agli sciiti e ai sunniti), e ci sono anche Occidenti diversi con visioni differenti.

Un Convegno Internazionale – “*Oltre l'orientalismo e l'occidentalismo: La rappresentazione dell'Altro' nello spazio euro-mediterraneo*” –, tenutosi nei giorni 16 e 17 novembre 2007, presso il Centro Congressi d'Ateneo della Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università “Sapienza” di Roma, ha posto l'attenzione sul tema del confronto con l'“altro”, sulle realtà e sul ruolo delle categorie concettuali di “orientalismo” ed “occidentalismo” e, in secondo luogo, sul tentativo di superare la dialettica “noi/loro”, promovendo – in tal senso – nuove prospettive di rappresentazione. Gli interventi, nel segno del dialogo interculturale, hanno avuto il merito di indagare questioni e problematiche assai dibattute e, in particolare, hanno tentato di superare l'immaginario talvolta preconstituito e stereotipato dell'Islām⁷⁹.

Ai nostri fini, sono parse assai rilevanti le relazioni di MASSIMO CAMPANINI, *Il concetto di orientalismo/occidentalismo in Hasan Hanafi*, e di RENZO GUOLO, *Il Grande Satana: l'immagine dell'Occidente nel fondamentalismo islamico*. Riprendendo i concetti dell'“Io” e dell'“Altro”

dialogo mediterraneo?, in *L'alternativa mediterranea* (a cura di F. CASSANO & D. ZOLO), Milano 2007, 447-66.

⁷⁷ Cfr. p. es. HUNKE S., *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960; CARDINI F., *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari 2002. Non va dimenticato come MUHAMMAD IQBAL (1877-1938), tra i più acuti modernisti islamici, avesse individuato le radici storico-metafisiche dell'Islām nella penetrazione, tra il IX e il X secolo, del pensiero greco, più precisamente del pensiero sincretistico neoplatonico-illuministico di origini nettamente pagane ed extra-monoteistiche (BAUSANI A., *Religione islamica*, in TUCCI G. [dir.], *Le Civiltà dell'Oriente*, Roma 1958, vol. 3, 291-412 [399]). Per un'ampia panoramica della questione, cfr. ROSENTHAL F., *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, in *Islamic Culture* 14 (1940), 387-422; BAUSANI A., *La tradizione arabo-islamica nella cultura europea*, in *Humanitas* 12 (1957), 809-828.

⁷⁸ LANE J.E., *Globalization and Politics: Promises and Dangers*, Aldershot-Burlington 2006, 77-100; BARKAWI T., *Globalization and War*, Lanham 2006, 91-166.

⁷⁹ Illuminanti, in merito, appaiono le riflessioni di SALAMÉ G., *Islam and the West*, in *Foreign Policy* 90 (1993, 22-37; MELLOR P.A., *Orientalism, Representation and Religion: The Reality behind the Myth*, in *Religion* 34, 2 (2004), 99-112.

come due immagini speculari della stessa entità e le tesi di fondo del libro del SAID, secondo cui l’*Orientalismo* è scienza del dominio coloniale, HASAN HANAFAI (1935-) – docente di Filosofia all’Università del Cairo – sviluppa l’idea della necessità di ricostruire la soggettività dei Popoli arabi che sono diventati l’“Altro” nelle culture “potenti”, ovvero occidentali⁸⁰. Questi Popoli devono poter tornare ad essere l’“Io” per poter instaurare una comunicazione paritaria e necessitano, dunque, di formulare una scienza dell’Occidente che permetterebbe loro di possedere strumenti conoscitivi nei confronti del Vecchio e del Nuovo Continente⁸¹.

HANAFAI teorizza tre fasi della storia della costruzione delle civiltà occidentali:

1) l’epoca che va dalla nascita di GESÙ al Medioevo europeo e che vede il trionfo del Cristianesimo;

2) il periodo storico che va dall’avvento dell’Islām ai settecento anni successivi, in cui la prospettiva Io/Altro è rovesciata e l’“Io” è il mondo musulmano;

3) la fase dal Rinascimento ad oggi, secoli in cui la rivoluzione scientifica, la modernità e le rivoluzioni industriale e francese, hanno fatto sì che l’Occidente raggiungesse il suo apice, sottomettendo il mondo al suo dominio.

