

Universi culturali e modernità

Comunità cristiane
Nell'islam arabo
La sfida del futuro

A cura di *Andrea Pacini*



Edizione
Fondazione Giovanni Agnelli

Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro / a cura di
Andrea Pacini XII, 406 p. : illustrazioni : 21 cm

1. Cristianesimo e islamismo
2. Medio Oriente – Chiesa e Stato

- I. Pacini, Andrea
- II. Maïla, Joseph

Copyright ©1996 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: edizioni@fga.it - Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

La traduzione dal francese dei saggi di Maïla, Fargues, Samir, Corbon,
Botiveau, Hechaïmé, El Khawaga, Picard, Labaki, Moussalli e la traduzione dall'inglese
dei saggi di Sabella e Beshai sono di Arturo Mercandetti

Il glossario è stato compilato da Michele Vallaro; i lemmi contrassegnati dal segno (□),
le tavole e le schede sulle chiese in Medio Oriente sono del curatore

ISBN 88-7860-139-X

Indice

Introduzione	p. 1
<i>Andrea Patini</i>	
Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica delle minoranze	
<i>Joseph Maïla</i>	
1. Osservazioni preliminari	29
2. Obiezioni preliminari	31
3. L'età dell'identità contesa (l'Impero Romano d'Oriente)	35
4. L'età dell'identità sottomessa (gli imperi musulmani)	36
5. L'età dell'identità organizzata (<i>millet</i>)	38
6. L'Europa e la questione d'Oriente	39
7. Le missioni occidentali e le loro conseguenze	41
8. Il bilancio della questione d'Oriente	43
9. Stati, cristianità arabe e strategia	47
Conclusioni	50
I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica	
<i>Philippe Fargues</i>	
Introduzione	55
1. Il passaggio alla condizione di minoranza, dall'egira ai mamelucchi	56
2. Una rottura di tendenza, sotto gli ottomani	59
3. La ripresa dell'islamizzazione all'epoca degli stati-nazione	65
Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia	
<i>Samir Khalil Samir</i>	
Introduzione	75
1. Contatti tra Maometto e cristiani ed ebrei	75

1. I <i>dhimmi</i> : individui protetti, tollerati dallo stato musulmano	p. 77
2. Valutazione del sistema della <i>dhimma</i>	79
3. Le condizioni decretate da 'Uimar	81
4. L'erosione della comunità cristiana	83
5. Il cambiamento di mentalità del XIX secolo: il concetto di patria	84
6. I cristiani e il loro ruolo culturale sotto gli abbàsidi	86
7. L'introduzione dell'ellenismo a Baghdad	88
8. Il declino dell'influenza dei cristiani	92
9. Il medioevo (XI-XVI secolo)	93
10. Gli inizi della rinascita (XVII-XVIII secolo)	95
11. La rinascita araba	96
12. L'epoca moderna e contemporanea	98
Conclusione: un progetto comune?	100

Le chiese del Medio Oriente: origini e identità, tra radicamento
nel passato e apertura al presente

Jean Corbon

Introduzione	101
1. Il processo di diversificazione	102
2. Identità ed eredità storica	107
3. Problematiche attuali	115

Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in
Siria

Bernard Botiveau

Introduzione	121
1. Cittadini come gli altri? La ricerca di un diritto di stato	122
2. Il ruolo del costituzionalismo e delle ideologie nazionaliste	124
3. Lo sviluppo di un diritto a misura della condizione di cittadinanza garantita dagli stati-nazione	126
4. Concessioni e resistenze	129
5. Una cittadinanza contestata?	132

L'emigrazione degli arabi cristiani: dimensioni e cause dell'esodo

Bernard Sabella

Introduzione	139
1. Due grandi ondate migratorie	142

2. Le scuole missionarie e l'attrazione dei paesi «cristiani»	p. 145
3. L'emigrazione dopo la seconda guerra mondiale e la ricerca di avanzamento e sicurezza	146
4. La società civile e la ricerca di criteri universali	150
5. L'indagine del 1993 sull'emigrazione dalla Cisgiordania: il caso dei cristiani palestinesi	151
6. Distribuzione geografica e composizione religiosa	152
7. Intenzione di emigrare e paese di destinazione	154
8. Fattori specifici connessi con l'intenzione di emigrare	155
9. Caratteristiche interconfessionali e tendenze migratorie	162
10. L'importanza della pace nel fermare l'emigrazione	164
11. Effetti dell'emigrazione	166

La produzione culturale dei cristiani arabi oggi: espressione di identità nella società a maggioranza musulmana

Camille Hechaïmé

Introduzione	169
1. Panoramica sul passato: prima del XIX secolo	169
2. Durante la <i>Nabqda</i>	171
3. La situazione odierna	172
4. Quale espressione d'identità?	175
Conclusioni	185

Le dinamiche politiche dei copti: rendere la comunità un protagonista attivo

Dina El Khawaga

Introduzione	187
1. Un repertorio politico implicito	188
2. Identificare il politico: cogliere uno spazio inedito	190
3. Il rapporto con il politico: dalla selettività storica a un processo genealogico	192
4. Comunità, azione comunitaria e protagonisti comunitari	195
5. Il Rinnovamento copto: un movimento comunitario centripeto	197
6. La creazione di un nucleo centrale del movimento	198
7. L'invenzione di un quotidiano chiuso: uno spazio comunitario totale	201
8. La comunità religiosa come protagonista politico	204

La posizione e il ruolo attuale dei copti nell'economia egiziana: tradizioni e specializzazioni

Adel A. Beshai

Introduzione	p. 207
1. Le fasi iniziali, fino alla repubblica	208
2. L'era di Nasser	210
3. L'era di Sādāt	212
4. Discussione analitica globale	214
Conclusioni	215

Le dinamiche dei cristiani libanesi: tra il paradigma delle 'āmmiyyāt e il paradigma Hwayyek

Elizabeth Picard

Introduzione	217
1. Convergenze e divergenze delle traiettorie politiche	219
2. Dallo stato egemonico al pluralismo senza stato	222
3. Il paradigma delle 'āmmiyyāt e la competizione per la leadership	227
4. Il paradigma Hwayyek e la ricerca di una protezione	231
5. Ripensamento delle sfide libanesi contemporanee	236

Le comunità cristiane e la situazione economica e sociale in Libano

Boutros Labaki

1. Alcuni dati di base sulle comunità cristiane in Libano	241
2. Situazione dei cristiani in Libano: panorama civile	242
3. Panorama comunitario ed ecclesiale	250
4. Rapporti tra i laici e la gerarchia	251
5. I fattori di cambiamento a lungo termine della situazione economica e sociale dei cristiani in Libano	252
6. Il Libano indipendente, l'accelerazione del riequilibrio	262
7. Le conseguenze del riequilibrio tra comunità	267
8. I problemi socioeconomici di maggior rilievo per i cristiani del Libano odierno	272
9. Il disinvestimento nello stato e nella cosa pubblica e l'inadeguatezza del clero	273

- | | |
|---|--------|
| 10. Gli inizi della pacificazione all'interno del Libano e le prospettive di pace regionale | p. 274 |
| 11. L'avvio della ricostruzione del Libano | 275 |
| 12. Primi sintomi di un rientro di emigrati libanesi di religione cristiana | 277 |

Dinamiche comunitarie e sociopolitiche dei cristiani arabi in Giordania, in Israele e nei territori palestinesi autonomi

Andrea Pacini

- | | |
|---|-----|
| 1. Le comunità arabe cristiane in Giordania | 281 |
| 2. Il processo della frammentazione comunitaria | 281 |
| 3. Lo stato giordano e le comunità cristiane: assetto istituzionale e dinamiche politiche contemporanee | 287 |
| 4. Le comunità arabe cristiane in Israele e nei territori palestinesi | 292 |
| 5. Quadro demografico e comunitario dei cristiani in Israele | 293 |
| 6. L'integrazione politica e sociale dei cristiani arabo-israeliani | 296 |
| 7. Le comunità arabe cristiane nei territori palestinesi | 302 |
| 8. La permanente tentazione dell'esodo | 306 |

I cristiani di Siria

Habib Moussalli

- | | |
|------------------------------------|-----|
| 1. Il panorama intercomunitario | 311 |
| 2. La tutela dello stato | 312 |
| 3. Garanzie civili | 314 |
| 4. La dinamica del cristiano arabo | 316 |
| 5. La comunità cristiana | 317 |
| Conclusioni | 319 |

I cristiani in Iraq

Yūsuf Habbi

- | | |
|---|-----|
| Introduzione | 321 |
| 1. «Vita e morte» dei cristiani d'Oriente | 321 |
| 2. Principali caratteristiche della cristianità orientale in Iraq | 322 |
| 3. Dati statistici | 325 |
| 4. Problemi e difficoltà | 328 |
| 5. «Vivere, convivere, testimoniare» | 329 |
| 6. La testimonianza cristiana in Medio Oriente: una sfida | 331 |

Il contributo delle comunità arabo-cristiane al futuro delle società arabe del Medio Oriente: alcune prospettive

Maurice Borrmans

Introduzione	p. 333
1. Le comunità arabo-cristiane e la loro missione evangelica	334
Conclusioni	344
I riti delle chiese orientali	347
L'origine delle chiese orientali cattoliche dalle omologhe chiese ortodosse del Medio Oriente	350
Gli antichi patriarcati orientali nell'attuale configurazione di appartenenza molteplice alle diverse chiese	351
La giurisdizione delle chiese orientali ortodosse, greco-ortodosse e cattoliche in Medio Oriente	352
Chiesa assira d'Oriente	354
Chiesa siro-ortodossa	355
Chiesa armena apostolica	356
Chiesa copta ortodossa	357
Chiesa greco-ortodossa in Medio Oriente	358
Chiesa maronita	359
Chiesa caldea	360
Chiesa siro-cattolica	361
Chiesa armena cattolica	362
Chiesa copta cattolica	363
Chiesa melchita	364
Chiesa latina in Medio Oriente	365
Chiese protestanti in Medio Oriente	366
Glossario	367
Riferimenti bibliografici	391
Nota sugli autori	407

Introduzione

Andrea Pacini

Il Medio Oriente arabo e turco costituisce oggi un'area di cultura musulmana decisamente maggioritaria, che tuttavia, diversamente dal Maghreb¹ odierno², non assume l'aspetto di un'omogeneità quasi assoluta. Le regioni del Mashreq³ hanno infatti mantenuto fino a oggi, nel corso dei secoli, la caratteristica di essere un'area di intenso popolamento multiconfessionale in cui musulmani, ebrei e cristiani tradizionalmente convivono all'interno dello stesso sistema sociale, anche se i termini istituzionali e sociali in base ai quali tale convivenza si è articolata hanno subito variazioni nel corso della storia, fino all'epoca più recente.

Nel caso della componente ebraica le mutazioni più sostanziali delle sue modalità di popolamento del Medio Oriente si sono avute in questo secolo, e in particolare dopo il 1945, con la proclamazione dello stato di Israele nel 1948. La fondazione di Israele come stato del popolo ebraico in cui tutti gli ebrei della diaspora avevano in linea di principio il diritto di stabilirsi ha infatti provocato l'emigrazione nel nuovo stato di porzioni consistenti delle comunità ebraiche stanziate nel bacino meridionale del Mediterraneo e nelle aree mediorientali limitrofe. Oltre alla forza propulsiva esercitata dall'ideale di fondare uno stato proprio del popolo ebraico, i difficili rapporti subito instauratisi tra Israele e gli stati arabi hanno influenzato in modo determinante la decisione di emigrare in Israele o nei paesi occidentali della maggior parte degli ebrei mediorientali. Sotto l'aspetto del popolamento confessionale queste nuove dinamiche innescatesi nella seconda metà del nostro secolo hanno provocato da un lato il sorgere di una nuova area ben delimitata e politicamente riconosciuta a presenza ebraica prevalente, lo stato di Israele appunto, in cui so-

¹ Si veda la voce *Maghreb* nel Glossario.

² Le attuali presenze cristiane nel Maghreb sono per lo più di origine europea, e solo in numero ristretto vi sono presenze autoctone provenienti dalla religione islamica: si veda H. Teisier, *La Chiesa nell'Africa del Nord*, Milano, Edizioni Paoline, 1991.

³ Si veda la voce *Mashreq* nel Glossario.

no confluiti ebrei provenienti non solo dalla regione araba ma anche da altre aree e soprattutto dall'Europa, dall'altra la quasi totale sparizione o drastica diminuzione della presenza capillare di comunità ebraiche consistenti, prima diffuse in tutta l'area, non solo nel Mashreq, ma anche nel Maghreb⁴.

Nell'area araba del Medio Oriente, che comprende Egitto, Giordania, Libano, Siria, Iraq e territori palestinesi, in Israele e, in proporzioni attualmente assai minori, in Turchia, sussistono invece in modo variamente diffuso sul territorio popolazioni cristiane che, sebbene oggi numericamente ridotte, continuano a rappresentare nei singoli stati una presenza cristiana autoctona, le cui radici precedono la nascita e la diffusione dell'islam, e che ha contribuito fino all'epoca moderna e contemporanea allo sviluppo culturale, sociale ed economico di quelle regioni. Si tratta dunque di una presenza cristiana che è a pieno titolo radicata e appartenente al mondo mediorientale, perché i suoi membri sono per lo più arabi o, in misura oggi ben minore, appartengono a popolazioni di antichissimo insediamento come gli armeni e i greco-ortodossi della Turchia, e condividono con il resto della popolazione la storia e gran parte del retaggio culturale. L'unico elemento di notevole differenziazione, gravido di conseguenze sul piano socioculturale, è l'appartenenza religiosa al cristianesimo in un mondo a maggioranza musulmana. L'appartenenza al cristianesimo non deve però intendersi in modo monolitico: la caratteristica propria del cristianesimo mediorientale è infatti proprio il suo essere costituito da una molteplicità di comunità emananti dalle rispettive chiese, ognuna con la sua tradizione e il suo rito liturgico, che affondano le radici nella storia antica e più recente delle società mediorientali e che costituiscono una testimonianza ancora oggi eloquente della ricca vita culturale e religiosa espressa durante i secoli dal cristianesimo delle varie tradizioni orientali (si veda oltre il saggio di Jean Corbon, pagg. 101-20).

Con l'espansione progressiva dell'islam arabo a partire dal VII secolo si è avviato un processo di islamizzazione che si è esteso progressivamente a tutta la regione mediorientale di nuova espansione. La conquista musulmana⁵ ha comportato per le popolazioni cristiane l'inserimento in una struttura sociale e politica che trovava nella nuova religione islamica i suoi fondamenti e che prevedeva per i non musulmani uno statuto specifico che regolava le modalità del loro inserimento nella società musulmana. Si tratta di uno statuto che, nei suoi elementi di fondo, è ri-

⁴ Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992, pagg. 261-62; B. Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Firenze, 1991, p. 192.

⁵ Si veda la voce *Conquiste islamiche* nel Glossario.

masto sostanzialmente in vigore in tutta l'area fino al secolo scorso, e che tuttora fa sentire talvolta la sua influenza a livello di pratiche culturali, sociali e anche giuridiche.

Lo studio della situazione attuale delle comunità cristiane nel Medio Oriente rinvia allora necessariamente a considerare le modalità con cui l'islam ha organizzato istituzionalmente i rapporti tra le diverse confessioni religiose presenti nel proprio ambito politico: si tratta del resto di una problematica che l'islam dovette affrontare fin dal principio, poiché Muhammad nell'organizzare la nascente comunità islamica dovette legiferare riguardo ai rapporti da tenere con gli ebrei e i cristiani presenti nelle città dell'Arabia. In modo ancor più accentuato con l'espandersi successivo della conquista arabo-islamica, i musulmani vittoriosi politicamente e militarmente dovettero affrontare il problema dei rapporti con le popolazioni conquistate, che erano in maggioranza cristiane. Per curare nel proprio ambito politico i rapporti con i sudditi non musulmani l'islam si dotò dunque fin dall'inizio di criteri giuridici e istituzionali, i cui fondamenti risiedevano sul piano religioso, ovvero sul tipo di riconoscimento che l'islam annetteva alle altre religioni. Così, anche se l'islam era la vera religione definitivamente rivelata da Dio, e come tale godeva del diritto di assoluta preminenza, trovavano spazio nella società musulmana i membri delle «religioni del libro»⁶, cioè di quelle religioni che avevano un libro sacro come fondamento: si trattava in primo luogo degli ebrei e dei cristiani, cui si aggiunsero poi i sabeï⁷ e, al momento dell'espansione nell'impero sasanide⁸, gli zoroastriani. I membri delle altre religioni non avevano invece diritto di risiedere nell'ambito islamico e dovevano necessariamente convertirsi all'islam, come accadde ad esempio alla maggior parte degli arabi che seguivano le tradizioni religiose autoctone dell'Arabia preislamica, considerate pagane. L'elemento fondamentale nella strutturazione di questi rapporti era comunque quello religioso-confessionale, che determinava il ruolo sociale e politico dei membri che vi aderivano. Se dunque in generale l'islam si è proposto come una cultura globale in cui la dimensione religiosa include e legittima la dimensione giuridica, politica e sociale, tale approccio si è concretizzato in modo esplicito anche nella gestione dei rapporti con le varie comunità confessionali presenti al suo interno.

In concreto lo statuto riconosciuto ai membri delle religioni del libro era quello di *dhimmī*, o protetti, i quali, in cambio del riconoscimento e

⁶ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

⁷ Si veda la voce *Sabeï* nel Glossario.

⁸ Si veda la voce *Sasànidi* nel Glossario.

dell'accettazione del potere politico musulmano e della superiorità sociale dell'islam, potevano continuare a vivere nell'ambito politico musulmano seguendo la propria religione. L'islam ha dunque praticato nei confronti di cristiani ed ebrei una tolleranza effettiva, che aveva però limiti ben precisi e istituzionalmente sanciti in alcune disposizioni che rendevano l'islam la religione dominante dal punto di vista politico-sociale e che, in definitiva, resero gradualmente possibile l'islamizzazione delle aree soggette all'autorità musulmana (si veda oltre il saggio di Samir Khalil Samir, pagg. 75-100). Il primo tipo di limitazioni poste ai cristiani, e agli altri *dhimmi*, fu di natura religiosa: essi potevano seguire la propria religione, ma ogni attività missionaria venne loro vietata, mentre la missione islamica era incentivata. Inoltre le diverse scuole giuridiche musulmane elaborarono norme differenziate riguardo alle modalità concrete in cui il culto cristiano poteva essere esercitato, ma tutte concordavano nel limitarne l'espressione pubblica: vennero di conseguenza proibite le processioni, le esposizioni in pubblico di simboli cristiani, il suono delle campane e furono anche codificate norme molto severe sulla possibilità di costruire nuove chiese o restaurare le antiche⁹. Il secondo tipo di limitazioni fu invece di natura prevalentemente sociale ed esprimeva concretamente l'inferiorità sociogiuridica dei non musulmani: a questi ultimi era vietato l'esercizio di qualsiasi potere politico e militare ed erano assoggettati a una maggiore pressione fiscale che si concretizzava, in aggiunta alle imposte fondiari e sulle varie attività, nel pagamento di un'apposita tassa di capitazione, la *jizya*, considerata come il compenso della protezione loro accordata dal potere politico musulmano¹⁰. Anche nell'ambito familiare la preminenza dell'islam veniva garantita attraverso il particolare regime giuridico dei matrimoni misti, secondo cui l'unico matrimonio misto ammesso è quello contratto dall'uomo musulmano con la donna cristiana o ebrea, e in cui la prole è obbligatoriamente musulmana; nel caso di un non musulmano che voglia sposare una musulmana si esige invece la conversione all'islam del nubendo. Questo particolare regime giuridico sembra avere avuto una rilevanza notevole nei primi secoli dell'impero musulmano nel promuovere il processo di sostituzione della popolazione cristiana con quella musulmana (si veda oltre il saggio di Philippe Fargues, pagg. 55-74).

Sebbene l'ordine sociale e giuridico instaurato dall'islam abbia in definitiva comportato nel corso dei secoli l'islamizzazione dell'attuale Me-

⁹ A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958, pagg. 174-78.

¹⁰ A. Ferré, «Chrétiens de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'islam» in *Islamochristiana*, n. 14, 1988, pagg. 71-106.

dio Oriente arabo, con la scomparsa totale del cristianesimo autoctono dal Maghreb a partire dal secolo XII¹¹ e con la progressiva diminuzione dei cristiani nell'area del Mashreq, i cristiani ebbero però un ruolo attivo, e spesso poco noto, nell'evoluzione della cultura araba: proprio perché esclusi dalle attività politiche e militari e da ruoli di governo, essi si dedicarono a quei settori professionali che restavano loro aperti, in particolare l'ambito burocratico dell'amministrazione dello stato e l'ambito culturale degli studi filosofici e delle scienze. Poiché conoscevano il greco e il siriano ed erano in possesso della cultura greco-ellenistica e bizantina, i cristiani orientali svolsero un ruolo fondamentale di mediatori di tale cultura verso gli arabi musulmani, sia per gli aspetti dell'organizzazione amministrativa dello stato sia per gli aspetti più prettamente culturali, fornendo dunque un apporto indispensabile per la fioritura della nuova sintesi culturale e filosofica islamica che riprendeva, rielaborandolo, il patrimonio culturale greco. Furono proprio studiosi cristiani a svolgere un ruolo attivo e creativo nel tradurre in arabo dal greco o da versioni siriane i principali filosofi greci, come Aristotele, Platone, i neoplatonici. Specialmente con la formazione dell'impero abbaside¹² dal 750 e il trasferimento della capitale a Baghdad, i califfi¹³ dettero un forte impulso alla cultura e favorirono la diffusione delle opere della cultura greca nell'impero arabo, usufruendo principalmente dell'apporto culturale dei cristiani, i quali esercitarono dunque un fondamentale ruolo di mediazione culturale nel mondo arabo, ponendo le basi necessarie per lo sviluppo successivo della scienza e della filosofia in ambito musulmano. Se è vero che la cultura musulmana ebbe il suo apogeo nei secoli XI e XII e influenzò in modo innovativo anche la cultura europea di quel periodo, in particolare trasmettendole le opere di Aristotele tradotte in latino da versioni arabe, è anche vero che fu soprattutto la componente cristiana del mondo arabo a rendere possibile la trasmissione e la rielaborazione delle conoscenze della cultura greca ed ellenistica (si veda oltre il saggio di Samir Khalil Samir, pagg. 75-100). Il ruolo e l'influenza dei cristiani decrebbero a partire dal secolo X, a motivo essenzialmente della diminuzione sensibile del loro numero, che rese loro più difficile esercitare un ruolo significativo nella società araba, in cui, nel frattempo, grazie alle attività culturali dei secoli precedenti, un maggior numero di musulmani si dedicò con eccellenti risultati alle varie discipline. I secoli che vanno dal X al XVII

¹¹ J. Cuoq, *L'Église d'Afrique du Nord, du II^{ème} au XII^{ème} siècle*, Paris, Centurion, 1984.

¹² Si veda la voce *Abbasidi* nel Glossario.

¹³ Si veda la voce *Califfi* nel Glossario.

furono caratterizzati da un declino più marcato dei cristiani arabi: nel 1570, al momento del primo censimento dell'impero ottomano¹⁴, essi erano ridotti al solo otto per cento della popolazione globale dell'impero.

Proprio sotto l'impero ottomano la situazione dei cristiani conobbe però un notevole miglioramento che comportò nei secoli successivi da un lato la loro crescita numerica, dall'altro una notevole ripresa della loro importanza a livello sociale e culturale. L'impero ottomano dal punto di vista amministrativo adottò il sistema dei *millet*¹⁵ (nazioni), con cui conferiva riconoscimento giuridico alla composizione multiconfessionale dell'impero e la organizzava in modo strutturato all'interno dell'apparato statale. Il *millet* era definito dalla confessione religiosa e identificava le principali confessioni cui appartenevano le popolazioni dell'impero ottomano; all'inizio quattro erano i *millet* riconosciuti: quello musulmano, quello ebraico, quello greco-ortodosso e quello armeno. In seguito, nel corso del XIX secolo, spesso su pressione degli stati europei, il numero dei *millet* cristiani aumentò per dare un riconoscimento specifico alle varie comunità cattoliche di rito orientale. La peculiarità di questo sistema era che il *millet* definito su base religiosa diveniva un organismo intermedio tra il singolo e lo stato. Tutti i sudditi dell'impero erano infatti ascritti al proprio *millet*, al cui interno l'autorità rappresentativa era costituita dai membri della gerarchia religiosa: per i cristiani erano i patriarchi¹⁶ e i loro rappresentanti locali, per gli ebrei erano i membri della gerarchia rabbinica, per i musulmani i propri ulema¹⁷ e mufti¹⁸ (si veda oltre il saggio di Joseph Maila, pagg. 29-53). Le autorità religiose di ogni *millet* esercitavano un ruolo di rappresentanza con funzioni di intermediazione di carattere amministrativo tra il potere centrale e i membri del proprio *millet*, in quanto a esse veniva riconosciuta la giurisdizione sulla propria comunità non solo per tutti gli affari religiosi e per quelli riguardanti lo statuto personale, ma anche per ampia parte della materia civile e penale ed erano inoltre responsabili della raccolta delle tasse, che venivano poi consegnate alle autorità dello stato. I *millet* ricoprivano dunque ambiti molto vasti della vita sociale, e sebbene vi siano divergenze di opinione sul loro effettivo funzionamento organico durante tutta l'epoca ottomana, è certo che almeno dal XIX secolo avevano un ruolo strutturale determinante¹⁹. Un tratto di fondamentale interesse concettuale nel si-

¹⁴ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

¹⁵ Si veda la voce *Millet* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario

¹⁷ Si veda la voce *Ulema* nel Glossario.

