

Sharī'a e cultura giuridica greco-romano-giudaico-cristiana*

ONORATO BUCCI

Università degli Studi del Molise

Direttore del Centro di Ricerca «Andrea d'Isernia»

Sommario:

Prolegomena: alle origini di questa riflessione. §1. Muhammad e la sua opera. Il sorgere dell'Islam e la formazione del primo nucleo dogmatico (600-756). §2. La diffusione dell'Islam e la formazione del suo patrimonio giuridico che viene conservato ovunque si diffonde la predicazione del Profeta nel rispetto tuttavia delle variegate situazioni giuridiche locali. In tal senso vanno lette le varie Scuole giuridiche islamiche e si comprende così perché tutta la 'Umma si riconosce intorno ai principi generali della tradizione giuridica orientale (legame indissolubile fra norma etica e norma giuridica; principio della personalità del diritto di contro al principio della territorialità della legge; assenza di astrazione giuridica nella formulazione della norma; confusione fra diritto pubblico e diritto privato) in uno scenario che unifica le varie esperienze giuridiche nazionali (757-1920). §3. L'incalzare dell'Occidente, già ben visibile in periodo Ottomano, provoca da un lato l'abbandono della normativa coranica di diritto pubblico e diritto privato da parte dei nuovi Stati formatisi dopo la caduta della Sublime Porta e dopo lo sfaldamento del colonialismo europeo, dall'altra provoca la durissima reazione della dottrina giuridica tradizionale, ragione non ultima della diffusione delle posizioni ortodosse che si accompagnano alle altre due tendenze dell'Islam attuale, e cioè alla tendenza ereticale e a quella modernista nata ad imitazione dei modelli della cultura giuridica occidentale (1921-2004). §4. In questo scenario va posta l'immigrazione, certamente non tutta spontanea e indubbiamente pilotata, di masse afro-asiatiche di radice culturale islamica in Italia: osservazioni e rilievi a dati statistici.

Prolegomena.

Le pagine che seguono hanno una origine e uno sviluppo che parte da anni lontani, e che risale agli anni Sessanta del secolo scorso, a cinquant'anni fa, dunque, e sono il frutto di una lunga e sofferta riflessione che ha avuto Maestri irripetibili, quali ALESSANDRO BAUSANI, ANTONIO D'EMILIA, FRANCESCO GABRIELI, SABATINO MOSCATI, GIANROBERTO SCARCIA, GHERARDO GNOLI, FRANCESCO CASTRO, e tre umanisti che mi hanno accompagnato nella lunga mia vita accademica, EDOARDO VOLTERRA, JEAN GAUDEMET e GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI. E poi i compagni di un'avventura scientifica ed ecclesiale che ringrazio la Provvidenza aver vissuto in una amicizia di grandi prospettive culturali verso studiosi di cui ho avuto la fortuna di riconoscere la saggezza e le capacità critiche dell'eredità orientale cristiana: IVAN ŽUZĚK, PIETRO TOCANEL, EDMOND FAHRAT, EMILE EID, P. MANSOURATI, P. TZADUA, ANTONIO AYEK II e IGANCE MOUSSA DAOUD che hanno inciso profondamente sulla mia progressiva e fortunata conoscenza dell'Oriente, cristiano e non cristiano. E poi un'infinità di studenti, nati e formati in Oriente e addottoratisi poi nel *Pontificium Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense, a partire da FOUAD TWAL fino a P. AKL, sparsi in tutto l'Oriente cristiano, nella Curia Romana e nelle Nunziature Apostoliche dei quattro Continenti: nelle loro radici, culturali e storiche (maronita,

* Il presente testo è frutto di ambo le conferenze tenute dal Prof. O. BUCCI in occasione del *Seminario Giuridico «I sistemi economici nei paesi islamici tra normativa fiscale e rapporti bancari»* (Isernia 27 aprile – 15 giugno 2005, Aula Magna della Facoltà di Scienze Matematiche e Fisiche e Naturali).

caldea, giacobita, sira, armena, copta, greco-bizantina), ho vissuto l'esperienza di Cristiani che convivono con la tradizione giuridica della Shari'a e da ciascuno di essi ho ricevuto non poco in termini umani e scientifici.

Sulla base di questa memoria, vissuta fra i Centri Accademici dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, dell'Università degli Studi di Siena, dell'Università degli Studi del Molise, della Pontificia Università Lateranense e del Pontificio Istituto Orientale; consapevole della prassi conoscitiva recepita nei lavori della Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale e del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica del Diritto della Chiesa; forte dell'esperienza didattica diffusa sulle cattedre di *Ius Greco-Romanum sive byzantinum e Jura Orientis Antiqui Mediterranei* (diventata poi *Historia Institutorum Antiqui Orientis*) nella Pontificia Università Lateranense a partire dal 1973; di Storia del Mediterraneo Antico Orientale nell'Università degli Studi di Siena e, prima, nello stesso Ateneo, di Cultura Greca e di Antichità greco-romane (dal 1975 al 1991); di Diritto dell'oriente Mediterraneo non disgiunto dall'insegnamento di Diritto romano nell'Università degli Studi del Molise, a partire dall'a.a. 1993-1994; arricchito in questa conoscenza scientifica dalle visite in Libano e in Israele dove la dottrina orientalistica europea è stata messa a dura prova dall'esperienza archeologica di base e dal lavoro sul campo; maturatomi dagli incontri scientifici protrattisi per oltre trent'anni nella *Société des droits des Eglises Orientales* (fin dalle origini come socio fondatore, Vienna, 1972), della S.I.D.A. (poi S.I.H.D.A.), *Société Internationale des droits de l'Antiquité* (fin dall'incontro di Perugia del 1967), mi accingo a delineare ora i principi generali del diritto islamico in rapporto ai principi giuridici della civiltà occidentale, in una, i principi che caratterizzano la civiltà giuridica islamica (la Shari'a) in rapporto ai principi della civiltà giuridica greco-romano-giudaico-cristiana¹.

¹ Sui rapporti fra Oriente e Occidente cfr. l'ottimo SAÏD E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris 1980. In margine a questo volume ved. O. BUCCI, "Oriente" e "Occidente" nella storiografia europea: responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione, in *Iura Orientalia* I (2005), 1-44 dove si fa il punto di questa problematica nel pensiero medievale, in quello rinascimentale, illuminista e liberale fino alla posizione di HEGEL al riguardo con un giudizio su Marx, Marxismo e la questione orientale e un giudizio sullo scenario storiografico che ha visto il Cristianesimo europeo staccarsi nettamente dalle problematiche della società orientale. Precedentemente cfr. O. BUCCI, *I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia. Appunti storico-giuridici per un dibattito sulla pretesa contrapposizione fra Oriente e Occidente*, in *Apollinaris*, XLVI (1973), 363-388 e XLVII (1974), 386-410 e XX I (1977), 92-116. La nostra meditazione si è svolta anche nei corsi monografici tenuti nell'Università degli Studi di Siena, Facoltà di Magistero, presso la cattedra di *Cultura greca* negli anni accademici 1978-1979 (*La primarietà dell'uomo greco e le origini storiche del razzismo*), 1979-1989 (*Mercantilismo greco e Imperialismo culturale ellenistico*), 1980-1981 (*Il razionalismo greco e le origini storiche dell'ateismo*), 1981-1982 (*La condizione femminile nella Grecia antica e nell'Oriente mediterraneo e l'eredità di tale passato nella tradizione storica e giuridica della Chiesa*), 1982-1983 (*Storiografia erodotea e storiografia tucididea come modelli di scelta di campo per la storiografia europea*). Nessuno di questi corsi fu dato alle stampe. Di essi, tuttavia, è testimonianza nelle dispense (allora!) ciclostilate date agli studenti. Di tale testimonianza è traccia anche in O. BUCCI, *Oriente e Occidente nella storiografia europea*, op. cit., 819-820, nt. 2. Lo scrivente è ritornato su questi temi all'interno di una riflessione dove la Romanità si fa carico di tutta la tradizione della Cristianità, orientale e occidentale, di contro ad un Germanesimo erede del paganesimo della Selva Nera, dei Nibelunghi e delle Walkirie, profondamente acristiano quando non raggiunge punte anticristiane proprio quando respinge l'eredità cristiana di origine semita. In tal senso cfr. O. BUCCI, *Germanesimo e Romanità*, Napoli 2004 (107, 165 ss., 216, 222, 235), in particolare il tema Oriente-Occidente in SPENGLER O., con il suo *The Declin of the West*, New York 1939.