Per HANAFAI, questo processo è nuovamente invertibile, con una quarta fase di decadenza dell’Occidente, e proprio la ri-affermazione di un Islām militante (da non associare a quello fondamentalista-jihadista) è l’evidente segnale di un imminente capovolgimento⁸². In una tale ottica,

⁸⁰ Su tale problematica, cfr. ad esempio NEUMANN I.B., *Uses of the Other: The “East” in European Identity Formation*, Minneapolis 1999.

⁸¹ Cfr. KING R., *Orientalism and the Study of Religions*, in *The Routledge Companion to the Study of Religion* (a cura di J.R. HINNELS), London-New York 2005, 275-290.

⁸² L’idea di HANAFAI non è “nuova”. Nel 1972, lo studioso siriano ANTÙN MAQDISÌ, nel libro *La coscienza dell’altro*, ribadiva la fierezza della propria nazionalità e nello stesso tempo la propria disponibilità a voler comprendere gli “Altri”: più esattamente, MAQDISÌ affermò: «Arabi lo siamo e lo saremo! Ed è proprio cominciando dal nostro essere-arabi che noi ci accostiamo agli altri» (in *La coscienza dell’altro: contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba. Atti del Colloquio Internazionale, Firenze 14-16 dicembre 1972, sul tema “L’incontro tra cultura araba e cultura dell’Europa mediterranea nell’epoca contemporanea”* [a cura di L. MAGRINI], Firenze 1974, 140). Ma chi sono gli “Altri” per gli Arabi? – si chiedeva l’orientalista italiana ISABELLA CAMERA D’AFFLITTO in un saggio del 1992 –. In senso generico tutti gli occidentali: «per parlare in termini più storici, potremmo dire che gli “Altri” per gli Arabi sono quelli del “bilād al-Rūmī”. Ma questa visione dell’“Altro” assume connotazioni diverse a seconda del paese, delle epoche e del contesto storico in cui appare [...]. L’“ebreo” che viveva nelle stesse terre degli Arabi non era considerato *diverso*, e quindi appartenente ad un’altra comunità, fino a quando non si è andato affermando il sionismo, che ha trasformato qualitativamente e quantitativamente l’immigrazione ebraica in Palestina. Ed è soltanto allora, per reazione a questo movimento d’ispirazione europea, che l’arabo ha cominciato a considerare anche l’ebreo come l’“Altro”» (CAMERA D’AFFLITTO I., *L’israeliano visto dallo scrittore palestinese: evoluzione*

HANAFI non sembra andare “oltre” l’occidentalismo e/o l’orientalismo, quanto piuttosto assumere una posizione radicale per sostituire un’egemonia culturale ad un’altra senza renderle dialoganti: pur tuttavia, il suo metodo va compreso nella prospettiva di voler creare una nuova “grammatica di senso”, in cui sia auspicabile una situazione di dialogo solo se l’alternativa islamica riacquisti valore in quanto entità equivalente all’Occidente⁸³. Da questo punto di vista, quindi, HANAFI offre una tesi per ristrutturare il binomio Oriente/Occidente⁸⁴.

Noi usiamo *abusivamente* il termine “Occidente” dimenticando che alla costruzione di questo Occidente ha dato un contributo determinante proprio il mondo arabo-musulmano in un periodo cruciale, tra i secoli XII-XV, il periodo del grande travaso delle scienze arabe nel medioevo cristiano⁸⁵. È il periodo in cui scienze fondamentali come la medicina, l’astronomia, l’ottica, l’alchimia, si studiano sui trattati arabi tradotti in latino; in cui mezza *intelligenza* europea presso le autorità religiose è in odore di eresia averroistica⁸⁶. Ma, a ben vedere, è anche un periodo di grande unità culturale al di là delle differenze di fede e degli eventi bellici legati alle crociate⁸⁷: AVICENNA, AVERROÈ e gli scienziati arabi sono i maestri indiscussi, gli incubatori di un nuovo umanesimo scientifico⁸⁸. La cosa strana è che oggi si

di un’immagine letteraria, in *L’“altro” visto dall’“altro”: Letteratura araba ed ebraica a confronto* [a cura di R. DORIGO CECCATO, T. PARFITT, E. TREVISAN SEMI], Milano 1992, 83-91, *praesertim*, 83).