¹⁸ Si veda la voce *Mufti* nel Glossario.

¹⁹ B. Braude, «Foundation Myth of the Millet System» in B. Braude e B. Lewis (a cura di),

stema del *millet* sta nel fatto che esso recepiva e trasmetteva con formulazione innovativa alla cultura mediorientale successiva l'identificazione della nazione con la confessione religiosa. In questo senso il sistema del *millet* riprendeva l'appartenenza confessionale come elemento determinante per definire lo statuto del suddito dell'impero, secondo la tradizione politico-giuridica musulmana, dall'altra istituzionalizzava ulteriormente il concetto di confessione, e poneva le basi per identificare il concetto di nazione con l'appartenenza religiosa, che avrebbe influenzato profondamente le dinamiche interne all'impero ottomano verso la fine della sua esistenza, quando il fattore religioso come elemento fondamentale di identificazione nazionale provocò, nell'area turca ed europea dell'impero, la crisi della convivenza multiconfessionale²⁰. Sempre riguardo al sistema del *millet* occorre anche tenere presente che esso recepiva e istituzionalizzava il diverso statuto giuridico delle confessioni cristiane ed ebraica rispetto all'islam, secondo la tradizione della *dhimma*. Il *millet* musulmano era infatti considerato quello dominante, cui gli altri dovevano essere subordinati, e tale subordinazione trovava espressione nelle limitazioni giuridiche e sociali poste ai non musulmani. Solo con le riforme (*tanzīmāt*²¹) del 1839 e del 1856 fu proclamata l'eguaglianza giuridica dei membri di tutte le confessioni religiose e furono abolite le limitazioni poste a cristiani ed ebrei. I provvedimenti relativi all'eguaglianza giuridica di tutti i sudditi si inserivano in un ampio spettro di provvedimenti di riforma dello stato ottomano che miravano a modernizzarlo sia dal punto di vista economico sia amministrativo, rafforzando nel contempo il potere centrale. Le modalità concrete con cui le *tanzīmāt* furono applicate, anche riguardo ai cristiani, variarono a seconda dei luoghi e dei governatori locali: in molte città furono salutate da manifestazioni pubbliche della propria appartenenza cristiana prima impensabili, e che provocarono sovente l'opposizione dei musulmani, i quali consideravano un ingiustificato sovvertimento dell'ordine sociale la libertà e l'eguaglianza concessa ai non musulmani²².

Christians and Jews in the Ottoman Empire, vol. I, New York-London, Holmes Meier, 1982, pagg. 69-88.

²⁰ K. Karpat, «Millets and Nationality: the Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era» in B. Braude e B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* cit., vol. I, pagg. 141-69.

²¹ Si veda la voce *tanzīmāt* nel Glossario.

²² M. Ma'oz, «Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors» in B. Braude e B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* cit., vol. II, pagg. 91-105.

Sull'evoluzione interna all'impero ottomano nel XVIII e, soprattutto, nel XIX secolo, ebbero un'influenza rilevante le strategie delle potenze europee, in particolare Gran Bretagna, Francia, Austria e Russia, che incrementarono i rapporti commerciali e politici con l'impero ponendosi in concorrenza tra loro per garantirsi le relazioni migliori e i benefici conseguenti. Il sistema del *millet* rappresentò anche da questo punto di vista l'elemento decisivo che determinava il tipo di immagine che all'esterno si aveva dell'impero ottomano, sulla cui base venivano elaborate strategie politiche²³. Le nazioni europee percepirono infatti l'impero ottomano come un impero di comunità organizzate su base confessionale, con a capo la massima autorità politica del sultano, il quale deteneva anche la massima autorità religiosa musulmana, quella califfale. Nella fase di penetrazione nell'impero ottomano le nazioni europee utilizzarono per i propri fini l'istituzione dei *millet*, in particolare assumendo un ruolo di protezione nei confronti delle comunità cristiane d'Oriente rispetto al potere centrale musulmano. Questa fase della storia della regione mediterranea caratterizzata dalle strategie molteplici di penetrazione europea nell'impero ottomano (si veda oltre il saggio di Joseph Maila, pagg. 29-53), vide le comunità cristiane arabe e orientali entrare in una nuova fase della loro storia. Le comunità cristiane, proprio per l'affinità religiosa con gli stati europei, vennero identificate da questi ultimi come interlocutori privilegiati in Oriente, e beneficiarono della nuova posizione. Anche se l'appoggio dato dalle nazioni europee diveniva spesso strumentalizzazione per fini economici e geopolitici, è innegabile che grazie ai maggiori contatti con l'Europa i cristiani entrarono in contatto con un mondo nuovo: si aprirono alla cultura illuminista, impararono le lingue europee, incrementarono la loro posizione economica, specie nell'ambito commerciale, nell'ambito amministrativo statale e in quello delle libere professioni; questa nuova apertura culturale si esprime anche a livello politico rispetto allo stato ottomano, con richieste di modernizzazione istituzionale che riconoscesse a tutti i sudditi, compresi i non musulmani, uno stato di diritto egualitario ispirato ai principi liberali. In questo contesto l'arrivo di missionari europei appartenenti alla chiesa latina e alle comunità protestanti contribuì a promuovere l'incontro dei cristiani orientali con la modernità: i missionari dettero infatti vita a una rete di istituzioni sanitarie e di scuole con cui influirono efficacemente sullo sviluppo culturale e sul miglioramento delle condizioni di vita in particolare dei cristiani arabi, ai quali offrirono l'opportunità di accedere localmente all'istruzione moderna. Un'analisi dei dati relativi al tasso di scolarizzazione in alcune pro-

²³ G. Corm, «Géopolitique des minorités au Proche-Orient» in *Hommes et Migrations*, n. 1172-1173, gennaio-febbraio 1994, pagg. 7-15

vince dell'area araba dell'impero ottomano alla fine del secolo XIX mostra che i cristiani avevano ovunque un tasso di scolarizzazione di gran lunga più alto di quello dei musulmani, e, spesso, con l'eccezione di Aleppo e Bassora, anche di quello degli ebrei²⁴. La fase finale dell'impero ottomano segna dunque un periodo di prosperità per i cristiani arabi e orientali, caratterizzato da un ruolo economico e sociale rilevante, dal possesso di strumenti culturali vasti e innovativi che aprì loro nuovi spazi anche nell'amministrazione dello stato ottomano impegnata a modernizzare le proprie strutture. D'altra parte le idee dell'illuminismo sulla cittadinanza, l'eguaglianza e le altre libertà fondamentali esercitarono la loro influenza in modo peculiare in ambito cristiano: furono gli armeni i primi a chiedere una revisione delle modalità con cui veniva amministrato internamente il loro *millet*, per limitare il potere del patriarca e garantire il controllo e la partecipazione più ampia della comunità nella sua amministrazione²⁵. Infine le *tanzimat*, al di là dei loro esiti concreti in uno stato ormai in crisi, segnarono giuridicamente e politicamente il riconoscimento che occorrevo nuove sintesi culturali per basare il rapporto tra cittadini e stato: nell'affermare l'eguaglianza di tutti i sudditi dell'impero, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, esse sancirono almeno in linea di principio la nuova posizione dei cristiani, nonché degli ebrei, nell'impero ottomano, anche se il processo politico di modernizzazione susseguente avrebbe conosciuto involuzioni e situazioni conflittuali in cui i cristiani sarebbero stati per primi coinvolti. Lo sviluppo sociale della comunità cristiana in questo periodo si esprime anche in termini demografici: verso la fine dell'impero ottomano, nel 1914, i cristiani erano circa il ventiquattro per cento della popolazione dell'impero, raggiungendo il trenta per cento nell'area della grande Siria, comprendente gli attuali Libano, Siria, Giordania e Palestina.

Negli anni immediatamente successivi al 1915 si definisce un nuovo ordine geopolitico nel Medio Oriente: l'impero ottomano si dissolve definitivamente e comincia il processo di formazione dei nuovi stati nazionali, con la Turchia indipendente e le regioni dell'area araba sotto mandato europeo, fino al raggiungimento della completa indipendenza nel corso degli anni quaranta. A partire da allora si profila una situazione nuova anche per le comunità cristiane orientali, che si trovarono inserite in due dinamiche profondamente diverse in Turchia e nell'area araba. In

²⁴ Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc* cit., p. 187.

²⁵ B. Braude e B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* cit., vol. I, pagg. 2122; H. Barsoumian, *The dual role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)* in *Ibid.*, pagg. 171-81.

Turchia il processo di costituzione dello stato nazionale, basato sull'identità turca, portò in definitiva all'esclusione dei cristiani dal nuovo stato. In questo senso l'identificazione del concetto di nazione con l'appartenenza confessionale, come suggeriva il *millet*, portò a collegare l'identità turca all'appartenenza culturale musulmana, anche se da un punto di vista politico il nuovo stato turco si ispirava a una decisa laicità. Gli armeni, dopo avere già subito repressioni ad opera del governo ottomano nel 1895-96, precedute e accompagnate da un'intensa politica di popolamento curdo allo scopo di mutare la composizione etnica della regione a prevalenza armena, furono i primi a subire le conseguenze delle nuove dinamiche nazionali che si erano prospettate dopo il 1908 con l'avvento al potere dei «giovani turchi»²⁶, i quali avevano instaurato un regime costituzionale che doveva conoscere in breve tempo un'involuzione di carattere autoritario²⁷. L'ideologia dei «giovani turchi» al potere si basava su un netto nazionalismo, che si urtava contro opinioni politiche alternative presenti soprattutto in alcuni settori dell'ambito armeno che richiedevano l'autonomia della regione armena, in modo simile a quanto avveniva nell'area araba nonché in quella balcanica dell'impero ottomano. Tuttavia mentre il distacco dell'area araba e balcanica dell'impero poteva essere tollerabile per il nuovo assetto politico-istituzionale turco che si stava delineando, l'autonomia dell'area anatolica a popolamento armeno, che in nessun luogo era del tutto maggioritario, avrebbe significato una perdita territoriale insostenibile per la Turchia, tanto più che le rivendicazioni armenie erano appoggiate dalla Russia, la quale mirava a espandere la sua influenza, così come l'Austria aveva ampliato la propria sostenendo le regioni balcaniche che in seguito alla rivoluzione del 1908 si erano distaccate dallo stato ottomano²⁸. Di fronte al progressivo distacco dallo stato ottomano delle regioni balcaniche a maggioranza cristiana, gli armeni, da *millet* tradizionalmente fedele, vennero percepiti come un pericolo per il mantenimento di un assetto turco unitario a causa dei movimenti autonomisti attivi al loro interno, anche se la maggioranza della popolazione armena dell'Anatolia era inconsapevole dei giochi politici che si stavano svolgendo e manteneva la sua fedeltà allo stato. Per stroncare ogni possibile pericolo, il governo dei «giovani turchi» decise nel 1915 la repressione contro gli armeni, attuata sia con truppe regolari sia, soprattutto, spingendo contro di loro le tribù curde e circasse

²⁶ Si veda la voce *Giovani Turchi* nel Glossario.

²⁷ L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pagg. 229-33; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1968, pagg. 175-230.

²⁸ *Ibid.*, pagg. 214-19.

musulmane con cui convivevano sul territorio, in nome del *jihād*²⁹ contro gli infedeli cristiani. Tuttavia il ricorso alla guerra santa e alla motivazione religiosa fu puramente strumentale da parte del governo per fomentare le rappresaglie delle popolazioni musulmane contro gli armeni, ma in realtà il massacro di questi ultimi era motivato dalla volontà di fare prevalere l'identità etnico-culturale turca come base portante dello stato nazionale e di eliminare le componenti che nell'immediato potevano essere di ostacolo³⁰. In questo senso il cristianesimo era un elemento negativo nella misura in cui rafforzava l'identità armena e consentiva agli armeni di avere rapporti di prossimità culturale con le potenze cristiane, soprattutto la Russia. Si calcola che nel corso della repressione furono massacrati da cinquecentomila a un milione di armeni³¹. I sopravvissuti presero la via dell'esilio o, in misura minore, si concentrarono in numero esiguo a Istanbul: della prospera popolazione armena dell'inizio del secolo in Turchia oggi rimangono circa settantamila persone, concentrate appunto a Istanbul³². Con modalità operative diverse la stessa azione di espulsione fu diretta dal governo turco verso i propri cittadini di confessione greco-ortodossa: nel 1922 in occasione della fine della guerra greco-turca che vide la vittoria della Turchia, il governo turco sancì, all'interno delle trattative di pace, che si attuasse uno scambio di popolazione, obbligando la maggior parte dei cristiani greco-ortodossi a lasciare la Turchia: si calcola che circa 464.000 musulmani di Grecia entrarono in Turchia contro 1.344.000 cristiani greco-ortodossi inviati in Grecia. Si trattava in questo caso di popolazioni cristiane prevalentemente turchizzate, la cui espulsione fu decisa in base alla sola appartenenza religiosa, considerata elemento di disintegrazione rispetto all'identità nazionale turca³³. In Turchia il processo di costituzione dello stato nazionale moderno portò quindi alla fine quasi completa della tradizionale convivenza tra le diverse confessioni religiose che aveva caratterizzato l'epoca ottomana, ma che non aveva trovato nuove sintesi politiche di fronte al diffondersi delle idee

²⁹ Si veda la voce *Jihād* nel Glossario.

³⁰ L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient* cit., pagg. 230-33.

³¹ Y. Ternon, *Les Arméniens, Histoire d'un génocide*, Paris, Le Seuil, 1977; G. Chaliand e Y. Ternon, 1915: *Le génocide arménien*, Bruxelles, Complexe, 1991; per una sintesi di diverse stime numeriche relative all'entità del massacro degli armeni si veda Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc* cit., pagg. 222-27 e tabella VI.8, p. 243.

³² Riguardo all'entità della popolazione armena prima della repressione del 1915 si hanno dati diversi: secondo l'ultimo censimento ottomano del 1914 gli armeni erano 1.200.000; secondo il Patriarcato armeno, nel 1882 la popolazione armena era il doppio, ovvero ammontava a 2.400.000 persone: si veda J. Mc Carthy, *Muslims and Minorities. The population of Ottoman Anatolia at the End of the Empire*, New York, New York University Press, 1983.

³³ B. Lewis, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1993, pagg. 457-59.

liberali e delle ideologie nazionaliste: il nazionalismo turco, sebbene laico, agì come elemento selezionatore in ambito religioso. Il risultato di questo processo è stato la quasi completa scomparsa della popolazione cristiana in Turchia³⁴.

Diverse sono state invece le dinamiche dei cristiani arabi all'interno del processo di costituzione dei nuovi stati nazionali. In tale contesto i cristiani arabi esercitarono un ruolo notevole dal punto di vista sia culturale sia politico: essi furono infatti tra i principali esponenti della *Nahda*³⁵, il movimento di rinascita culturale e politica sorto nel mondo arabo nel secolo XIX e sviluppatosi nella prima metà di questo secolo. La *Nahda* aveva come obiettivo il rinnovamento politico, sociale e culturale della società araba e considerava l'identità araba come l'elemento comune di fondo. Sottolineare l'identità araba permetteva dunque sia di dare una base ideologica alla costruzione dell'indipendenza nazionale sia di accomunare nel progetto di costituzione degli stati moderni i musulmani e i cristiani, in quanto le differenze confessionali venivano integrate nell'identità araba comune. Da parte musulmana l'adesione alla *Nahda* fu rilevante, anche se con un duplice atteggiamento di fondo: accanto a una corrente più decisamente laica, si ponevano correnti che consideravano l'islam come tratto culturale predominante dell'identità araba e invitavano a riconoscerlo come tale. Lo sviluppo culturale che i cristiani avevano conosciuto nei decenni precedenti e l'apertura alle idee liberali dell'Occidente permise loro di esercitare un influsso indiscusso all'interno dei vari movimenti di indipendenza nazionale e di rinnovamento culturale³⁶. Sul piano più specificamente politico la maggior parte dei partiti di carattere laico e nazionale ha visto la partecipazione dei cristiani: nell'area siriana il greco-ortodosso Michel 'Aflaq fondò il partito Ba'th³⁷, di ispirazione prettamente laica, e in Egitto esponenti copti ebbero un ruolo rilevante nella costituzione del partito nazionalista Wafd³⁸. In Siria si ebbe anche un'esperienza politica di eccezione nel contesto del Medio Oriente, di cui l'ideologo fu il greco-ortodosso libanese Antūm Sa'āda, il

³⁴ Secondo il censimento ottomano, nel 1914 vi erano almeno 2.800.000 cristiani nell'area dell'attuale Turchia; oggi ne restano circa 115.000: si veda Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans L'islam arabe et turc* cit., cap. 6, «De l'empire multinational à la République laïque: la disparition du christianisme en Turquie», pagg. 191-246.

³⁵ Si veda la voce *Nahda* nel Glossario.

³⁶ A. Makdissi, «Les Chrétiens et la Renaissance Arabe» in *Islamochristiana*, n. 14, 1988, pagg. 107-26.

³⁷ Si veda la voce *Partito Ba'th* nel Glossario.

³⁸ D. El Khawaga, «Le développement communautaire copte: un mode de participation au politique?», in *Maghreb/Machrek*, n. 135, gennaio-marzo 1992, pagg. 8-10. Si veda anche la voce *Partito Wafd* nel Glossario.

quale fondò il Partito Siriano Nazionale Sociale³⁹. Questo partito agli inizi esprimeva una contestazione dichiarata all'identità araba dello stato e della nazione, e mirava a sostituirla con un'identità prettamente «siriana», che si rifaceva anche alla storia preislamica, ottenendo il sostegno da minoranze come i curdi, gli aleviti⁴⁰, i drusi, parte dei cristiani. Anche il PSNS aveva un'ideologia prettamente laica, e integrava maggioranza araba sunnita⁴¹ e minoranze in una concezione nazionalista che privilegiando la tradizione preislamica poneva in primo piano il ruolo delle minoranze etniche o religiose. Il partito Ba'th invece integrava le minoranze di qualsiasi tipo in una concezione molto ampia di «arabità» culturale⁴². Sono due esempi che mostrano il fermento culturale e politico del periodo della *Nahda* e il ruolo rilevante che vi ebbero i cristiani mediorientali. La molteplicità di presenza e di ruoli culturali esercitati dai cristiani aveva per fine di dare vita a società e stati in cui si adottassero i principi democratici e una visione laica delle istituzioni, con l'obiettivo di costruire compagini statali moderne in cui l'adesione allo stato fosse basata sulla cittadinanza nazionale comune e non sull'appartenenza religiosa. È chiaro che la nuova cultura politica, condivisa anche da larghi strati della componente musulmana, era particolarmente favorevole ai cristiani perché permetteva loro di superare definitivamente l'assetto sociopolitico tradizionale proprio dello stato musulmano, che manteneva i non musulmani in posizione di subalternità.

Per alcune regioni del Medio Oriente arabo il risultato del processo di indipendenza fu dunque la costituzione di nuovi stati tendenzialmente laici nella loro struttura, e la scelta della laicità esprimeva simbolicamente l'ingresso deciso nella modernità e il distacco dal passato ottomano e tribale. In essi però l'assetto democratico ebbe in generale vita difficile e spesso conobbe l'involuzione verso forme di governo autoritarie di tipo nazionalista: è il caso della Siria, dell'Iraq e dell'Egitto. È in questo contesto di autoritarismo nazionalista, spesso accompagnato da nazionalizzazioni in campo economico (si veda oltre il saggio di Adel A. Beshai, pagg. 207-16), che in alcuni settori della popolazione cristiana sembra verificarsi una diminuzione dell'identificazione nella causa nazionale e si profilano gli inizi di flussi emigratori verso i paesi occidentali. Sembra che i cristiani, proprio per la loro formazione culturale più mo-

³⁹ Si veda la voce *Partito Siriano Nazionale Sociale* nel Glossario.

⁴⁰ Si veda la voce *Aleviti* nel Glossario.

⁴¹ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

⁴² L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient* cit., pagg. 161-68.

derna e aperta alle idee liberali, abbiano risentito in modo più accentuato della mancanza di libertà e siano stati indotti così a cercare fuori della propria patria contesti più favorevoli. Culturalmente poi è continuata e si è rafforzata fino a oggi la dialettica interna all'islam tra i fautori di un movimento di riforma aperto alla modernità e i movimenti che, sorti proprio nei primi decenni del secolo come reazione a tali processi di modernizzazione sociale, politica e culturale, sostengono invece politicamente e culturalmente il ritorno all'islam integrale: dai Fratelli Musulmani⁴³ fondati nel 1928 in Egitto e poi diramatisi in tutti i paesi del Medio Oriente, fino, più recentemente, ai nuovi movimenti islamici radicali. Il risultato di queste dinamiche politiche e culturali, segnate da processi di autoritarismo politico e da rinnovati tentativi di islamizzazione, ha reso quasi ovunque incompleta l'evoluzione verso forme di stato «laiche», in cui vi sia eguaglianza di diritti e di doveri per tutti i cittadini che hanno lo stato come interlocutore, il quale garantisce tramite la cittadinanza uno stato di diritto egualitario, indipendente dall'appartenenza confessionale. In pratica la laicità è incompleta perché l'islam o la *shari'a*⁴⁴ figurano a vario titolo in quasi tutte le costituzioni dei paesi arabi, spesso grazie a reintroduzioni recenti. Inoltre la gran parte di questi sistemi statali che hanno scelto in principio la via del nazionalismo laico, lungi dal garantire uno stato di diritto egualitario, ha favorito in effetti il predominio di una comunità (segmento etnico o religioso della popolazione) sulle altre⁴⁵: in Egitto si assicura il predominio dei musulmani sui copti, in Siria il predominio degli aleviti sulle altre componenti, in Iraq il predominio sunnita rispetto principalmente alla popolazione sciita⁴⁶.

Le dinamiche politiche che hanno caratterizzato gli stati arabi a partire dalla loro indipendenza, e in particolare negli anni sessanta e settanta, hanno definito in maniera diversificata la situazione delle comunità cristiane nei vari stati. Volendo essere schematici, e quindi necessariamente semplificatori, tre sono le principali traiettorie politico-sociali che hanno caratterizzato i paesi della regione mediorientale negli ultimi decenni: l'affermarsi di una politica nazionalista, evidente particolarmente in Siria, Iraq ed Egitto; l'emergere e il rafforzarsi dei processi di islamizzazione, con un'intensificazione notevole a partire dagli anni settanta; il verificarsi di situazioni di conflitto bellico prolungato sia in relazione al-

⁴³ Si veda la voce *Fratelli Musulmani* nel Glossario.

⁴⁴ Si veda la voce *shari'a* nel Glossario.

⁴⁵ E. Picard, «Les habits neufs du communitarisme libanais» in *Cultures et Conflits*, n. 15-16, autunno-inverno 1994, pagg. 55-56.

⁴⁶ Si veda la voce *Sciiti* nel Glossario.

la questione palestinese, sia, dal 1975 al 1990, nel caso del conflitto libanese e, più recentemente, nel 1991, in occasione della guerra del Golfo. Queste dinamiche principali hanno influito in modo determinante sulla politica interna ed estera degli stati e sulla situazione più specifica dei cristiani. La riproposizione militante dell'appartenenza islamica sul piano sociale e politico ha segnato una decisa ripresa di importanza dell'appartenenza confessionale e della sua influenza sulle istituzioni e sulla società; si ripropone come questione aperta nel dibattito politico quella della laicità delle istituzioni e del concetto di cittadinanza, che rivestono entrambi un ruolo decisivo per lo statuto dei non musulmani. Nei vari stati si sono verificate situazioni differenziate.