§1. Ma capire cosa significa *Shari'a* (e come essa si sia poi diversificata nei mille rivoli del corso della storia a noi vicina) e come esso sia venuta a differenziarsi dalla civiltà greco-romano-giudaico-cristiana, vuol dire in ultima analisi esaminare il problema delle origini e dello sviluppo del diritto islamico (o meglio: del diritto venutosi a formare nelle singole regioni storiche dove arrivò la Predicazione del Profeta), vuol dire esaminare il problema nel contesto storico e nel contesto geografico in cui il termine stesso *shari'a*³ è nato e si è sviluppato. Ed è questo il problema delle *radici*, perché solo dall'*esame delle radici* si può comprendere il dato di partenza della civiltà islamica. E le radici sono quelle geografiche e culturali dei territori dove avvenne la predicazione del Profeta, e che sono da identificarsi con la penisola arabica, quel tavolato desertico cioè che comprende il deserto siriano, quello del grande Nefud, quello del Néged (grande) e di ed-Dahna (piccolo Neged) che porta all'immensa vastità dello stesso nome (ed Dahna) di sabbia rossa. In questo territorio vastissimo, nascono almeno nove aree culturali (Higiaz, Asir e Yemen, Hadramaut, Mabrat, Oman, el Haso, el Kuwait, territorio limitrofo dell'Iraq, Transgiordania) dove vivono nomadi beduini, ma anche giudei di religione ebraica ma anche giudei e arabi di religione cristiana, arabi zoroastriani, tutti comunque di stirpe semita che vive ai confini della civiltà ellenistica. In questo ambiente fortemente pagano ma in cui il termine *shariāh* ha ancora il valore originario di *via come religione che si diversifica nelle varie credenze* (e quindi *shariāh Musa, shariah al Masih, sharia't al Madius*), vive Muhammad che prende coscienza dell'esistenza da un lato del paganesimo (che trova il suo centro ne La Mecca, fortemente urbanizzato e luogo di incontro di tutte le tribù beduine del tavolato arabico) e dall'altra della necessità che le varie divisioni monoteistiche (giudaica, cristiana e zoroastriana) ritrovino una loro unità di intenti. MUHAMMAD appartiene ai gruppi beduini che hanno abbandonato da tempo il politeismo e che si ritrovano in una cultura religiosa *hanif*, termine forse derivato dal siriano *hanpa*, in origine *pagano*, termine ricorrente più volte nel Corano e designante coloro che in epoca anteriore a MUHAMMAD seguivano un monoteismo che risentiva di giudaismo e cristianesimo ma che non era riconosciuto dalle gerarchie locali di queste due religioni. Il più insigne di questi devoti monoteisti è considerato ABRAMO (Corano II, 129; III, 60), che MUHAMMAD considera precursore primo della sua religione. Su questa base il vocabolo *hanif* diventa nell'uso postcoranico sinonimo di *muslim* e il verbo relativo *tahannafa* (diventare hanif) viene a significare *abbracciare l'Islam*. Cristiani giudei e *hanif* vivono soprattutto a Medina ed è a Medina che avviene lo scontro fra i seguaci di MUHAMMAD da un lato e Cristiani e Giudei dall'altra: qui si decide di sconfiggere i politeisti de La Mecca e quindi le forze economiche che vi sono a sostegno ma qui si ha anche la resa dei conti fra le varie anime che seguivano MAOMETTO, dopo che il politeismo fu sconfitto. Un fatto è certo: la presa di coscienza di MUHAMMAD è la presa di coscienza dei seguaci *hanif* contro Cristiani e Giudei: ad entrambi si rimprovera l'ellenizzazione di cui ormai sono pervasi: lo dimostrano i concili ecumenici, per il Cristianesimo fino a quello di Calcedonia, e il monofitismo diffuso in tutte le regioni orientali, la recezione del Logos, della

³ Da una radice *š-r'*, sinonimo di *š ar*, termine comune a tutte le popolazioni arabofone del Medio Oriente indicante comunque una religione profetica, tanto da trovare nelle forti espressioni come *shari'at Musa*, per la religione ebraica, *šari'at al Masih* per la religione cristiana, appunto del Messia, o *shari'atu-na*, la religione nostra o, infine, la *šari'at al Madius*, la religione di ZOROASTRO.

paideia greca, della filosofia ellenica, da ERACLITO a PARMENIDE, la concezione del Messia come figlio di Dio e il principio della Trinità ritenuto fortemente politeista. Al Giudaismo si rimprovera l'ellenizzazione che ha preceduto l'ellenizzazione cristiana e che il fariseismo ellenizzato trasferisce al Cristianesimo. I seguaci *hanif* di MAOMETTO sono in ultima analisi la reazione della cultura premosaica alla lenta e progressiva ellenizzazione del Giudaismo che trova lo sbocco nel Cristianesimo. Si perpetua paradossalmente l'antica distinzione fra *Judaitimoi* ed *Ellenistai*, e la predicazione maomettana fa la scelta dei primi contro i secondi rimproverando ai primi di essersi lasciati abbagliare dalla cultura dei secondi e ricordando loro che la primigenia cultura semitica nulla ha a che vedere con la cultura e la prassi giuridica dei secondi. In ultima analisi l'Islam è l'orgoglio semitico che riprende il suo ruolo nell'Oriente Mediterraneo di contro ad una ellenizzazione violenta che a partire da ALESSANDRO MAGNO e dai Selucidi ne avevano distorto le radici. Ed è a questo punto che nasce la *shariatu-na* (la nostra religione) e i termini *muslim* e *Islam* che erano indifferentemente usati per la religione giudaica, cristiana e *hanif* ora appartiene sono a questi ultimi. Con una conseguenza incredibile ed eccezionale: che in tal modo le genti beduine passano dal vincolo di sangue al vincolo di fede con la conseguenza dell'abbandono dell'ordinamento tribale e il sorgere della nazione, araba che si ritrova intorno all'ideologia di MUHAMMAD. È a Medina che avviene questa rivoluzione ed avviene attraverso una serie di atti ruotanti intorno al cosiddetto Editto di Medina, il documento che ci dà notizia della prima organizzazione interna della nascente comunità islamica. È questo documento che ci offre il primo ordinamento politico-giuridico della popolazione di Yatrib (Medina) poco dopo l'égira, avvenuta nel settembre del 622 e prima della definitiva rottura di MAOMETTO con il Giudaismo, del passaggio dell'Islam dall'atteggiamento difensivo a quello aggressivo e della sua formazione da forma nazionale araba del monoteismo biblico in nuova religione universale distinta dal Giudaismo e dal Cristianesimo. Di qui la necessità di dar vita ad un nuovo testo religioso, il Corano, che è il capolavoro del Profeta, il quale legittima tutta la tradizione profetica giudaico-cristiana negando ogni validità alla presenza greca e quindi al Logos, e di conseguenza alla Trinità e di necessità condannando ogni forma di immagine e quindi ogni forma di politeismo. La incomprendimento del *Logos* greco spiega anche perché si accetta del Nazareno solo l'uomo e si respinge il CRISTO figlio di Dio (bestemmia agli occhi del Profeta) e perché non si riconosca in MARIA la madre del figlio di Dio (bestemmia altrettanto grave agli occhi dell'Islam). E spiega anche perché l'Islam sia l'ultimo prodotto della dialettica monofisita all'interno della Cristianità. Ed infine, spiega anche perché si ignori completamente nella dottrina coranica non solo tutta la Patristica latina e greca ma anche la Patristica siriana e soprattutto Paolo di Tarso, l'apostata per antonomasia della tradizione giudaica.

Il Corano è anche la testimonianza della supremazia della tradizione scritta contro la tradizione orale: non vi può essere attenzione verso coloro che non hanno l'eredità scrittoria, ed è per questo che vengono tenuti in considerazione i Giudei (per la *Torah*) e i Cristiani (per il Vangelo) ed è per questa ragione che saranno tenuti in considerazioni successivamente gli Induisti (per i Veda) e gli Zoroastriani (per l'*Avesta*). Il Corano è l'ultima espressione scrittoria della volontà dell'Altissimo ed essendo l'ultima è anche la definitiva: non ve ne potranno essere altre, ed essendo l'ultima, le altre sono ad essa subordinata e quindi inferiori e

incapaci di per sé a raggiungere la qualità religiosa dei seguaci del Corano, *dhimmi*, appunto. Momento fondante di autocertificazione di verità sono i «detti» del Fondatore dell'Islam, MUHAMMAD, che ha redatto il testo su dettatura diretta dell'Altissimo tramite l'Arcangelo Gabriele. Questa origine diretta del Corano da parte dell'Altissimo spiega anche perché il testo non ha mai subito alterazioni filologiche né letture esegetiche testuali del pari della lettura testuale della Bibbia (Vecchio e Nuovo Testamento) su cui la critica testuale cristiana, prima e dopo la Scuola di Tubinga, si è lacerata.