⁸³ In proposito, cfr. le riflessioni di FUNK N.C., SAID A.A., *Islam and the West: Narratives of Conflict and Conflict Transformation*, in *International Journal of Peace Studies* 9, 1 (2004), 1-28.

⁸⁴ Su tale problematica, cfr. CAMPANINI M., *Per una nuova lettura dell’Islam moderno: intervista ad Hasan Hanafi*, in *Islam. Storia e Civiltà* 39, XI, 2 (1992), 69-79; ID., *Hasan Hanafi e la Fenomenologia: per una nuova politica dell’Islam*, in *Oriente Moderno* n.s. 13, LXXIV (1994), 103-120; DALLMAYR F., *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, New York 1996; CORONIL F., *Beyond Orientalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, in *Cultural Anthropology* 11 (1996), 51-87; SALVATORE A., *Islam and Political Discourse of Modernity*, Reading 1997, 219-41; SAYYID B.S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London-New York 2003², 84-154; HANAFI H., *From Orientalism to Occidentalism*, in *Studia Philosophiae Christianae* 40, 1 (2004), 227-237.

⁸⁵ *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze. Convegno Internazionale, 9-15 Aprile 1969*, Roma 1971; WATT W.M., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972; *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (a cura di K.I. SEMAAN), New York 1980; NALLINO C.A., *Civiltà musulmana in Europa nel Medioevo*, in *Islam. Storia e Civiltà* 6, III, 1 (1984), 45-62; *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo: Convegno Internazionale promosso dall’Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, e dall’Università di Roma “La Sapienza”, Facoltà di Lettere, Dipartimento di Studi Orientali, Roma 2-4 ottobre 1984* (a cura di B. SCARCIA AMORETTI), Roma 1987.

⁸⁶ WILSON C., *Modern Western Philosophy*, in *History of Islamic Philosophy* (a cura di S.H. NASR & O. LEAMAN), London-New York 1996, Part II, 1013-1029, *praesertim*, 1017-1019 (Averroism and the Averroist Heresy).

⁸⁷ GABRIELI F., *Oriente e Occidente e loro conoscenza reciproca*, in *La Comunità Internazionale* 17, 2 (1962), 235-47; BLACK A., *Classical Islam and Medieval Europe: A Comparison of Political Philosophies and Cultures*, in *Political Studies* 41 (1993), 58-69; PARTNER P., *Guerra santa, crociate e “jihad”: un tentativo di definire alcuni problemi*, in *Studi Storici* 36, 4 (1995), 945-55.

⁸⁸ *Averroes and the Aristotelian Heritage* (a cura di C. BAFFIONI), Napoli 2004.

è perduto il senso di appartenenza a questa straordinaria *koiné* culturale⁸⁹. Si parla di “Islām e Occidente” come di due categorie opposte e inconciliabili⁹⁰: il mondo arabo-musulmano, aspetto più preoccupante, non si riconosce parte di un Occidente cui pure ha dato un contributo determinante⁹¹. Oggi per i musulmani l’Occidente è l’“Altro”, per noi cristiani l’Islām non è “Occidente”⁹². Più comprensibile la loro posizione e perfino giustificata dopo gli errori e gli orrori del periodo coloniale; meno comprensibile per non dire ingiustificata la memoria corta dell’Europa⁹³. Alla condivisione si è sostituito un sentimento di estraneità⁹⁴: nel giudizio dei fondamentalisti l’Occidente prima ha sfruttato e dominato, e, ora che potrebbe svolgere una più incisiva azione di mediazione, tende invece ad allinearsi al “Grande Satana” americano⁹⁵. L’America nell’immaginario collettivo del mondo musulmano ha ereditato i tratti più beceri e feroci del vecchio dominatore coloniale, è diventata nella retorica dei fondamentalisti, il “Grande Satana”, un concentrato di tutti i mali possibili contro i quali vale la pena di lottare e magari “eroicamente” di morire. La ragione basilare di questo disprezzo è la percezione della degenerazione dello stile di vita occidentale (americano), spregevole ma anche pericoloso per via della sua influenza corruttrice sulle Società musulmane⁹⁶. “Satana” non è, dunque, un invasore, un imperialista e/o uno sfruttatore *tout court*, bensì un tentatore, un seduttore, che, nelle parole del *Qur’ān* (II 169), «invita al male e alla turpitudine»⁹⁷.