Da alcuni decenni in Iraq e in Siria sono al governo esponenti del partito Ba'th per cui, nonostante in entrambi i casi si tratti di governi fortemente autoritari, si mantiene un quadro di laicità istituzionale, che assicura ai cristiani un trattamento tendenzialmente egualitario. Questo è vero particolarmente nel caso della Siria, la cui popolazione è caratterizzata da un'appartenenza multiconfessionale elevata, per cui l'islam sunnita, sebbene prevalente, è arginato nella sua influenza sulla società dalla presenza di altre comunità confessionali consistenti, come gli aleviti, gli ismailiti, i drusi⁴⁷ e le varie comunità cristiane. Al mantenimento di un quadro costituzionalmente laico contribuisce in modo determinante non solo l'ideologia laica del partito Ba'th al potere, ma anche il fatto che il potere politico sia gestito dalla minoranza alevita⁴⁸ cui appartiene il presidente Assad, il quale governa con l'appoggio delle altre minoranze, tra cui i cristiani. In conformità con l'ideologia laica del partito Ba'th siriano, l'islam non è riconosciuto in Siria come religione di stato, nonostante le pressioni esercitate in questo senso dai movimenti islamici, in particolare dai Fratelli Musulmani, che hanno ripetutamente chiesto una maggiore conformità all'islam da parte dello stato siriano. A questo riguardo, in mancanza di un riconoscimento dell'islam come religione di stato, hanno ottenuto nel 1973 che l'islam dovesse essere obbligatoriamente la religione del capo di stato. Negli anni successivi vi sono state ulteriori pressioni e dimostrazioni da parte dei Fratelli Musulmani siriani per ottenere una più decisa islamizzazione delle istituzioni statali, culminate nel 1982 con la rivolta di Hama nel corso della quale i Fratelli Musulmani miravano a ottenere l'instaurazione di un governo islamico. La risposta del governo del presidente Assad è stata però immediata e dura: la ribellione di Hama è stata repressa *manu militari* e i Fratelli Musul-

⁴⁷ Si vedano le voci *Ismaliti* e *Drusi* nel Glossario.

⁴⁸ L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient* cit., pagg. 160-89.

mani, che fino a quel momento avevano goduto di una notevole libertà organizzativa, sono stati dichiarati fuori legge e sottoposti a repressione continua⁴⁹. In questo modo è stata arginata in Siria, almeno momentaneamente, la minaccia dell'islam politico, ma tali avvenimenti non hanno fatto che rafforzare la coesione delle comunità cristiane attorno al governo, il quale, nonostante il suo autoritarismo, viene considerato garante di uno stato di diritto tendenzialmente egualitario e laico. In questo contesto sussiste un quadro generale di rapporti positivi tra stato e comunità cristiane (si veda oltre il saggio di Habib Moussalli, pagg. 311-19), le quali da parte loro, nonostante le notevoli difficoltà poste a livello di vita politica e civile da un regime autoritario, sembrano avere un certo interesse a sostenere il governo del presidente Assad perché costituisce un baluardo contro i tentativi di islamizzazione delle istituzioni dello stato e della società, che non potrebbero che influenzare negativamente la situazione dei cristiani e delle altre minoranze non sunnite. Non mancano tuttavia in ambito cristiano posizioni critiche verso l'autoritarismo del regime, anche se espresse in modo prudente.

In Iraq la situazione delle comunità cristiane presenta tratti di maggiore complessità e difficoltà dovuti sia alla situazione interna sia ai difficili rapporti internazionali in seguito alla guerra del Golfo (si veda oltre il saggio di Yūsuf Habbi, pagg. 321-31). Dal punto di vista interno le varie confessioni religiose sono strettamente controllate, nel timore che diano origine a fenomeni di dissenso verso il regime. Le offensive del governo si sono dirette soprattutto verso la componente sciita cui appartiene più della metà della popolazione irachena. Anche in Iraq gli sciiti hanno avuto forti propensioni a seguire l'ideologia politica degli sciiti iraniani, che nel 1979 hanno proclamato la Repubblica Islamica: di fronte a quest'eventualità il governo a partire dal 1976 ha statalizzato l'organizzazione sciita sopprimendo l'autonomia di gestione dei beni religiosi e trasformando gli imàm in funzionari dello stato, stipendiati e controllati. Nello stesso contesto il governo ha operato per rafforzare la propria posizione cercando il consenso dei musulmani sunniti e dei cristiani, che in Iraq sono circa il 3,2 per cento della popolazione. Lo stesso statuto delle comunità cristiane è stato però in pericolo nel 1981, quando un progetto di legge, poi sospeso, voleva estendere anche alle chiese cristiane la statalizzazione. In questo difficile contesto politico e sociale i cristiani iracheni si trovano in una situazione ambivalente: dal punto di vista economico la comunità cristiana era nell'insieme prospera, anche se og-

⁴⁹ M. C. Hudson, «I regimi arabi e la democratizzazione: le risposte alla sfida dell'islamismo» in L. Guazzone (a cura di), *Il dilemma dell'Islam*, Roma, Franco Angeli, 1995, pagg. 79-81.

gi deve affrontare le difficoltà economiche proprie a tutto l'Iraq a causa dell'embargo internazionale; dal punto di vista politico, nonostante qualche eccezione, ha invece un ruolo marginale: in tutti gli organi del partito Ba'ṯh al potere i cristiani sono quasi assenti e nell'Assemblea Nazionale vi sono solo quattro cristiani su duecentocinquanta deputati, con una percentuale di molto inferiore a quella demografica. A differenza che in Siria sembra che l'ideologia politica Ba'ṯh non svolga un ruolo così efficace nel favorire la coesione di cristiani e musulmani in un'ottica nazionale. In effetti la marginalità politica dei cristiani in Iraq può essere compresa in base a due ordini di motivi: in primo luogo, nonostante l'ideologia laica, il partito Ba'ṯh iracheno riconosce nell'islam, che in Iraq è religione di stato, una componente essenziale della cultura araba, mentre lo stesso statuto non è riconosciuto al cristianesimo. Si consideri inoltre che in Iraq, come in molti altri paesi arabi, la gestione del potere avviene sulla base di alleanze familiari in cui i musulmani sunniti hanno un ruolo prevalente, specie in ottica anti-sciita. Sembra d'altra parte che gli stessi cristiani non siano propensi a un impegno politico deciso nell'attuale situazione, e tendano essi stessi a scegliere la marginalità in questo campo: da un lato infatti non è possibile esercitare alcun dissenso contro il governo al potere, dall'altra resta forte il timore che possa avere successo l'opposizione sciita, che, almeno in alcune sue componenti, mirerebbe a instaurare un governo di ispirazione islamica.

Diversa è la situazione in Egitto, in cui pure a partire dal 1954 si sono succeduti governi di carattere nazionalista e autoritario, che però, soprattutto iniziando dal governo Sādāt, si sono aperti a una progressiva liberalizzazione in campo economico e politico. La presenza in Egitto di una comunità cristiana consistente, appartenente in larga maggioranza alla chiesa copta ortodossa, ha fatto sì che sia stata messa in atto una serie di strategie comunitarie da parte dei cristiani per esercitare un ruolo politico all'interno della società egiziana (si veda oltre il saggio di Dina El Khawaga, pagg. 187-206). Il caso dell'Egitto è particolarmente significativo perché la società egiziana è caratterizzata da un forte fermento culturale in ambito sia cristiano sia musulmano; d'altra parte in Egitto sono presenti forti processi di islamizzazione tanto a livello sociale quanto a livello di istituzioni dello stato, tramite la diffusione dei movimenti islamisti e la notevole influenza delle istituzioni islamiche ufficiali: è in questo contesto che si inserisce l'azione della comunità copta in difesa dei propri diritti, senza per questo venire meno alla propria adesione piena alla causa nazionale. L'azione della comunità copta è significativa in primo luogo per le strategie messe in atto al suo interno: tramite un forte impulso dato all'organizzazione comunitaria, alle attività sociali ed educa-

tive, e nonostante alcune tensioni interne, la chiesa copta è riuscita nell'epoca contemporanea a dare nuova coesione alla comunità rendendola attore consapevole di fronte alle nuove sfide poste alla società egiziana⁵⁰. Il caso dell'Egitto è d'altra parte significativo di come, nonostante l'evoluzione culturale e il consolidarsi dell'ideologia nazionalista, l'appartenenza copta non sia stata integrata completamente su basi egualitarie nell'identità nazionale: lo stesso partito nazionalista Wafd, che ai suoi inizi aveva conosciuto un apporto rilevante dei copti⁵¹, prese le distanze da questi ultimi a partire dal 1936, data della firma degli accordi di indipendenza. Essendo infatti il partito maggioritario e di gran lunga più popolare in Egitto, venne strumentalmente accusato di essere diretto dai copti dai vari partiti di minoranza, dalla casa regnante e dalle alte gerarchie dell'università islamica di al-Azhar⁵². Di fronte a queste opposizioni il partito Wafd non operò alcuna difesa del principio egualitario tra confessioni in un'ottica di integrazione nazionale, con il risultato di provocare la graduale diminuzione dell'adesione dei copti⁵³. Il rifiuto totale di difendere i principi fondatori del partito si manifestò in modo evidente nel 1948, quando il partito Wafd concordò un'alleanza ufficiosa con i Fratelli Musulmani in vista delle elezioni parlamentari, secondo una strategia che ha ripetuto anche in anni recenti. Proprio questa delusione sul piano politico istituzionale ha motivato i copti a incentivare strategie di rafforzamento comunitario per essere in grado di esercitare un ruolo politico più efficace, sempre in un'ottica di integrazione nazionale. D'altra parte che quest'ultima sia un fine tuttora da raggiungere è dimostrato dal fatto che è rimasta in vigore tutta una serie di norme che in concreto non riconoscono ai copti la piena eguaglianza del diritto come cittadini. Emblematico a questo riguardo è il caso della legge attualmente in vigore relativa alle norme per la costruzione e il restauro degli edifici di culto cristiani: per ottenere i permessi necessari a tale scopo è necessario un apposito decreto del presidente della Repubblica, previo accertamento che sussista tutta una serie di condizioni, tra cui una distanza minima dalla più vicina moschea⁵⁴; niente di simile è invece richiesto per la costru-

⁵⁰ D. El Khawaga, «Les services sociaux dispensés par l'église copte. De l'autonomisation socio-économique à l'affirmation politique» in G. Kepel (a cura di), *Exiles et Royaumes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pagg. 189-212.

⁵¹ Si veda la voce *Copti* nel Glossario.

⁵² Si veda la voce *Al-Azhar* nel Glossario.

⁵³ D. El Khawaga, «Le développement communautaire copte» cit., pagg. 9-10.

⁵⁴ Si tratta delle disposizioni riguardanti la costruzione delle chiese contenute nel *Khaff-i humayün*, promulgato dal governo ottomano nel 1856, e riprese sotto forma di decreto dal governo egiziano nel 1934 e tuttora in vigore: L. Barbulesco, «Les chrétiens égyptiens aujourd'hui: éléments du discours» in *Dossiers da CEDEJ* (Le Caire), n. 1, 1985, p. 65; si veda anche la voce *Khaff-i humayün* nel Glossario.

zione o il restauro delle moschee. A questo caso emblematico, perché riguardante gli edifici di culto, si aggiunge poi tutta una serie di prassi giuridiche e sociali che tendono a favorire l'appartenenza islamica: ne sono esempi la legge che riserva ai soli musulmani l'insegnamento dell'arabo nelle scuole, il finanziamento pubblico del sistema scolastico musulmano dipendente da al-Azhar mentre le istituzioni scolastiche cristiane non godono di alcuna sovvenzione statale, la diminuzione evidente e rilevante di copti in tutti i settori della pubblica amministrazione, per le cui funzioni vengono preferiti i musulmani⁵⁵. In questo contesto si comprende l'impegno diversificato della chiesa e della comunità copta per ottenere una parità di diritto riconosciuta e per opporsi ai vari processi di islamizzazione, fino a giungere a un rapporto decisamente conflittuale tra il patriarca copto Shenūda III e il presidente Sādāt, il quale negli ultimi anni del suo governo aveva perseguito una politica favorevole alle istanze dei movimenti islamici e delle istituzioni islamiche ufficiali per avere il loro appoggio contro la crescente opposizione dei partiti di sinistra. È stata questa la sola occasione nella storia recente in cui la comunità copta, tramite i suoi più alti rappresentanti ecclesiastici, abbia preso una netta posizione contro il governo di fronte alla realtà di uno spazio crescente concesso all'islam nell'ambito politico e istituzionale nazionale; la crisi tra governo e gerarchia copta raggiunse il culmine con l'imposizione del domicilio coatto in un monastero al patriarca Shenūda III. Dopo l'assassinio di Sādāt proprio a opera di militanti islamisti di *Jibād*, il governo di Mubarak ha adottato una linea politica di decisa opposizione ai movimenti islamisti con un recupero nettamente positivo dei rapporti con i copti. Il patriarca Shenūda III è stato reintegrato nella sua carica ed è iniziato un periodo di rinnovato appoggio alla causa nazionale egiziana da parte della comunità copta e della gerarchia ecclesiastica. Questa ripresa di rapporti positivi tra governo egiziano e comunità copta si inserisce in una più ampia strategia di opposizione dello stato ai processi di islamizzazione politica e ai movimenti islamisti. Questi ultimi nelle loro azioni tese a rivendicare l'instaurazione di uno stato islamico retto dalla *sharʿa* spesso compiono atti violenti nei riguardi dei copti, che, nelle loro intenzioni, dovrebbero essere nuovamente sottoposti allo statuto di *dhimmi*. In seguito al diffondersi dell'ideologia islamista si sono verificati numerosi incidenti interconfessionali sia in ambito rurale sia in ambito urbano e nelle università, in particolare nell'area di Assiut, che è caratterizzata tradizionalmente da un intenso popolamento copto⁵⁶. L'interessante

⁵⁵ *Ibid.*, pagg. 79-83.

⁵⁶ C. Guyomarch, «Assiut. Epicentre de la sédition confessionnel» in G. Kepel, *Exilés et Royaumes* cit., pagg. 165-88.

delle dinamiche dei copti, all'interno della più ampia evoluzione politica e culturale della società egiziana, è che essi nel difendere i propri diritti non insistono sul concetto di minoranza i cui diritti devono essere difesi, bensì sul diritto egualitario proprio di tutti i cittadini che lo stato deve garantire. A questo scopo i copti sottolineano la propria adesione alla causa nazionale e insistono sul fatto che l'identità culturale copta e quella musulmana contribuiscono in modo eguale alla costruzione dell'identità nazionale egiziana⁵⁷.

A differenza dell'Egitto, della Siria e dell'Iraq in cui al momento dell'indipendenza si sono adottate soluzioni di tipo nazionalista tendenzialmente laiche, pur con tutti i limiti inerenti a tale scelta di laicità, la Giordania e il Libano hanno invece optato per soluzioni politiche maggiormente ancorate alla tradizione, benché per molti aspetti innovative, specie nel caso libanese.

La Giordania rappresenta un caso significativo di stato dichiaratosi ufficialmente musulmano fin dall'indipendenza, e in cui la stessa monarchia è legittimata religiosamente nella sua funzione dal fatto di appartenere alla discendenza del profeta Muhammad. Tuttavia l'adesione esplicita all'islam come religione di stato e la legittimazione religiosa della monarchia non ha comportato l'islamizzazione del diritto e delle istituzioni, ma è stata anzi funzionale a legittimare tutta una serie di riforme moderne, sia in campo politico sia in quello economico e giuridico. In conformità alle strutture sociali tradizionali ancora influenti nella società giordana, lo stato giordano fin dalle origini ha voluto garantire un ruolo e uno spazio alla componente cristiana nell'ambito degli organi rappresentativi, optando così per una riformulazione moderna dell'assetto istituzionale comunitario, in un contesto in cui i cristiani sono decisamente minoritari, ma in cui tradizionalmente sono stati sempre ben inseriti nell'ambito dei rapporti tribali che hanno caratterizzato in modo prevalente la società giordana fino a questo secolo e che tutt'oggi esercitano un'influenza significativa (si veda oltre il saggio di Andrea Pacini, pagg. 281-310). In questo caso la rielaborazione in forme moderne di rapporti tradizionali è stata funzionale a promuovere l'integrazione delle varie componenti nello stato giordano, anche se oggi si avvertono tensioni sia a causa dei movimenti islamici che richiedono una maggiore islamizzazione delle istituzioni sia da parte di alcuni segmenti della società giordana che richiedono una maggiore laicità e democrazia, e che trovano espressione in partiti di sinistra, in cui sono accomunati musulmani e cristiani, questi ultimi spesso con funzione di *leadership*.

⁵⁷ D. El Khawaga, «Le développement communautaire copte» cit., pagg. 14-18.

Sulla linea di una reinterpretazione originale della tradizione ottomana si è posto il Libano il quale, al momento della formazione degli stati nazionali dopo la prima guerra mondiale, non optò per un assetto statale laico, ma si definì come stato multiconfessionale⁵⁸. Rielaborando il sistema comunitario di tradizione ottomana, il sistema libanese tradusse a livello di assetto politico la pluralità di comunità confessionali esistenti nella società in un quadro democratico di fondo. Poiché i cristiani superavano la metà della popolazione libanese fu loro possibile esercitare un'influenza notevole sul progetto di costituzione del nuovo stato e vedersi riconosciuto un ruolo politico unico in tutto il mondo arabo. Il sistema libanese prevede infatti una partecipazione al potere di tutte le comunità confessionali in proporzione alla loro consistenza demografica, e questo ha conferito per lungo tempo un ruolo preponderante ai cristiani che erano la maggioranza della popolazione. Lo stesso fatto che il capo dello stato dovesse essere cristiano maronita costituiva non solo una reale garanzia di eguaglianza per i cristiani, ma aveva un significato simbolico di grande rilievo: per la prima volta dall'espansione dell'islam in Medio Oriente, l'alto potere politico non era più gestito esclusivamente dai musulmani, secondo quanto prescrive la tradizione politica musulmana.

Nel caso libanese la scelta multiconfessionale era finalizzata a garantire la partecipazione di tutte le comunità confessionali alla gestione dello stato, mantenendo una prevalenza della componente cristiana, tra cui aveva un ruolo preminente la comunità maronita, che si identificava fortemente con la causa nazionale libanese. Nonostante i suoi limiti, dovuti alla fragilità dell'equilibrio tra istituzioni dello stato e dimensione demografica confessionale, di per sé in mutamento, l'assetto politico libanese ha avuto il merito di dare vita all'unica vera democrazia del mondo arabo. Tuttavia il conflitto arabo-israeliano, nonché la fragilità politica insita al sistema libanese (si vedano oltre i saggi di Joseph Maïla, pagg. 29-53, e di Elizabeth Picard, pagg. 217-39) hanno causato agli inizi degli anni settanta una rottura dell'equilibrio interno. L'immigrazione in Libano di consistenti contingenti di palestinesi musulmani fortemente politicizzati, la trasformazione degli equilibri demografici interni a favore della componente sciita e le difficoltà opposte alla sua integrazione politica per timore dei suoi progetti di islamizzazione, sono stati tutti elementi che hanno destabilizzato la situazione interna libanese, portando a un conflitto durato quindici anni, che ha assunto le forme di una vera e propria

⁵⁸ G. Corro, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1971, appendice III, pagg. 273-87.

guerra civile tra le varie comunità confessionali e tra le varie fazioni interne alle stesse. Si è trattato di un conflitto assai distruttivo che è cessato solo con l'intervento e l'occupazione siriani, e che tuttora attende soluzioni politiche definitive. Anche in Libano si ripropone il problema di fondo che consiste nel conciliare politicamente e istituzionalmente l'appartenenza multiconfessionale della popolazione con uno stato di diritto egualitario espresso nella cittadinanza. Il problema tuttora aperto riguarda quali modalità istituzionali siano più efficaci per garantire tale assetto: resta da vedere se l'opzione del comunitarismo, che trova tutt'oggi molti sostenitori anche tra i cristiani, sia ancora praticabile o se non sia più conveniente un'opzione più decisamente laica, che per essere efficace deve però trovare l'adesione ideologica di tutte le componenti su un nucleo di principi di fondo vincolanti per tutti che esprimerebbero i fondamenti dello stato libanese⁵⁹. Rispetto a questa seconda possibilità, di per sé conveniente per i cristiani, sorge però il timore che essa, comportando l'adozione del sistema maggioritario, in mancanza di un patto nazionale chiaro, permetta un'eccessiva influenza della comunità sciita, al cui interno godono di favore progetti di islamizzazione delle istituzioni dello stato, i quali non potrebbero essere che negativi per le altre componenti confessionali, in particolare per la componente cristiana. L'attuale mantenimento del sistema comunitario libanese, deciso, sia pur in via provvisoria, nell'accordo di Taëf, unito alle modifiche costituzionali che distribuiscono il potere dello stato in modo più egualitario tra le diverse componenti confessionali, ha ingenerato però un'*impasse* politica preoccupante per la risoluzione definitiva della crisi libanese, su cui del resto influiscono le politiche degli stati arabi vicini, in particolare la Siria, con la sua volontà tradizionale di espansione in Libano, e l'Arabia Saudita. Quest'ultima ha avuto un ruolo determinante nella scelta di mantenere, sia pur in modo provvisorio, il sistema politico confessionale, essendo favorevole, per i propri fini politici interni e internazionali, a regimi politici fondati su una istanza confessionale e non certo propensa a favorire nella regione araba la nascita di assetti politici laici e democratici, che potrebbero divenire una contestazione concreta del tipo di stato rigidamente confessionale su base islamica quale è il Regno Saudita. D'altra parte proprio perché basata sul rigido sunnismo hanbalita⁶⁰ l'Arabia Saudita vede con preoccupazione un incremento di potere degli sciiti, con cui ha rapporti conflittuali sia a livello di politica internazionale in ambito musulmano – relazioni con l'Iran – sia sul piano religioso e politico interno.

⁵⁹ E. Picard, «Les habits neufs du communitarisme libanais» cit., pagg. 49-70.

⁶⁰ Si veda la voce *Hanbaliti* nel Glossario.

Un caso del tutto peculiare nel Medio Oriente è rappresentato da Israele e dai territori palestinesi: in quest'area le dinamiche dei cristiani arabi sono state profondamente segnate dagli eventi politici che hanno condotto alla fondazione dello stato di Israele e dal conflitto israelo-palestinese durato per più di quarant'anni. All'interno della popolazione palestinese il comune impegno per la causa nazionale ha funzionato come forte elemento di coesione tra cristiani e musulmani, e i movimenti islamici radicali sembrano per ora più interessati a ostacolare il processo di pace che non ad avanzare proposte concrete sul futuro assetto istituzionale dei territori dell'autonomia palestinese (si veda oltre il saggio di Andrea Pacini, pagg. 281-310). Lo stato di Israele è tendenzialmente laico nelle sue strutture, anche se fortemente connotato dalla dimensione culturale e religiosa ebraica, e riconosce in linea di principio agli arabi israeliani, cristiani e musulmani, la cittadinanza su basi egualitarie, anche se il problema di una piena integrazione nazionale di questi ultimi resta per molti aspetti un problema ancora aperto.

Da questo rapido excursus sulla situazione delle comunità cristiane orientali in rapporto all'evoluzione politica dei vari stati emerge come siano due le principali cause di forte disagio sociale non solo per larghi strati di popolazione, ma in modo più particolare per le comunità cristiane: in primo luogo l'evoluzione politica e culturale propria delle società arabe, caratterizzata da un'insufficiente adesione ai principi della laicità e della democrazia, anche laddove il concetto di integrazione nazionale su base laica era stato adottato, e dal rinnovato diffondersi di processi di islamizzazione. La proposta avanzata dai movimenti islamisti di ritornare a compagini statali in cui il funzionamento istituzionale sia ispirato alla tradizione politica e giuridica musulmana potrebbe racchiudere per i cristiani la seria prospettiva di ritornare a una situazione di inferiorità giuridica riconosciuta, per cui verrebbe loro negato lo stato di diritto su basi egualitarie tipico della moderna concezione della cittadinanza. Da questo punto di vista, al di là delle possibili involuzioni in senso islamico radicale, il problema della cittadinanza e dei diritti egualitari in cui trova espressione il moderno statuto di cittadino resta comunque un problema aperto nella cultura arabo-musulmana: permane infatti l'influenza più o meno forte dell'appartenenza religiosa sul concetto di cittadinanza, che ne risulta così condizionato e continua a mantenere il richiamo a un sistema di riferimento confessionale più che all'appartenenza pura e semplice di un individuo a uno stato: in questo senso si è definita tale situazione come «cittadinanza imperfetta» (si veda oltre il saggio di Bernard Bouteau, pagg. 121-38). Se l'influenza del fattore religioso sulla cittadi-

nanza è reale per tutti i cittadini, musulmani compresi, per i cristiani tale influenza è realmente e potenzialmente più problematica, in quanto nella cultura musulmana la pienezza della cittadinanza è inerente solo all'appartenenza confessionale islamica: l'incidenza della «cittadinanza imperfetta», collegata al problema tuttora aperto di definire nel mondo arabo il rapporto tra stato e nazione e tra nazione e cittadini⁶¹, spiega la permanenza di pratiche sociali e giuridiche attraverso cui in alcuni stati ai cristiani o ad altre minoranze non vengono riconosciute pari opportunità rispetto ai musulmani in ambito politico, sociale e giuridico⁶². Spesso, dunque, lo statuto del non musulmano cittadino di un paese di cultura musulmana resta tendenzialmente precario, e su questo orizzonte si comprendono le varie iniziative e dinamiche dei cristiani per garantire continuamente i propri diritti.