§2. Scomparso² il Fondatore, l'Islam si diffonde in modo incredibile dal tavolato arabico alle Colonne d'Ercole da un lato e dalla Siria all'India fino all'Indonesia dall'altra, travolgendo due Imperi, quello bizantino e quello sasanide: a dare una mano consistente a tale diffusione sono gli stessi Cristiani che attraverso i loro Vescovi in un livore antibizantino considerano, a torto o a ragione, la nuova religione eresia cristiana. È questa la premessa dello sviluppo, inimmaginabile ad ogni precedente analisi storiografica, che la diffusione islamica ebbe: tutti i luoghi cristiani, a partire da Gerusalemme, vengono occupati senza colpo ferire, e questo giudizio non viene meno neppure di fronte alla inevitabile presenza di scontri militari che restano comunque scarsi fino al X secolo quando nello scenario islamico compaiono i Turchi Selguikidi. C'è un Islam "tollerante" e "accettato"

² Su MUHAMMAD e la sua opera, sul sorgere dell'Islam e la formazione del primo nucleo dogmatico (600-756) cfr.: BULH F., *Das Leben Muhammads*, Heidelberg 1930 (2^a ed. 1955); ANDRAE T., *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945 (trad. franc. dalla ed. tedesca 1932); BLACHERE R., *Le probleme de Mahomet*, Paris 1952; GAUDEFRY-DEMOMBYNE M., *Mahomet*, Paris 1957; DERMENGHEM I., *Mohammed in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1960; IHAMIDULLAH M., *Le prophete de l'Islam*, Paris 1959; RODINSON M., *Mahomet*, Paris 1968²; ABERRY A. J., *The Koran interpreted*, Oxford 1955; BLACHERE R., *Introduction au Coran*, Paris 1957; LAMMENS H., *L'Islam. Croyances et Instituts*, Beyrouth 1926; NALLINO C. A., *Islamismo*, in *Enciclopedia Italiana* [= *E.I.*], XVIII, 1933, 603-614; GUIDI M., *Storia della religione dell'Islam*, in AA.VV., *Storia delle Religioni* (diretta da TACCHI-VENTURI), vol. II, Torino 1962⁵; MORENO M., *La dottrina dell'Islam*, Bologna 1940²; GREGOIRE H., *Mahomet et le monophysisme*, in *Melanges Charles Diehl*, 1930, vol. I, 112 ss.; PARET R., *Das Problem der Entstehung des Islams*, in AA.VV., *Welt alt Geschichte*, 1958, 213-221; MASSON D., *Le Coran et la revelation judéo-chrétienne*, vol. II, Paris 1958; MICHAUD H., *Jeus dans le Coran*, Neuchatel 1960; NALLINO C. A., MAOMETTO, in *E.I.*, XXII, 1934, 193-197; LEVI DELLA VIDA G., *Medina (Storia)*, in *E.I.*, XXII, 1934, 738-739; DELLA VIDA G. L., *Mecca (Storia)*, in *E.I.*, XXII, 1934, 660; NALLINO C. A., *Allah*, in *E.I.*, VIII, 1930, 77; GUIDI M., *Corano*, in *E.I.*, 1931, 348-349; BALIC S., MAOMETTO, in *Dizionario Comparato delle Religioni Monoteiste* [= *DCRM*], Casale Monferrato 1961, 335-338; HAWKING G. R., *The idea of Idolatry and the Emergence of Islam: from polemic the history*, Cambridge 1999. Cfr. poi NALLINO C. A., *Corano*, in *Novissimo Digesto Italiano* [= *Nov.Dig.It.*], IV, 1959, rist. 1981, 850-852; WATT W. M., *The formative period of Islamic thought*, Edingburgh 1973; IDEM, *MUHAMMAD at Mecca*, Oxford 1953; IDEM, *MUHAMMAD at Medina*, Oxford 1956; BAUSANI A., *Il Corano*, Firenze 1955 (traduzione italiana); MASSON D., *Il Corano*, in *Encyclopédie de la Pleiade*, Paris 1967 (traduzione francese); VON GRUNEBaum G. E., *L'espansione dell'Islam, la struttura della nuova fede*, in AA. VV., *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo. Settimane di studio di Spoleto*, XII, Spoleto 1965, vol. I, 65-91. Il punto di vista della storiografia cattolica sul sorgere dell'Islam resta quello di: BREHIER L., *La nuova crisi religiosa. Giudei, Monoenergismo ed Islamismo* (632-639), in *Storia della Chiesa*, (curantibus FLICHE A.-MARTIN V.), vol. V, (trad. it.) Torino 1971, 159-192; Per quanto riguarda la società beduina precedente all'avvento dell'Islam e che ha mantenuto anche all'interno dell'Islam, consuetudini giuridiche antiche, cfr. CHELHOD J., *Le droit dans la société bédouine*, Paris 1971 (perfetto, ma con un solo limite, che riguarda l'area siro-palestinese, escludendo la penisola araba) e TWAL F., *Organization judiciaire des tribus bedouines en Tranjordanie*, in *Apollinaris* LII (1979), 209-304 e *Apollinaris* LVII (1984), 777-818. Sulla condizione della comunità giudaica in Arabia precedentemente alla conquista islamica cfr. NEWBY G. D., *A history of the Jews of Arabia from ancient times to their eclipse under Islam*, Columbia South Carolina, University of South Carolina Press, 1988; MORONY M. G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Gorgias Press LLC, USA, 2005; SHABAN M. A., *Islamic History, A. D. 600-750 (A. H. 132): a new interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971; CRONE P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987.

dalla Cristianità fino ai Selguikidi, vera e propria eresia cristiana; c'è poi un Islam non più tollerante e non più accettato dalla Cristianità, ed è quello che si impone a partire dal predominio dei Selguikidi che favoriscono le Crociate. L'espansione dell'Islam in terre diverse l'una dall'altra spiega anche come l'organizzazione di diritto pubblico, a partire da quella statuale, si sia adeguata alle condizioni storiche precedenti. La formazione dello Stato islamico avviene in modi e tempi diversi fin dalle origini della diffusione delle truppe musulmane in tutta l'area diventata poi coranica. E il rispetto delle condizioni storiche precedenti alla conquista islamica spiega anche le particolari situazioni venutesi a creare nell'Africa mediterranea, nell'Africa interna, in Sicilia e nella Penisola iberica: nessuna delle quali può essere considerata per sé, come espressione storica a sé stante. E si comprende dunque come sia potuta avere una variegata coscienza islamica che oggi caratterizza questa esperienza storica tanto da poter parlare giustamente non più di diritto musulmano ma di diritti dei Paesi islamici e si comprende altresì come sia potuta avvenire, dopo l'esperienza califfale Ommiade (661-750) e Abbaside (751-1258) subito dopo le origini della formazione dello Stato islamico (632-661), anche la mediazione ottomana (secc. XV-XX) e come, infine, si sia potuta avere un'aggressione dell'Occidente nel secolo XX sia nella sua forma consumistica e capitalistica che ha inciso profondamente nella struttura statuale delle singole nazioni islamiche che nella sua forma socialista e non marxistache ha invece fallito miseramente per la sua non comprensione dell'anima religiosa dei popoli musulmani.

Ma soprattutto la variegata situazione dei popoli ora musulmani, un tempo non tali, spiega perché accanto all'accettazione di un patrimonio unitario normativo si siano formate distinte e talvolta (per un occidentale, cristiano o giudeo-ellenistico che sia) incomprensibili diversificazioni giuridico-sociali che sono la ricchezza dell'Islam e che rendono improponibile qualunque raffronto con la situazione dei popoli a cultura cristiana o con quella delle genti a cultura ebraica. Tutto l'Islam infatti si riconosce intorno a quattro principi fondamentali che caratterizza la concezione del diritto:

- a) principio del *legame indissolubile fra norma etica e norma giuridica e quindi dipendenza assoluta dell'ordinamento giuridico statale a principi di ordine etico* che non nascono al suo interno ma hanno una origine e fondamenti al di fuori di quest'ultimo. Ma questa è una spiegazione ottenuta ragionando secondo i nostri schemi logici; ragionando secondo gli schemi logici dell'Oriente Mediterraneo dove non c'è distinzione fra *ius* e *fas*, fra norma etica e norma giuridica, la spiegazione è una sola: *a muovere le radici della società civile sono le regole della società religiosa o, meglio, non c'è distinzione fra società civile e società religiosa perché la società è una sola ma diverse sono le sue rappresentazioni esterne che rappresentazioni rimangono ma non realtà ontologiche*. L'Islam, come tutto l'Oriente Mediterraneo (e l'Oriente tout court, compreso cioè il cosiddetto Oriente estremo) non conosce la distinzione fra norma etica e norma giuridica, fra *ius* e *fas*, fra foro interno e foro esterno, acquisizione culturale sorta nel pensiero greco all'alba della Scuola fisiocratica e poi sviluppata da tutta la filosofia e la tradizione giuridica ellenica che giunge alla divisione dei poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) che Roma ereditò e attraverso Roma, la tradizione giuridica moderna e

contemporanea, a partire dall'elaborazione che va da MACHIAVELLI a MONTESQUIEU.