⁸⁹ VAN DE WEYER R., *Islam and the West*, Hampshire 2001, 48-49.

⁹⁰ MUTMAN M., *Under the Sign of Orientalism: The West vs. Islam*, in *Cultural Critique* 23 (1993), 165-97; KELSAY J., *Spirituality and Social Struggle: Aspects of the Encounter Between Islam and the West*, in *International Quarterly* 1, 3 (1994), 135-51.

⁹¹ BAUSANI A., *Islam as an Essential Part of Western Culture*, in *Studies on Islam: A Symposium on Islamic Studies Organized in Cooperation with the Accademia dei Lincei in Rome, 18-19 October 1973*, Amsterdam-London 1974, 19-36; SCARCIA AMORETTI B., *Islām e Occidente*, in *Islam. Storia e Civiltà* 1, I, 1 (1982), 7-12; GABRIELI F., *Occidente e Mondo arabo: per un incontro di culture*, in *Islam. Storia e Civiltà* 9, III, 4 (1984), 241-46.

⁹² Cfr. *L’Occidente di fronte all’Islam* (a cura di S. ALLIEVI), Milano 1996; *Il vicino e l’altrove. Islam e Occidente: due culture a confronto* (a cura di P.G. DONINI), Venezia 2003.

⁹³ GABRIELI F., *L’Europa e la Civiltà Araba*, in *Nuova Antologia* 538, n. 2131 (1979), 172-84; ID., *Effetti e influssi dell’Islām sull’Europa Occidentale*, in *Carlomagno e Maometto: Bisanzio, Islam e Occidente nell’Alto Medioevo* (a cura di B. LYON, A. GUILLOU, F. GABRIELI, H. STEUER), Milano 1986, 109-68.

⁹⁴ QURESHI M.U., *Islam’s Role in Modern World*, New Delhi 2004, 125-152 (Islam vs. Western World), *praesertim*, 128-137.

⁹⁵ GUOLO R., MOROSINI F., *Islam e Occidente, la lunga sfida*, in *Il Ponte* 49, 7 (1993), 810-19; GUOLO R., *Il partito di Dio: l’Islam radicale contro l’Occidente*, Milano 1994.

⁹⁶ HALLIDAY F., *Islam and the Myth of Confrontation*, London 2003², 107-132 (Islam and the West: “Threat of Islam” or “Threat to Islam”?).

⁹⁷ BEEMAN W.O., *Images of the Great Satan: Representations of the United States in Iranian Revolution*, in *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution* (a cura di N.R. KEDDIE), New Haven 1983, 191-217.

In questa prospettiva, sostenere uno “scontro di civiltà” (HUNTINGTON) o un’individuazione di incompatibilità di principio, può essere senz’altro una tesi ammissibile anche se non decisiva⁹⁸. I musulmani fanno parte del nostro quotidiano, ma – nonostante relazioni secolari con l’Occidente europeo –, sconvolgono il nostro sistema di valori rifiutando, ad esempio, i processi di integrazione sociale, e/o rivendicando l’esercizio pubblico del loro culto e delineando praticamente una diversità culturale non riconducibile ai nostri sistemi di compatibilità politica e di tolleranza simbolica.

