

Recensione

CECCARELLI MOROLLI, DANILO, *Breve introduzione alla formazione storica del diritto bizantino: i giuristi dell'Impero Romano d'Oriente*, Tiranë, (Edizioni Lilo) 2007, 2° Quaderno dell'Istituto Cattolico delle Scienze e delle Attività Sociali e Educative "A. Luli" (C.P. 112, Tirana, Albania), pp. 121.

DANILO CECCARELLI MOROLLI ci dona, con questo interessante volume, volutamente edito, grazie al P. Prof. RODOLFO BOZZI SJ, a Tirana per l'Istituto Cattolico delle Scienze e delle Attività Sociali e Educative, un breve panorama storico-giuridico sul diritto bizantino fornendoci un testo agile e completo sui giuristi dell'Impero Romano d'Oriente.

Questa ultima fatica scientifica di DANILO CECCARELLI MOROLLI, impreziosita da una splendida *Prefazione* firmata dalla sapiente penna del Prof. ONORATO BUCCI (pp. 7-8), rappresenta un breve *excursus* sul *ius byzantinum*, attraverso i giuristi che vissero ed operarono nell'Impero Romano d'Oriente. Dunque un modo originale di fare storia del diritto, attraverso appunto l'opera dei giuristi stessi: dagli imperatori fino ai giuristi anonimi. Il testo corredato da ampie note a piè di pagina, recanti indicazioni bibliografiche esaustive, presenta inoltre una interessante "*conclusione... aperta*" (pp. 109-116) ed in appendice reca un'utile elenco degli Imperatori Romani d'Oriente (dal IV secolo, fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453) curata dal dottor LEONARDO DANIELE (pp. 117-119).

Questo libro appare dunque come un classico manuale, destinato quindi essenzialmente agli studenti ma anche a coloro che, digiuni del diritto bizantino, vogliano accostarsi ad esso attraverso la storia. Il senso della storia sembra essere infatti il motivo dominante di questo testo che introduce il lettore, sin dalla prefazione introduttiva (pp. 9-13) e poi col primo capitolo (pp. 14-26), alla civiltà dell'Impero Romano d'Oriente. E, sempre per introdurre meglio il lettore, ciascun capitolo presenta sempre un primo paragrafo in cui è tratteggiato un sintetico quadro del periodo storico in questione, per poi passare all'esame dell'attività dei giuristi ed alle loro opere giuridiche. In sostanza si tratta di un lavoro di elevato carattere scientifico attuato mediante un linguaggio ed uno stile estremamente chiaro improntato a doti di logica e di sintesi. Lo sforzo infatti di sintetizzare secoli di storia e di diritto; infatti, dopo un quadro generale sulla civiltà costantinopolitana (capitolo primo) l'A. passa in rassegna tutte le varie tappe del diritto bizantino, partendo dai giuristi dell'età giustiniana per poi proseguire, capitolo per capitolo, con l'età dello sviluppo, quella dello splendore ed infine, quella inevitabile, del declino. L'A. ha collocato, giustamente, tra i giuristi anche i canonisti che in Costantinopoli, specie nel XIII sec. ebbero grande fortuna ed importanza, ricordandoci con ciò il concetto - caro a GIUSTINIANO - di "*symphonia*" tra *kanones* e *nomoi* nell'Impero. In sostanza in

soli cinque capitoli (dal 2° al 6° incluso), l'A. sintetizza più di mille anni di storia giuridica, introducendo gradualmente il lettore ad una tematica complessa ed affascinante quale è il diritto bizantino; inoltre questo libro, che offre anche notevoli spunti di riflessione, è pertanto da consigliare sia ai giuristi sia a coloro che desiderino accostarsi al *ius byzantinum*, mediante uno strumento agile, chiaro e bibliograficamente aggiornato, ricordando con l'aforisma di GOETHE – citato nella *Introduzione* dallo stesso A. – che: «l'uomo disprezza ciò che non riesce a capire»!

A conclusione di queste brevi parole di recensione, formulo, molto volentieri, all'A. i migliori auguri e complimenti.

AMERICO FONTANAROSA

Recensione

COOK, DAVID, *Storia del jihad: da Maometto ai giorni nostri* (ed. it. a cura di ROBERTO TOTTOLI, trad. it. di PIERO ARLORIO), Torino, Ed. Einaudi 2007, pp. XXII + 279.

Nel maggio 2007 è stata pubblicata la traduzione italiana (col titolo *Storia del jihad: da Maometto ai giorni nostri*, Torino, Ed. Einaudi, 2007) del libro *Understanding Jihad* (Berkeley, University of California Press, 2005) dell'islamologo americano DAVID COOK. Nell'*abstract* dell'opera (ultima di copertina), è sintetizzata l'essenza del dibattito. Cos'è il *jihād* e qual è il suo significato? Ma soprattutto in quale accezione e perché è stato evocato nel corso della millenaria storia dell'Islām e continua ad essere utilizzato anche oggi? L'autore risponde a tali quesiti ripercorrendo storicamente i testi fondamentali che da MUHAMMAD ad AL-QĀ'IDA menzionano il *jihād*, offrendo un'analisi penetrante e concisa ad un tempo. Il *jihād* che emerge nell'indagine di COOK ha un significato soprattutto guerresco, pur nella molteplicità delle interpretazioni che nei secoli hanno cercato di darne un significato più spirituale o irenico, a testimonianza di una molteplicità e varietà di interpretazioni che accompagna tutta la storia dell'Islām.

COOK abbandona la polemica di basso profilo che imperversa dall'11 settembre 2001 (attentato alle Twin Towers di New York e al Pentagono)¹ in merito alla natura del *jihād* – sia che si tratti di una forma di guerra offensiva ovvero di un tipo di miglioramento personale di natura spirituale. L'autore, anzi, prende posizione in maniera netta: egli respinge come “patetico e ridicolo” quanto asserito da JOHN ESPOSITO, vale a dire che il *jihād* riguarda “il tentativo di vivere bene”². Nel corso della storia e al presente, il COOK sancisce fermamente che il termine *jihād* significa sostanzialmente “guerra”, sebbene talvolta questa assuma i caratteri di una “lotta spirituale”³. ROBERTO TOTTOLI –

¹ A proposito di questa tragedia, si veda, per esempio, la riflessione di GASBARRO N., *Il terrore del senso*, in: «Prometeo» 82 (2003), 72-81.

² ESPOSITO J. L., *Unholy War. Terror in the Name of Islām*, New York 2002, 26-28; ID., *Islām: The Straight Path*, New York 2005, 93.