- b) *Principio della personalità del diritto di contro al principio della territorialità della legge.* Il primo è squisitamente un principio della tradizione giuridica mediorientale e trova la sua affermazione più eclatante nel popolo giudaico che è la proclamazione più evidente della personalità del diritto che sussiste indipendentemente dal territorio dove il popolo vive ed opera. È la comunità in quanto tale che è depositaria del diritto e non altre volontà esterne alla comunità stessa. Si comprende di conseguenza perché l'Islam rifiuta la concezione stessa dello Stato hegeliano come persona giuridica così come l'Islam rifiuta ogni concezione di persona giuridica che non sia il *waqf*, ma quest'ultimo ha una sua giustificazione sol perché è un insieme di persone fisiche. Peraltro, il principio della territorialità della legge è un principio squisitamente ellenico ed è connaturale all'esistenza della πόλις. Roma rifiutò sempre tale principio e basterebbe l'esistenza del *praetor urbanus* e del *praetor peregrinus* e della loro distinta giurisdizione a testimoniare, ma la stessa tradizione giuridica romana vi accedette nel momento in cui l'ellenizzazione (che a detta di Aristotele era già chiara nel IV secolo a.C. quando lo STAGIRITA apostrofò la città sul Tevere come *polis ellēnis*) raggiunse il suo culmine, e ciò avvenne nel 3° secolo dopo Cristo quando, con la parallela orientalizzazione dell'Urbe, Antonino Pio introdusse la Costituzione che estendeva la cittadinanza romana a tutti i residenti dell'Impero, pervenendo ad un capolavoro giuridico unico nella storia di tutti i tempi: identificando da un lato l'*Urbs* con tutto l'Impero e conciliando lo *ius personarum* con lo *ius loci*. Non ci si deve meravigliare, allora, che l'accettazione della personalità del diritto implica l'esistenza di comunità integrate che danno luogo all'unica grande Comunità, la *Umma*, e implica anche la negazione degli Stati Nazionali che sono un disvalore rispetto al valore sommo della *Umma*, che è la comunità islamica da creare giorno dopo giorno e che viene a identificarsi con l'*Umanità intera*. Ben opportunamente NALLINO poteva dire – alla voce «*diritto musulmano*»⁴ – che il diritto è «unico per tutti i musulmani, ovunque risiedano, da qualsiasi sovrano dipendano, a qualsiasi razza appartengano; il diritto musulmano non ha alcuna relazione con il concetto di territorialità. Altra conseguenza: quel tipo di rapporto dell'individuo verso lo Stato che noi chiamiamo cittadinanza o nazionalità è cosa ignota al sistema musulmano. Questo invece, a cominciare già da MAOMETTO, proiettò questi suoi concetti anche sulle altre religioni fondate su testi rivelati, particolarmente sul cristianesimo e sul giudaismo, ed immaginò (cosa vera per il secondo dell'età post-biblica, ma falsa per il primo) che anche per i cristiani e gli ebrei religione e diritto formassero un tutto inscindibile, avente origine celeste: perciò, avendo ammesso per i non musulmani, seguaci di culti rivelati da Dio nell'età anteriore all'Islamismo, fossero tollerati e, previe particolari condizioni, lasciati liberi di praticare i loro culti, dovette anche ammettere che questa libertà religiosa implicasse

⁴ In *Novissimo Digesto Italiano*, V (1960 rist. 1981), 946-947.

l'esenzione dal diritto musulmano e l'obbligo di seguire la presunta legge cristiana o, rispettivamente, la giudaica, e di sottostare alle rispettive autorità religiose, quando non si trovasse in causa anche un musulmano. Principio ch'è stato la base delle numerose giurisdizioni confessionali negli Stati musulmani. Si aggiunga che il medesimo principio fu l'origine naturale dei poteri giurisdizionali riconosciuti ai consoli europei in regime di capitolazioni».

- c) *L'assenza dell'astrazione giuridica* nella dottrina del diritto e nella prassi della giurisprudenza islamica con l'affermazione della imputabilità diretta dell'azione giuridica non solo nella prassi anche nella dottrina e nella giurisprudenza. È questo un dato fondamentale di totale divaricazione con la tradizione giuridica greco-romana. È ben noto come il diritto romano abbia creato gli istituti giuridici per cui si può ben dire che questi compaiono solo nella tradizione giuridica romana. Ed è altrettanto noto, ed è un dato acquisito dalla dottrina, come da LEIBNIZ ai saggi di GIORGIO LA PIRA si sia stabilito che la giurisprudenza romana giunse all'elaborazione degli istituti giuridici, e quindi all'affermazione dell'astrazione giuridica, attraverso la ricezione dei canoni delle categorie logiche del pensiero aristotelico (soprattutto nel ragionamento deduttivo e induttivo), dei principi della geometria euclidea e della matematica pitagorica, tanto da far dire allo stesso LEIBNIZ che dopo queste due ultime scienze era il diritto romano la scienza più perfetta da un punto di vista razionale. Non c'è dubbio che questo dato della Giurisprudenza romana, che si forma e viene elaborato in un lasso di tempo che va dal IV secolo a.C. (al tempo della Costituzione patrizia-plebea e la messa a punto della Costituzione repubblicana) al III secolo d.C. («*Constitutio Antoniniana*» e venuta meno, se non scomparsa, della giurisdizione del *praetor peregrinus*), è quanto di più antitetico ad una prassi giurisprudenziale che è rimasta intatta nel Medio Oriente dai tempi delle prime raccolte giuridiche (Ebla, LIPIT-İŞHTAR, HAMMURAPI – leggi deuteronomiche) fino alla tradizione giuridica islamica. L'Oriente semitico non conosce le astrazioni giuridiche di matrimonio, testamento, eredità, proprietà, donazione, società, e quindi gli istituti giuridici che noi chiamiamo modi di acquisto della proprietà, possesso, pegno, ipoteca, servitù (prediali o meno), pur risolvendo, ovviamente, le situazioni giuridiche omogenee presenti nelle singole realtà storico-giuridiche indipendentemente dai concetti astratti che non si conoscono. Non si parla dunque di *matrimonio* fra due sposi ma di “esser presa” da parte della donna dal proprio uomo con cui si è stabilito di dar vita alla prole. Né si parla di famiglia, perché non si è dato vita ad un istituto simile a quello della tradizione greco-romana, ma ad una società concordata per l'educazione della prole. Il fatto è che la tradizione linguistica semitica non conosce il concetto stesso di astrazione di contro ad una linguistica indeuropea che ha fatto dell'astrazione la centralità dei rapporti intersoggettivi.
- d) *La confusione fra diritto pubblico e diritto privato* o, meglio, fra *due concetti che nel diritto islamico non sussistono* in quanto tali (come cioè portato dalla nostra tradizione giuridica greco-romana) ma che sono tali, appunto, nella nostra tradizione giuridica greco-romana, le cui

rappresentazioni storiche oggettive esistono pur sempre nella società islamica come nelle società storiche di tutti i tempi. E questa confusione è l'ovvia conseguenza del principio dell'unità inscindibile fra norma etica e norma giuridica e l'altrettanta ovvia conseguenza del principio della personalità del diritto.

È in questo scenario che vengono affermati i rami del diritto, i *furu al fiqh* (letteratura giurisprudenziale) che sono il *fiqh* e la sua partizione (*usul al fiqh*, le radici) che altro non sono che il Corano, la *Sunnah*, l'*ig'ma al unnah* e il *qiyas*. E accanto al *fiqh* (cioè accanto alle radici) l'*ig'tihad*, l'*hadith* e l'*hiyal* (il sotterfugio giuridico). Ebbene, queste radici e i rami del diritto sono universalmente accettati da tutta la tradizione giuridica islamica che tuttavia nelle varie Scuole vengono lette e interpretate in modo diversificato. Così nelle Scuole Sunnite (*hanafita*, *malikita*, *sciafeita* e *hanbalita*) e così nella Scuola *giafari*, in quella *zaidita* e in quella *ibadita*.

Ed è in questo scenario che la *shari'a* diventa la base dell'educazione islamica, tanto da fare di quest'ultima l'educazione giuridica tout-court. Con l'apparizione della *madrassa* nel V secolo dell'egira (XI secolo dell'era cristiana: scuola superiore fondata da NIZAM AL-MULK, ministro della dinastia dei Selguikidi, a Bagdad, nel 1067 d. Cristo, allo scopo di favorire la teologia ortodossa secondo il sistema ash'arita e poi imitata in tutto il mondo musulmano), sviluppo e perfezionamento dei corsi di discipline teologiche e giuridiche che da oltre due secoli si impartivano in modo privato nelle moschee per iniziativa dei fondatori o protettori di esse, o anche nelle abitazioni dei maestri famosi, il *fiqh* fu riconosciuto come lo scopo principale dell'educazione dei giovani musulmani conservando questa posizione fino al declino del sistema tradizionale scolastico diffuso per tutto il XX secolo. Tale è rimasto in Arabia Saudita, tale in Afghanistan, tale nello Yemen ma tale è tuttora nell'Università de Il Cairo e in tutti i Paesi musulmani occidentalizzati dove è praticato nelle Scuole private. Comune a tutti i Paesi islamici il *fiqh* è insegnato esclusivamente in arabo, assicurando in tal modo l'omogeneità culturale e favorendo così la nascita di una élite culturale panislamica e al tempo stesso adeguandosi a fattori locali, ai costumi dei territori e alle loro consuetudini. L'applicazione del *fiqh* era (ed è) dovuta al *kadi*, al giudice che ha competenza in tema di diritto di famiglia (matrimonio, eredità, ripudio, ecc.), di amministrazione di fondi di carità (*waqf*), di beni e di *litiscontestiones*. La sua nomina e le sue competenze erano controllate dall'autorità politica. Accanto al *kadi* sorsero strutture giudiziarie parallele (*mazalin*) che fiorirono al tempo abbasside che divennero monopolizzanti in periodo ottomano. In questo contesto compare il *mufti* che faceva da legame fra la legge teorica e la pratica giuridica. Il *mufti* nasce come giurista che dà pareri quando sono richiesti e vengono remunerati e controllati in periodo ottomano dalle autorità governative. I responsa del *mufti* si chiamano *fatwa* che vengono raccolti quando il *mufti* è particolarmente importante e riconosciuto per la sua saggezza.