D’altra parte, la storia concreta delle civiltà apre orizzonti oltre la modernità, dissolve le sue categorie ermeneutiche, delegittima i suoi riferimenti etici e vanifica i suoi sistemi normativi. Cambiano persino le categorie dello scontro: il senso della forza e il suo uso legittimo rischiano di essere depotenziati da chi, sia pure per difendere disperatamente una causa culturale, usa la forza straordinaria di un *sensu* per noi incomprensibile, ma che comunque non ha bisogno del consenso come principio orientativo delle pratiche sociali. È evidente che una crisi culturale di queste dimensioni non può essere analizzata storicamente ed antropologicamente con gli strumenti materiali e simbolici del modello culturale occidentale, perché incapaci di elaborare una prospettiva co-esistenziale di *Weltanschauungen* differenti. L’essere *di fatto* oltre la modernità vanifica le nostre categorie tradizionali. È necessario, in altre parole, domandarci chi siamo noi occidentali in relazione all’Islām ed alle grandi civiltà, a partire dal nostro rapporto storico con la modernità e dal valore antropologico che attribuiamo al suo ordine del mondo.

L’alterità radicale di una grande civiltà ci obbliga a ripensare in termini di complessità relazionale il nostro passato moderno e questa storia critica può stimolare il nostro immaginario antropologico ed allargare la nostra coscienza culturale della diversità. È possibile allora inserire il necessario confronto culturale con l’Islām e la sua complessità diacronica e sincronica nella dialettica storica che stiamo vivendo rispetto al nostro passato recente: la civiltà musulmana, articolata e complessa al suo interno, stabilisce un rapporto globale, ma non acritico, con l’Occidente e con le sue diverse auto rappresentazioni. Ovviamente questo confronto ha luogo nel sistema più vasto della globalizzazione delle relazioni tra grandi strutture di valori, che lo condiziona ed in qualche modo lo determina con intensità variabile e secondo le diverse contingenze ed intensità dei contesti acculturativi. La globalizzazione nella sua forma più recente, che fa

⁹⁸ SCOGNAMIGLIO E., NAAMAN B., *Volti dell’islam post-moderno*, Roma 2006.

riferimento al “sistema mondo” di FERNAND BRAUDEL, ha provocato trasformazioni di un’ampiezza e velocità senza precedenti.

I cambiamenti socio-politici sono stati assai più incisivi in quelle società e/o nazioni, come ad esempio i Paesi musulmani, che hanno subito il fenomeno senza aver contribuito a crearlo. Le apparenti contraddizioni legate alla cultura islamica derivano, pertanto, dall’incapacità dell’Occidente di concepire altre visioni del mondo diverse dalla propria⁹⁹.

Del resto, secondo l’opinione del MEDDEB, le masse islamiche hanno vissuto e vivono, con rilevante sconcerto, apprensione, delusione e astio, il processo di globalizzazione diretto dall’Occidente: si tratta di un processo che ha evidenziato come il mondo islamico abbia quasi del tutto smarrito la sua egemonia e la sua capacità di influenzare la storia, la scienza e la letteratura, mostrando – in modo inequivocabile – il suo non essere più, da alcuni decenni a questa parte, all’altezza dell’Occidente, con la conseguente crescita di quel *ressentiment* che il MEDDEB pone alla base della *maladie de l’Islam*, un sentimento che era stato finora ignorato dal mondo islamico:

«(...) Dès lors, face à l’Occidental, va naître chez l’Arabe comme chez les musulman le ressentiment [...]. A mon sens, les opérations intégristes dont l’agent est le sujet islamique s’expliquent par la croissance du ressentiment, un état qu’il ignorait historiquement et qui ne l’avait pas constitué comme tel depuis qu’il était entré en tant que sujet dans l’histoire»¹⁰⁰.

LEONARDO SACCO

⁹⁹ Cfr. *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity* (a cura di J. MEULEMAN), London 2002, 14-22 (dall’introduzione del curatore dell’opera).

¹⁰⁰ MEDDEB A., *La maladie de l’Islam*, Paris 2002, 19.