Ad accrescere il disagio sociale dei cristiani mediorientali si aggiungono poi i vari casi concreti di conflitto bellico, che, causando il generale peggioramento economico e sociale di una situazione globale già non priva di difficoltà, diventano un ulteriore incentivo a cercare nuovi spazi all'estero. Del resto sia il conflitto israelo-palestinese sia il conflitto libanese si riconnettono alle difficoltà di gestire la convivenza intercomunitaria in Medio Oriente nell'epoca contemporanea, difficoltà che in questi casi esprimono il massimo della loro potenzialità conflittuale. Una lettura delle vicende più recenti riguardanti la questione israelo-palestinese e il Libano mostra che l'opzione violenta non fa che riproporre, nel momento in cui volge al termine, le stesse sfide riguardanti la necessità di formulare nuovi principi per una convivenza pluriconfessionale o pluriethnica nell'adesione su basi egualitarie ai rispettivi assetti statali.

Per quel che riguarda le comunità cristiane arabe e orientali un sintomo evidente del disagio sociale di cui soffrono e che esprime tutte le difficoltà a dare origine finora in Medio Oriente a forme di convivenza democratica e pluralista è la forte emigrazione da cui sono colpite. La mancanza di prospettive sociali ed economiche collegate alla situazione politico-sociale delle società mediorientali e al perdurare di situazioni di conflitto bellico ha spinto negli ultimi anni i cristiani a emigrare a ritmi sostenuti (si veda oltre il saggio di Bernard Sabella, pagg. 139-68). Unitamente al comportamento demografico differenziato rispetto ai musulmani, l'emigrazione ha provocato una diminuzione massiccia della presenza cristiana nel Medio Oriente arabo. Se nel 1914 i cristiani erano il 24 per cen-

⁶¹ G. Salamé, *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994.

⁶² A. A. Aldeeb Abū-Sahlieh, *Non-musulmans en pays d'islam, Cas de l'Égypte*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1979.

to della popolazione, oggi si propongono stime minime per cui sarebbero il 6,3 per cento. Sebbene sia difficile quantificare esattamente la dimensione della popolazione cristiana in Medio Oriente e se ne indichino stime diverse in riferimento ai vari stati, tutte le stime sono però concordi nel mostrare, sia pur con margini diversi, la netta diminuzione della presenza cristiana nell'area mediorientale⁶³. L'emigrazione è dunque il più forte problema interno che grava oggi sulle comunità cristiane mediorientali, e ha raggiunto proporzioni sempre più consistenti negli ultimi anni. Si tratta d'altra parte di un problema non solo quantitativo, ma qualitativo, perché al di sotto di una certa soglia una comunità cessa di essere culturalmente e socialmente significativa. Per alcune comunità, come la siro-ortodossa o l'armena cattolica, si calcola che i rispettivi membri siano ormai più numerosi nei paesi di emigrazione che in quelli di insediamento originario; tutte le chiese orientali hanno però ormai una diaspora consistente e ramificata nei paesi europei, nelle Americhe e in Australia. Di fronte a questa situazione in cui la tentazione dell'esodo dal Medio Oriente non cessa di essere un'opportunità perseguita dai cristiani orientali, si comprende l'esigenza che si manifesta nei vari contesti di promuovere un rinnovato radicamento della presenza cristiana, attraverso iniziative che rendano la componente cristiana partecipe in modo attivo delle dinamiche politiche e sociali locali, offrendo il proprio apporto culturale qualificato. In questa prospettiva un ruolo rilevante ha la situazione del Libano in cui, dopo l'esito negativo della guerra, i cristiani devono affrontare il non facile problema di partecipare con modalità rinnovate alla gestione politica del paese (si veda oltre il saggio di Elizabeth Picard, pagg. 217-39) e insieme mettere in atto tutta una serie di strategie economiche, sociali ed educative per promuovere un rinnovato radicamento della popolazione cristiana, che più delle altre componenti confessio-

⁶³ Vi è oggi un notevole dibattito sulla consistenza quantitativa attuale dei cristiani nel Medio Oriente; tra tutti gli stati arabi, solo l'Egitto e la Giordania nei censimenti ufficiali continuano a registrare l'appartenenza confessionale dei propri cittadini, e così si comporta Israele; manca invece qualsiasi riferimento all'appartenenza confessionale in Iraq, in Siria, nei territori palestinesi e in Libano. Si contesta inoltre l'affidabilità dei censimenti egiziani. In effetti le chiese locali propongono stime quantitative più elevate per i propri membri che solo in certa misura possono essere credibili, poiché le chiese tendono talvolta a sovrastimare la propria consistenza. La stima di circa 6.600.000 cristiani presenti nei paesi arabi del Medio Oriente e in Israele, che corrisponde all'incirca al 6,3 per cento della popolazione globale, deve quindi essere ritenuta una stima minima, ma con notevole grado di affidabilità nonostante possibili scarti verso un numero superiore, soprattutto in Egitto e in Siria. Perciò, dato che sia per la mancanza di statistiche ufficiali sia a causa dell'emigrazione sia per motivi «politici» è difficile quantificare con esattezza il numero dei cristiani orientali, si sono lasciate all'interno dei singoli contributi del presente volume le stime che ciascun autore ha proposto, rimandando al saggio di P. Fargues (pagg. 55-74) per un approfondimento demografico qualificato.

nali ha subito gli effetti devastanti della guerra, ed evitarne l'ulteriore emigrazione (si veda oltre il saggio di Boutros Labaki, pagg. 241-79). Analoghe strategie sociali ed economiche sono perseguite, sia pur con difficoltà, nell'area palestinese, in cui l'emigrazione cristiana presenta picchi altissimi. Alle iniziative economiche e sociali si aggiunge in tutto il Medio Oriente la necessità per i cristiani di rivitalizzare il proprio ruolo culturale per continuare a dare alle società di appartenenza, sia pur in forme e proporzioni diverse, quell'apporto peculiare in termini di apertura pluralista e di dialogo con l'esterno che ha caratterizzato in modo eminente la loro storia recente (si veda oltre il saggio di Camille Hechaimé, pagg. 169-86). Proprio perché spesso sono rimasti l'unica presenza autoctona non musulmana, i cristiani del Medio Oriente costituiscono un elemento di pluralismo prezioso e insostituibile all'interno delle società arabe, e, se in grado di esercitare un ruolo culturale, sociale e politico significativo, non possono che fungere da stimolo interno, come spesso hanno fatto nel recente passato, per favorire l'evoluzione verso società aperte al pluralismo e ai valori democratici, unendo il loro contributo all'impegno di quanti, in ambito musulmano, perseguono i medesimi obiettivi.

In questo senso la situazione attuale e futura dei cristiani arabi appare inserita in un orizzonte molto vasto, in cui hanno un rilievo determinante sia le dinamiche politiche internazionali sia il forte dibattito che si sta svolgendo all'interno della cultura arabo-musulmana riguardante i vari aspetti dell'incontro dell'islam con la modernità. In questo ambito vi sono molti intellettuali, politici e giuristi di appartenenza culturale musulmana che, a partire da diverse posizioni ideologiche, si impegnano attivamente per promuovere una modernizzazione della cultura arabo-musulmana e dell'islam e per proporre una diversa lettura delle fonti islamiche che permetta di accettare nell'islam i valori liberali connessi con la democrazia e i diritti dell'uomo⁶⁴. Se questo tipo di impegno culturale è finalizzato a ostacolare una deriva culturale e politica dell'islam verso l'integralismo, esso è indispensabile per formulare all'interno della cultura musulmana nuovi criteri di cittadinanza che garantiscano lo stato di diritto egualitario per tutti i cittadini e che valutino in modo positivo il pluralismo religioso

⁶⁴ F. Zakariya, *Laïcité ou islamisme, Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991; M. S. al-Ashmawy, *L'i slamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989; Dossier Mondo Islamico n. 1, *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1995; Dossier Mondo Islamico n. 2, *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1996; M. Talbi, «Religious Liberty: A Muslim Perspective» in L. Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, New York (N. Y.), 1986, pagg. 175-88; T. Mitri (a cura di), *Religion, Law and Society*, Genève, 1995; *Id.*, *Religion and Human Rights*, Genève, 1996.

e culturale interno. In questa evoluzione culturale delle società medio-orientali anche i cristiani sono chiamati a dare il proprio contributo attivo, riscoprendo il loro ruolo difficile ma peculiare di essere detentori di un'identità particolare in quanto «cristiani arabi», sia rispetto al resto del mondo cristiano sia rispetto alla maggioranza musulmana con cui da secoli costituiscono un'unica società e insieme alla quale devono oggi affrontare la sfida di porre nuove basi culturali all'integrazione nazionale nei vari stati.

Da questa urgenza storica di porre basi rinnovate alla convivenza interconfessionale e al più ampio rapporto tra nazione e stato sembra nascere a partire dagli ultimi anni la coscienza di una missione peculiare delle chiese arabe e orientali all'interno delle loro società, che assume due aspetti fondamentali: l'intensificarsi degli sforzi ecumenici, anche a livello di confronto comune e frequente sui principali problemi sociopolitici e l'apertura al dialogo interreligioso e interculturale con l'islam e con i musulmani (si vedano oltre i saggi di Jean Corbon, pagg. 101-20, e di Maurice Borrmans, pagg. 333-45). Entrambe le iniziative sono di fondamentale importanza: la prima non può che rafforzare la comunione tra le varie chiese e renderne più efficaci le attività finalizzate a promuovere un ruolo rinnovato della presenza cristiana nelle società medio-orientali. A questo riguardo sembra urgente che si accresca tra le chiese la consapevolezza della necessità di una collaborazione sempre maggiore, superando le antiche rivalità e una concezione chiusa di comunità e cercando di elaborare progetti comuni di pastorale e di rapporto con la società e gli stati in cui sono inserite⁶⁵. L'apertura al dialogo interreligioso e interculturale con l'islam, nonostante le difficoltà che spesso comporta, non può che essere altamente positivo, nella misura in cui favorisce la conoscenza e l'arricchimento reciproci e realizza a livello della società civile un confronto che possa porre le basi per una convivenza rinnovata su basi egualitarie all'interno delle varie società dei diversi stati⁶⁶. La prospettiva futura delle comunità cristiane nel Medio Oriente è infatti essenzialmente legata, oltre che alla soluzione di situazioni politiche specifiche come quella palestinese e quella libanese, alla più generale evoluzione della cultura arabo-musulmana in rapporto alla modernità, di cui sono espressione peculiare a livello etico-politico il concetto egualitario di cittadinanza, il ri-

⁶⁵ J. Corbon, *L'Eglise des Arabes*, Paris, Cerf, 1977; Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, *Quatrième Lettre Pastorale, Mystère de l'Eglise*, Natale 1996.

⁶⁶ Su questi temi insistono le gerarchie ecclesiastiche cattoliche: si veda Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, *Troisième Lettre Pastorale des Patriarches Catholiques d'Orient, Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société: la coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*, Natale 1994; *Id.*, *Deuxième Lettre Pastorale des Patriarches Catholiques d'Orient, La présence chrétienne en Orient, Mission et Témoinage*, Pasqua 1992.

spetto su un piano di eguaglianza del pluralismo culturale e religioso interno, il riconoscimento delle libertà e dei diritti fondamentali dell'uomo. Nella misura in cui questa evoluzione sarà stimolata e sostenuta dai vari attori sociali, politici e culturali e sarà espressa attraverso categorie culturali proprie, si potranno porre nuove basi all'integrazione nazionale nel Medio Oriente con ripercussioni positive sulla convivenza multi-confessionale, e molti dei problemi attuali non solo dei cristiani, ma delle società mediorientali nel loro complesso, potranno trovare spazi efficaci di soluzione.

Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica delle minoranze

Joseph Maïla

1. Osservazioni preliminari

Da qualche anno si va approfondendo e consolidando un ritorno d'interesse per la conoscenza e lo studio della cristianità araba. Ciò è dovuto senza dubbio a molteplici ragioni, connesse al tempo stesso sia all'attualità politica in senso lato sia a un'attenzione maggiore al Medio Oriente e ai suoi problemi da parte della ricerca universitaria specializzata.

Dal punto di vista dell'attualità, è evidente che un certo numero di avvenimenti ha contribuito a gettare una luce sfavorevole sul cristianesimo arabo. In primo luogo, a partire dall'inizio degli anni settanta il conflitto libanese, una guerra dalla connotazione religiosa assai marcata, mette in evidenza il coinvolgimento di libanesi di religione cristiana, soprattutto membri della comunità maronita, raggruppati in partiti politici o organizzati in milizie, nel susseguirsi di scontri e di violenze che scandiranno l'evoluzione del paese per più di quindici anni. Il paese faro della cristianità araba, dove i cristiani avevano responsabilità politiche di primo piano, conoscerà un destino tragico, che non mancherà di influire sulla condizione dei cristiani e sulla loro posizione all'interno della comunità nazionale. Allo stesso modo un'altra guerra in parte ignorata, quella del Sudan meridionale, viene a ricordare, in maniera episodica, la tragica sorte della popolazione cristiana, non araba, di questo paese arabo. L'emergere dell'islamismo ha contribuito anche a focalizzare l'attenzione sul nuovo clima che è venuto instaurandosi in un certo numero di paesi. Più in particolare, le angherie regolarmente commesse nei riguardi dei copti¹ d'Egitto, segnatamente nell'Alto Egitto, sottolineano la difficile posizione di questa comunità, parte integrante del destino del paese da quasi due millenni. Altri motivi di preoccupazione, tra cui in primo luogo la costante emigrazione di cristiani dal mondo arabo verso l'Europa, le Americhe o l'Australia, sollevano interrogativi di grave portata sull'avvenire della presenza dei cristiani in terra ara-

¹ Si veda la voce *Copti* nel Glossario.

ba. Nel contesto dei colloqui in corso tra Israele e i palestinesi, la questione dello status di Gerusalemme porta anche, in termini più ampi, il problema della presenza in questa città dei cristiani palestinesi, il cui numero (ad oggi circa diecimila individui) non cessa di diminuire.

La forza di richiamo che un'attualità scottante può esercitare, occasionalmente, su un ampio pubblico, contrasta, tuttavia, con la costanza dell'interesse accademico per la conoscenza degli arabi cristiani. Se si eccettuano gli studi di carattere puramente religioso sulle chiese dell'Oriente arabo, la loro organizzazione e la loro vita liturgica, gli studi sui cristiani arabi si riferiscono in effetti a tre campi principali. Il primo è quello della storia, storia antica in primo luogo, quella che prende avvio dalla nascita delle comunità cristiane del Vicino e del Medio Oriente, dai concili e dagli scismi², ma anche dalla storia delle loro relazioni con l'Occidente, quando si sono allacciati rapporti con l'estero, dalle Capitolazioni³ al ventesimo secolo. Una seconda angolazione di studio esamina le varie comunità cristiane arabe dal punto di vista dello status che è loro concesso: status sociale, oggetto della sociologia delle minoranze, ma, soprattutto, status giuridico⁴, sul quale certi autori si sforzano oggi di richiamare l'attenzione, raffigurandosi i cristiani sotto la minaccia di un ritorno allo status di *dhimmi*⁵. Ultima prospettiva, infine, quella che si inaugura all'inizio di questo secolo sulla scia della creazione dello stato-nazione arabo. I cristiani vengono allora invitati, al pari dei loro concittadini musulmani, a partecipare a un nuovo ordine statale in cui domina, nei diversi stati-nazione di fresca istituzione (ad eccezione del Libano di allora) una maggioranza musulmana. Gli studi condotti in questo contesto si esercitano a pensare la «strategia» (è la parola chiave, un poco enfatica ed eccessiva, consacrata allo studio della politica dei soggetti minoritari nel loro stato o nel loro ambiente) e la posizione degli arabi cristiani in rapporto agli obiettivi che cercano di raggiungere e alle costrizioni con cui si scontrano immancabilmente. I ricercatori non mancano, peraltro, di fare le loro valutazioni su questa strategia, proponendo punti di vista sovente contraddittori sulle migliori possibilità di integrazione e partecipazione o manifestando, invece, pessimismo per l'avvenire dei cristiani nel mondo arabo-musulmano⁶.

² Si veda la voce *Scisma* nel Glossario.

³ Si veda la voce *Capitolazioni* nel Glossario.

⁴ A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Bayrūt (Beirut), Imprimerie Catholique, 1958.

⁵ Bat Ye'or, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihād et dhimmitude, VII-XX siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.

⁶ A titolo d'esempio si vedano A. Hourani, *Minorities in the Arab World*, London, Oxford

Una rapida scorsa alla letteratura accademica permette di cogliere le dimensioni delle prospettive aperte dallo studio delle comunità cristiane arabe. L'interesse rivolto alla storia punta così alla loro identità: chi sono? Come sono organizzate? Qual è il loro ruolo? Lo studio dello status giuridico consente, per parte sua, di cogliere la posizione specifica degli arabi cristiani nella società: soggetti attivi nella società o soggetti attivi *della* loro società? In altri termini, gli arabi cristiani sono membri a tutti gli effetti dell'Oriente arabo, della sua geografia e della sua cultura o ne sono, invece, membri distinti e «differenziabili» per via del loro status religioso? Il loro ruolo politico, infine, è indicativo delle dinamiche di inserimento messe in opera, così come del rapporto globale con il loro ambiente, considerato sotto l'angolazione di una partecipazione più o meno effettiva alla conduzione degli affari nazionali. In una regione del mondo in cui la religione dominante appare come una sorgente distributrice di risorse e di beni simbolici o politici, l'accesso al campo dell'azione politica può risultare più o meno aperto ai cristiani.

2. *Obiezioni preliminari*

Resta il fatto che, se da un punto di vista obiettivo il cristianesimo arabo si presenta come un reale oggetto di studio sotto le angolazioni che abbiamo ricordato, sorgono talora obiezioni circa la legittimità dell'impresa. Non che gli arabi cristiani non esistano, sia ben chiaro, ma, in considerazione della loro realtà molteplice e della loro suddivisione tra numerosi stati, il rischio sarebbe quello di farne un tutt'uno, di presentarli come una comunità dagli interessi unitari, che agisce in quanto tale.

La seconda obiezione, più volte sollevata, è che, se esiste effettivamente un cristianesimo arabo, nel senso dell'appartenenza di certi arabi al cristianesimo, questa adesione sarebbe una questione puramente privata e rientrerebbe nella sfera della coscienza individuale. Di questa appartenenza religiosa non si dovrebbe in alcun modo tener conto in una definizione più ampia dell'essere sociale o nazionale degli arabi cristiani. Molti cristiani del Medio Oriente, a tal riguardo, fanno riferimento esclusivamente alla loro arabità. Il rifiuto volontario di essere visto attraverso

University Press, 1947; P. Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, Peyronnet, 1955; R. B. Betts, *Christianism in the Arab East, a Political Study*, Athinai (Atene), Lycabethus Press, 1975; R. D. McLaurin (a cura di), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, Westport (Ct.), Praeger, 1979; L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1987; M. Nisan, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self Expression*, Jefferson (N.C.), McFarland, 1991.

un prisma confessionale, l'anteporre un'identità articolata attorno all'arabità, una rivendicazione laica di separazione della religione, in quanto credo privato, e della politica, in quanto sfera pubblica di azione non discriminatoria, militano, dal loro punto di vista, a favore di un rinvio della qualifica di «cristiano» alla sola sfera dell'intimità della coscienza. Per questa corrente laica, ritagliare nella realtà araba una categoria analitica e sociologica definita come «arabi cristiani» sarebbe parziale e settoriale, su un piano epistemologico, nonché pericoloso su un piano pratico, poiché ratificherebbe una confusione tra sfera religiosa e sfera politica. D'altronde, si fa notare, gli intellettuali di origine cristiana che hanno avuto un peso nell'evoluzione del mondo arabo o del loro ambiente nazionale o regionale, ad esempio i pensatori della *Nahḍa*⁷, la rinascita araba della fine del XIX secolo, non hanno mai posto in primo piano la loro identità cristiana – anzi – e, altro esempio più vicino e più politico, i dirigenti palestinesi cristiani non hanno mai giocato sulla loro origine confessionale. Perché allora accanirsi a individuare arabi «cristiani», quando non si dovrebbero vedere che arabi?

Queste obiezioni non sono puramente formali. Esse dimostrano la difficoltà di delimitare i contorni di una realtà sociale distinta soltanto sulla base del credo religioso e la necessità di tener conto del contesto complessivo del cristianesimo orientale per potervi rispondere. In ogni caso queste obiezioni, una volta prese in considerazione, portano il ricercatore a precisare meglio i parametri del suo campo di studio.

Alla prima obiezione si potrebbe rispondere che il cristianesimo arabo non è, in effetti, unitario e che, considerando la sua pluralità, si rimuove con buona certezza un presupposto implicito che potrebbe far credere, sulla sola base di una comunanza di fede, che esiste un'unità di atteggiamenti e di aspirazioni collettivi dei cristiani d'Oriente. I cristiani arabi sono diversi tra loro. Dall'unità del credo, espresso nella pluralità delle confessioni, dei culti o dei riti, non si può far discendere un'unità di azione, né accreditare l'idea dell'esistenza di una comunità solidale e compatta, che ignori le frontiere degli stati per pensarsi come un tutt'uno. Certo è interessante notare che questo linguaggio unitario si ritrova quando le alte gerarchie religiose, in particolare quelle delle comunità cattoliche, si riuniscono per esaminare la situazione d'insieme delle loro chiese. Per contro questo linguaggio non si ritrova in alcuna circostanza sul piano politico. I cristiani dell'Oriente arabo, pur essendo quasi dieci milioni di anime, non si raggruppano in partiti politici transnazionali e non hanno strutture politiche che li federino a livello arabo. È come dire che

⁷ Si veda la voce *Nahḍa* nel Glossario.

la loro lealtà politica va al paese di cui sono cittadini. In questo modo l'appartenenza a una comunità di fede non apre automaticamente la via alla formazione di una comunità culturale specifica. Al contrario, è l'appartenenza alla comunità culturale araba che permette agli arabi cristiani di cogliere, in quanto cristiani, il senso della loro specificità in seno al mondo arabo. L'arabità è ciò che li differenzia nei riguardi del mondo esterno, in particolare nei riguardi dell'Occidente, di cui condividono la fede; il loro cristianesimo è ciò che li distingue in seno all'universo arabo, di cui condividono la cultura e il destino. Culturalmente arabi, confessionalmente cristiani, politicamente cittadini di stati distinti: questa è la condizione caratteristica dei cristiani in Medio Oriente.

Non bisogna, comunque, credere che l'arabità sia vissuta in modo eguale da tutte le comunità cristiane o che il rapporto con l'arabità sia accettato o professato nello stesso modo. Si può così constatare, ad esempio, che le comunità che si richiamano all'ortodossia si dicono più volentieri arabe, mentre la comunità maronita libanese vive un rapporto problematico con l'arabità stessa. La coesistenza più o meno lunga con l'Islam, l'epoca più o meno tarda dell'arabizzazione della lingua liturgica o del passaggio all'uso dell'arabo, il contatto e, più concretamente, i legami intessuti con l'Occidente come pure, talvolta, il fatto di aver beneficiato della sua protezione sono altrettanti fattori che spiegano la percezione e il vissuto più o meno profondo dell'appartenenza all'arabità. Per questo, anche quando gli arabi cristiani subordinano la loro identità araba all'identità della comunità religiosa, in nome della loro appartenenza al cristianesimo o a una chiesa particolare, a seconda delle circostanze, bisogna intendere questo atteggiamento come una delle reazioni o una delle strategie possibili di fronte all'ambiente circostante. Questo atteggiamento comprova, tuttavia, la configurazione specifica, definita dai tre elementi (culturale, religioso e politico), in cui si muovono gli arabi cristiani. Esso stabilisce semplicemente un diverso ordine di priorità, mettendo in evidenza, in particolare in un periodo di crisi e di ripiegamento, l'importanza specifica e distintiva dell'identità religiosa.

Quanto all'altra obiezione, secondo cui mettere l'accento sul cristianesimo di certi arabi equivarrebbe a integrare il convincimento religioso nella definizione della cittadinanza politica, non si può opporre che il livello dell'evoluzione contemporanea degli stati e delle mentalità. Poiché, se è vero che esiste, in particolare tra i cristiani, una corrente che milita per il trionfo della laicità e la cancellazione del senso di appartenenza comunitaria su base religiosa, la realtà è che in un certo numero di paesi arabi (come in Libano) si tiene conto, in modo talvolta istituzionale, dell'appartenenza a una comunità religiosa nella formazione dei governi e

nell'amministrazione dello stato e che in altri paesi arabi (come in Egitto, in Iraq, in Siria) può accadere che sia prevista ufficiosamente una rappresentanza cristiana politica e amministrativa. In ogni caso, sul piano sociale e nei riguardi degli altri, si impone ancora la realtà della differenziazione, poiché si riconoscono le persone in base alla loro identità religiosa e quest'ultima, pur senza essere l'elemento determinante dello status sociale, ne resta un importante fattore costitutivo, quando la distinzione non è incoraggiata dai cristiani stessi. È per questo che una sociologia religiosa delle società arabe può legittimamente prendere in considerazione l'esistenza di comunità i cui complessi legami con lo stato, con la società civile e con le altre comunità devono essere precisati in seno a contesti nazionali tra loro differenti. Questa sociologia della realtà comunitaria non significa che la società araba si riduca a un «mosaico» o a un aggregato di minoranze. Essa consiste, invece, nel riconoscere che le società arabe contemporanee non hanno la consistenza dello stato-nazione strutturato soltanto dai legami di cittadinanza. Il persistere di divisioni tra comunità religiose è il segno manifesto dei limiti della costruzione dello stato «moderno» e, in un certo senso, del suo insuccesso⁸. Lo stato-nazione arabo, si sa, ha per lo più una religione ufficiale, l'islam; il suo capo è musulmano (tranne che in Libano) e l'ordinamento civile dei cittadini dipende da tribunali religiosi o da giurisdizioni che applicano la legge della comunità religiosa. Questa constatazione non significa che i legami comunitari siano perenni, in qualche modo inamovibili, come pure non segnala un arresto dei progetti di modernizzazione dello spazio politico arabo. Si tratta semplicemente di essere consapevoli delle difficoltà con le quali si scontra lo stato-nazione di fronte all'autoritarismo delle società politiche arabe, autoritarismo che penalizza la piena e completa partecipazione dei cristiani alla vita nazionale in quanto cittadini dello stato; così pure si tratta di rilevare le recenti minacce allo status già precario degli arabi cristiani di fronte ai tentativi di islamizzazione e di applicazione della legge musulmana, la *shari'a*⁹. La constatazione di un arabismo bloccato, che non permette alle comunità religiose minoritarie e alle etnie di beneficiare dei diritti connessi al fatto di essere cittadini, può condurre, paradossalmente, le comunità cristiane o le minoranze etniche a negoziare con gli elementi democratici della società civile una maggiore partecipazione, più o meno egualitaria, alla vita politica¹⁰. Bi-

⁸ B. Ghalioun, *La questione comunitaria e il problema delle minoranze*, Bayrūt (Beirut), 1979 (in arabo); L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient* cit.; M. Nisan, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression* cit.