Era questo lo scenario quando cade lo Stato Ottomano e quando l'Europa impone i Codici, tutti di tradizione romanistica, in Turchia, in Egitto, in Iran. Durante il XX secolo, tutti gli Stati islamici moderni hanno acquisito sistemi giuridici adattati agli Stati nazionali contemporanei di tradizione giuridica europea in cui tuttavia la *shari'a* ha sempre una influenza determinante nell'interpretazione delle codificazioni imposte dalla tradizione giuridica europea. Ed è alla *shari'a* e

allo studio tradizionale del *fiqh* che si rifanno tutti gli oppositori ad ogni occidentalizzazione delle singole nazioni islamiche: così è accaduto in Iran dopo la caduta dei Pahlavi, così in Turchia nella forte opposizione all'attuale sistema governativo erede di quello di KEMAL ATATÜRK; così in Egitto da parte dell'Università di Il Cairo, ritenendo il modello occidentale un'aggressione della cultura giuridica greco-romano-giudaico-cristiana tanto da far rimpiangere, nella dottrina islamistica occidentale, la mediazione ottomana che dal secolo XV al secolo XX attraverso la *Madialla* (codificazione parziale del diritto *hanafita* per fini pratici) tentò di essere l'unica possibilità di convivenza giuridica fra tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica islamica⁵. Ad unire tutte le anime islamiche è innanzi tutto l'uso della lingua araba che, si comprende bene, non è solo un fatto linguistico ma di vera e propria impostazione di base giuridico-culturale, di *weltanschauung*, di visione cioè della vita e della storia al punto tale che gli ortodossi tuttora sconsigliano qualsiasi traduzione del Corano (e lo sconsigliava perfino CARLO ALFONSO NALLINO che poteva affermare «per un complessi di

⁵ Sul diritto islamico cfr. BUSSI E., *Principi di diritto musulmano*, Milano 1943; D'EMILIA A., *Scritti di diritto islamico*, Roma 1976; NALLINO C. A., *Diritto Musulmano*, in *Nov.Dig.It.*, V (1960), 944-953; DUCATI B., *Islamismo (diritto musulmano)*, in *Nov.Dig.It.* V, XIX, (1933), 614-615; BALIC S., *Diritto (Islamismo)*, in *Dizionario Comparato delle Religioni Monoteiste*, Casale Monferrato 1961, 162-164 [qui di seguito abbreviato con la sigla "DCRM"]; IDEM, *Legge (Islamismo)*, in *DCRM*, Casale Monferrato 1961, 309-311; CASTRO F., *Diritto musulmano e dei Paesi Musulmani*, in *Enciclopedia Giuridica* (1994), 1-17; HOOKER M. B., *Shari'a*, in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. IX, 1998, 331-338; NALLINO C. A., *Diritto musulmano. Raccolta di Scritti editi ed inediti*, vol. IV, Roma 1942; DOI A. I., *Shariah. The Islamic Law*, London 1984. CECCARELLI MOROLLI D., *Breve introduzione alla Legge religiosa islamica (Shari'a). Institutiones Academicæ*, Roma 1994 (Edito dal Pontificio Collegio Ucraino S. Giosafat in Roma). Per il passaggio fra l'età unitaria sciaraitica dell'Umma islamica e la frammentazione nazionale (ritenuta comunque temporanea dalla scuola ortodossa), cfr. NALLINO C.A., *La fine del cosiddetto Califfato Ottomano*, in *Oriente Moderno* 4 (1924), 137-153; GABRIELI F., *Il concetto della asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Khaldūn*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, LXXV (1930), 473-512. Per il concetto di *Umma* cfr.: MASSIGNON L., *L'Umma et ses synonymes*, in *REI*, (1941-1946), 151-157; MILLIOT I., *La conception d'Etat et de l'Ordre legal dans l'Islam*, in *Academie de droit international de la Haye. Recueil des cours*, LXXV (1949), 597-687; AA. VV., *L'Islam et l'Etat* (a cura di O. CARRÉ), Paris 1982; NATALONI C., *Per un'analisi del concetto di popolo nell'Islam*, Milano 1987. In particolare, per le singole regioni storiche, oggi, IBRAHIM A., *Muslim Law in Malaya*, Singapore 1965; LEV D. S., *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley 1972; MACKEN A. M., *Legal organization in Malaya*, New Haven 1969; CASTRO F., *Sistema sciaraitico "siyāsa sar'iyya" e modelli normativi europei nel processo di formazione degli ordinamenti giuridici dei Paesi del Vicino Oriente*, in AA.VV., *Il mondo islamico fra Integrazione e acculturazione*, Roma 1981, 165-202; IDEM, *La codificazione del diritto privato negli Stati Arabi contemporanei* in *Rivista di Diritto Civile* I (1985), 387; PICCINELLI G. M., *Uno studio sulle società unipersonali in Iraq*, in *Quadrimestre* 2 (1988), 394-413; ALUFFI BECK PECCOZ R., *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi. Codificazione e riforme*, in *Rivista di Diritto Civile* I (1988), 596-618; MUSTAFĀ Z., *The Common Law in Sudan*, London 1971; RISEMANN R. H., *Islamic Law in Palestina and Israel*, Leiden 1978; KAMALI M. H., *Law in Afghanistan*, Leiden 1985. Per le varie Scuole Islamiche (fondamentali da tener presente per poter capire l'attuale situazione delle varie posizioni divaricate di fronte al diritto di tradizione giuridica europea), cfr. NOJA S. – VACCA R. – VALLARO M., *Deti e atti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Buhari*, Torino 1982. Per la Scuola Malichita cfr.: GUIDI I. – SANTILLIANA D., *Sommario del Diritto malichita*, Roma 1919. Per gli Sciafiti cfr.: DUCATI B., in *DE* (1927), 327-372 (traduzioni di Muḥamrad al-Shāfi'i, al-Risara; Schirazi, al-Tanbih). Per gli Hanbaliti cfr.: FARRUKH O. A., *Ibn Taimiyya an Public and Private Law in Islma. Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Beirut 1966. Per gli Ibaditi cfr. MERCIER M., *Elude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger 1927. Per gli Zayditi cfr.: BOUQUET G. H. - BERQUE J., *Recueil de la loi musulmana de Zaid ben Ali*, Alger 1941. Per gli sciiti dueodecimani cfr.: QUERRY A., *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris 1871-1872. Per gli Ismailiti cfr.: CASTRO F., *Su "ghasba" e "ta'addi" nel "fiqh" fatimida*, in *Annali di Ca' Foscari*, Venezia 1976, 98 ss.; LO JACONO C., *Ataya, Wasaya e farā'id nel kitāb al-iqtisar*, in *Studi in memoria di P. M. Arcari*, Cagliari 1978, 445-547. Fondamentali rimangono comunque i segg. studi: MILLIOT L., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris 1953, (2^a ed. a cura di F. P. BLANC, Paris 1987); l'ampia meditazione di LINANT DE BELLEFONDS Y., *Traité droit musulman comparé*, Paris-La Haye 1965; SCHACHT J., *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, (trad. fr.), Paris 1985.

ragioni, sembra impresa disperata dare al Corano una traduzione, soddisfacente sotto tutti gli aspetti, in una lingua europea»). Il fatto è che il Corano è per l'Islam la parola testuale di Dio per cui la lingua araba, lingua in cui Dio si esprime rivelandosi a MAOMETTO, è la lingua di Dio. Si giunge perfino a dire, da parte della dottrina ortodossa (sunnita), che il Corano, in quanto parola di Dio, è uno degli attributi esterni di Dio, distinti dalla sostanza divina ma, al pari di questa, non aventi avuto origine nel tempo né per atto creativo per cui viene detta la formula «il Corano è increato». E da anche chi non accetta questa posizione estrema, nessuno (nemmeno i giuristi laici, ammesso che si possa applicare questa dizione ai non ortodossi nell'Islam) mette in dubbio, pubblicamente, che il Corano sia un testo comunque *creato* da Dio. Il risultato è che qualunque regolamentazione giuridica si compia, questa va fatta sempre e comunque su base coranica. E ad unire tutte le anime islamiche sono elementi essenziali come il concetto di persona, la concezione sul libero arbitrio e il rispetto di regole fondanti ruotanti intorno ad una concezione della storia e della vita che si concretizza come rispetto delle virtù così come fu dettato da MAOMETTO. Ma il rispetto della virtù in MUHAMMAD si risolve nel principio che «chi possiede la somma virtù è colui la cui *fede è la più grande*». Ed ovviamente si intende la fede per eccellenza e ultima, che completa e integra la rivelazione già espressa ma non ultimata dalla *Torah* e di Vangeli (cui poi si aggiunsero i *Veda* e l'*Avesta*), cioè la Fede islamica. La virtù, dunque, anzi tutte le virtù, si identificano con la Fede islamica, per cui, per riandare alle virtù teologali cristiane ereditate dalla dottrina socratica, la speranza e la carità hanno un tutt'altro significato che nella dottrina cristiana e in quella greca perché o sono connesse alla fede (nel Profeta) o sono parole vuote e senza senso. E così per quelle che la tradizione cristiana ritiene le virtù cardinali (forzezza, temperanza, giustizia, prudenza): esse sono espressioni della fede nel Profeta e non hanno alcun senso (o meglio: non si esprimono affatto, fuori dalla fede nel Profeta). Il fatto è che a distinguere il Credente nel Profeta e nell'Islam dai non Credenti (compresi i *dhimmi*, cioè gli Ebrei, i Cristiani e poi gli Zoroastriani e gli Induisti) sono i concetti di *libero arbitrio* e di *persona*, che nell'Islam sono fortemente diversi da quelli delle altre Religioni del Libro. Secondo la lettera del Corano infatti l'uomo è il rappresentante di Dio sulla Terra. La sua assoluta rinuncia a sé in Dio (è questo il significato autentico dell'Islam, che è *sottomissione*) lo libera da ogni altra sorta di schiavitù e di alienazione. Manca nell'Islam il concetto di *libero arbitrio* della tradizione ebraica e cristiana che comporta il dramma continuo dell'uomo nei confronti della volontà divina, e quindi il concetto di *peccato* e, soprattutto il concetto di *persona* nel senso *greco* del termine, come soggetto che per umana natura è dato di ribellarsi alla stessa volontà di Dio. Ed è tutta la concezione della storia, dunque, che separa nettamente l'Islam dal Giudaismo e dal Cristianesimo.