³ La letteratura scientifica del XX secolo, del resto, abbonda di definizioni “belliche” del *jihād* e dell'Islām. Basti pensare a quanto scritto da MAX WEBER a proposito della religione musulmana: «religione di guerrieri volti alla conquista del mondo, un ordine cavalleresco di disciplinati combattenti per la fede, sul modello del cristianesimo dell'epoca delle crociate» (WEBER M., *Sociologia delle religioni* – ed. or., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922-23 – Torino 1976, I, 339). A questo tipo di *jihād* e di Islām sembra riferirsi, d'altra parte, il Presidente americano GEORGE W. BUSH nel discorso del 29 gennaio 2002, nel quale identifica l'“asse del male” (Iraq, Corea del Nord, Iran). Il discorso, stilato da DAVID FRUM – analista del “Wall Street Journal” – (*Terror and Teheran: interview David Frum*, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/tehran/interviews/frum.html> [ultimo accesso: 15 ottobre 2007]), richiama ad una sorta di “jihad statunitense”, teso alla normalizzazione del Medio Oriente (SALZANI S., *Le mutazioni della teologia estrema: il caso Iran*, in: PANETTONI R. & SOLLA G. [curr.], *Teologia Politica I. Teologie estreme?*, Genova 2004, 165-189 e, in particolare, 167). Nel testo si parla di “moral struggle”.

prefatore della traduzione italiana del libro di COOK – sottolinea l’impresa storiografica dello studioso americano che avrebbe tracciato l’evoluzione del *jihād* dal PROFETA a OSĀMA BIN LĀDEN, cercando di comprendere le modalità attraverso le quali il concetto sarebbe mutato nel corso di quattordici secoli, ma si spinge oltre sostenendo che il saggio dello studioso americano «è sicuramente il miglior contributo per sciogliere quesiti e dubbi sull’argomento e, non di meno, per accompagnare il lettore in una lettura approfondita di riferimenti storici e soprattutto di fonti testuali, che dovrebbero aver ragione di molte delle approssimazioni diffuse sul *jihad*»⁴. Le parole del ricercatore italiano non ci trovano d’accordo poiché sembrano il frutto di una lettura invero troppo “schiacciata” sul saggio del COOK e non tengono conto della complessità della storia islamica. In particolare, il TOTTOLI critica i saggi sul *jihād* che intendono (o hanno inteso) «sfatare l’equazione tra *jihad* e presunto carattere bellicoso dell’Islam»⁵. Probabilmente lo studioso italiano ha fatto propria la tesi “dogmatica” del COOK che, in proposito, ha scritto:

«Ho messo in dubbio la realtà del “grande *jihad*” (cap. II) per ragioni che ritengo storicamente fondate. Se si legge la letteratura musulmana in proposito, contemporanea e classica, la pretesa preminenza del *jihad* spirituale appare del tutto infondata. Per quanto riguarda l’oggi: nessun autore musulmano che scriva in una lingua non occidentale (arabo, persiano, o urdu) si sognerebbe di affermare che il *jihad* è in primo luogo non violento; né che sia stato rimpiazzato dal *jihad* spirituale. Affermazioni del genere compaiono unicamente in bocca a studiosi occidentali – in primo luogo, a quelli che si occupano di sufismo e/o sono impegnati nel dialogo interreligioso – e a musulmani su posizioni ireniche impegnati a fornire un’immagine dell’islam il più possibile inoffensiva. Le presentazioni su questa linea sono ideologiche e non dovrebbero essere tenute in alcun conto: per la loro gratuità; per l’ignoranza deliberata delle fonti musulmane; per il modo in cui impostano la questione. È inaccettabile che studiosi occidentali e autori musulmani che scrivono in lingue non-musulmane emettano giudizi tanto tassativi quanto infondati sulla

espressione che può essere tradotta nel senso di una “lotta spirituale” per la diffusione della democrazia liberale (cfr. in questa prospettiva, WIARDA H.J., *Comparative Democracy and Democratization*, Forth Worth 2002, 6). Tuttavia, occorrerebbe pure chiedersi se questa “moral struggle” sia compatibile con una guerra preventiva nei confronti del terrorismo (cfr. BYERS M., *Terrorism, the Use of Force and International Law after September 11*, in: «International and Comparative Law Quarterly» 51, 2 [2002], 410-415; STEMMET A., *International Law and the Use of Force: Some Post 9/11 Perspectives*, in: «RUSI Journal» 148, 5 [October 2003], 24-32; HIMES K.R., *Intervention, Just War, and U.S. National Security*, in: «Theological Studies» 65, 1 [March 2004], 141-157; LUBAN D., *Preventive War*, in: «Philosophy and Public Affairs» 32, 3 [2004], 207-248; KAUFMAN W., *What’s Wrong with Preventive War? The Moral and Legal Basis for the Preventive Use of Force*, in: «Ethics and International Affairs» 19, 3 [2005], 23-38). A noi sembra che il saggio di COOK, per quanto sapientemente redatto, sia indicativo nel senso che intende legittimare la politica americana in Medio Oriente (non mancano, in tal senso, autori che hanno trattato questa prospettiva: cfr. p. es. PAULY R.J. Jr., *US Foreign Policy and the Persian Gulf. Safeguarding American Interests through Selective Multilateralism*, Aldershot 2005; WALLACK M., *From Compellence to Pre-emption. Kosovo and Iraq as US responses to Contested Hegemony*, in: CROCI O. & VERDUN A. [eds.], *The Transatlantic Divide. Foreign and Security Policies in the Atlantic Alliance from Kosovo to Iraq*, Manchester 2006, 109-125). La riflessione dell’islamologo statunitense, infatti, tenta di ridurre il *jihād* esclusivamente alla valenza di conflitto militare senza tenere in debito conto, se non per stigmatizzarle, tutte le interpretazioni che danno del concetto un’accezione diversa e, in particolare, pacifica.

⁴ TOTTOLI R., *Introduzione a: COOK D., Storia del Jihad*, Torino 2007, VII.

⁵ *Ibid.*, VIII-X.

prevalenza del jihad spirituale, sia sul piano storico sia su quello dell'attualità dell'islam. A tutt'oggi questi autori non hanno fornito alcuna prova di una qualche effettiva preminenza del jihad spirituale. Hanno perciò l'onere, in primo luogo, di provare che tale preminenza abbia una qualche realtà al di fuori dei testi sufi [...]. Ciò nondimeno, le motivazioni degli studiosi occidentali e, in qualche caso, dei musulmani che sostengono queste posizioni ireniche, sono lodevoli»⁶.

Lo studioso italiano si riferisce, più esattamente, al libro di RICHARD BONNEY (*Jihād from Qur'ān to Bin Lāden*, New York 2004) reo di «propositi esegetici e in certi casi apologetici e che, tuttavia, non risulta convincente nel dare ragione della scarsa rilevanza delle tradizioni relative al piccolo e al grande jihad»⁷. Sicuramente i tragici eventi dell'11 settembre 2001 hanno contribuito a fornire dell'Islām una percezione sfavorevole: quella di una religione violenta che alimenta il terrorismo⁸. Sarebbe tuttavia irragionevole limitarsi ad una tale visione della questione senza problematicizzare adeguatamente la tematica relativa al *jihād* nel contesto islamico. È fin troppo facile sostenere che l'Islām sia la «religione della spada» interpretando ad es. *Q.* II, 191: «Uccidete dunque chi vi combatte dovunque li troviate e scacciateli di dove hanno scacciato voi...»⁹; d'altra parte, nel *Nuovo Testamento* – Mt 10:34 – GESÙ afferma: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada» e nonostante ciò il Cristianesimo non è bistrattato (al pari dell'Islām) e neppure designato come una religione violenta. D'altronde, fa notare FRED HALLIDAY «it is nonsense to seek the causes, as distinct from legitimation, of violence in the texts or traditions of any religion, because all religions have texts or traditions that allow a violent (or a pacifist) reading»¹⁰.