⁹ Si veda la voce *Shari'a* nel Glossario.

¹⁰ Per un'esplorazione e una gestione pluralista del problema delle minoranze e delle et-

sogna quantomeno sperare che i timidi tentativi di democratizzazione all'interno del mondo arabo vadano in questa direzione.

Nelle pagine che seguono vorremmo interrogarci sulla genesi e sul divenire delle comunità cristiane arabe e sulle trasformazioni storiche che hanno conosciuto. In questo quadro passeremo dapprima in rivista i momenti significativi di un'evoluzione che va dagli imperi (bizantino, musulmano e ottomano) alla nascita degli stati moderni. Ci soffermeremo, così facendo, sulla «questione d'Oriente», che segna l'inizio dello smembramento dell'Impero Ottomano¹¹, e sulle strategie seguite dalle potenze occidentali nei confronti degli arabi cristiani dell'impero. Esamineremo, infine la geopolitica delle minoranze cristiane arabe nel quadro degli stati creati all'indomani della prima guerra mondiale.

3. *L'età dell'identità contesa (l'Impero Romano d'Oriente)*

Quando, sulla scia delle traiettorie e degli slanci missionari che attraversano la regione del Medio Oriente dopo la morte di Cristo, si formano le chiese cristiane orientali, esse si costituiscono come altrettanti poli geopolitici differenziati. Le loro dispute teologiche, che segnano l'Oriente cristiano, tratteggiano in realtà la complessa geografia degli interessi e delle influenze che si stabiliscono nella regione.

A partire dal terzo secolo e fino al settimo, data della conquista araba¹², il cristianesimo domina una regione che va, in Oriente, dall'Egitto alla Mesopotamia, passando per la Palestina, la Siria e l'Asia occidentale. Più a sud, in Arabia, il cristianesimo si è propagato presso alcune tribù arabe.

Tre patriarcati¹³ dominano il mondo cristiano orientale, Alessandria, Antiochia e Costantinopoli, che si riconoscono in comunione con Roma. Dopo la divisione dell'Impero Romano, nel 395, Costantinopoli aveva assunto una posizione di preminenza. Sotto l'autorità dell'imperatore romano si erano tenuti i concili di Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431) e Calcedonia (451), che avevano progressivamente fissato il dogma cristiano. Ma gli ultimi due concili avrebbero dato vita a una separazione delle chiese orientali. Le decisioni del concilio di Efeso, in cui

nie, si veda l'opera di Sa'd Eddine Ibrahim, *Humūm al-aqalliyāt fi l-waṭan al- 'arabī* [Le preoccupazioni delle minoranze nella patria araba], Al-Qhirah (Il Cairo), Centro di Studi Ibn Khaldūn, 1994.

¹¹ Il Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Conquiste islamiche* nel Glossario.

¹³ Si veda la voce *Patriarati* nel Glossario.

era stato condannato Nestorio per la sua affermazione della persona umana del Cristo, e quelle del concilio di Calcedonia, in cui era stato affermato il principio delle due nature, divina e umana, del Cristo riunite in una sola persona, avevano dato luogo alla reazione monofisita¹⁴, i cui esponenti proclamavano la sola natura divina del Cristo o la unica natura del Verbo incarnato. Da quel momento, da parte di Costantinopoli, si era dato inizio alle persecuzioni contro i monofisiti.

Le dispute teologiche mal nascondevano gli urti tra sensibilità culturali differenti (greca, copta, siro-aramea), come pure le rivalità e gli antagonismi tra Alessandria e Costantinopoli, in sostanza tra egiziani e greci; Antiochia si divideva tra le due parti in causa. A partire dalla seconda metà del quinto secolo si instaura una frattura tra chiese calcedonesi¹⁵ e non calcedonesi (copta, giacobita¹⁶ e armena), che doveva avvelenare il clima del cristianesimo orientale.

Ad Alessandria come ad Antiochia (la cui gerarchia si è, per altro, schierata a fianco di Costantinopoli) la dottrina monofisita diviene ideologia nazionale ed esprime un rifiuto dell'influenza di Costantinopoli. La lotta è ormai aspra tra l'imperatore, che deve applicare le decisioni del concilio, e le provincie meridionali del suo impero. Le persecuzioni condotte dall'imperatore contro le popolazioni monofisite favoriscono indirettamente la conquista musulmana. Allorché le armate musulmane invadono l'Egitto, la Siria e, poi, la Persia (in cui i nestoriani¹⁷ sono esposti alle vessazioni sasànidi¹⁸), le popolazioni le accolgono come liberatori.

4. *L'età dell'identità sottomessa (gli imperi musulmani)*

Con la conquista araba le popolazioni cristiane dell'Oriente siro-egizio-mesopotamico conosceranno una nuova situazione. Sfuggendo all'autorità del potere bizantino e passando sotto la tutela musulmana, esse cambiano il loro status. Da sudditi (salvo i nestoriani di Persia) in conflitto con l'Impero Romano d'Oriente, diventano comunità tollerate dell'impero musulmano omàyyade (661-750), poi abbàsìde (750-1258). Lo status dei cristiani diviene quello di *dhimmi*, vale a dire di individui che beneficiano, per il fatto di appartenere alla categoria coranica delle

¹⁴ Si veda la voce *Monofisismo* nel Glossario.

¹⁵ Si veda la voce *Calcedonese, chiesa* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Giacobita, chiesa* nel Glossario.

¹⁷ Si veda la voce *Nestorianesimo* nel Glossario.

¹⁸ Si veda la voce *Sasànidi* nel Glossario.

«Genti del Libro»¹⁹, della protezione fisica dei musulmani. All'ombra di questo nuovo status, i cristiani possono praticare liberamente il loro culto, beneficiano dei frutti di una libera attività e della protezione delle loro vite e dei loro beni, accordati dall'islam. Tuttavia, non partecipano al governo della città e devono pagare un'imposta di capitazione (*jizya*) e un'imposta fondiaria (*kharāj*)²⁰. Restano sottoposti, secondo le circostanze, a umiliazioni che testimoniano il loro rango subalterno.

All'epoca degli imperi musulmani i cristiani beneficiano di uno status che sembra relativamente privilegiato. Appartengono a una comunità (*ta'ifa*)²¹ che è riconosciuta dal potere centrale. Possono essere talvolta funzionari dell'amministrazione dello stato, come all'epoca omayyade; sono parte attiva nel movimento delle traduzioni e delle idee dell'epoca abbàsida. Sono scribi, filosofi, medici o poeti.

La loro condizione politica resta aleatoria e precaria: possono anche conoscere momenti drammatici, come in Egitto all'inizio dell'epoca fatimide²² (969-1171) o all'epoca dei mamelucchi²³ (1250-1516) o in occasione delle crociate.

Durante il periodo dei due califfati, omayyade e abbàsida, i cristiani furono massicciamente arabizzati: le loro élite soprattutto, ma anche il popolo, progressivamente. Le loro liturgie seguono spesso lo stesso destino. Le omelie copte sono in arabo a partire dall'XI secolo; quelle dei melchiti e dei siriani giacobiti dal X secolo. Del resto i siriani giacobiti rivestono un ruolo fondamentale, proprio all'epoca degli omayyadi, nell'opera di traduzione in arabo di manoscritti greci o siriaci. Alla vigilia dell'instaurazione dell'Impero Ottomano, i cristiani sono integrati nel mondo dell'islam. Se ne differenziano per la religione, beninteso, ma non per la lingua (salvo nel caso di alcune comunità come i maroniti, arabizzati più tardivamente). Altri cristiani, discendenti dalle tribù arabe del Nord della penisola araba, sono etnicamente arabi. Per tutti ormai, a partire da quest'epoca, l'identità sociale e lo status politico discenderanno durevolmente dalla loro appartenenza religiosa.

¹⁹ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

²⁰ Si veda la voce *Kharāj* nel Glossario.

²¹ Si veda la voce *Tā'ifa* nel Glossario.

²² Si veda la voce *Fatimidi* nel Glossario.

²³ Si veda la voce *Mamelucchi* nel Glossario.

5. *L'età dell'identità organizzata* (millet)

Con la caduta di Costantinopoli (1453) e la susseguente comparsa dell'Impero Ottomano, lo status dei cristiani conobbe un notevole cambiamento. Non che sul piano delle prescrizioni e degli obblighi statutari vi sia stato qualche radicale cambiamento per gli arabi cristiani, ma si andrà progressivamente attuando una maggiore istituzionalizzazione della realtà comunitaria.

I gruppi religiosi o etnici dell'impero, infatti, sono ormai ripartiti in *millet*²⁴, o «nazioni». Il *millet* greco (ortodosso), a capo del quale si trova il patriarca di Costantinopoli restituito alla sua grandezza, e, andando avanti, il *millet* ebraico e il *millet* armeno, costituiscono le nazioni dell'Impero Ottomano. Con i musulmani essi costituiscono quello stato multinazionale che sarà l'Impero Ottomano, strutturato a partire dalle divisioni religioso-nazionali delle sue popolazioni. Certo i *millet* non hanno la stessa dignità sociale, poiché i sunniti²⁵ godono di diritto di una sicura preminenza in seno allo stato. Con la creazione del *millet*, la comunità riceve una larga autonomia sul piano della gestione del suo stato civile e matrimoniale, sul piano finanziario e su quello dell'organizzazione della vita comunitaria e dei beni propri della comunità.

L'interesse della costruzione giuridica costituita dal *millet* non deve essere sopravvalutato²⁶. È evidente che il *millet* non è sorto da uno sforzo deliberato dell'amministrazione ottomana, ma dalla necessità di trattare con comunità, *tawā'if* (plurale di *tā'ifa*), che identificavano, per quanto concerne i cristiani, un gruppo sociale dalla forte solidarietà, legato a una chiesa e ai suoi rappresentanti. Gli ottomani dovevano dialogare con questi gruppi per assicurarsi la loro lealtà e garantire il pagamento delle tasse. L'autorità ecclesiastica appariva come il rappresentante naturale di queste comunità, soprattutto in considerazione della scomparsa dell'autorità politica temporale in seguito alla conquista ottomana. Soltanto in una fase tarda entrerà in funzione il sistema dei *millet*, che costituirà la specificità organizzativa dell'Impero Ottomano. Ma, almeno per due aspetti, questo sistema rimarrà un elemento importante della strutturazione dello spazio sociale.

In primo luogo, la ripartizione della popolazione secondo i *millet* differenzierà e, diremmo persino, cristallizzerà in alcune «nazionalità» il po-

²⁴ Si veda la voce *Millet* nel Glossario.

²⁵ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

²⁶ Su questo punto si veda B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol., New York, Holmes & Meier, 1982.

polamento dell'impero. Che importa, poi, che questa divisione corrisponda alla realtà (all'inizio i cristiani del Monte Libano erano classificati, alla stessa stregua dei croati o degli ungheresi, nel *millet*... «armeno gregoriano ortodosso») o che non sia esaustiva (c'erano comunità che non avevano *millet*, come gli sciiti²⁷). È l'accettazione del principio della divisione dello spazio sociale che pare determinante e questo principio avrà, in effetti, valore di regola. Ha la vocazione a presentarsi nell'accezione più ampia: non permette il riconoscimento degli individui se non in quanto il loro gruppo è identificato e riconosciuto.

In secondo luogo, e questo è senz'altro un punto importante, la percezione esterna dell'Impero Ottomano come impero dei *millet* è destinata ad accentuare l'importanza di questo tipo di stratificazione. Quando gli stati europei insisteranno per ottenere uno status privilegiato per i loro cittadini residenti nell'impero o per i loro commercianti, renderanno necessaria la creazione di una categoria, di un «*millet*» in un certo senso, di residenti non ottomani dell'impero; saranno le Capitolazioni²⁸.

6. L'Europa e la questione d'Oriente

Si deve senza dubbio partire dalle Capitolazioni per mostrare come si verifichi una progressiva penetrazione dell'influenza occidentale in terra «arabo-ottomana».

Nel momento in cui nascono, le Capitolazioni sono trattati stipulati fra una potenza occidentale e l'Impero Ottomano, in base ai quali sono accordati ai residenti originari della potenza straniera alcuni vantaggi commerciali, diverse forme di protezione giuridica e giurisdizionale, come pure la garanzia di certe libertà, tra cui quella religiosa. Queste disposizioni in deroga al comune diritto ottomano, introdotte per la prima volta con un accordo firmato con la Repubblica di Venezia, che si vedeva riconosciuta come protettrice dei francescani di Terrasanta, avranno uno sviluppo straordinario con la Francia, a partire dal 1535. Il sistema delle Capitolazioni sarà esteso ad altre potenze europee²⁹.

²⁷ Si veda la voce *Sciiti* nel Glossario.

²⁸ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 voll., Oxford, Clarendon, 1929; si veda anche la voce *Capitolazioni* nel Glossario.

²⁹ H. Tüchle, C. Bouman e J. Le Brun, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, vol. III, Paris, Seuil, 1968; B. Homsy, *Les Capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient au XVI, XVII, XVIII siècles*, Harissa, 1956; R. M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton (N.J.), 1970.

Sulla scia delle Capitolazioni, la Francia apre consolati in Libano, in Siria, in Palestina, in Egitto e, più tardi, in Mesopotamia. Nel 1604 le Capitolazioni con la Francia vertono sui luoghi santi e sulla protezione dei religiosi che vi prestano funzione, nonché sulla tutela francese dei beni e delle proprietà dei religiosi cattolici di Palestina. Le Capitolazioni furono rinnovate dai diversi regimi che si succedettero in Francia e furono confermate anche dal trattato di Berlino (1878). Nel frattempo, le Capitolazioni sono state interessate da un forte movimento di deriva egemonica, che le ha fatte uscire dal contesto tecnico e giuridico che è loro proprio per spingerle su vie più politiche. Commercianti, missionari, cittadini occidentali residenti, ma presto anche cristiani d'Oriente, si videro posti sotto la protezione dei re di Francia. I re di Francia Luigi XIV e Luigi XV vengono dichiarati protettori di tutti gli ecclesiastici latini presenti in terra ottomana. Alla metà del XVIII secolo la Francia è riconosciuta dalla Santa Sede e dalle potenze europee come protettrice dei cristiani di obbedienza romana. Le Capitolazioni concesse a beneficio della Francia, pur senza dirlo formalmente, erano giunte ad assumere il significato di «protezione dei cristiani dell'Impero Ottomano»³⁰.

La Russia zarista non è da meno in quanto a tendenze egemoniche. La sua ricerca di un'influenza in Oriente sarà, però, a differenza di quella francese, in primo luogo militare. Il sogno russo è di fare dell'antica Bisanzio la capitale di uno stato ortodosso vassallo della Russia. Le truppe russe si lanciano all'assalto della Crimea, in cui si insediano (1711) prima di annetterla (1784). Altrove, vale a dire dal Caucaso ai Balcani, esse si battono contro i turchi. Un obiettivo importante è raggiunto nel 1774 allorché i russi, vittoriosi sugli ottomani al termine di una guerra durata sei anni, ottengono di essere riconosciuti come protettori dei cristiani. L'articolo 16 del trattato di Küçük Qainârge (1774) fa dello zar russo il garante degli impegni assunti dal sultano riguardo alla protezione dei cristiani dell'impero. La porta era aperta alle pretese russe di atteggiarsi a protettori dei cristiani ortodossi. Nel 1853 Nicola I cercò di ottenere, con un trattato bilaterale firmato con il sultano, un protettorato sugli ortodossi dell'impero. Il rifiuto ottomano è immediato. Ma la levata di scudi di fronte alle pretese russe sarà europea. Francesi e britannici sono inquieti per le vittorie russe sull'Impero Ottomano, per l'annessione di una parte dell'Armenia (1828) e per il controllo sugli stretti del Bosforo. A questo punto cercheranno di dare scacco ai piani russi, come si vedrà, per la prima volta, in occasione della conferenza di Parigi del 1856. La Rus-

³⁰ Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994.

sia rinuncerà allora, momentaneamente, al suo protettorato sugli ortodossi. Ma nel 1878, con il trattato di Santo Stefano, al termine di una guerra vittoriosa nei Balcani, i russi otterranno dal sultano l'ambito protettorato. Ancora una volta è sotto la pressione dei francesi e degli inglesi che i russi abbandonarono le loro ambizioni a Berlino nel 1878. Gli zar si consacrarono da allora alla sorte delle comunità greco-ortodosse dell'Impero Ottomano e si interessarono in particolare alla città di Gerusalemme, fino alla vittoria del bolscevismo.

La Gran Bretagna non si trovò propriamente a parlare di cristiani «protetti», alla stregua di russi e francesi, ma la sua «politica araba» consistette nel controbilanciare l'influenza della Francia, indipendentemente dal fatto che ciò avvenisse in Egitto o sul Monte Libano o in Siria. In Egitto gli inglesi si applicarono a tamponare l'influenza di Parigi su Muhammad 'Alī e suo figlio Ibrahim Pascià. Londra si stabilì da conquistatrice in Egitto nel 1882. In Siria fece retrocedere le truppe di Ibrahim Pascià, sostenute dalla Francia, per impedire che la Turchia fosse sconfitta. Sul Monte Libano mise i drusi contro i maroniti, protetti dalla Francia, nel 1840 e nel 1860, in occasione dei massacri della montagna.

I cristiani del mondo arabo, trasformati in «clientele» e in strumenti, divennero così una carta da giocare nella lotta tra le potenze europee. Come obiettivo finale, la strategia occidentale puntò allo smembramento dell'Impero Ottomano.

7. *Le missioni occidentali e le loro conseguenze*

Con le Capitolazioni sono le missioni religiose occidentali a beneficiare di una linea di protezione assai estesa. Le comunità cristiane d'Oriente entrano allora in contatto con gli ordini missionari dell'Occidente in modo durevole e le chiese autocefale³¹ d'Oriente sono sottoposte all'influenza lenta, ma corrosiva, della latinità.

Se si eccettua l'intermezzo delle crociate, che aveva permesso ai latini di stringere rapporti con i maroniti, ma che lascerà la bocca amara, soprattutto agli orientali, dopo il sacco di Costantinopoli del 1204, le cristianità delle due sponde del Mediterraneo si conoscono poco. A parte una presenza francescana di antica data, mantenuta sin dall'epoca delle crociate in «Terrasanta», è solo nel XVII secolo che la presenza missionaria cattolica in terra d'Oriente ritorna in forze: i cappuccini giungono in Siria, ad Aleppo, nel 1625, poi sul litorale libanese e in Iraq; i gesuiti si

³¹ Si veda la voce *Autocefale, chiese* nel Glossario.

installano a Istanbul nel 1609, poi in Siria, a Beirut e al Cairo; i carmelitani sono ad Aleppo nel 1626; i domenicani si stabiliscono a Mossul nel 1750 e i lazzaristi raccolgono il testimone dai gesuiti, allorché questo ordine viene disciolto nel 1773. Il peso della latinità si fa sentire. Ciò avrà due conseguenze.

La prima conseguenza è che si viene a costituire una rete di scuole, di organizzazioni caritative e di centri di influenza latini estremamente fitta. Le province dell'Impero Ottomano rimarranno prese nelle maglie di una rete di istituzioni missionarie diversificate. Non tutte le comunità orientali vedranno questo fatto con lo stesso occhio, per non dire di buon occhio.

I maroniti, di obbedienza romana, accolgono con favore le diverse missioni occidentali. L'apertura a Roma del patriarcato maronita di Antiochia risaliva al XVI secolo. La fondazione di un collegio maronita a Roma (1584) aveva permesso proficui scambi e la formazione di prelati maroniti in Vaticano. Nel XVII secolo l'apertura operata dall'emiro Fakhreddin verso Firenze e la Toscana e le successive relazioni con la Santa Sede e la Francia mettono il Monte Libano in strettissimo contatto con la modernità occidentale. Il sinodo³² del Monte Libano (1736), convocato dalla chiesa romana, procede a una ristrutturazione della chiesa maronita, alla sua riorganizzazione e, in un certo senso, alla sua «romanizzazione»³³. È l'inizio soltanto teorico – poiché i risultati e l'applicazione delle decisioni sinodali saranno lenti a seguire – della modernizzazione della chiesa maronita.

La reazione della chiesa copta, chiesa autocefala, è agli antipodi di quella dei maroniti. La pressione dei missionari cattolici. (gesuiti o francescani) o di quelli protestanti sui cristiani copti per «convertirli» porta a reazioni di ostilità nei confronti dei missionari. A partire dal 1730, la gerarchia copta è in stato di allarme per l'influenza occidentale, in particolare della chiesa romana, e si rivolge persino all'autorità musulmana mamelucca per proteggersi, prima di reagire essa stessa, ostacolando il movimento di conversione e assumendosi il compito di creare la propria rete scolastica.

La seconda conseguenza consiste nello sdoppiamento di alcune chiese orientali, sotto l'influenza romana. Nascono così, un poco alla volta, le chiese uniate³⁴: chiese orientali ricongiunte con Roma³⁵. Nel 1662 viene fondata la chiesa siro-cattolica. Nel 1672 riceve nuovamente l'investitu-

³² Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

³³ J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient* cit., p. 80.

³⁴ Si veda la voce *Uniatismo, uniati* nel Glossario.

³⁵ Si veda Joseph Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, Le Seuil, 1962.

ra il patriarca caldeo, Giuseppe II; la sua chiesa, sorta dalla chiesa nestoriana, era stata creata nel 1553. Egli è patriarca della chiesa di Babilonia della nazione caldea. Nel 1724 si costituisce la chiesa melchita cattolica di Antiochia (greco-cattolica) e, nel 1742, la chiesa armeno-cattolica; infine, al termine del XIX secolo, si crea una comunità copto-cattolica. Queste chiese vengono ad aggiungersi alla chiesa maronita, i cui legami con Roma sono di antica data.

Sulla scia di questa crescente influenza occidentale, vengono fondate altre due comunità «orientali».

Nel 1847 nasce il patriarcato latino di Gerusalemme. La diplomazia vaticana, assecondata dalla Francia, si preoccupa di affermare i propri diritti sui Luoghi Santi nel momento in cui russi, francesi, inglesi e prussiani (dal 1842 esiste un vescovato anglo-prussiano a Gerusalemme) si affrontano sul tema della custodia dei Luoghi Santi mediante l'interposizione delle comunità locali. Con un *fermān*³⁶ del 1852, il sultano ottomano ripartisce i diritti di custodia tra greci, latini e Armeni e il trattato di Berlino (1878) ratifica questo stato di fatto, che perdura fino ai nostri giorni. Attorno al patriarcato latino di Gerusalemme si sviluppò progressivamente una comunità latina, costituita a partire dall'adesione di cristiani orientali. Per Roma non è più il momento per una latinizzazione delle comunità orientali. Leone XIII vieterà ben presto, nel 1894, il proselitismo latino tra i fedeli delle chiese separate d'Oriente.

Un'altra influenza intellettuale e religiosa fa la sua comparsa in Oriente. Sotto l'egida dell'Inghilterra, e poi della Prussia, si sono stabiliti nel Medio Oriente missionari protestanti. L'American Board for Foreign Missions (congregazionista) nel 1821 e, poi, il Presbyterian Board nel 1870 estendono la loro influenza in Siria, nella Turchia propriamente detta, a Beirut, attirandosi le proteste dei patriarchi orientali (provvedimento di divieto d'importazione delle bibbie preso dal governo ottomano nel 1824) e dei musulmani. Vengono fondate scuole e si pongono le prime basi di un'università americana, che diverrà l'American University of Beirut. L'Università San Giuseppe dei gesuiti a Beirut non tarderà a farle da contraltare.