§3. Sulla base di questa unitaria tradizione giuridica e sotto l'incalzare della pressione occidentale (che impone la sua dottrina normativa attraverso gli epigoni della tradizione giuridica codiciale o attraverso l'eredità di *common law*) devono vedersi gli istituti giuridici musulmani di diritto privato e di diritto pubblico. A dominare è sempre il testo coranico. Tutte le Scuole giuridiche esistenti, comprese quelle legate alla *Ši'a*, considerano, ad esempio, il terzo versetto della quarta *sura* che riconduce ai compagni di MUHAMMAD il diritto di sposare fino a quattro donne come una direttiva atemporale, e questo la dice lunga

circa un possibile parallelismo con la condizione femminile della società greco-romana-giudaico-cristiana in tutta la sua lunga e progressiva evoluzione. Ed è ben noto che la permanenza del vincolo matrimoniale è lasciata al mero arbitrio dell'uomo che può scioglierlo *ad nutum* donde la grande instabilità delle unioni matrimoniali che è una caratteristica della società musulmana. Non parliamo dell'istituto giuridico del testamento che il diritto musulmano non conosce per cui l'unica causa di possibilità ereditaria è la legge. Possesso e proprietà sono peraltro istituti giuridici lontanissimi dalla nostra concezione giuridica; manca in diritto musulmano il concetto generale di usufrutto, e il diritto islamico, in ogni sua scuola, non conosce azioni possessorie autonome. Le scarse analogie in tema di possesso e proprietà con le nostre concezioni giuridiche sono di origine bizantina, come per l'*usucapione*, tramite la *præscriptio longi temporis*. Manca nella terminologia giuridica islamica qualunque concetto corrispondente all'*obligatio romana* e della nostra tradizione giuridica di derivazione romanistica.

In campo processuale c'è un contrasto netto tra la tradizione sciaraitica e le costituzioni imposte nei Paesi già dell'Impero Ottomano dalla cultura giuridica occidentale (Marocco, Tunisia, Algeria, Egitto, Libano, Siria, Turchia, Iraq). Alla vecchia giurisdizione ordinaria del *qadi* unita ad una giurisdizione *extra ordinem* del potere centrale ottomano (e i cui caratteri processuali erano: a) l'impulso processuale spettante al giudice sempre in diretto contatto con le parti; b) l'eguaglianza di queste ultime di fronte al processo con scarso formalismo, pressoché alcuna pubblicità, prevalente oralità ed estrema rapidità dei giudizi; c) mancanza assoluta di un sistema di azioni differenziate) si è sostituito un procedimento di vari gradi di giudizio e di collegio di tradizione codiciale europea che ha sostituito il giudice monocratico che era l'unico ammesso nella tradizione precedente. Ed anche la facoltà concessa al giudice di rivedere il proprio giudizio ha lasciato il posto ai meccanismi dell'appello.

L'influsso occidentale, scarsissimo da un punto di vista privatistico, è maggiore nel campo del diritto pubblico con una conseguenza tuttavia schizofrenica, e cioè che mentre la quasi totalità dei circa 70 Paesi islamici o con numerosa popolazione musulmana ha recepito il moderno diritto pubblico occidentale, questi Stati poi hanno nella quasi totalità conservato il diritto personale legittimandolo, come nel caso dell'Arabia Saudita e del Sultanato di Oman, con le categorie logiche del diritto pubblico di tradizione hegeliana proclamando da un lato la *Shari'a* come fonte di diritto e l'Islam come religione di Stato e la propria attività legislativa come prodotto della *sijàsa shar'iyya*, come cioè mera attività amministrativa di governo comunque non contraddicente con la *shari'a*). In tal modo la *Shari'a* sottolinea come possa ben recepirsi la tradizione giuridica occidentale rimanendo sé stessa.

La Turchia e l'Albania erano gli unici Paesi che avevano cancellato il diritto musulmano: ora esso è rientrato di prepotenza con la giurisdizione dei *qadi* per il diritto privato. Così come il *qadi* è entrato con forza in Bosnia che l'antico governo jugoslavo non aveva permesso. Ed è rientrato di prepotenza in Iran dopo che i Pahlavi lo avevano soppresso introducendo un Codice civile tradotto da quello italiano di ZANARDELLI con la rivoluzione Khomeinista che ha imposto, in un tessuto esclusivamente sciita, tutta la *Shari'a* islamica e la politica verso i dhimmi. Proibito l'Islam e ogni sua affermazione giuridica e religiosa nelle Repubbliche Islamiche dell'Asia Centrale della vecchia U.R.S.S., ora la *Shari'a*

viene applicata in Tagikistan, Uzbekistan, Kazakistan e Turkmenistan con una schizofrenica coesistenza fra diritto di tradizione codiciale europea e applicazione dello statuto personale che dà luogo ad una pluralità di ordinamenti giuridici entro gli stessi territori. L'Islam e la *Shari'a* si sono imposti negli Stati moderni dell'Indonesia e della Malesia con una forte presenza shairitica in Birmania, Tailandia e nelle Filippine del Sud e La *Shari'a* è tuttora ampiamente applicata nei territori delle antiche Indie Orientali Olandesi, nel Borneo già britannico, nell'Indocina già francese e a Singapore. E la *Shari'a* domina in Afghanistan, in Pakistan e in ampi territori dell'India e in Bangladesh.

Tutta questa massa enorme di popolazioni e di genti sono unite da regole della tradizione che fanno parte della storia giuridica dell'Islam e che non si limitano alle pratiche rituali (e qui il termine *rito* non va inteso nel senso della tradizione culturale europea, come cioè atto folklorico ma come parte integrante della memoria giuridica di un popolo per cui è bestemmia e condanna allontanarsene) che sono *arkan* (preghiera), *salah* (la fede), *sawn* o *siyam* (digiuno), *zakah* (elemosina), *hagg* (pellegrinaggio), ma implica il rispetto della *mu'amalat* e la presa di coscienza delle azioni umane (*fard* o *wagib*, *mandub*, *mubah* o *giaaz*, *makruh*, *haram*).

Ovunque, in tutti questi Paesi dove la *Shari'a* si è imposta e dove viene applicata, vi sono i Custodi che operano nell'applicazione costante del rito (*Shaib*, *Imam*, *Khuthah* e *mu'adhim*) e nell'applicazione costante della legge (*ulama*, *faqih*, *mufti* e *qadi*). Il prodotto resta la *fatwa*. E riflettendo sulla *fatwa* si comprende il collegamento fra la giurisprudenza forense e quella dottrinale che rappresenta il nodo intorno al quale ruota tutto il sistema islamico. In tal modo, come rileva CASTRO⁶: «il parere richiesto dal giudice o da uno delle parti al giurista rispondente, cioè al *mufti* (il *faqih* privato o di nomina pubblica abilitato per dottrina ad emettere *fatwà* o pareri astratti) oppure il richiedere come uno dei requisiti per giustificare innovazioni, da parte della giurisprudenza locale, che esse siano basate sulla dottrina di un giurista qualificato anche se in contrasto con quella dominante»⁷.

Al momento attuale tre sono le tendenze all'interno della *Umma* islamica:

- a) *una tendenza ortodossa* nel rispetto del pensiero tradizionale vuole costruire l'umana generazione all'unica visione celestiale, quella di Dio e negando ogni realtà terrestre. A margine di questa tendenza vi sono operazioni estremiste che ritengono giunto il momento di attuare la *Umma hic et nunc*, qui ed ora, subito, anche usando strumenti di lotta di ogni tipo;
- b) *una tendenza ereticale*, rispetto alla Tradizione e che ha dato vita nel passato al Sufismo e alla *Schi'a* che tuttora rappresentano i due momenti più calzanti di deviazione dalla Sunna;
- c) *una tendenza modernista* di influenza occidentale e che si risolve sul piano processuale all'interno della tradizione giuridica islamica attraverso gli

⁶ Voce: *Diritto Musulmano e dei Paesi Musulmani* in *Enciclopedia Giuridica*, 14.