⁶ COOK D., *Storia del jihad*, 249.

⁷ TOTTOLI R., *Introduzione* a: COOK D., *Storia del jihad*, op. cit., VIII-IX. In verità, non mancano, negli ambienti scientifici, autori che giudicano negativamente il lavoro di BONNEY (cfr. in tal senso SPENCER R., *Review to Jihād from Qur'ān to Bin Lāden* [by R. Bonney], in: «Middle East Quarterly» 13, 3 [2006], <http://www.meforum.org/article/1012> - ultimo accesso, 29 ottobre 2007), ma vi sono anche studiosi che, al contrario, ne sostengono l'approccio serio ed equilibrato (cfr. p. es. DELONG-BAS N.J. – autore di *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford 2004 – *Review to Jihād from Qur'ān to Bin Lāden* [by R. Bonney], <http://www.amazon.ca/Jihad-QuRan-Laden-Richard-Bonney/dp/1403933723> [ultimo accesso: 28 ottobre 2007]; JILANE S.G., *Review to Jihād from Qur'ān to Bin Lāden* [by R. Bonney], in «Books & Authors» [February 27, 2005], <http://dawn.com/weekly/books/archive/050227/books9.htm> [ultimo accesso: 28 ottobre 2007]).

⁸ Su questa problematica, cfr. LINCOLN B., *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago 2003. WALTER LAQUEUR, noto studioso ed esperto di terrorismo internazionale, ha sostenuto che mentre «there is no Muslim or Arab monopoly in the field of religious fanaticism... the frequency of Muslim- and Arab-inspired terrorism is still striking» e, tuttavia, laddove «a discussion of religion-inspired terrorism cannot possibly confine itself to radical Islam... it has to take into account the Muslim countries' pre-eminent position in this field» (LAQUEUR W., *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, New York 1999, 199). Analogamente, BARAK MENDELSON ha osservato come «religious extremists who wish to impose religious order exist in all religions, but evidently religious terrorism looms larger in Muslim societies» (MENDELSON B., *Sovereignty Under Attack: The International Society Meets the al Qaeda Network*, in: «Review of International Studies» 31 [2005], 45-68 e, in particolare, 55).

⁹ Per le citazioni tratte dal *Qur'ān*, abbiamo utilizzato la seguente traduzione: BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, Firenze 1955.

¹⁰ HALLIDAY F., *Two Hours that Shook the World: Causes and Consequences*, London & San Francisco 2002, 46; 78.

Il vero problema è quello di comporre la questione relativa al rapporto fra violenza e religione: in quest'ottica – specie negli ultimi anni (dopo l'11 settembre 2001) – si sta cercando, negli ambienti accademici, di comprendere il nesso che unisce la pratica della violenza estrema alle diverse credenze religiose¹¹. Attualmente, l'immagine dell'Islām è quella maggiormente tartassata sia dall'opinione pubblica, sia dalla stampa scientifica mondiale: è facile percepire l'equazione: “Islām = violenza = terrorismo”¹². Non si tratta, ad ogni buon conto, di un' *imago* recente: infatti, lo storico RICHARD SOUTHERN ha rilevato come poco o niente sia cambiato nella mentalità occidentale a proposito dei musulmani¹³ e, d'altra parte, NORMAN DANIEL ha osservato che la creazione della leggenda sulla figura violenta del PROFETA ha contribuito non poco ad alimentare la polemica cristiana contro il mondo islamico¹⁴. Tuttavia, come ha notato REUVEN FIRESTONE, l'Islām è probabilmente la religione più enigmatica per gli occidentali che non riescono ancora a coglierne tutte le sfaccettature: forse, per questa ragione i pregiudizi dell'Occidente sono antichi come l'Islām stesso¹⁵ e l'associazione “Islām-guerra santa” – come dire aggressività congenita dei popoli e dei paesi musulmani dovuta a fanatismo religioso – è pressoché spontanea in Occidente¹⁶. Ma se analizziamo, anche sommariamente, i testi sacri delle tre religioni monoteiste di ceppo abramitico scopriremo come il “carattere bellicoso di Dio” non sia una prerogativa esclusiva di una religione rispetto ad un'altra¹⁷. Così facendo, peraltro, potremo rilevare alcune delle cause che attualmente sono alla base dei conflitti mediorientali.

Nel Libro dell' *Esodo* è scritto: «Il Signore è prode in guerra. Jahvé è il suo nome. I carri di Faraone e l'esercito suo travolse in mare [...]. La tua Destra, o Signore, è magnifica nella potenza; la tua destra, o Signore, spezza il nemico [...]. Chi è pari a te, fra gli dèi, o Signore? Chi pari a te, eccelso in santità, formidabile in imprese gloriose [...]. Tu guidasti con la tua benignità il popolo che avesti redento [...]. L'angoscia colse gli abitanti della Filistea. Sbigottirono allora i principi di Edom; i potenti di Moab tremarono; costernati rimasero gli abitanti di Canaan» (*Ex.*, 15, 3-15). Si tratta, quindi, di una divinità nazionale (e nazionalista) che guida il suo popolo in guerra contro altri popoli, ma anche

¹¹ Nell'ampio panorama bibliografico relativo a tale problematica, cfr. p. es. HAROLD HELLENS J. (ed.), *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, 4 vv., Westport 2004; PALMER-FERNANDEZ G. (ed.), *Encyclopedia of Religion and War*, London & New York 2004.

¹² É quanto si desume, p. es., dalle seguenti opere: DONNER F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, 17-29; BLANKINSHIP K.Y., *The End of the Jihad State. The Reign of Hishan Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994, 11-22.

¹³ SOUTHERN R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962.

¹⁴ DANIEL N., *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 1993, 290.

¹⁵ FIRESTONE R., *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, New York & Oxford 1999, 13.

¹⁶ SCARCIA G., *Islam e guerra santa*, in: «Marxismo Oggi» 5, 3-4 [1991], 9-14 e, in particolare, 9. In merito, il BAUSANI (cur.) – *Il Corano*, op. cit., 599 – ha scritto che «Non occorre esser “modernisti” musulmani per respingere certi esagerati orrori di critici occidentali per la “guerra santa” coranica, che, almeno agli inizi Muhammad sentì come giusta ritorsione contro offese e ingiustizie patite».