8. *Il bilancio della questione d'Oriente*

La questione d'Oriente, che doveva portare alla caduta dell'Impero Ottomano, si conclude così a vantaggio delle potenze occidentali. Queste ultime, dopo aver combattuto l'impero, dopo avergli imposto la pro-

³⁶ Si veda la voce *Fermān* nel Glossario.

pria influenza, dopo avergli strappato le sue province dell’Africa del Nord, di Libia e d’Egitto, sono le vincitrici della prima guerra mondiale. Le potenze occidentali sono ormai le eredi dell’Impero Ottomano. Francesi e inglesi, in particolare, decideranno la sorte delle province orientali dell’impero, quelle che saranno oggetto di mandati da parte della Società delle Nazioni³⁷. Dal trattato di Küçük Qainârge del 1774 all’armistizio di Mudros, firmato il 30 ottobre 1918, che poneva fine alla prima guerra mondiale, saranno trascorsi quasi centocinquanta anni prima che si sia instaurato il «nuovo ordine mondiale». Per i cristiani arabi questi centocinquanta anni furono quelli in cui andò emergendo un mondo nuovo, che dalla loro posizione nel quadro dell’impero li inseriva entro stati-nazione.

Prima di affrontare questa nuova situazione, vogliamo tentare di valutare l’influenza dell’Occidente in terra ottomana sugli arabi cristiani. A «vantaggio» degli arabi cristiani vi fu, al termine dei centocinquanta anni, la modifica teorica del loro status. La questione d’Oriente dà luogo, verso la metà del XIX secolo, a una pressione costante delle potenze europee sul sultano, affinché proclami l’eguaglianza tra tutti i cittadini dell’impero. I maggiori beneficiari di una tale proclamazione furono i cittadini non musulmani dell’impero, dei quali per due volte (nel 1839 con il *Khatt-i sherif*³⁸ di Gülkhāneh e nel 1856 con il *Khatt-i humāyūn*³⁹) veniva proclamata l’eguaglianza di diritti. Questa eguaglianza formale era ottenuta a dispetto dell’opposizione dei musulmani, che mal tolleravano l’eguaglianza di diritti civili postulata tra musulmani e non musulmani in un impero il cui sultano era califfo⁴⁰ dei musulmani. Segnaliamo anche che si manifestarono resistenze da parte di notabili cristiani di fronte alla sparizione dei privilegi loro assicurati nel quadro dei *millet*. In realtà il sistema del *millet* non scompariva neppure. Il *Khatt-i humāyūn* manteneva nel suo articolo 2, a titolo di garanzia rinnovata alle minoranze (sic!), i diritti acquisiti nel quadro del *millet*. Il *millet* non sparirà effettivamente se non con la scomparsa dell’Impero Ottomano. Ma gli arabi cristiani si saranno familiarizzati con l’idea di libertà e di eguaglianza, che continueranno a rivendicare nell’ambito della corrente della *Nahḍa*.

Il secondo «frutto» della questione d’Oriente per i cristiani arabi è stato quello della loro modernizzazione. È innegabile che, con il contatto con l’Occidente, con i suoi missionari insegnanti, con le sue università,

³⁷ M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923*, London, Macmillan, 1966.

³⁸ Si veda la voce *Khatt-i sherif* Glossario.

³⁹ Si veda la voce *Khatt-i humāyūn* nel Glossario.

⁴⁰ Si veda la voce *Califfo* nel Glossario.

ma anche con i suoi diplomatici e con i suoi commercianti, i cristiani arabi sono rimasti esposti alla modernità educativa e tecnica relativamente più delle altre popolazioni. Anche il loro ruolo di intermediario culturale, la loro vocazione amministrativa, la loro posizione dominante economicamente sul piano del commercio o delle attività liberali ne risulteranno rafforzati, soprattutto nei futuri Libano, Siria e Palestina dei mandati.

In questo quadro, come non rilevare che i cristiani, forti della loro nuova formazione, delle loro conquiste intellettuali furono i propagatori delle idee riformiste in Medio Oriente? La *Nabda*, movimento letterario di rinnovamento della lingua araba e delle idee, fu il terreno di dibattiti essenziali: sul nazionalismo, sull'arabismo, sulla condizione femminile, sull'importanza del progresso e la necessità di diffondere lo spirito scientifico presso gli arabi. A tutti questi livelli il movimento riformista fu costituito in misura massiccia da intellettuali cristiani (Yazigi, Boustani, Antoun, Chemayyel e altri).

Questi aspetti «positivi» del bilancio della questione d'Oriente non devono, comunque, creare illusioni. Per molti aspetti la medaglia ebbe rovesci poco brillanti. Non va dimenticato, innanzi tutto, che nella questione d'Oriente i cristiani furono «strumentalizzati» per dispute egemoniche esterne. È in questo contesto che si verificano i sanguinosi episodi della montagna libanese e anche i massacri della fine del XIX e poi del XX secolo, perpetrati contro gli armeni. Questi ultimi rimasero presi tra due fuochi: quello della politica zarista e quello dell'Impero Ottomano. L'annessione di una parte dell'Armenia, in seguito alla guerra russo-turca del 1877-1878, fu un duro colpo inferto all'Impero Ottomano. I russi avevano dichiarato che conducevano la guerra per difendere i cristiani di Armenia. Nel 1894 questi ultimi saranno massacrati, quasi un segno premonitore delle stragi avvenute nel maggio 1915. Allo stesso modo, i diversi episodi della questione d'Oriente suscitavano rancori tra cristiani. Le comunità ortodosse presero a diffidare di quelle cattoliche e tutte e due sospettavano le comunità protestanti di essere il veicolo di nuove influenze.

Come non segnalare qui che dall'affermazione degli stati europei nel ruolo di potenze, che si rende visibile in Medio Oriente alla fine del XIX secolo, prende origine un nuovo progetto per la regione, il progetto sionista? Occorre davvero ricordare che, senza il trionfo occidentale sull'Impero Ottomano nel 1918, lo stato di Israele non avrebbe mai visto la luce? È una promessa occidentale fatta da Lord Balfour il 2 novembre 1917, a nome del governo di sua maestà britannica, quella che permetterà, alla fine, la creazione dello stato di Israele.

Infine, ultimo punto da segnalare, la creazione tra le minoranze cristiane di riflessi di protezione. La costante sollecitudine, attestata da numerosi documenti diplomatici, da parte dei consoli europei verso le minoranze cristiane e i loro interventi in favore di queste presso la Sublime Porta hanno creato un vero patronato politico e rapporti di dipendenza psicologica molto forti nei riguardi delle potenze occidentali. Da minoranze dell'impero i cristiani sono passati allo stadio di figli minorenni dell'Occidente. L'«intervento umanitario», tale era il suo nome nel diritto internazionale dell'epoca, della Francia in favore dei cristiani della montagna libanese, massacrati dai drusi nel 1860, ha accreditato l'idea di una protezione fisica data per acquisita a beneficio dei cristiani. La spedizione organizzata da Napoleone III, alla quale seguirà qualche decennio più tardi il mandato francese e poi nel 1958 lo sbarco dei marine americani sul litorale di Beirut, lasceranno credere a lungo ai cristiani libanesi a un interventismo occidentale in loro favore. Numerosi elementi della loro strategia durante la guerra che comincia nel 1975 poggiano sull'ipotesi di un intervento occidentale, nel quadro di una internazionalizzazione della crisi. Il seguito degli avvenimenti nel Libano contribuirà a togliere queste illusioni.

Bilancio mitigato, dunque, quello della «questione d'Oriente», dal punto di vista degli arabi cristiani. La fine dell'Impero Ottomano, che avviene in modo drammatico, vedrà l'Occidente, «protettore» dei cristiani, imporre la propria volontà in Oriente. I tentativi di riforma dell'Impero Ottomano non sortiranno esiti positivi. Una modernità endogena sarà incapace di uscire dalle dinamiche sociali mediorientali. L'Occidente imporrà, dunque, le sue idee, le sue strutture e la forma degli stati che dovranno nascere. La caduta del comunismo in Unione Sovietica può aiutarci a capire che cosa sia stata l'implosione ottomana. La volontà di *perestrojka* non può mancare di richiamare la politica ottomana della *tanzimāt*⁴¹ (ristrutturazione) e non farà che accelerare la caduta dell'Unione Sovietica, aprendo la via al disordine. Tutto ciò conferma l'affermazione di Tocqueville, secondo la quale il peggio lo si deve temere da un governo debole che ha deciso di riformarsi. Salvo che, nel caso ottomano, esistevano potenze capaci di ricomporre, a tutto loro vantaggio, i pezzi dell'«impero esploso».

⁴¹ Si veda la voce *Tanzimāt* nel Glossario.

9. *Stati, cristianità arabe e strategia*

Non è questa la sede per esporre nei particolari le vicende storiche che vedono la formazione in Medio Oriente degli stati nazionali sotto l'azione e l'egida della Francia e della Gran Bretagna, dagli accordi Sykes-Picot (1916), al trattato di Sèvres (1920) o di Losanna (1923)⁴².

In questi stati di recente creazione e in Egitto, stato di vecchia data, gli arabi cristiani conoscono situazioni assai diverse. Schematicamente, si possono considerare quattro grandi scenari nazionali, emersi dalla prima guerra mondiale, nei quali si inseriscono le cristianità orientali e arabe.

Esistono, in primo luogo, gli arabi cristiani che vivono in strutture antiche, come i copti d'Egitto. La loro chiesa è una chiesa nazionale che è sempre stata presente nella storia del paese. Questa è la ragione per cui i copti, anche se minoritari, si identificano con il loro stato. Ma questa identificazione soffre di una carenza di partecipazione, che essi cercano instancabilmente di colmare.

La seconda situazione è l'inverso della prima. Essa si applica a una comunità cristiana, quella maronita, che, grazie all'aiuto della Francia e alla mobilitazione della comunità attorno al proprio patriarca, giunge a dotarsi di uno stato nel 1920. Bisogna dire che l'intervento delle potenze europee nel 1860 e lo statuto organico di semi-autonomia del 1864 avevano favorito l'idea di una indipendenza libanese. Nel 1920 i maroniti sapranno esercitare la pressione necessaria per strappare a Clémenceau l'idea del grande Libano, al momento della firma del trattato di Versailles. In questo stato i maroniti, con gli altri cristiani, sono maggioritari. Chiesa nazionale, la chiesa maronita e i suoi adepti si identificano con il Libano, nella cui vita politica la loro partecipazione fu dominante. Tutti i problemi nasceranno dalla perdita della maggioranza demografica al termine di una guerra disastrosa per la comunità maronita. Da qui il pericolo attuale di una perdita di identificazione con lo stato e, sulla scia di questa, di una mancanza di partecipazione. È la situazione odierna di *ihbāt*⁴³ (prostrazione).

La terza situazione è quella delle comunità cristiane suddivise tra diversi stati, in seno ai quali esse sono tutte minoritarie (greco-ortodossa, melchita, caldea...). Benché le élite e i notabili di un certo numero di queste comunità abbiano militato nel 1920 a favore della creazione di un gran-

⁴² Su questo problema si veda Georges Corm, *L'Europe et l'Orient*, Paris, La Découverte, 1989.

⁴³ Si veda la voce *ihbāt* nel Glossario.

de stato arabo sotto l'egida di Feisal (in luogo delle divisioni territoriali che furono, in definitiva, imposte dagli stati occidentali), il loro inserimento nei nuovi stati non può essere messo in discussione, al pari della loro lealtà. Dal periodo di inizio secolo resta, comunque, una sorta di frustrazione di fronte allo scacco subito dal progetto di unità araba. È questo il motivo per cui la traduzione in pratica dei legami di fedeltà nazionale oscilla, in particolare tra i cristiani ortodossi del Medio Oriente, dall'allineamento al potere locale (o alla comunità locale al potere) al tentativo di superare il quadro dello stato-nazione, per inserirsi in una comunità più ampia, *l'umma*⁴⁴ araba.

La quarta situazione, che dobbiamo segnalare per fedeltà alla storia e come testimonianza della memoria, è – oltre al caso armeno – quella di uno stato in seno al quale una minoranza si era vista promettere uno status privilegiato. Questo sarebbe potuto essere il caso della minoranza «religioso-nazionale» assira. A questi cristiani del Kurdistan, che vivevano in una zona tra Mossul e l'Hakkari e facevano ancora uso della loro lingua, i britannici promisero uno stato e, più tardi, il trattato di Sèvres inserì una vaga protezione al capitolo sulle minoranze (articolo 62, ma anche 141, 145, 147); nel 1933 saranno massacrati in gran numero e, al tempo stesso, verrà rasa al suolo più di una sessantina dei loro villaggi.

Questi modelli di inserimento della presenza cristiana araba impongono atteggiamenti politici differenziati. Osservandoli, si può in realtà ricavarne più una fenomenologia degli atteggiamenti che non vere e proprie strategie.

Nel primo scenario i cristiani copti sono portati a negoziare le modalità della loro partecipazione alla vita nazionale. L'adesione allo stato non è in discussione. Essi partecipano alla lotta per l'indipendenza nazionale, sono coinvolti nell'attività dei partiti politici, in particolare del Wafd⁴⁵. Figure storiche quali quella di Makram Obeid, antepo- nendo il patriottismo egiziano all'appartenenza religiosa, saranno determinanti. Durante il periodo monarchico e tra le due guerre la rappresentanza copta in parlamento e nel governo è garantita per il tramite delle elezioni. È l'epoca nasseriana che segnò un arretramento netto della presenza in politica dei copti. Il presidente Nasser inaugurò allora una pratica costituzionale di nomina di deputati cristiani, per colmare la loro assenza. Questo atteggiamento simboleggia in maniera esemplare la sudditanza nei riguardi del potere di «deputati» che devono il loro mandato all'autorità esecutiva! L'ascesa prepotente dell'islamismo all'epoca del presidente Sādāt inde-

⁴⁴ Si veda la voce *Umma* nel Glossario.

⁴⁵ Si veda la voce *Partito Wafd* nel Glossario.

bolisce i copti, facili bersagli della vendetta islamica. Le reazioni delle autorità religiose copte di fronte alla politica dello stato, alla sua incuria e al fatto stesso che abbia favorito direttamente i gruppi musulmani radicali, per contrastare i movimenti di osservanza comunista o di sinistra, valgono al patriarca Shencida l'arresto e la residenza coatta in un monastero. E anche vero che, in seno alla comunità, si fanno sentire voci che reclamano un atteggiamento più combattivo di fronte alla situazione in cui i copti vengono a trovarsi. Un forte movimento si organizza nel mondo dell'emigrazione copta, soprattutto nell'America del Nord, per criticare il potere egiziano e offuscare la sua immagine all'estero. Da qui la violenza delle reazioni del potere all'interno. Detto ciò, la condizione copta, fatta di larvate discriminazioni e, in ogni caso, di ostacoli alla partecipazione egualitaria agli incarichi pubblici (alti funzionari, esercito, insegnamento superiore), lascia aleggiare un malessere costante e non gioca a favore di quel consenso nazionale al quale i copti proclamano indefettibilmente il proprio attaccamento.

Nel secondo scenario, quello del Libano, l'atteggiamento politico dei cristiani, e in particolare dei maroniti, è di autoaffermazione e di visibilità. In questo caso la partecipazione alla vita politica è senz'altro acquisita, contrariamente a tutti gli altri casi arabi; lo stesso vale per l'eguaglianza di diritti in seno al sistema delle comunità e nella distribuzione del potere. Il sistema libanese basato sulle comunità religiose, tanto screditato e considerato responsabile di tutti i guai del Libano, è stato tuttavia il sistema all'ombra del quale si è costituita l'unica democrazia del mondo arabo. La comunità maronita, in particolare, non ha mai colto l'occasione offertale dalle funzioni da lei esercitate nello stato libanese (particolarmente a livello di presidenza della Repubblica o di comando dell'esercito) per imporre una dittatura a forte connotazione settaria, come nel caso dei sunniti dell'Iraq o degli aleviti;⁴⁶ siriani. La preoccupazione dei cristiani è sempre stata quella di tenersi prossimi al centro politico per assicurarsi garanzie istituzionali sufficienti alla loro libera esistenza politica e al mantenimento delle libertà. Il loro errore è stato quello di non aprire per tempo a una maggiore partecipazione di una comunità «in crescita» come quella sciita, di non lavorare per deconfessionalizzare certi aspetti del sistema politico. La loro difesa intransigente dell'indipendenza libanese li ha portati, per mancanza di preveggenza, a seguire una rischiosa politica di alleanza con Israele. Ora, guardandolo esclusivamente in un'ottica di comunità, il ricorso a uno stato non ancora accettato nel consesso medio-orientale, che suscitava l'unanime op-

⁴⁶ Si veda la voce *Aleviti* nel Glossario.

posizione araba contro di sé e costituiva una risorsa inesauribile di mobilitazione politica nei sistemi autocratici circostanti, ha nuociuto gravemente all'immagine e alla strategia d'insieme dei cristiani libanesi e, in particolare, dei maroniti del Fronte Libanese. Avendo optato per una politica di contrapposizione, i cristiani si sono trovati a corto di alleati di fronte a un'Europa impotente in Medio Oriente, a degli Stati Uniti che non erano interessati alla questione libanese se non indirettamente, per via della questione più vasta del conflitto arabo-israeliano, e a una Siria che non sognava altro che di porre il Libano sotto il proprio controllo. In questo contesto la guerra intercristiana del 1989-90 venne a sottolineare un fallimento complessivo reso possibile da pressioni troppo forti per un paese così piccolo, da un ambiente circostante ostile, ma anche dal comportamento irrazionale di coloro che si erano assunti il compito di proteggere l'indipendenza della loro patria.

Nel terzo scenario si possono evidenziare politiche tra loro differenti. Esse spaziano, per la minoranza cristiana dispersa e distribuita in piccole comunità, dalla necessità di stringersi al potere per assicurarsi la sua protezione (Giordania) al coinvolgimento patriottico, fiducioso e senza ripensamenti in una lotta di liberazione nazionale (Palestina) o a una partecipazione modesta al potere con altre minoranze (Siria, Iraq). In tale scenario bisogna inserire l'atteggiamento che determina il comportamento dei cristiani che aderiscono a partiti panarabi o che partecipano alla gestione del potere nei regimi ba'thisti⁴⁷ oggi esistenti, ma anche di quelli che ieri partecipavano ai governi di coalizione nazionale (nella Siria dell'indipendenza, ad esempio), per i quali l'ideale dell'integrazione risiede in un nazionalismo laico. Una scommessa di *Aufhebung* hegeliana, in un certo qual modo, in cui la minoranza «conservata-superata» si ritroverebbe fusa in un nuovo spazio, le cui linee di demarcazione non sarebbero più settarie o determinate dall'identità religiosa, ma laiche.

Conclusioni

È difficile dire a quale dei due schemi di partecipazione politica delle minoranze (in base all'appartenenza religiosa o alla professione di «dai-cità») si tenda oggi ad avvicinarsi. Senza dubbio a nessuno dei due, in questi tempi di esacerbazione religiosa e di arroccamento delle identità. Il secondo schema è di là da venire e il primo ha la vocazione ad accen-

⁴⁷ Si veda la voce *Partito Ba'th* nel Glossario.

tuare sempre più il carattere minoritario della minoranza. Che modello proporre, allora, per l'avvenire degli arabi cristiani?

Prima di rispondere, per quanto sia possibile farlo, è senz'altro necessario sottolineare le caratteristiche attuali della condizione «arabo-cristiana». Questa condizione è dominata da un lento fenomeno di erosione demografica. Più che la paura dell'integralismo islamico, che si fa balenare come se non minacciasse anche, e forse persino prima, i musulmani stessi, è la sensibile riduzione del numero degli arabi cristiani che pone i maggiori problemi. I parametri dell'evoluzione demografica sono complessi. Voci qualificate parlano di «eclissi» demografica⁴⁸, altri ricercatori iniziano a fare la cronaca di una morte annunciata⁴⁹. Se l'ipotesi relativamente ottimista dovesse un giorno concretizzarsi, bisognerà che il numero degli arabi cristiani sia ancora sufficiente per consentire loro di assumere una statura da protagonisti e per giustificare che si attribuisca loro una «strategia».

Se le cose dovessero stare in questi termini, quale potrebbe essere allora la problematica generale dello studio del cristianesimo arabo? Bisogna, in primo luogo, abituarci a pensare al carattere paradossale delle comunità cristiane in seno al mondo arabo come a un fatto durevole e a comportarci di conseguenza. Per lungo tempo ancora queste comunità saranno viste sotto un duplice aspetto. Nel loro ambiente, in effetti, sono al tempo stesso gruppi di carattere confessionale, nella misura in cui riuniscono gli adepti di una stessa fede e di uno stesso rito, e gruppi di carattere nazionale, nella misura in cui questi adepti sono cittadini e si battono per una piena partecipazione politica. Queste comunità sono anche comunità integrate, per quanto attiene il loro inserimento nel mondo del lavoro, della produzione e della società civile, e comunità non integrate, con riguardo all'esclusione e alla discriminazione che possono colpirle su un piano legale o in maniera simbolica. Esse sono, infine, comunità strutturanti dello spazio nazionale, quando si presentano come dei gruppi aperti e di partecipazione, e non strutturanti, quando sono colte dalla paura e si ripiegano su di un'identità confessionale o settaria, che serve loro da sostituto a un'identità nazionale precaria.

Mentre, purtroppo, per il senso comune, talora persino per dei dirigenti arabi o per l'islamismo, l'identità araba è automaticamente un'identità musulmana (arabi *dunque* musulmani⁵⁰), l'identità degli arabi cri-

⁴⁸ Si veda Y Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992.

⁴⁹ J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient* cit.

⁵⁰ Ricordiamo la domanda del colonnello Gheddafi, agosto 1990: «Come si può essere arabo e cristiano?».

stiani nasce dalla trasversalità (essi sono arabi e cristiani) e ha per caratteristica quella di doversi confrontare in permanenza con un contraltare che è l'islam e di trovare con difficoltà una collocazione, talvolta in equilibrio instabile, di fronte all'altra controparte che è l'Occidente.

Questo carattere paradossale della «situazione arabo-cristiana» introduce un secondo elemento della problematica proposta, vale a dire la complessità iniziale di base della comunità – di qualsiasi comunità – arabo cristiana. In fondo, bisognerebbe rinunciare alla visuale classica, secondo cui le comunità cristiane sarebbero gruppi compatti, blocchi sociali fondati sull'identità confessionale, che prendono decisioni e si muovono in un determinato contesto, società o stato, «come un solo uomo». Al pari del *millet* ottomano, le comunità arabe cristiane non sono una casta. Rappresentarle come una massa unita, che procede sotto la guida di un patriarca-pastore, non sarebbe che un approccio mitico. Esse si presentano, al contrario, come totalità stratificate, nate dal travaglio di molteplici protagonisti e di strategie contraddittorie. Sono totalità dinamiche che servono da quadro d'azione o da punto di riferimento simbolico a una pluralità di protagonisti. In questo senso bisognerebbe opporre al concetto della «comunità-isola» quello della «comunità-matrice». Lungi dall'essere un gruppo compattamente solidale, che si muove come una sola pedina sulla scacchiera sociale e che si può far parlare con una sola voce («i cristiani del Libano pensano che»; «i copti credono che»; «i siro-ortodossi agiscono in tal modo»), bisognerebbe pensare alla comunità come a una matrice composta da istituzioni, associazioni, valori e riferimenti simbolici dalla quale sorgono, come da un caleidoscopio, atteggiamenti, approcci e linee d'azione, individuali o collettivi, tra loro diversi, portati avanti da una pluralità di protagonisti. Ci sarebbero così diverse dinamiche sociali e politiche, come pure una molteplicità di procedure di compromesso, di negoziazione odì confronto in seno a un contesto nazionale, che è lui pure in fase di costruzione. Le comunità cristiane sarebbero così le artefici del loro avvenire. Esse acquisterebbero un'identità e un senso nell'interazione con le altre forze attive nella loro società, di fronte a uno stato arabo lui pure alla ricerca di identità e di senso.

Veniamo al terzo elemento della problematica. Senza negare la legittimità di un approccio in termini di «strategia» o di politica delle minoranze, bisognerebbe senz'altro relativizzarlo e introdurre elementi atti a comprendere gli atteggiamenti degli arabi cristiani, improntati a una «saggezza» pratica plurisecolare. Gli atteggiamenti dei protagonisti comunitari, ivi compresi, purtroppo, quelli talora fuori misura, scaturiscono spesso da comportamenti appresi e riprodotti. Bisogna riconoscere che il XX secolo, secolo di dure prove per le comunità cristiane orientali e arabe,

ha visto la nascita di nuovi ostacoli, nati da un irrigidimento dell'islam. L'aggiornamento tanto sospirato del pensiero e della pratica musulmani, sulla scia di Muhammad 'Abduh, soprattutto per quanto riguarda la sfera politica, sembra sfociare nella riedizione in chiave fondamentalista di un progetto di Città Islamica, in cui *hakimiyya*⁵¹, *shūra*⁵² e *dhimma*, quando non addirittura la *wilāyat al-faqīh*⁵³, sono all'ordine del giorno. A ogni modo, pur prendendo sul serio la minaccia che un islam militante fa pesare su di loro, nulla impedisce agli arabi cristiani, soprattutto perché sono arabi, di comprendere l'integralismo islamico non puramente come una manifestazione di aggressività, ma come un'ideologia del risentimento, una forma di protesta contro un malessere del nostro secolo. Sotto questo punto di vista, l'islam e il cristianesimo arabi sono forse più vicini di quanto non pensino, in quanto entrambi cercano una soluzione ai problemi di adattamento al nostro tempo. Più, dunque, che parlare di geopolitica o di strategia, è per il riavvicinamento e per la responsabilità che gli arabi cristiani dovrebbero impegnarsi. Questa etica fatta di saggezza, di discernimento, di ricordo e di fermezza sul dialogo e sui principi di tolleranza e di coesistenza rispettosa si presenta come una morale provvisoria duratura. Nell'impossibilità di garantire l'avvenire, questa morale provvisoria può assicurare il presente.