⁷ Cfr. anche GABRIELI F., *Islamismo*, in *E.I.*, App. IV, 1961-1978, 2° vol., 236; CARRE O., *Islamismo*, in *E.I.*, App. V, 1979-1992, 2° vol., 783-784; KHOURY A. T., *L'Islam*, in *DCRM*, Casale Monferrato 1991, xxxviii-xxlv; BALIC S., *Dio (Allah)*, in *DCRM*, Casale Monferrato 1991, 151-152. Per una visione d'insieme dei problemi contemporanei cfr. ANDERSON N., *Law Reform in the Muslim World*, London 1976; AMIN S. H., *Middle East Legal Systems*, London 1985; BENNANI B. J., *L'Islamisme et les droits de l'homme*, Lausanne 1984; FLEURY M.-MANTRAN R., *Les régimes politique de Pays Arabes*, Paris 1968, tuttora validissima, come validissimo e tuttora da consultare è ROSENTHAL E. I. J., *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965.

strumenti della consuetudine (*urf*), dell'utilità di giudicare nell'interesse generale (*istislah*), di tenere per buono (*istihsān*) e di giudicare cercando il contatto con ciò che è stabilito (*istish'ab*).⁸

§4. In questo scenario generale di un Islam variegato nelle singole composizioni nazionali ma unitario nella base giuridico-dogmatica, è avvenuta la diaspora dei Credenti nel Profeta fuori dai territori che hanno dato loro origine e in particolar modo nelle regioni dell'Occidente cristiano. Dalla fine degli anni Ottanta del XX secolo fino ad oggi un flusso incredibile di immigrati si è avuto da tutte le Regioni afro-asiatiche verso l'Europa ed in particolare verso la Penisola italiana. Il dato statistico è stato quanto mai discusso nel passato, ma ora le varie fonti di informazione tendono ad appaiarsi a un numero omogeneo. Per quanto ci riguarda noi accettiamo i dati offerti dall'*Osservatorio Permanente per l'Immigrazione Afro-Asiatica in Italia*, nato presso la Cattedra di Diritto dell'Antico Oriente Mediterraneo della Facoltà di Giurisprudenza, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Sociali e dell'Amministrazione dell'Università degli Studi del Molise. Questi dati sono quelli offerti al 30 novembre 2004, XVI rilevazione storico-statistica. Si forniscono qui di seguito riservandoci poi di fare alcuni rilievi e osservazioni in proposito.

<i>Immigrati in Italia divisi per credo religioso</i>									
Paesi di provenienza	Musulmani	Cattolici	Altri Cristiani	Ebrei	Buddisti	Conf/Scint.	Induisti-sikh	Tamil/Druidi	Totale
Afganistan	3527	224	180						3931
Albania	231480	796	1587						233863
Algeria	36480			115					36595
Angola	2480	97	45						2632
Arabia Mer.	382								382
Arabia S.	3102								3102
Armenia		40	7580						7620
Arzerbaijan	3804		1989						5713
Austria	920	1985							2905
Bangladesh	79801				3798	570	3120	728	88017
Barheim	104								104
Belgio	2614	4027							6641
Benin	1099	292							1390
Bielorussia	3925		78888						82813

⁸ La posizione ortodossa resta quella proclamata da KHOMEYNI R., *Il Governo Islamico*, Roma 1987² e, prima, da WINDER R. B., *Islam as the State religion: a Muslim Brotherhood view in Syria*, in *The Muslim World* XLVI (1954), 215-226 e KERR M. H., *Islam Reform*, Los Angeles-Berklesy 1966. Per una visione progressista del diritto musulmano (sempre tuttavia nel rispetto delle leggi coraniche, mai messe in discussione) cfr.: BENANI B. J., *L'Islamismo et les droits de l'homme*, Lausanne 1984; CHARNAY J. P., *L'Islam et la guerre*, Paris 1986. Le posizioni ortodosse, ereticali e moderniste sono equamente rappresentate in GARDET L., *L'Islam religione et communaute*, Paris 1967; BAILEY V. - WISE E., *MAOMETTO e l'Islamismo*, Bologna 1982; JOMIER J., in *Enciclopedia dell'Islam*, 2^a ed., vol. IV, 171-177; AHMAD K., *Islam, it's meaning and message*, London 1976²; NURI HADZIĆ O., *Muhamed as i Kur'an*, Sarajevo 1968; BALIC S., *Rufvom Minarett*, Hamburg 1984.

Botswana	1680	191	282						2173
Brunei	45								45
Bhutan					49	35	68		132
Bulgaria	6895		11412						18307
Bur Kin Alto Volta	6480	35	62						6577
Burundi	2187	296	97						2580
Cambogia	207	299	121		249	135	168	47	1226
Camerun	6824	370	62						7256
Centrafricana (Repubblica)	1096	378	95						1569
Ciad	3980	98	112						4190
Cina	79802		47		191827	227940	76912		576528
Cipro	2580	28	598						3206
Comore	409	29	50						478
Congo	1109	596	74						1779
Corea del Nord	5882	195	40		281	412	790		7600
Corea del Sud	3912	296	14		984	1012	1545		7496
Costa d'Avorio	6014	2114	458						8586
Egitto	185714		47829						233543
Emirati Arabi	416								416
Etiopia/Eritrea	81720	4912	86912						? 173544
Filippine	33012	263409	49920						346341
Francia	31989	31612	2980	398					66979
Gabon	296	84	48						428
Gambia	524	79	45						648
Georgia	498		2892						3390
Germania	37014	43980	39912	197					121193
Ghana	5990	2098	15712						23800
Gibuti	2909	48	27						2984
Giordania	34785	909	714						36418
Gran Bretagna	17089	4992	38612						60693
Grecia	14790	502	48714						64006
Guinea	7020	570	612						8102
Guinea Equatoriale	1985	192	197	102					2476
India	183712	1714	2914		85912		126590	15720	?408562
Indonesia	85780	59790	12014	115	9841	12980			180520
Iran	76480								76480
Iraq	89739	19016	12980						121710
Israele	12416	1957	981						15534

Ex Jugoslavia (-Serbia- -Montenegro- -Croazia- -Slovenia- -Bosnia)	263014	189712	131412						574138
Kazakistan	9016	1981							10997
Kenia	2024	216	471						2711
Kigikistan	1714		916						2630
Kuwait	88								88
Laos		180	315		258	1180	2140		4073
Lesotho	114	45	96						255
Libano	49714	37521	10212						97447
Liberia	3196	58	115						3369
Libia	528			1604					2132
Macedonia	16814		5514						22598
Madagascar	2740	380	496		1891				5507
Malaysia	5812					489	970		7271
Mali	5914								5914
Malati	289	35	28						352
Marocco	288912	1816	1012	570					292310
Mauritania	7067	171	350						7588
Mauritius	73980	397	125						74502
Moldavia	980	712	14780						15472
Mongolia	114				98	190			302
Mozambico	8114	2190	64						10268
Myanmar (Birmania)	298	214	82		2780	920	170		4764
Ngwane (Swazrland)	380	74	28						482
Nepal					35		196		231
Nambia	1380	97	38						1515
Niger	13014	780							13794
Nigeria	72780	7600	2914	298	362				83954
Oman	24								24
Paesi Bassi	2592	7043	6814						16449
Pakistan	63520	1892	2895		196		981	48	69532
Palestinesi	10002	11790	195						21987
Quasar	407								407
Romania	5720	12048	112715						130483
Ruanda	998	314	507						1819
Russia	3114	178	202709						206001
Isola Sao Tomè -Isola del Principe	116	21	27						164

Senegal	154061	318	312						154691
Sierra Leone	129081	296	35						129412
Singapore	1961	48	161						1180
Siria	30198	280	912						31390
Somalia	124712	1915	470						127097
Sri-Lanka (Ceylon)	2998	980	2026		37096			67089	110189
Sudan	8099	26049	596						34744
Sud Africa	3698	291	1918						5907
Suriname	602	48	25						675
Svizzera	15912	16992	15897						127097
Tailandia (Siam)	780	296	216						1296
Taiwan (Formosa)		1315	912			2970			5127
Tanganika	2994	285	302						3584
Tagikistan	7997		1471						9468
Tanzania	8049	1718	912						10679
Togo	7496	1812	798						10106
Tunisia	169402	1572	495	618					172087
Turchia	163912								163912
Turkmenistan	816		914						1730
Ucraina	691	2992	52701	695					57079
Uganda	1927	1064	792						3723
Uzbekistan	4170		7240						11410
Vietnam	1982	3088	2246		1812	2912	2714		14754
Yemen	2015	212	71	41					2339
Zaire (Repubblica Democratica del Congo)	11814	4047	290						16151
Zambia	897	624	48						1569
Zimbawe	1096	188	116						1450
Zanzibar	2015	402	96						2513
Totale generale	2985360	778110	1072332	6851	273199	253512	119474	83632	5522440

Va detto innanzi che questi dati⁹ sono stati messi insieme dall'*Osservatorio Permanente per l'Immigrazione afro-asiatica in Italia* lungo le coordinate degli Stati di provenienza, dell'origine etnica e della credenza religiosa che per chi scrive è anche culturale, nella persuasione che, sempre chi scrive, insieme ai suoi collaboratori ha avuto per cui la religione è un dato culturale che va giudicato come parte della *Weltanschauung* di un popolo soprattutto per le regioni non europee che non hanno mai conosciuto (né tuttora conoscono) la scissione fra *ius* e *fas*, fra norma etica e norma giuridica. È per questa ragione che gli elaboratori dei dati che abbiamo accolto, e chi scrive con loro, hanno sempre rifiutato di fare una distinzione fra “gente non di colore” e “gente di colore”¹⁰, ma hanno sempre ribadito di dover compiere una distinzione fra genti di questa o di quella cultura (cristiana, islamica, induista, confuciana, scintoista, tamil, giudaica) indipendentemente dal ceppo etnico dei singoli aderenti alle specifiche culture.