¹⁷ Per un'ampia discussione di tale problematica, cfr. p. es. JUERGENSMEYER M., *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000.

contro altri dèi. È presumibile, in questa prospettiva, come nel Vicino Oriente Antico i conflitti non fossero scatenati solamente fra popolazioni differenti, ma anche fra divinità diverse: erano, in altre parole, “guerre sacre”. Come ha rilevato HENRY MUNSON: «National and religious identity tended to be intertwined, as remains true in much of the world today. Thus when Ruth the Moabite insists on following the Israelite mother of her late husband, she declares “Thy people shall be my people, and thy God my God” (*Ruth*, 1, 16)»¹⁸. Nel Libro del *Deuteronomio* (20, 10-18) sono indicate le regole d’ingaggio per la conquista militare delle roccaforti nemiche, e nel Libro I di *Samuele* (15, 2-3) Dio sembra giustificare il massacro e la strage, quando si afferma: «Così parla il Dio degli eserciti. Ho deciso di punire ciò che Amalec fece contro Israele, perché gli si oppose sulla via, quando quello usciva dall’Egitto. Va dunque, colpisci Amalec e vota alla distruzione lui con tutto ciò che gli appartiene. Non risparmiare nulla, ma uccidili tutti»¹⁹. In quest’ottica, alcuni fondamentalisti dell’ortodossia ebraica hanno invocato i testi biblici relativi alla distruzione (*herem*) bellica per giustificare la strage degli amaleciti contemporanei (i palestinesi)²⁰.

Se ora trattiamo specificamente del rapporto fra Islām e violenza diventa naturale occuparsi del *jihād*. In ambito accademico, l’orientamento è duplice: c’è chi tenta di stemperare la tensione e chi, invece, è propenso ad alimentare il dibattito relativo al valore semantico dell’espressione. Da un lato, si afferma energicamente che l’Islām è una religione né violenta né pacifica *tout court*, ma paragonabile alle altre, nei propri contenuti, e che il *jihād* è anzitutto una “lotta”

¹⁸ MUNSON H., *Religion and Violence*, in: «Religion» 35 [2005], 223-246 e, in particolare, 228.

¹⁹ Sulla “questione bellica” nel *Deuteronomio*, cfr. ZOLO D., *Una guerra globale monoteistica*, in: «Jura Gentium» (2003), www.tsd.unifi.it/jg/it/index.htm; in merito all’espressione “vota alla distruzione...”, sembra plausibile un’analogia morfologica con l’antico rituale romano della *devotio*. La *devotio* era un particolare genere di *votum* nel quale un comandante militare poteva offrire se stesso, immolandosi alle divinità inferie, per garantire, con il proprio sacrificio, la vittoria in battaglia e la sconfitta del nemico - questo gesto, più che al *votum*, somiglia alla preghiera ordinaria seguita dal sacrificio e pare fondarsi sul *pactum* stabilito fra l’uomo e la divinità. Il *devovens* (solitamente un *magistratus cum imperio*, ossia *consul*, *praetor* e/o *dictator*), per conseguire il successo e la contemporanea salvezza dei propri legionari, dopo essersi votato agli dèi sotterranei e alla terra (*Dii Manes et Tellus Mater*), nel duplice ruolo d’officiante e potenziale vittima di un sacrificio, doveva pronunciare una precisa formula dettata dal *pontifex maximus* - nella quale invocava (insieme coi *Manes*), gli dèi superi (*Ianus*, *Iuppiter*, ecc.), perché dessero il trionfo ai Romani -, eseguendo, simultaneamente, una serie d’operazioni rituali formalizzate; quindi si sarebbe inoltrato, cavalcando speditamente, fra le schiere nemiche. Se l’estremo gesto era coronato da un buon risultato - la buona risposta degli dèi, generalmente (ma non necessariamente) accompagnata dalla morte del *devotus* - l’armata rivale avrebbe patito una dura sconfitta. (Liv. VIII, 9, 4-8). Sul tema qui menzionato, cfr. tra la vastità degli studi: SACCO L., *Devotio*, in: «Studi Romani» 52, 3-4 [2004], 312-352.

²⁰ Sull’equiparazione tra amaleciti e palestinesi, cfr. LUSTICK I.S., *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York 1988, 131-132; sugli studi relativi al concetto di guerra nelle tradizioni cristiana e giudaica, cfr. p. es. MAIER J., *Guerra santa? Il diritto di guerra nella tradizione giudaica*; CAPELLI P., *Dalla guerra alla pace. La storia degli effetti di Deuteronomio 20 nell’ebraismo tardo antico*; COVA G.D., *Nota essenziale su pace e guerra nella Bibbia ebraica*; BARBAGLIO G., *Guerra e pace nel Nuovo Testamento: una lettura di Efesini 2, 11-22*, in: PERANI M. (cur.), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*. Atti del Convegno internazionale. Ravenna 11 maggio - Bertinoro 12-13 maggio 2004, Firenze 2005, 117-129; 169-187; 195-202; 203-219.

contro le passioni; dall'altro, gli studiosi più oltranzisti, invece, sembrano concordi nel sostenere come la nozione del "grande jihād" non sia quella dominante nel pensiero islamico²¹. In proposito, CHARLES SELENGUT ha scritto: «The faithful Muslim's duty is to engage in religious struggle, *jihād*, to transform non-Muslim lands, the *dār al-harb*, into *dār al-Islām* lands, governed by Muslim law»²². In realtà, analizzando il *Qur'ān*, si può notare come il testo sacro manifesti una certa ambiguità semantica: in alcuni passi, infatti, sembra invocare rapporti armoniosi e duraturi fra musulmani, ebrei e cristiani, mentre altrove l'accento è posto sul tema della conversione forzata alla religione del PROFETA, pena la morte (la "spada"). Così in *Q. II*, 256 è scritto: «Non vi sia costrizione nella fede»; *Q. XXIX*, 46 recita: «E non disputate con la Gente del Libro altro che nel modo migliore, eccetto quelli di loro che sono iniqui, e dite: "Noi crediamo in quel che è stato rivelato a noi e in quel che è stato rivelato a voi e il nostro e il vostro Dio non sono che un Dio solo, e a Lui noi tutti ci diamo!"»; *Q. IX*, 5 dichiara espressamente: «quando poi saran trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate. Se poi si convertono e compiono preghiera e pagano la dècima, lasciateli andare, poiché Dio è indulgente clemente». Quest'ultimo passo offre agli "idolatri" la scelta fra una pacifica conversione e la morte di spada. È plausibile ritenere che il verso 5 abroghi le disposizioni relative ad una minor belligeranza nei confronti delle altre "Genti del Libro" (*Ahl al-Kitāb*), sebbene sia stato osservato che mentre i passi maggiormente bellicosi riflettono l'atmosfera del tardo periodo medinese, i passi con minor tasso militare sarebbero stati rivelati durante il primo periodo meccano quando combattere i non-credenti non costituiva una regola²³. In questa

²¹ Cfr. p. es. PETERS R., *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996; PIPES D., *Jihad and Professors*, in: «Commentary» 114 [2002], 17-21; LOCKMAN Z., *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, New York 2004.

²² SELENGUT C., *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Walnut Creek 2003, 29. Il *dār al-Islām* è letteralmente il "territorio" o la "casa" dell'Islām al cui interno è in vigore ed ha effetto la legge musulmana. Tale spazio si contrappone, secondo la teoria giuridica classica, al *dār al-harb*, il "territorio" della guerra: lo spazio, cioè, che include tutti quei paesi nei quali non vige la legge dei musulmani e verso cui, pertanto – secondo l'opinione del Vercellin – deve agire quello sforzo di attrazione che va sotto il nome di *jihād* (VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino 1996, 21-25).