Quanto all'avvenire, solo il raggiungimento di una vera condizione di cittadinanza nazionale potrà far uscire il problema delle minoranze cristiane dai dilemmi con i quali si trova a confrontarsi. Nell'attesa si potrà sempre pensare che, nella peggiore delle ipotesi, le minoranze cristiane avranno un avvenire, poiché svolgono funzioni sociali di una certa importanza nel loro ambiente. Certo, ma al di là di un'uscita che elude la questione, perché si deve pensare che una minoranza debba meritare di «acquistare» il proprio riconoscimento? L'eguaglianza di diritti e una vera condizione di cittadinanza sono gli orizzonti dell'integrazione, ma queste condizioni non sono ancora acquisite. Per tale motivo è arduo compito scrivere una sociologia degli arabi cristiani. Essa deve tener conto di parametri tanto numerosi, dal demografico allo spirituale, che finisce con il diventare una sociologia dell'incerto. Proprio come il suo oggetto di studio.

⁵¹ Si veda la voce *Hakimiyya* nel Glossario.

⁵² Si veda la voce *Shura* nel Glossario.

⁵³ Si veda la voce *Wilāyat al-faqīh* nel Glossario.

I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica

Philippe Fargues

Introduzione

Il Medio Oriente conta oggi (1995) da sei a sette milioni di cristiani arabi. Essi costituiscono il 6,3 per cento della popolazione complessiva dei paesi tra i quali si suddividono: Egitto, Libano, Siria, Iraq, Giordania, Israele e Palestina. Questa proporzione è all'incirca quella che trovarono già gli ottomani¹, quasi cinquecento anni fa, quando eliminarono le dinastie mamelucche² e persiane che si dividevano la regione. Questo, però, non vuol dire che le popolazioni cristiane e musulmane siano in un rapporto numerico ormai fissato una volta per tutte. Al contrario, dopo quattro secoli di dominazione ottomana, durante i quali si verificò un recupero inatteso, la cristianità ha ripreso l'andamento discendente che aveva seguito durante il primo millennio dopo l'egira³. Nel ventesimo secolo, l'islam è progredito a un ritmo paragonabile a quello dei tempi pre-ottomani. I meccanismi in gioco sono, tuttavia, di un altro ordine, tutti iscritti sotto il segno della modernità politica, economica e demografica.

Trattare la demografia dei cristiani dell'Oriente arabo equivale a esaminare la frequenza, nella popolazione totale, di un carattere particolare, l'appartenenza confessionale, e a descriverne le evoluzioni su un lasso di tempo molto lungo e su uno spazio molto vasto. Significa, in definitiva, occuparsi dell'islamizzazione, tenendo presente che il termine designa qui semplicemente l'aumento percentuale delle persone di confessione musulmana. Quattro processi hanno potuto concorrervi: 1) la conver-

Questo contributo si basa ampiamente su Youssef Courbage e Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992. Ringrazio qui il mio coautore, con il quale sono state elaborate molte delle idee qui proposte.

¹ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

² Si veda la voce *Mamelucchi* nel Glossario.

³ Si veda la voce *Égira* nel Glossario.

sione da una religione all'altra, che ha interessato talora singoli individui, talora gruppi interi; 2) i massacri e gli esodi a connotazione confessionale – sia l'uno sia l'altro eccezionali – che hanno per risultato la sostituzione di una popolazione con un'altra; 3) la fusione di popolazioni di confessioni diverse che produce, attraverso matrimoni misti, una seconda generazione omogenea; 4) la crescita differenziale, nella quale il gioco di mortalità e natalità diseguali modula la velocità di crescita demografica attraverso l'appartenenza confessionale. Ognuno di questi processi possiede i suoi tempi caratteristici. Tuttavia, essendo necessariamente fatta di tappe lunghe, la periodizzazione della demografia trova posto con difficoltà tra i punti di riferimento della cronaca storica. In compenso, essa coincide bene con le grandi tappe della storia sociale ed economica o dei rapporti geopolitici di maggior peso, designando così come fattori esplicativi i contesti generali, piuttosto che i fatti datati.

1. *Il passaggio alla condizione di minoranza, dall'egira ai mamelucchi*

Alla nascita dell'islam, nel VII secolo, il cristianesimo era diventato la fede della grande maggioranza delle popolazioni della Mezzaluna Fertile e dell'Egitto, nonostante i compromessi con le antiche credenze e una profondità indubbiamente variabile secondo i luoghi e i momenti. Quando la popolazione dell'Oriente arabo fu conteggiata per la prima volta, nella seconda metà del XVI secolo, l'islamizzazione pareva che stesse giungendo a compimento, come era avvenuto tre secoli prima nel Maghreb⁴. La Mezzaluna Fertile contava allora un po' meno del dieci per cento di cristiani⁵ e così l'Egitto, con ogni verosimiglianza⁶. Non si possiede alcuna informazione diretta sulla popolazione durante i primi dieci secoli dell'islam, meno ancora sull'evoluzione della sua ripartizione confessionale. Le fonti, occasionali, frammentarie ed eteroclite, informano su fenomeni legati solamente in modo indiretto alla demografia: fiscalità, reclutamento militare, produzione, commercio, habitat. Al margine d'incertezza loro proprio, si aggiunge quello del loro rapporto nu-

⁴ Si veda la voce *Maghreb* nel Glossario.

⁵ I registri dei *vilayet* d'Aleppo, Tripoli, Damasco, Baghdad e Bassora indicano per il 1580 un totale di 1.708.805 musulmani, 135.280 cristiani e 16.155 ebrei. Si veda Ömer Lüfti Barkan, «Research on Ottoman Fiscal Surveys» in M. A. Cook (a cura di), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 1978². Si veda anche la voce *Vilayet* nel Glossario.

⁶ Non si possiede alcuna statistica sulla popolazione dell'Egitto prima del 1882. Il censimento del 1846 è in corso di elaborazione al CEDEJ.

merico con la popolazione. Inoltre, queste fonti, sempre discontinue, danno al più alcune tracce, mai successioni continue. Per descrivere il passaggio all'islam del novanta per cento dei cristiani d'Oriente, si è così ridotti al rango delle ipotesi.

Eliminerò subito un mito: quello dell'invasione demografica arabo-musulmana. Molto presente nella rivendicazione di un'identità fenicia, da parte di alcuni maroniti, o faraonica da parte di alcuni copti⁷, esso sottintenderebbe che musulmani e cristiani hanno ascendenze diverse, in termini etnici, nel Libano e in Egitto. La religione è un carattere distintivo relativamente forte nell'Oriente contemporaneo. La distinzione è vissuta a tratti come una differenza. La differenza, a sua volta, più accettata se si può metterla in conto a una provenienza straniera. E il vissuto contemporaneo che fonda così il mito, ma non la storia demografica. In nessun periodo l'Arabia peninsulare è stata una riserva sufficiente a produrre emigrazioni che costituissero qualche cosa di più di una componente ultraminoritaria delle popolazioni attuali.

Come molte altre conquiste, quella che partì dall'Arabia nel VII secolo metteva a confronto masse demografiche sproporzionate: gruppi militari di consistenza limitata andavano all'assalto di popolazioni intere. Al loro ingresso sulla scena, i soldati conquistatori proclamarono, tuttavia, la divisione del mondo in due: da un lato, i territori acquisiti al controllo politico dello stato musulmano e, dall'altro, il resto dell'universo, ancora da conquistare. Là dove si installava, il potere musulmano cercava naturalmente di mantenere la pace civile e di assicurare la prosperità economica. Piuttosto che attaccare decisamente l'identità delle popolazioni sottomesse in uno dei suoi elementi costitutivi più stabili, la fede religiosa, l'islam codificò, dunque, lo status delle popolazioni che professavano il cristianesimo o il giudaismo, monoteismi da cui rivendicava la filiazione. La coesistenza confessionale trovava fondamento nel diritto. Tra le pratiche che la regolavano, figurava un'imposta di capitazione prelevata sui cristiani e sugli ebrei. Ai suoi inizi, lo stato musulmano ne trasse i mezzi finanziari per la guerra di conquista. Avvenne così che il mantenimento di popolazioni non musulmane sotto la sua giurisdizione fu, paradossalmente, uno strumento per la sua espansione territoriale. La conquista politica progredì molto più rapidamente della conquista spirituale. Lo status accordato ai cristiani e agli ebrei si rivelò, però, ambivalente: riconoscendone l'esistenza, esso consentiva alle loro comunità di perpetuarsi, ma, istituendo determinate diseguaglianze, incitava a passare all'islam. Secondo ogni probabilità, questo passaggio fu un processo lento e gra-

⁷ Si veda la voce *Copti* nel Glossario.

duale, fatta eccezione per alcune ondate di conversioni più massicce, particolarmente al termine di periodi in cui la situazione internazionale aveva ridestato tensioni confessionali. Fu questo certamente il caso durante il regno dei primi mamelucchi⁸, il cui arrivo concludeva il periodo traumatico delle crociate.

La disegualianza demografica mise ben presto in moto un altro meccanismo, quello della fusione. I soldati, i predicatori e i mercanti che portarono per primi l'islam dall'Arabia costituivano, infatti, una popolazione in prevalenza maschile e troppo ristretta per rimanere endogama. Il matrimonio misto era necessario alla sopravvivenza del gruppo. Il diritto musulmano istituiva qui un'asimmetria fondamentale: qualunque fosse la combinazione religiosa dei coniugi, i loro figli nascevano necessariamente musulmani. Il figlio appartiene, infatti, alla religione del padre. Il matrimonio di un musulmano con una cristiana produce così una discendenza musulmana. Quanto al matrimonio simmetrico, quello di un non musulmano con una musulmana, esso è proibito e richiede che in precedenza l'uomo si converta all'islam. Supponendo che i matrimoni si siano conclusi senza tener conto della religione, cioè a caso, e che sia intervenuto solo questo processo di fusione, l'islamizzazione avrebbe seguito una curva logistica (a forma di «S»): lenta all'inizio, in accelerazione poi, fino a che i musulmani non vennero a formare la metà della popolazione, quindi di nuovo in rallentamento. Una simulazione mostra che sul periodo considerato, lungo un migliaio di anni, i soli matrimoni misti e la conversione maschile prevista dalla metà di essi⁹, sarebbero stati sufficienti a determinare una proporzione di musulmani eguale al novanta per cento circa. Certamente, il matrimonio non avviene per caso e obbedisce a ogni sorta di regole di vicinanza geografica, sociale e culturale. Ciò non toglie che il demografo veda in questa semplice aritmetica della fusione un fattore essenziale della massiccia islamizzazione.

Sugli altri due processi, la sostituzione violenta di una popolazione a un'altra e la crescita demografica differenziale, non si possiede alcun elemento sicuro. Senza dubbio vi furono episodici massacri, come sotto il califfo Al-Hakim al Cairo, ma non assunsero mai le dimensioni di uno sterminio, neppure locale. Vi furono pure gruppi cacciati dai loro territori, ma non sempre furono cristiani. L'esempio più famoso, peraltro controverso, sarebbe fornito, al contrario, dall'esilio degli sciiti¹⁰ del Kesrouan

⁸ Si veda la voce *Mamelucchi* nel Glossario.

⁹ Si deve notare che, durante la fase della conquista, fintantoché gli uomini predominavano nel gruppo musulmano, meno della metà dei matrimoni misti presupponeva una conversione all'islam.

¹⁰ Si veda la voce *Sciiti* nel Glossario.

nello Jabal 'Amil. Puniti dai mamelucchi per la loro dissidenza dall'islam ortodosso, e forse anche per una recente condiscendenza verso i regni franchi, gli sciiti lasciavano libero il campo all'afflusso dei maroniti della Qadisha. Forse per la prima volta, ma non per l'ultima, un potere musulmano si difendeva così dall'espansione geografica di una popolazione cristiana. Quanto alla demografia naturale essa ebbe, forse, ritmi diversi secondo le confessioni, ma non vi sono elementi per sostenere la benché minima ipotesi. A titolo di aneddoto, ricorderemo che il poeta Al-Djāhiz (IX secolo) constatava che i cristiani «riempiono la terra» e attribuiva questa prolificità alla loro monogamia. L'osservazione sarebbe in ogni caso molto pertinente per i tempi moderni, in cui il matrimonio musulmano si è dimostrato più instabile del matrimonio cristiano, perché indebolito dal divorzio¹¹ e dalla poligamia.

2. Una rottura di tendenza, sotto gli ottomani

Prima di conquistare la Siria e l'Egitto, i sultani ottomani regnavano su un impero a maggioranza europea e cristiana. Nei loro possedimenti balcanici e a Istanbul essi idearono, e poi sperimentarono, un nuovo tipo di coesistenza confessionale, che venne esteso alle loro province arabe. All'insieme delle regole che orchestravano precedentemente i rapporti individuali che cristiani ed ebrei intrattenevano direttamente con la società e con il potere musulmani, essi sostituirono il *millet*¹², riconoscimento giuridico delle principali comunità non musulmane. Nella sua esistenza privata – matrimonio, eredità, ruoli familiari, educazione, sanità e così via – l'individuo dipendeva ormai da un'autorità appartenente alla sua religione, alla quale il sultano di Istanbul delegava il potere in tutti i settori in cui la competenza era attribuita al *millet*. Questo sistema di mediazione consacrava le comunità, erette, se non in proto-nazioni, almeno in gruppi costitutivi stabili della società pluriconfessionale¹³. Esso svolse un ruolo fondamentale nell'evoluzione demografica che prese allora avvio. Noi abbiamo ricostruito quella evoluzione¹⁴ mettendo in successio-

¹¹ Si veda la voce *Divorzio* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Millet* nel Glossario.

¹³ Le Capitolazioni produssero lo stesso risultato demografico per le comunità alle quali erano applicate; però, con l'abitudine, il vassallaggio straniero che implicavano divenne fonte di conflitto confessionale. Si veda anche la voce *Capitolazioni* nel Glossario.

¹⁴ I risultati di questa ricostruzione, che dimostra il notevole ricupero della quota dei cristiani nell'Oriente arabo nel periodo dell'Impero Ottomano, sono esposti in Youssef Courbage e Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc* cit.

ne i dati dei censimenti di due epoche, il XVI e il XIX secolo, classificati separatamente da Ömer Lüfti Barkan¹⁵ e Kemal Karpat¹⁶, così come da alcuni altri storici contemporanei¹⁷.

Sotto il regno degli ottomani, la percentuale di cristiani nella popolazione della Mezzaluna Fertile si moltiplicò per tre: dal sette per cento a cui era caduta all'indomani dell'epoca mamelucca (registri del 1570-1590), essa risalì al venti per cento (1914), raggiungendo persino il trentatré per cento nell'insieme della «Grande Siria» (Libano, Siria, Palestina). Era una vera rottura nella tendenza delineatasi nel corso del millennio precedente, che pareva condurre alla prossima estinzione della cristianità. La ripresa demografica della cristianità non fu certo continua durante i quattro secoli considerati. Essa si concentrò piuttosto in due periodi in cui la crescita demografica fu generale nel Mediterraneo del Sud e dell'Est: il XVI secolo e la seconda metà del XIX. D'altronde, con ogni probabilità, essa non si verificò in Egitto¹⁸, dove la percentuale dei cristiani, scesa all'incirca all'otto per cento sotto i mamelucchi, si manteneva ancora a quel livello all'inizio del XX secolo (si veda la tab. 1).

Le ragioni demografiche della rottura di tendenza sopravvenuta nella Mezzaluna Fertile¹⁹ risiedono in ciascuno dei quattro processi che ho segnalato nell'introduzione. I due meccanismi che avevano consentito l'islamizzazione nel corso del millennio precedente, conversione e fusione, cessarono praticamente di agire, per lo meno in modo massiccio. Le conversioni all'islam persero la loro motivazione economica e, perciò, si fecero rare. Infatti, con la continua riduzione delle popolazioni cristiane dalle quali era prelevata un'imposta di capitazione, la fiscalizzazione si era modificata. Fin dall'inizio dei tempi ottomani, la *jizya*²⁰ non rappresentava più un onere molto importante. Essa si sarebbe ridotta gradual-

¹⁵ Ö. L. Barkan, «Research on Ottoman Fiscal Surveys» cit.

¹⁶ Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Madison (Wi.), The University of Wisconsin Press, 1985.

¹⁷ Muhammad Adnan Bakhit, «The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century» in Benjamin Braude e Bernard Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, vol. II, New York, Holmes & Meier, 1982.

¹⁸ L'Egitto sfuggì sempre ai registri della popolazione ottomani. Fu forse perché, lontano da Istanbul, si era provincializzato? O piuttosto perché, antica nazione sempre piena di vitalità, aveva conservato una fitta rete amministrativa, grazie alla quale l'esazione delle imposte non richiedeva affatto l'operazione centralizzata del censimento? In ogni modo, il primo censimento della sua popolazione data dal 1846. I risultati non ne sono ancora noti. La più antica delle ripartizioni su base confessionale oggi disponibili è fornita dal censimento del 1907.

¹⁹ Così come in Turchia. Si veda Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc* cit.

²⁰ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

Tabella 1. Ripartizione della popolazione della Mezzaluna Fertile per confessione e per provincia, 1580 e 1881-82 (valori assoluti e in percentuale).

	Popolazione nel 1580					
	Musulmani		Cristiani		Ebrei	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Aleppo	643.285	97,3	16.930	2,6	1.165	0,2
Tripoli/Beirut ^a	195.070	76,4	58.840	23,0	1.535	0,6
Damasco	452.155	90,1	39.335	7,8	10.440	2,1
Baghdad	319.990	93,2	20.175	5,9	3.015	0,9
Mossul	—	—	—	—	—	—
Bassora	98.305	100,0	0	0,0	0	0,0
Totale	1.708.805	91,9	135.280	7,3	16.155	0,9
	Popolazione nel 1881-82 ^b					
	Musulmani		Cristiani		Ebrei	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Aleppo	690.184	86,3	99.269	12,4	9.913	1,2
Tripoli/Beirut ^a	537.388	59,1	367.701	40,5	3.541	0,4
Damasco	338.931	83,3	61.576	15,1	6.368	1,6
Baghdad	298.704	91,2	3.326	1,0	25.364	7,7
Mossul	329.186	92,0	3.326	0,9	25.364	7,1
Bassora	158.496	99,0	758	0,5	880	0,5
Totale	2.352.889	79,5	535.956	18,1	71.430	2,4

^a Compreso il Monte Libano, staccato dalla *vilayet* di Beirut nel 1881-82.

^b 1897 per Bassora.

Fonti: dati 1580, Ö. L. Barkan; dati 1881-82, K. Karpat, salvo il Monte Libano: V. Cuinet.

mente, fino alla sua soppressione definitiva attraverso le *tanzimât*²¹. Continuarono indubbiamente a esserci casi di conversione individuale, per ragione sociologica o matrimoniale, ma non ve ne furono più da parte di interi gruppi. Si sa anche che in quest'epoca vi furono, per la prima volta, conversioni nell'altro senso, dall'islam verso il cristianesimo. Ne è prova quella degli emiri Shehab del Monte Libano: originariamente di confessione sunnita²², nonostante fossero erniri dei drusi²³, essi adottarono nel 1756 la religione dei maroniti. Questi casi rimasero isolati e dell'epoca dei *millet* si deve piuttosto ricordare che ciascun individuo, musulma-

²¹ Si veda la voce *Tanzimât* nel Glossario.

²² Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

²³ Si veda la voce *Drusi* nel Glossario.

no o cristiano, conservava la propria religione. Il matrimonio misto, dal canto suo, divenne marginale. Con il passare del tempo, le popolazioni cristiane si erano raggruppate su territori relativamente omogenei. La separazione di fatto delle comunità, fin dentro i quartieri di una stessa città, era di ostacolo agli incontri misti e rendeva rare le occasioni per i matrimoni interconfessionali. Il consolidamento delle comunità attraverso l'istituzione del *millet* completò la separazione. Nonostante i più numerosi tra i cristiani d'Egitto, i copti, avessero uno statuto sensibilmente diverso dai *millet* dell'impero, dal quale l'Egitto rimase di fatto isolato, le due tendenze precedentemente descritte si applicano egualmente a questo paese: sparizione delle conversioni e rarità dei matrimoni misti segnarono la fine di una lunghissima prima tappa dell'islamizzazione. Nella Mezzaluna Fertile, la separazione delle comunità favorì a sua volta lo sviluppo di regimi demografici naturali autonomi. La natalità e la mortalità differenziali determinarono tassi di crescita molto diversi da una comunità all'altra.

Non si sa molto delle variazioni confessionali della natalità all'epoca ottomana. A motivo della maggiore stabilità della loro famiglia, già menzionata in precedenza, si può semplicemente formulare l'ipotesi che i cristiani dovessero avere una natalità superiore a quella dei musulmani. È, in ogni caso, ciò che si poté osservare localmente sul Monte Libano nel XIX secolo²⁴.

Sappiamo, in compenso, che i cristiani conobbero per lunghi periodi, sebbene non in modo continuo, una mortalità inferiore a quella dei musulmani. In ciò risiede la spiegazione della loro crescita eccezionale. Tre fattori principali vi contribuirono: la geografia confessionale, i comportamenti in tempo di epidemia e le modalità di penetrazione della modernità sociologica. La geografia confessionale, innanzitutto. Fin dalla conquista, l'islam si era installato più in profondità nella penisola arabica e in Mesopotamia che all'Ovest, nelle zone di contatto con Bisanzio. Le crociate, da un lato, e le invasioni mongole, dall'altro, avevano poi accentuato la territorializzazione delle comunità cristiane lungo la costa del Mediterraneo, sui suoi contrafforti montuosi e, in minor grado, nelle città più occidentali della steppa. L'espansione economica dell'Occidente cristiano, a partire dal Rinascimento, accentuò ulteriormente la localizzazione mediterranea dei cristiani d'Oriente: la condivisione di una stessa religione, di cui alcuni rami avrebbero d'altronde ristabilito un rapporto diretto con Roma²⁵, designò presto i cristiani del Levante come interlocu-

²⁴ Dominique Chevallier, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 1971.

²⁵ L'adesione a Roma dei greco-cattolici (melchiti) data dal 1724.

tori privilegiati dei mercanti e dei diplomatici europei. È noto, d'altra parte, che l'abbondanza e la regolarità portate dal dominio delle vie commerciali oceaniche fecero scomparire le grandi carestie e determinarono una vera esplosione della demografia mediterranea nel XVI secolo. Per il semplice fatto di essere più mediterranei e, di già, più a contatto con l'Occidente, i cristiani furono i principali beneficiari di questa esplosione. Se le carestie si diradarono, l'apertura del Mediterraneo a flussi di merci e di uomini provenienti da molto lontano favorì, tuttavia, alcune vampate epidemiche. Numerose testimonianze indicano che, in queste occasioni, il comportamento dei cristiani ebbe l'effetto di limitare la propagazione delle epidemie. Mentre i musulmani opponevano un fronte collettivo alla malattia, moltiplicando le forme di concentrazione endogama per tenervi testa, i cristiani reagivano piuttosto con l'isolamento, ripiegandosi sulla famiglia e chiudendo la propria dimora, a imitazione dei mercanti occidentali della loro cerchia. Di conseguenza, quasi tutte le statistiche sui decessi mostrano che le epidemie erano, in definitiva, molto meno letali tra i cristiani che tra i musulmani. La natura contribuiva, d'altra parte, ad attenuare l'estensione delle epidemie in determinate comunità cristiane, i maroniti in particolare: la montagna che abitavano opponeva, infatti, una barriera climatica a molti degli agenti infettivi che infierivano all'epoca nelle pianure e nelle città. La modernità sociologica divenne, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, un terzo fattore favorevole ai cristiani. Il controllo non solo delle epidemie, ma, soprattutto, delle alte mortalità ordinarie a quel tempo è, in ultima istanza, una conseguenza dello sviluppo delle conoscenze e della loro diffusione nella popolazione. Molti studi demografici sulla diminuzione della mortalità in contesti molto diversi mostrano che la diffusione dell'insegnamento scolastico ne è un fattore esplicativo centrale. Orbene, fu tra i cristiani che la scuola si diffuse prima a livello popolare²⁶. L'accesso al sapere, elementare per la maggioranza, ma sufficiente per cambiare gli atteggiamenti di fronte all'igiene e alla malattia, divenne senza dubbio la prima causa del vantaggio dei cristiani di fronte al problema della mortalità. L'Egitto non conobbe affatto una simile differenziazione confessionale della mortalità. I copti, infatti, non si distinguevano dai musulmani per una speciale collocazione geografica – essi erano, come loro, più rurali che cittadini e la regione in cui si concentravano, il Medio Egitto, non aveva alcuna apertura particolare all'Occidente – né per essere particolarmente all'avan-

²⁶ Questo emerge particolarmente dalle cifre raccolte alla fine del XIX secolo e pubblicate da Vital Guinet, *Syrie, Liban et Palestine. Géographie administrative, statistique et raisonnée*, Paris, E. Leroux, 1896.

guardia nella scolarizzazione dei figli. Per quanto è dato immaginare, dovettero avere lo stesso livello di mortalità dei musulmani. E per questo che la loro percentuale non subì variazioni rispetto alla popolazione totale.