Questi dati, comunque, hanno bisogno di qualche spiegazione:

- a) sono dati non lavorati, dati cioè rilevati dai documenti ufficiali del Ministero degli Interni e riferiti a tutti gli immigrati afro-asiatici entrati nel nostro Paese in modo irregolare o regolare che sia. Tanto per capirci: al momento dello sbarco delle “carrette” a Lampedusa (o ad Otranto, per tutti gli anni novanta del XX secolo e i primi anni del XXI secolo, o in altri luoghi delle coste calabresi presi come “assaggi” di sbarchi) tutti gli immigrati vengono riconosciuti e schedati nei documenti in loro possesso: tutti vengono fotografati e segnalati in appositi archivi prima di essere destinati in luoghi di accoglienza dove restano per il tempo necessario, dopo di che ottengono fogli di via obbligatori;
- b) la quasi totalità degli immigrati restano in Italia; solo lo 0,10% di loro viene accompagnato ai confini della Repubblica perché tale è la percentuale di chi incorre in delitti penali che impongono l'andata via dal nostro Paese. Gli *irregolari* diventano *clandestini* solo nel momento in cui, in possesso del foglio di via obbligatorio, non lasciano il nostro Paese. È un dato di fatto: le aziende del Nord-Est, i campi di raccolta di generi alimentari del Meridione accettano gli irregolari per esclusive ragioni di

⁹ *L'Osservatorio Permanente per l'Immigrazione Afro-Asiatica in Italia* nasce nel 1992 come Istituzione scientifica presso la Cattedra di Diritto dell'Antico Oriente Mediterraneo della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi del Molise, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Sociali e dell'Amministrazione e quindi come Ente di ricerche operante al suo interno. Il Dipartimento prese atto di questo Osservatorio nel Consiglio del 24 febbraio 1994 e da allora questo Centro di Ricerca ha elaborato sedici rilevazioni storico-statistiche di cui l'ultima, datata 30 novembre 2004, viene ora pubblicata in questo saggio. *L'Osservatorio* (che ha valenza e rilevanza nazionale) è stato riconosciuto dalla Regione Molise con Legge Regionale 20 maggio 2004, n. 14, di cui al Bollettino Ufficiale della Regione Molise n. 11 del 1° giugno 2004. All'Osservatorio coopera un gruppo di giovani studiosi (MASSIMO SABUSCO, ANDREA GABRIEL, LUCIA LIBERATORE, STEFANIA RESCIGNO, RAFFAELLA VITALE, MIRELLA MAZZEO, AMERICO FONTANAROSA e OLGA COLATRUGLIO) coordinati da FRANCESCO MORRONE, IOLANDA PALAZZO e CARMELO D'ORO. I dati dell'Osservatorio, e quindi le singole rilevazioni storico-statistiche, sono stati sempre pubblicati nelle edizioni nazionali de “Il Tempo”. I fascicoli separati sono stati nel contempo trasmessi ai Comandi della Regione Molise dell'Arma dei Carabinieri, della Polizia di Stato e della Guardia di Finanza per l'invio ai rispettivi Comandi Generali e al Ministero degli Interni. Copia dei dati sono stati altresì trasmessi alle Questure e alle Prefetture delle due Province del Molise, alla Conferenza Episcopale Italiana (tramite il Vescovo Metropolitano di Campobasso) e al Pontificio Consiglio dei Migranti della Santa Sede.

¹⁰ È un dato di fatto che la cultura della razza e dell'etnia derivante dall'esame somatico e da colorito della pelle è tipica della cultura laica ed è tipica dell'epoca moderna e contemporanea a partire dal XVII secolo e dei grandi sviluppi del colonialismo europeo che toccò non poco la stessa stoa delle origini degli Stati Uniti d'America.

profitto, con il silenzio delle Autorità di Polizia e con l'avvallo dei Sindacati che hanno grandi responsabilità in merito;

- c) appare ormai a tutti evidente quanto giusto fosse l'osservatorio quando denunciava che non era possibile che interi nuclei familiari di gente poverissima si spostassero pagando il loro trasporto con quote altissime: c'era chi offriva loro il danaro che veniva (e viene) restituito attraverso il proprio lavoro nelle aziende del Nord-Est italiano o, per chi si trasferisce in Germani, nelle regioni tedesche.

Per quanto riguarda la provenienza etnica (e religiosa: cioè culturale, come innanzi precisato), bisogna tener conto:

- a) dopo una prima ondata, svoltasi per tutti gli anni Novanta del XX secolo di una forte presenza africana, nera o non nera (dell'Africa cioè interna o mediterranea), nel primo quadriennio del XXI secolo si ha una presenza accentuata, dai territori asiatici, di genti provenienti dall'India, Indonesia, dal Bangladesh e dalla Cina, confermando sempre una buona affluenza dal Medio Oriente e dalle Filippine;
- b) questa forte presenza asiatica è caratterizzata da due linee di tendenza: 1. – massiccia presenza islamica anche da etnie dove l'Islam è in minoranza (come per l'elemento cinese); 2. – diaspora cristiana dai territori a maggioranza islamica (come il Sudan) o dove la comunità islamica è aggressiva verso i Cristiani (come avviene in Indonesia, le Filippine, l'Etiopia, l'Eritrea e il Libano). Una situazione siffatta fa sì che l'Italia ospiti oggi la più numerosa comunità cristiana della diaspora presente in Occidente, circa due milioni di persone fra Cattolici e Cristiani non di tradizione latina, ciascuno recante con sé le proprie tradizioni millenarie e ciascuno sradicato dal proprio habitat naturale;
- c) constatazione di una diaspora Kurda dai territori della Turchia, dell'Iran, della Siria e dell'Iraq favorita da questi Stati e accettato dai Paesi Europei, in particolare dall'Italia e dalla Germania si da poter dire che oltre il 30% di tutto l'elemento Kurdo è in Europa e di poter constatare che oltre il 70% dei Turchi di Germania è di etnia Kurda. La diaspora Kurda è comunque tutta islamica;
- d) in Europa c'è una mobilità di elementi musulmani che si spostano in continuazione fra i singoli Stati e che sfugge ai controlli dei singoli servizi di sicurezza. Per questa ragione l'Osservatorio ha tenuto presente il flusso di musulmani fra Francia, Grecia, Germania, Olanda, Gran Bretagna e Italia ed è per questa ragione che di questi Paesi si è tenuto presente anche gli appartenenti ad altre culture religiose come quella cattolica e di altre fedi cristiane;
- e) la presenza asiatica si caratterizza, soprattutto negli ultimi anni, di un gran numero di buddisti, confuciani, scintoisti, induisti e tamil che abbandonano territori poverissimi come lo Sri-Lanka, il Bangladesh e che diventano oggetto di mercificazione operaia per i mercati consumistici europei.

Tutta questa composita comunità afro-asiatica sta profondamente trasformando la base antropologico-culturale della Nazione italiana. Il dato delle nascite, in particolar modo, e soprattutto quello che si rileva nella originaria

comunità nazionale con radici cattoliche, appare fortemente minoritario rispetto alle comunità afros-asiatiche (anche quelle cristiane) in tutto il territorio del Paese, e fa sì che la stessa comunità nazionale italiana stia mutando non solo il suo assetto antropologico ma anche culturale. La debolezza della comunità politica italiana e l'impreparazione della gerarchia cattolica a problematiche di tal genere, ha fatto sì che ci siano in Italia almeno 4000 (quattromila) famiglie poligamiche musulmane regolarmente autorizzate a risiedere stabilmente nel territorio nazionale contro il principio generale di diritto (penale e di ordine pubblico) che afferma l'intangibilità della monogamia e che nel contempo sancisce il delitto di bigamia, comporta ovviamente non solo lo snaturamento dell'istituto giuridico della famiglia della tradizione greco-romano-giudaico-cristiana ma il necessario vantaggio dato alla comunità islamica di poter maggiormente proliferare rispetto ad una comunità nazionale di origine e radici cristiane che ormai è pervenuta al tasso zero di nascite. Appare poi oltremodo discutibile, da un punto di vista dei principi generali dell'ordine pubblico interno, il fatto che vi siano, o vi possano essere concubine all'interno di un assetto familiare poligamico sul territorio nazionale. Il fatto poi che si autorizzino matrimoni poligamici e che aziende italiane rilascino ferie matrimoniali per più atti sponsali ad uno stesso soggetto giuridico, risulta altrettanto discutibile da un punto di vista dell'ordine pubblico interno, così come del tutto discutibile appare l'autorizzazione data ad Enti assicurativi pubblici di poter destinare contributi a più di una moglie di un soggetto lavorativo: e ciò con decisioni di una Magistratura amministrativa diffusa a più livelli, gerarchici e territoriali.

In conclusione tutto ciò dimostra, comunque, che si sta diffondendo nel nostro Paese, il principio dello *ius* personale all'interno di un assetto costituzionale erede della rigida impostazione, comune a tutta la tradizione giuridica codiciale europea continentale, della territorialità della legge diffusa in Occidente fin dal tempo della «*Constitutio Antoniniana*» e cui si rifaceva esplicitamente la riflessione hegeliana nell'affermare la superiorità della statualità del diritto e il predominio, appunto, della territorialità della legge rispetto ad un preteso principio della personalità del diritto.