²³ Seguendo gli studi maggiormente accreditati in materia si adotta comunemente la divisione della *Rivelazione* in quattro fasi: tre periodi meccani (610-615 d.C.; 615-619 d.C.; 619-622 d.C.) e uno medinese (622-632 d.C.). Tutti gli autori musulmani e orientalisti sono concordi nell'affermare che la *Rivelazione* coranica sia avvenuta progressivamente, nell'arco di circa vent'anni. L'esegetica musulmana afferma che il *Corano* è stato rivelato in una sola volta, durante la «notte del destino», e poi in dettaglio in occasione di diverse circostanze storiche: da qui la divisione delle sure in due grandi gruppi, quelle del periodo meccano e quelle del periodo medinese (così per esempio nel X secolo AL-TABARI in: *Tafsīr al-Qur'ān*, e nel XV secolo AL-SUYŪTĪ in: *Kitāb al-Itkān fī 'Ulūm al-Qur'ān*). Ma è la scuola orientalistica tedesca ad aver introdotto per la prima volta una storia critica del testo coranico, con l'imponente opera di NÖLDEKE T., *Geschichte des Qorans* (Leipzig 1860. Una seconda edizione riveduta di quest'opera venne pubblicata a cura di SCHWALLY F. nel 1919, sempre a Leipzig, con il titolo *Die Sammlung des Qorans*). Sulla scia delle teorie di NÖLDEKE i suoi allievi BERGSTRÄESSER G. e PRETZL O. pubblicarono nel 1938 *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig. Utilizzando la metodologia delle forme (*Formgeschichtliche Methode*), questa scuola analizzò i problemi più importanti della rivelazione coranica, per esempio la cronologia delle sure e dei versetti e la classificazione degli enunciati coranici dopo la morte di MUHAMMAD (MAOMETTO). I criteri applicati in questa classificazione sono di tre tipi: criteri

ottica, va rilevato come nel primo periodo meccano (612-615 d.C.), la radice *j-h-d* sia assente nel *Qur'ān*, mentre compare nelle sure risalenti al secondo periodo (615-619 d.C.) quando il PROFETA si trova a dover affrontare l'ostilità dei suoi avversari: anche qui, però, è rara e, infatti, la si rinviene solamente in *Q. XXV, 52*: «Ma tu non obbedire a quelli che rifiutano la Fede, ma combattili (*jāhidū*) con la parola, in guerra (*jihād*) grande». Vi sono chiari due concetti – come fa notare PAOLO BRANCA –: «il conflitto con gli infedeli va condotto con l'arma della parola (il *Corano*) e non sarà una lotta facile. Inoltre, in questo caso, non è corretto interpretare *jihād* come “guerra” e/o “guerra santa” perché l'esortazione divina sembra coinvolgere il solo MUHAMMAD, a cui si rivolge, e non l'intera comunità dei credenti, al tempo ancora piuttosto esigua, probabilmente disorientata dalle prime opposizioni e incerta nel comprendere le dimensioni della frattura che si andava prefigurando»²⁴. Nel terzo periodo meccano, i derivati della radice *j-h-d* si fanno più numerosi e ricorrono, in particolare, in *Q. XXIX*, i cui primi undici versetti però, secondo una parte degli esegeti, apparterebbero al periodo medinese: tuttavia, anche in questo caso le occorrenze dei lemmi originati dalla radice *j-h-d* contengono solo affermazioni di carattere generale che riguardano le ragioni dell'impegno e la coscienza personale²⁵. V'è un passo, infine, che fa da cerniera tra il periodo meccano e quello medinese, *Q. XVI, 110*: «Ma certamente il tuo Signore, verso coloro che lasciarono le loro dimore dopo esser stati perseguitati e poi lottarono (*jāhadū*) per la fede e saldi pazientarono, certamente il tuo Signore al fine sarà indulgente clemente». Stando alla datazione consueta della *sura*, l'espressione “coloro che lasciarono le loro dimore” non può ancora riferirsi all'*hijra* (622 d.C.), ma piuttosto alla prima migrazione in Abissinia (615 d.C.) di una parte dei musulmani. Essa, comunque, anticipa un binomio che ricorrerà con maggiore insistenza nel periodo successivo, cioè quello delle radici *h-j-r* (disponibilità ad

filologici e stilistici; analisi delle circostanze storiche nelle quali MUHAMMAD si trovò di fronte ai suoi oppositori; reperimento dei testi che hanno la funzione di strutturare la comunità islamica. Dei due periodi della suddivisione iniziale del *Corano*, meccano e medinese, il primo viene ripartito in tre sottoperiodi: dal 610 al 615 d.C., dal 615 al 619 d.C., dal 619 al 622 d.C.; il periodo medinese si estende dal 622 al 632 d.C.

I lavori successivi degli orientalisti (per esempio PARET R. con il saggio *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957; BLACHÈRE R. con *Le Coran*, Paris 1951) si pongono nel filone storicistico e filologico tracciato dalla Scuola tedesca. Le ricerche più recenti nel campo degli studi coranici si situano nell'ambito della semantica strutturale: in particolare BURTON J. con *The Collection of the Qur'an* (Cambridge 1977). Il dibattito è arricchito da una ricerca che non si limita ai livelli di classificazione ma si estende all'analisi socio-critica dei significati dei versetti coranici, della corrispondenza reciproca dei termini tenendo conto della periodizzazione storica. I problemi legati alla struttura e alla classificazione delle sure sono esaurientemente trattati nell'introduzione alla traduzione del *Corano* di BAUSANI A. (op. cit.). Lo stato attuale della ricerca è stato ampiamente trattato da MOHAMMED ARKOUN in *Lectures du Coran* (Paris 1982). Sulla linea delle ricerche di semantica strutturale si situa anche il saggio di traduzione del *Corano* di BERQUE J. (Paris 1990).

²⁴ BRANCA P., *Alle origini del jihād*, <http://www.comune.torino.it/intercultura/s3.asp?p0=301&p1=APPROFONDIMENTI&p2=Documenti&p3=Religioni> [ultimo accesso, 03 ottobre 2007_]; anche in: «Afriche e Orienti» 1 [2002], 121-133; ID., *Il jihād nel Corano*, in: PERANI M. (cur.), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, op. cit., 305-323.

²⁵ BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, op. cit., 616-617 (commento alla *sura XXIX*).

emigrare) e *j-h-d* (lottare, sforzarsi) per la fede²⁶. La parte del *Qur'ān* che risale ai periodi meccani si chiude, quindi, senza che i vocaboli derivati dalla radice *j-h-d* sembrino indicare qualcosa di più e di diverso che un coinvolgimento nella nuova fede disposto al sacrificio. Del resto, la piccola comunità musulmana non desiderava che il contrasto con i propri concittadini rimasti politeisti sfociasse in forme estreme, né avrebbe avuto la forza per affrontare uno scontro aperto. Fu solo dopo il distacco operato con l'*hijra* che si rese possibile un'evoluzione in tal senso e questo avvenne a motivo delle circostanze più che sulla base di un progetto preordinato e in forza di meccanismi propri della società beduina che influirono sia sulle relazioni tra i medinesi e gli emigranti musulmani sia su quelle tra questi ultimi e i meccani. I principi in base ai quali ciò avvenne sono espressi in un documento assai rilevante (sulla cui autenticità gli studiosi sono concordi): la “Carta (o, “Costituzione”) di Medina”, cioè il testo (*kitāb*) del trattato che regolava i rapporti fra *muhājirūn* (emigranti meccani), *ansār* (ausiliari medinesi) e tribù ebraiche residenti nell'oasi di Yathrib, articolato in diversi punti che stabilivano diritti e doveri di ciascun gruppo nell'ambito della nuova comunità (*umma*)²⁷. Una simile evoluzione non poteva mancare di riflettersi nelle sure risalenti al periodo medinese, nelle quali i termini derivati dalla radice *j-h-d* sono cospicui e assumono anche valenze semantiche più precise rispetto a quelle della fasi precedenti²⁸. Pertanto, la “guerra” nell'Islām primitivo non fu che uno degli strumenti in base ai quali regolare le relazioni tra i vari gruppi che popolavano l'Arabia antica, nel rispetto di consuetudini già profondamente radicate²⁹, e le ostilità furono assecondate da MUHAMMAD soltanto fin quando fu necessario, come dimostra – peraltro – il suo atteggiamento conciliante dopo la conquista di Mecca, dove non infierì contro gli antichi avversari e diede disposizioni ai suoi seguaci affinché si comportassero nello stesso modo³⁰. In virtù di quanto esposto, i musulmani moderati contemporanei tendono a sostenere l'esegesi “pacifista” della *Scrittura* rispetto ai versi che incitano alla “guerra”³¹. Non ci sembra, dunque, che si possa affermare nettamente che l'Islām abbia connotazioni assai più bellicistiche rispetto ad altre religioni, giacché come ha dedotto la studiosa TESSA

²⁶ BRANCA P., *Alle origini del jihād* (online), op. cit.

²⁷ GIL M., *The Constitution of Medina: A Reconsideration*, in: «Israel Oriental Studies» 4 [1974], 44-66; SERJEANT R.B., *The Constitution of Medina*, in: «The Islamic Quarterly» 8 [1964], 3-16; ID., *The Sunna Jami'a, Pacts with Yathrib Jews, and the Tahrir of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in so-called “Constitution of Medina”*, in: «Bulletin of the School of African and Oriental Studies» 41 [1978], 1-42; RUBIN U., *The Constitution of Medina: Some Notes*, in: «Studia Islamica» 62 [1985], 5-23; BRANCA P., *L'Islam delle origini e la guerra. Analisi del concetto di gihād nel Corano e nella Carta di Medina*, in: *Studi arabi e islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Milano 1995, 43-61.

²⁸ Per l'elenco delle sure medinesi, cfr. p. es. BAUSANI A. (cur.), *Il Corano*, op. cit., XLV.

²⁹ Del resto, in questa prospettiva, il SERJEANT ha rilevato come «Muhammad acted in accordance with Arabian political patterns in existence from the remote past» (*The Sunna Jami'a*, op. cit., 1).

³⁰ AL-SAQQA M., AL-ABYARI L., 'ABD AL-HAFIZ SHIBLI (curr.), *Ibn Hishām, al-Sirat al-nabawiyya (La vita del Profeta)*, Caire 1955/1375, (trad. inglese, GUILLAUME A. [ed.], *The Life of Muhammad*, Lahore 1955, 550 sgg.).

³¹ ABOU EL FADL K., *The Place of Tolerance in Islam*, Boston 2002.

BARTHOLOMEUSZ analizzando concetti comparabili, molti militanti buddhisti vedono nella guerra civile che insanguina lo Sri Lanka, tra la maggioranza buddhista dei cingalesi e la minoranza *hindu* dei Tamil, una “guerra santa”³².

Ora, il fatto che si possano trovare nella *Bibbia* e nel *Qur’ān* passi nei quali Dio comanda che intere popolazioni siano distrutte non vuol dire che cristiani, musulmani ed ebrei credano davvero che tali disposizioni siano tuttora rilevanti: in merito, MOSHE GREENBERG ha scritto che: «the moral sensibility of postbiblical Judaism cancelled the indiscriminate, inevitable application of the *herem*»³³. Probabilmente, per attenuare i toni dovremmo accettare collegialmente il *dictum* di ROBERT H. JACKSON (1892-1954) che, nel corso del processo di Norimberga, affermò: «If certain acts and violations of treatise are crimes, they are crimes whether the United States judge them or Germany judge them. We are not prepared to lay down a rule of criminal conduct against which we would not be willing to have invoked against us»³⁴.

Tornando al libro del BONNEY, dopo questa divagazione sul rapporto fra violenza e religione, si può affermare che l’opera dell’autore americano è “scomoda” poiché tenta di ampliare la conoscenza e la comprensione, specialmente in Occidente, delle diverse tipologie di *jihād* agevolando, al contempo, un’analisi ponderata delle categorie storico-religiose islamiche. Il saggio risulta “scomodo” soprattutto agli occhi di quella consistente parte dell’opinione pubblica americana che identifica nel *jihadismo* (che origina dal *jihād*) il suo più acerrimo nemico³⁵. L’obiettivo del BONNEY è quello di incoraggiare i musulmani a riscoprire la quintessenza del *jihād* mondata da tutte le “impurità” di natura storica, filologica e culturale che hanno contribuito a darne un’immagine distorta³⁶. L’autore, diversamente dal COOK, sostiene la “non-aggressività” del *jihād* giacché l’Islām, per sua stessa natura, è sottomissione a Dio e questa si esplica attraverso la giustizia, la pace e la tolleranza³⁷.

Si afferma spesso che il *Qur’ān* esorti i musulmani a dare la propria vita in cambio del paradiso e questo pare l’equivoco intorno al quale si dibatte la natura del *jihād* che sarebbe, secondo l’opinione di alcuni studiosi considerati “prudenti e misurati”, esclusivamente spirituale (si pensi, in quest’ottica, a JOHN

³² BARTHOLOMEUSZ T.J., *Defence of Dharma: Just War Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London 2002.

³³ GREENBERG M., *On the Political Use of the Bible in Modern Israel: An Engaged Critique*, in: WRIGHT D.P., FREEDMAN D.N. & HURVITZ A. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, 461-471 e, in particolare, 469-470.

³⁴ *The Trial of German War Criminals*, in: *Proceedings of the International Military Tribunal Sitting in Nuremberg, Germany, I: Summary of the Indictment and Their Legal Foundations by Justice Robert H. Jackson*, London 1946, 49-86.

³⁵ PHARES W., *Preventing the West from Understanding Jihad*, in: www.aim.org/guest_column/5615_0_6_0_C/ [ultimo accesso, 14 ottobre 2007].

³⁶ TAKEYH R. - GVOSDEV N., *Radical Islam: The Death of an Ideology?*, in: «Middle East Policy» 11, 4 [2004], 86-95 e, in particolare, 86.

³⁷ BONNEY R., *Jihād*, op. cit., 400-402.

ESPOSITO)³⁸. Tuttavia – seguendo l’analisi del COOK – sarebbero gli stessi *ahādīth* (racconti delle azioni e delle asserzioni personali di Muhammad) a circostanziare meglio il Libro sacro dell’Islām, fornendo specifici dettami inerenti ai trattati, al riscatto, al bottino, ai prigionieri, alle strategie, e a molte altre cose. I giuristi musulmani – secondo l’opinione dell’islamologo americano – avrebbero successivamente inserito tali precetti in un *corpus* legislativo, oggettivando quello che appare il vero carattere del *jihād*³⁹.

Durante il periodo in cui MUHAMMAD fu al potere, egli ingaggiò circa nove campagne militari l’anno, ovvero una ogni sei settimane⁴⁰; in tale ottica, il *jihād* – secondo il COOK – divenne la pietra angolare dell’Islām fin dai suoi albori. D’altra parte, l’assoggettamento e l’umiliazione dei non-musulmani costituivano due dei tratti caratterizzanti del *jihād* del Profeta⁴¹. Solo dopo la fine delle conquiste arabe fu sviluppata la nozione di *jihād*, intesa come miglioramento personale, a completamento della sua primaria accezione marziale. Le crociate, finalizzate al controllo della Terra Santa da parte dell’Europa cristiana, fornirono al *jihād* una rinnovata linfa e indussero a ciò che COOK definisce la teoria “classica” del *jihād*.

Lo studio del COOK presenta alcune rilevanti implicazioni: *a*) l’attuale visione del *jihād* è più drastica di quanto lo sia stata nei precedenti periodi della storia islamica; *b*) questo estremismo starebbe a indicare che il mondo musulmano sta attraversando una fase – una di quelle che va affrontata e superata – paragonabile ad analoghi orribili periodi vissuti in Germania, Russia e Cina [nazismo, stalinismo e maoismo]; *c*) poiché il *jihād* sembra essersi evoluto stabilmente fino ad oggi, senz’altro continuerà a farlo anche in futuro; *d*) l’eccessiva forma di *jihād* attualmente praticata da AL-QĀ’IDA e da altri potrebbe – come preconizza in parte il COOK – portare al suo “netto rifiuto” da parte della maggior parte dei musulmani. In seguito, il *jihād* potrebbe trasformarsi in un concetto non-violento. La grande sfida per i musulmani moderati (e per i loro alleati non-musulmani), allora, consiste nel far sì che quel “netto rifiuto” abbia luogo il più presto possibile e con la dovuta urgenza⁴².

L’idea che il COOK chiama “ridicola”, secondo cui il “vero” *jihād* sia quello spirituale, sarebbe un’invenzione degli islamologi e degli intellettuali occidentali a partire dal primo Novecento quando, per ragioni diverse, alcuni studiosi e cultori di esoterismo – COOK sembra riferirsi, tra gli altri, a LOUIS MASSIGNON (1883-1962), RENÉ GUÉNON (1886-1951) e TITUS BURCKHARDT (1908-1984),

³⁸ COOK D., *Storia del jihad*, op. cit., XVIII; 59-61.

³⁹ *Ibid.*, 15-24

⁴⁰ GABRIELI F., *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Milano 1967; LECKER M. (cur.), *Vite antiche di Maometto*. Testi scelti e tradotti da R. Tottoli, Milano 2007, 158 sgg..

⁴¹ COOK D., *Storia del jihad*, op. cit., 10.

⁴² *Ibid.*, XXI: «Al di là dell’uso attuale, non si può negare la validità di una concezione puramente spirituale del *jihad*, né escludere la possibilità che, con il tempo, i musulmani modifichino la loro interpretazione del concetto escludendone aggressione e violenza».

peraltro non citati nella bibliografia del suo libro –, ritennero che l'Islām più autentico andasse cercato nel sufismo⁴³.

Il *jihād*, se ci è consentito sostenerlo, presenta i tratti di un'arma a doppio taglio: spirituale e militare. In tal senso, lo studio del COOK è paradigmatico: *jihād* – nota con precisione il TOTTOLI (suo prefatore nell'edizione italiana) – «più che una parola è un capitolo sostanzioso tra le concezioni islamiche ed è, oltre a questo, un concetto dal percorso storico complesso»⁴⁴. Lo studioso statunitense – che insegna *Religious Studies* alla Rice University di Houston, in Texas (U.S.A.), ed è esperto di *Tradizioni apocalittiche islamiche* – ricostruisce abilmente il rincorrersi e il sovrapporsi storico e culturale del duplice significato del termine, attingendo soprattutto a fonti arabo-musulmane. Oggi l'accezione spirituale del concetto viene utilizzata da quei musulmani che, volendosi accreditare come moderati, o desiderando fornire dell'Islām una lettura slegata dalla violenza, ne rivendicano la forza, secondo il COOK però inutilmente. Testo dopo testo, dal fondatore dell'Islām a oggi, il COOK mette in luce come l'accezione spirituale del termine proceda da una letteratura secondaria e tarda, insomma posteriore rispetto a quella che ne veicola il senso strettamente militare. Pur restando dunque vero, in teoria, che *jihād* tolleri un doppio senso, nella pratica e nella storia finisce – secondo l'autore – che l'uno si schiacci sull'altro: o, meglio, che l'uno si faccia univocamente spiegare dall'altro⁴⁵.

Il libro di COOK è senza dubbio interessante, ma sembra chiudersi aprioristicamente (e, per certi versi, “dogmaticamente”, a noi pare) ad ogni istanza spiritualistica del *jihād*: in questa prospettiva, il capitolo decisivo del suo libro sembra il II (pp. 43-68, nella trad. it.) nel quale l'autore stigmatizza la preminenza del “grande *jihād*” nelle fonti islamiche classiche: nell'introduzione, peraltro, l'autore afferma: «Secondo alcuni dei più importanti esponenti musulmani negli Stati Uniti, il jihad è totalmente pacifico e denota la guerra spirituale combattuta dal fedele contro bassezza e malignità»⁴⁶. Questa definizione di jihad vanta precedenti considerevoli nelle fonti classiche, ma non ne costituisce il significato primario»⁴⁷.

Il libro, uscito originariamente nel 2005, in versione italiana presenta un testo largamente rifatto, così che quella edita dalla Casa Editrice “Einaudi” è, a tutti gli effetti, una seconda edizione riveduta e ampliata, da cui però sono state

⁴³ *Ibid.*, 55-62. Degli autori citati nel testo, cfr. p. es. MASSIGNON L., *La passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1975; GUENON R., *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris 1975; BURCKHARDT T., *Du Soufisme*, Paris 1951; ID., *Vom Sufitum – Einführung in die Mystik des Islams*, Munich 1953.

⁴⁴ TOTTOLI R., *Introduzione a: COOK D., Storia del jihad*, op. cit., VII.

⁴⁵ COOK D., *Storia del jihad*, op. cit., 249-251.

⁴⁶ Sullo “sforzo” teso a contrastare “bassezza e malignità”, cfr. TYAN E., s.v. *djihad*, in: «Encyclopedia of Islam» 2 [1991²], 538-540.

⁴⁷ COOK D., *op. cit.*, XVIII.

omesse le ampie appendici testuali presenti nell'originale in lingua inglese⁴⁸. Nel volume, il COOK scandaglia minuziosamente la lettera coranica e spiega l'essenziale dell'esempio pratico costituito dalla vita di MUHAMMAD; poi, fra confraternite e guerrieri, prende in considerazione gli sviluppi dottrinali durante quello che per noi è l'Alto Medioevo; quindi, fra eretici e ortodossi, e teorici fondamentali del *jihād* – quali ad es. IBN TAYMIYYA –, considera a fondo il confronto fra concezione islamica e “guerra giusta” crociata; e, infine, risale la storia giungendo alle teorizzazioni del secolo XIX e sul cammino incontra, e spiega, il rigorismo “puritano” dei wahhabiti, il fondamentalismo dei FRATELLI MUSULMANI, il radicalismo combattente sparso per il mondo e il millenarismo apocalittico. Dalle sue pagine sembrerebbe emergere lampante un dato: che in casi come questi la filologia, scienza per altro apprezzabilissima, non serva a molto. Ora, i musulmani non amano la traduzione di *jihād* in “guerra santa”, che sentono troppo cristiana, troppo mutuata dalla crociata⁴⁹. Ne rivendicano invece il senso primo, letterale, di “sforzo”, che il COOK spiega con “darsi da fare”⁵⁰. Tutto sommato, così ne viene fuori un bel concetto non certo sconosciuto e invero non distante da altri analoghi presenti in molte tradizioni religiose, segnatamente nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, dove suggerisce l'*impegno* che spetta all'uomo di fede onde guadagnarsi la santità. Solo che qui, nel contesto islamico, lo “sforzo” è letterale e il Signore per cui ci si “dà da fare” è Allāh, quello per cui il fedele è chiamato *muslim*, “sottomesso” (non, dunque, uomini liberi della libertà dei figli di Dio, di cui parlano per esempio le *Scritture* giudeo-cristiane). In ambiente islamico, cioè, – secondo COOK – il “darsi da fare” è lo sforzarsi il più possibile per fare la volontà di Allāh, la quale non ammette mediazioni. Ne consegue che lo “sforzo” è quello di sottomettersi a lui e a lui di sottomettere gli altri – in particolare i non-musulmani. In un contesto positivamente privo di sfumature, lo “sforzo” diviene allora diretto. Non sarà sempre e solo “guerra” in senso stretto, ma sarà pur sempre e solo un “darsi da fare” in tutti i modi affinché Allāh si compiaccia dei sottomessi.

Si comprende allora – seguendo l'analisi del COOK – l'*imago* del *jihād* dal doppio significato, l'uno di “sforzo” spirituale, l'altro il non-amato ma preciso concetto di “guerra santa”. La differenza è inizialmente sottile, ma il divario che poi si apre è enorme. L'accezione spirituale del termine dice che l'essenza del concetto è religiosa: su questo non sembrano esservi molti dubbi. Ma la questione è che la “teologia” islamica, la quale non riconosce piena autonomia alla speculazione filosofica, glossa immediatamente il “darsi da fare”

⁴⁸ L'edizione originale prevede la traduzione in inglese di alcuni scritti moderni in arabo relativi al *jihād* (COOK D., *Understanding Jihad*, op. cit., 169-208). Inoltre, l'analisi delle bibliografie dell'edizione originale in lingua inglese e dell'edizione italiana presenta una peculiarità: infatti, mentre la bibliografia dell'edizione originale non contiene il riferimento a nessuna opera italiana, la seconda edizione ne include uno: VERCELLIN G., *Jihad. L'Islam e la guerra*, allegato a «Storia e Dossier», marzo 1998, n. 125 (poi, Firenze, Ed. Giunti, 2001).

⁴⁹ COOK D., op. cit. (tr. it.), XVII.

⁵⁰ *Ibidem*.

nell'agire sociale. E questo ammette la creazione della *umma*, la comunità dei "veri credenti" (= sottomessi ad Allāh), politicamente organizzata per esempio in un "califfato" dove il letteralismo coranico è "diritto dello Stato". Ora, poiché la conquista alla fede islamica è sottomissione, e dato che di regola gli uomini amano poco farsi sottomettere, lo scontro è inevitabile. Nondimeno, il *jihād* come "sforzo" religioso sulla via di Allāh non solo resta, ma è determinante; tuttavia, la cifra della sua spiritualità è la conquista con qualsiasi mezzo, *ergo* la guerra. Per questo – secondo il COOK – il *jihād* rimane una "guerra" senza paragoni (e diversissima dalla "guerra giusta" cristiana) quanto a determinazione. Una "guerra permanente" per sottomettere e per sottomettersi ad Allāh, e così guadagnare il paradiso. Una guerra costante che non sembra intendere concetti come "pace", "tregua", "compromessi" o "trattati", se non per ciò che essi valgono per gli avversari⁵¹.

Nessuno può né deve dubitare – scrive il COOK – della valenza "militare" del *jihād*, il che «non significa, necessariamente, che la [sua importanza] sia sempre legata al suo aspetto aggressivo»⁵². Le parole dello studioso americano sembrano quanto meno "ambigue": l'islamologo statunitense, infatti, tende a fornire della problematica relativa al *jihād* una prospettiva che potremmo definire "assiomatica" e, tuttavia, il suo approccio lascia, *talvolta*, il lettore nel dubbio. Nella storia islamica – come ha rilevato JOHN KELSAY⁵³ – il termine *jihād* è utilizzato sia in termini "militari" sia in termini "non-militari", ma nonostante l'analisi delle fonti il lavoro del COOK sembra rimuovere la seconda possibilità. Sarebbe necessario, invece, esaminare con dovizia i testi classici e lo stesso *Qur'ān* che offrono del *jihād* un punto di vista "pacifico" e solo dopo aver comparato i risultati scientificamente ottenuti affermare quale sia la valenza prevalente, senza cadere (o, almeno, tentando di evitare che ciò accada) nell'errore di produrre futili generalizzazioni, e senza cedere ad un irrazionale - e non suffragato scientificamente - allarmismo nei confronti di un "pericolo islamico" che ci sovrasterebbe come una "spada di Damocle": allarmismo di cui ci si serve spesso per motivare il ritardo con cui l'Occidente adotta nei riguardi dell'Islām e del mondo musulmano quei criteri e parametri di giudizio che invece applica a sé stesso⁵⁴.

LEONARDO SACCO

⁵¹ *Op. cit.*, XXI-XXII.

⁵² *Op. cit.*, 41.

⁵³ JOHN KELSAY è docente di *Religious Studies* presso la "Florida State University". Si occupa in particolare dei rapporti tra Occidente e Islām. Tra i suoi lavori, cfr. p. es. *Cross, Crescent, and Sword* (with James Turner Johnson), Westport 1990; *Just War and Jihad* (with James Turner Johnson), Westport 1991; *Islam and War*, Louisville 1993; *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge 2007.

⁵⁴ KELSAY J., *Review to Understanding Jihad* (by David Cook), in: «International Journal of Middle East Studies» 39 [2007], 134-135.