A fianco della potente dinamica differenziale della mortalità, le migrazioni svolsero un ruolo supplementare nel rafforzare o indebolire, secondo i luoghi, il peso relativo della componente cristiana della popolazione. Le migrazioni locali o regionali furono relativamente intense durante il periodo ottomano, dato che lo statuto del *millet* transnazionalizzava la comunità, dissociandola continuamente dal territorio: che fossero di Istanbul, di Aleppo o di Beirut, le persone che si professavano di una stessa chiesa dipendevano dalla stessa autorità. Le frontiere tra province erano aperte. Quattro grandi correnti migratorie interne all'impero contribuirono successivamente a modellare la geografia confessionale dell'Oriente arabo: la convergenza verso Aleppo di cristiani venuti dall'Anatolia, dall'Iraq e dalla Siria, a partire dal XVI secolo; l'ampliamento del territorio maronita nel Monte Libano, grazie alle lotte fra drusi all'inizio del XVIII secolo; l'insediamento in Egitto di cristiani siriani o libanesi, a partire dalla prima metà del XIX secolo; il trasferimento verso la costa, specialmente a Beirut, riscontrabile a partire dall'inizio del XVII secolo e in aumento fino all'inizio del XX, di popolazioni cristiane venute prima dal Monte Libano, poi da Damasco e dall'interno della Siria e ben presto da tutte le altre province dell'impero. Questi movimenti furono causati talvolta dalla fuga di fronte a tensioni confessionali²⁷, talaltra dall'attrazione esercitata dal dinamismo multiforme di una regione aperta sull'Europa.

Anche l'emigrazione sulla lunga distanza, la prima dei tempi moderni in questa regione del mondo, ebbe effetti paradossali sulla demografia locale. Per sfuggire alla sovrappopolazione della zona montana, aggravata dalla crisi della sericoltura, molti libanesi, in prevalenza cristiani, si stabilirono nel Nuovo Mondo all'indomani della guerra civile del 1860. Si contarono tremila partenze annuali tra il 1860 e il 1899, poi quindicimila tra il 1900 e il 1913²⁸. Molti di essi fecero fortuna. I legami che conservarono con il paese d'origine presero presto la forma di investimenti, che capovolsero la situazione economica della montagna libanese. La nuo-

²⁷ Le principali tensioni contrapponevano musulmani e cristiani, come a Damasco nel 1799 e nel 1866 – facendo eco alle avanzate di Bonaparte sulla costa e alla guerra tra drusi e cristiani nella montagna libanese – ma vi furono anche tensioni tra cristiani, in particolare quelle che contrapposero ad Aleppo ortodossi e melchiti.

²⁸ Elie Safa, *L'émigration libanaise*, Bayrūt (Beirut), Université Saint-Joseph, 1960.

va prosperità permise l'aumento della popolazione e il mantenimento di una crescita demografica vigorosa. È così che il Monte Libano, a forte maggioranza cristiana, divenne la regione a maggiore densità demografica dell'Oriente arabo a est del Nilo.

3. *La ripresa dell'islamizzazione all'epoca degli stati-nazione*

Sull'attuale entità delle comunità cristiane si dispone di diverse stime, spesso contraddittorie, fornite sia dalle autorità ecclesiastiche d'Oriente o d'Occidente sia da alcuni studiosi. Le une e gli altri, tuttavia, non sempre fondano le loro stime sulla fonte moderna per eccellenza dell'informazione demografica, costituita dai censimenti della popolazione. Al contrario, quando questi ci informano sulla ripartizione confessionale, ne contestano spesso la validità. Il lettore perdonerà, quindi, la seguente digressione statistica, necessaria prima di ritornare ai quattro processi che agiscono sulla ripartizione confessionale.

Tra i sette paesi del Medio Oriente che annoverano attualmente comunità arabe cristiane – Egitto, Libano, Siria, Iraq, Giordania, Israele e Palestina – l'Egitto è il solo a presentare le due condizioni che consentono di seguire nel tempo la sua popolazione cristiana: l'annotazione della confessione, come variabile individuale, in tutti i censimenti di popolazione a partire dal 1897 e la costanza del territorio coperto da questi censimenti, fin nelle sue grandi suddivisioni. L'ultimo per data, condotto nel 1986, dava 2.829.349 cristiani, cioè il 5,9 per cento della popolazione totale del paese. Aggiornato al 1995, ciò equivarrebbe a un valore di tre milioni e trecentomila individui. Le autorità copte, alcuni uomini politici e vari intellettuali copti o musulmani, ritengono che questa cifra sottostimi ampiamente una comunità che potrebbe contare in realtà da sei a dodici milioni di persone, cioè dal 10 al 20 per cento degli egiziani. La statistica è così accusata di falsificazione, sia diretta – in quanto i risultati del censimento sarebbero manipolati nelle alte sfere prima di essere pubblicati – sia indiretta, in quanto vi sarebbero cristiani che avrebbero la tendenza a dichiararsi musulmani, sotto la pressione dell'ambiente. Contrariamente a queste accuse, sembra però che la statistica sia attendibile, con il margine di errore che comporta ogni statistica. Il ragionamento, sviluppato altrove²⁹, si basa sulla constatazione che i dati egiziani sono dop-

²⁹ Y Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs* cit. Un ragionamento alquanto simile era già stato sviluppato da Maurice Martin, s. j., «Statistiques chrétiennes d'Égypte» in *Travaux et Jours*, 24, luglio 1967, pagg. 65-75.

piamente coerenti tra loro: su tutto l'arco di tempo e in ogni singolo momento. La serie temporale che i nove censimenti egiziani formano, nel volgere di novant'anni, è infatti perfettamente uniforme, sia per l'insieme del paese, in cui la percentuale dei cristiani scende quasi linearmente dal 1927 (si vedano la tab. 2 e la fig. 1) sia nelle diverse province. Se vi fosse stata falsificazione, questa non sarebbe stata costante. Al contrario, essa sarebbe variata in ampiezza e, forse, anche in direzione, secondo l'atteggiamento mutevole delle forze politiche, dei regimi e della società verso la componente cristiana della popolazione. Inoltre i censimenti non sono l'unica statistica confessionale in Egitto; un'altra è lo stato civile. I due rilevamenti sono curati da amministrazioni indipendenti l'una dall'altra e con procedimenti molto diversi. Esse forniscono, tuttavia, risultati perfettamente coerenti tra loro. Il tasso di natalità, ad esempio, eguale al 30 per mille, quando si rapportano le 85.000 nascite cristiane registrate ogni anno nel corso degli anni ottanta ai 2,8 milioni di cristiani censiti nel 1986, non sarebbe che dell'11 per mille, se questi ultimi fossero 8 milioni³⁰. Con una natalità così bassa, la quota che essi rappresentano sulla popolazione totale sarebbe letteralmente crollata, invece di accusare soltanto un lieve declino, il che è in evidente contraddizione con la consistenza numerica che viene, invece, rivendicata. È più opportuno, quindi, ammettere la verosimiglianza delle statistiche pubblicate.

I paesi della Mezzaluna Fertile non si prestano a un'osservazione così agevole come l'Egitto per l'insieme del XX secolo. La prima ragione è l'interruzione delle serie statistiche, causata dallo smembramento dell'impero ottomano e dalla ricomposizione dell'Oriente arabo in stati nazionali. Poiché il tracciato delle nuove frontiere non corrisponde a quello delle antiche province, si devono infatti risistemare i dati ottomani, al fine di raccordare l'ultima tabella della popolazione fornita nel 1914 dall'amministrazione imperiale con la prima fornita, in date diverse, da ciascuno dei nuovi stati. Questa operazione, i cui risultati figurano nella tabella 2, introduce un'incertezza sulla misura dell'evoluzione delle popolazioni cristiane fino alla data dei primi censimenti nazionali. Un secondo ostacolo alla buona conoscenza della ripartizione confessionale delle popolazioni proviene dal fatto che l'usanza ottomana di annotare la religione nei censimenti fu ripresa in modo diseguale dagli stati. Solo la Giordania la riprese in tutti i suoi censimenti, ma l'ultimo disponibile ri-

³⁰ Mi si potrebbe obiettare che i cristiani che dissimulano la loro confessione ai funzionari del censimento fanno altrettanto con quelli dello stato civile. E, però, poco probabile: una nascita, un decesso sono occasione di riti religiosi importanti, mentre non si può dire altrettanto per un censimento.

Tabella 2. Entità numerica delle popolazioni cristiane in Medio Oriente secondo i censimenti, 1894-1986 (in valore assoluto e in percentuale della popolazione residente).

	Egitto		Iraq		Giordania		Siria		Palestina ^a		Libano	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
1894	-	-	31.775	2,16	39.269	8,96	176.828	10,88	42.871	13,30	418.702	60,47
1907	913.592	8,14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1914	-	-	32.493	2,16	49.520	9,06	134.546	10,13	69.456	11,26	502.101	57,64
1917	1.026.107	8,07	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1922	-	-	-	-	-	-	-	-	71.464	9,50	335.668	55,11
1927	1.181.910	8,34	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1931	-	-	-	-	-	-	-	-	88.907	8,60	-	-
1932	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1937	1.304.000	8,19	-	-	-	-	-	-	-	-	392.544	49,97
1943	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	544.822	52,07
1945	-	-	-	-	-	-	414.907	14,07	-	-	-	-
1946	-	-	-	-	-	-	-	-	145.063	7,59	-	-
1947	1.501.635	7,92	156.238	3,24	-	-	-	-	-	-	-	-
1948	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1949	-	-	-	-	-	-	436.510	14,07	-	-	-	-
1950	-	-	-	-	-	-	-	-	93.000	5,26	-	-
1956	-	-	-	-	49.475	8,25	-	-	-	-	-	-
1960	1.905.182	7,33	-	-	-	-	-	-	-	-	769.558	54,66
1961	-	-	-	-	82.174	6,89	361.064	7,91	96.355	3,23	-	-
1965	-	-	248.737	3,09	-	-	-	-	-	-	-	-
1966	2.018.562	6,74	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1972	-	-	-	-	-	-	-	-	76.502	2,04	-	-
1976	2.285.620	6,24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1979	-	-	-	-	153.182	4,23	-	-	-	-	-	-
1983	-	-	-	-	-	-	-	-	99.525	2,10	-	-
1986	2.829.349	5,87	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

^a Palestina del mandato britannico: insieme formato attualmente da Israele, Cisgiordania e Gaza.
Fonte: dati dell'autore.

Figura 1. Percentuale di cristiani nel Vicino Oriente (attuali Israele, Giordania, Libano e Siria), dal 1580 al 1995.

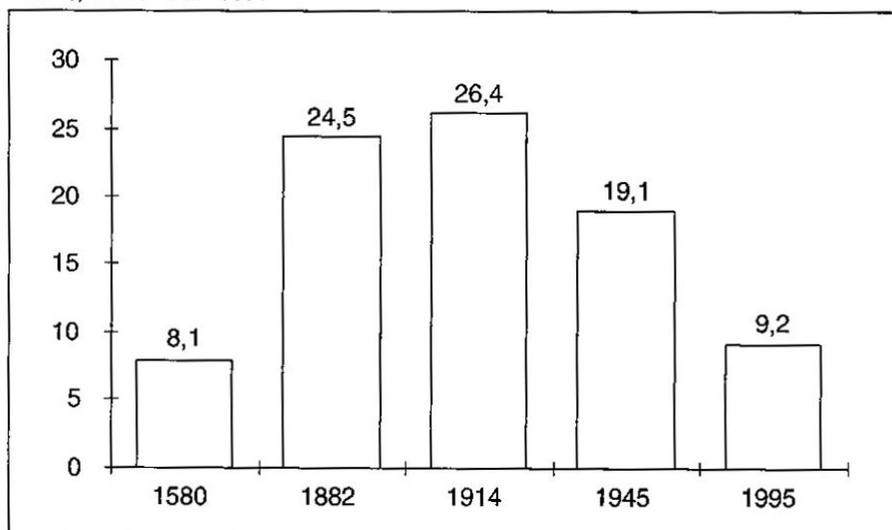
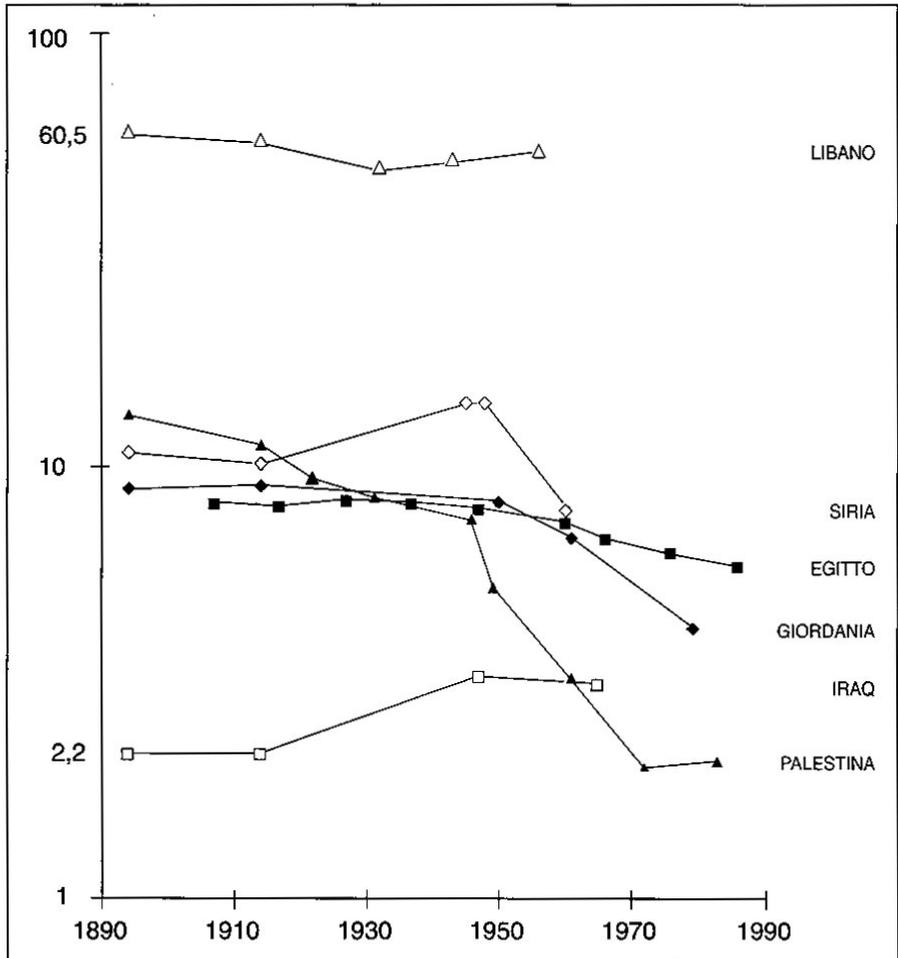


Tabella 3. La cristianità araba in Medio Oriente suddivisa per chiesa e per paese di residenza nel 1995 (valori assoluti in migliaia di unità e percentuali).

	Egitto	Libano	Siria	Iraq	Giordania	Israele	Palestina	Totale
Copta (tutti i riti)	3.288,9	1,9	0,0	1,8	1,2	0,8	2,8	3.297,5
Greco-ortodossa	4,4	294,8	503,0	0,8	81,4	33,0	41,6	959,1
Maronita	2,5	490,9	28,0	0,0	0,0	7,3	0,3	529,1
Melchita	4,7	255,2	111,8	0,7	22,1	43,9	4,4	442,8
Caldea	0,5	4,9	6,7	390,3	0,0	0,0	0,0	402,4
Armeno-apostolica	7,6	196,4	111,8	25,0	3,5	1,3	2,9	348,4
Siro-ortodossa	0,2	14,7	89,4	37,2	2,2	0,1	2,5	146,3
Latina	3,8	2,9	11,1	5,2	34,9	13,2	15,2	86,3
Protestante	20,9	20,2	20,1	5,8	4,4	4,5	4,8	80,8
Siro-cattolica	1,3	19,7	22,4	55,5	0,0	0,1	0,5	99,4
Assira	0,0	4,9	16,8	87,7	0,0	0,0	0,9	110,3
Armeno-cattolica	0,6	19,7	24,6	5,5	0,4	0,1	0,3	51,2
Totale	3.335,6	1.326,3	945,6	615,5	150,0	104,3	76,3	6.553,6
Percentuale della popolazione	5,7	43,8	6,4	2,9	4,2	2,1	3,8	6,1

Fonte: aggiornamento del 1995 secondo Y. Courbage e P. Fargues, *op. cit.*, e da N. H. Horner.

Figura 2. *Andamento della popolazione cristiana in Medio Oriente, 1894-1986 (valori in percentuale; scala logaritmica).*



sale al 1979³¹. L'Iraq e la Siria la abbandonarono all'avvento del partito laico Ba'th³², negli anni sessanta. Israele registra a ogni censimento l'appartenenza religiosa della popolazione di nazionalità israeliana ma, a partire dal 1967, non pubblica alcuna statistica di carattere confessionale sui palestinesi dei territori occupati. Il Libano, infine, ha semplicemente ri-

³¹ I risultati dell'ultimo in ordine di tempo (1994) non sono stati ancora noti.

³² Si veda la voce Partito Ba'th nel Glossario.

nunciato a censire la sua popolazione, e quindi le comunità che la compongono, dopo il censimento del 1932, che servì a fissare la ripartizione confessionale dei poteri politici: dato che l'evoluzione della ripartizione confessionale della popolazione rischiava di alimentare la contestazione del Patto nazionale, la conoscenza demografica fu semplicemente dichiarata fuori legge. Poiché la statistica confessionale si arresta a una data più o meno lontana, a seconda dei paesi, la stima della situazione attuale (1995) presuppone dunque estrapolazioni di tendenza. Queste estrapolazioni comportano un margine d'incertezza proporzionale alla durata del periodo considerato.

Enunciate queste riserve si può, tuttavia, dire con certezza che, a est di Suez, la straordinaria crescita demografica della cristianità terminò con l'impero ottomano. La sua percentuale rispetto alla popolazione totale culminò nel 1914 con il 26,4 per cento nell'insieme del Vicino Oriente (Israele, Palestina, Giordania, Libano e Siria): 58,6 per cento nel Libano (territorio del 1920), 11,3 per cento in Palestina e 10,1 per cento in Siria. Essa, però, non raggiungeva che l'8,1 per cento in Egitto e il 2,2 per cento in Iraq. Oggi, i cristiani non formano più che il 9,2 per cento della popolazione del Vicino Oriente: nel Libano, dove hanno senza alcun dubbio perduto la maggioranza, essi non superano di molto il 40 per cento³³, in Siria sono circa il 6,4 per cento, nei territori palestinesi occupati o autonomi il 3,8 per cento e in Israele il 2,1 per cento. In Egitto essi sono il 5,9 per cento degli abitanti e, presumibilmente, il 2,9 per cento in Iraq. Ottant'anni avrebbero quindi cancellato quattro secoli di ripresa demografica, di carattere, forse, discontinuo, e riportato la popolazione cristiana al suo livello storico più basso, quello che aveva raggiunto alla fine del periodo dei mamelucchi. Il contesto politico della ripresa dell'islamizzazione è quello dello stato-nazione. Il dissolvimento delle comunità in una nuova identità, una e nazionale, e l'eguaglianza dei cittadini ormai collegati individualmente allo stato, senza la mediazione di organismi confessionali, agirono su ciascuno dei quattro processi che sono stati presi in esame per i periodi precedenti.

Le conversioni all'islam sotto la pressione politica o economica non sono state probabilmente più frequenti che al tempo degli ottomani. Indubbiamente se ne registra una ripresa, ma in risposta a una pressione piuttosto sociologica, in momenti di rapporti conflittuali tra le confes-

³³ Un'indagine nazionale per sondaggio del 1993 ha rilevato l'appartenenza confessionale. I suoi risultati non sono, però, ufficialmente disponibili. Il 43 per cento è una stima ottenuta da Salma Hussein Moussawi, *Redistribution de la population du Liban pendant la guerre civile (1975-1990)*, tesi di dottorato, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992.

sioni: in occasione dei violenti attacchi dei musulmani curdi contro gli assiri nestoriani³⁴ in Iraq nel 1933, durante la guerra civile in Libano tra il 1975 e il 1990 o, da alcuni anni, nei sobborghi del Cairo e in alcune località del Medio Egitto, dove la coesistenza dei musulmani e dei copti si è deteriorata. Sebbene non se ne tenga alcuna statistica, si può pensare che le conversioni di questo tipo rimangano casi individuali rari.

In compenso è riapparsa la sostituzione violenta, che coinvolge interi gruppi di popolazione. In Iraq essa giunse a ridurre ai minimi termini la cristianità del retroterra di Mossul, allorché la quasi totalità dei nestoriani e una frazione importante dei caldei fuggirono sotto la pressione dei curdi – i primi verso l'estero e i secondi verso Baghdad. Nel Libano, la guerra civile istituì una vera suddivisione territoriale delle confessioni. Sappiamo che la sostituzione violenta vi si produsse nei due sensi. Molti cristiani abbandonarono le regioni del paese passate sotto il potere di milizie musulmane ma, in numero altrettanto grande³⁵, i musulmani dovettero fare altrettanto e abbandonare le regioni controllate da milizie cristiane. Centoventi anni di convivenza, introdotta gradualmente in quasi tutte le località del paese dalla modernità economica, furono spazzati via in quindici anni. Per una specie di paradosso, tuttavia, la regione di Beirut ha polarizzato flussi di ogni provenienza, a cominciare da quelli che condussero dal Sud gli sciiti, la prima delle comunità libanesi numericamente parlando, ma, fino ad allora, sottorappresentata nella capitale. È così che, per la prima volta nella storia, tutte le comunità del paese vengono a giustapporsi, più che a mescolarsi, nello spazio ristretto della sua metropoli. Nel Libano il meccanismo di sostituzione ha prodotto effetti locali, ma ha avuto scarso effetto globale sulla percentuale di cristiani nella popolazione totale. Il movimento di sostituzione violenta che ha modificato più profondamente la ripartizione confessionale non ha tuttavia operato a profitto della demografia cristiana né di quella musulmana, poiché è stato un afflusso di popolazioni ebraiche in Palestina, poi in Israele, seguito dalla dispersione regionale e ben presto planetaria di una popolazione a maggioranza musulmana e a minoranza cristiana.

Migrazioni internazionali senza sostituzione di popolazione e di origine ora politica, ora economica, hanno esse pure contribuito a rimodelare le ripartizioni confessionali. Tre grandi specie di movimento ebbero

³⁴ Si veda la voce *Nestorianesimo* nel Glossario.

³⁵ Sulla base di un rilevamento e di un confronto sistematico dei ritagli di stampa, S. Housseini Moussavi, *Redistribution de la population du Liban pendant la guerre civile (1975-1990)* cit. ha ricostruito, per quanto era possibile, i flussi, temporanei o di lunga durata, che hanno percorso il Libano in ogni senso tra il 1975 e il 1990. Un'inchiesta sulle popolazioni trasferite è stata condotta da Robert Kasparian, ma non riporta la confessione.

così luogo nel XX secolo. Innanzitutto, vi fu la convergenza verso il Libano di popolazioni venute da tutta la regione. Molte di esse erano cristiane e poterono beneficiare della nazionalità libanese: gli armeni, che fuggivano dai massacri della Turchia all'inizio del secolo, i cattolici e gli ortodossi di Aleppo e di Damasco, che si lasciavano alle spalle l'insicurezza politica ed economica dei due primi decenni dell'indipendenza siriana, i siro-libanesi, che abbandonavano l'Egitto dove i loro avi si erano insediati, ma che, per il suo regime e il suo ambiente politico aveva suscitato la loro diffidenza poco dopo l'arrivo al potere degli Ufficiali Liberi³⁶. Altri, però, erano musulmani: i curdi, rifugiati dall'Iraq e dalla Turchia, alcuni dei quali furono naturalizzati libanesi, mentre gli immigrati più numerosi, i palestinesi, musulmani in grande maggioranza, non lo furono che eccezionalmente. È così che l'afflusso migratorio accrebbe contemporaneamente la componente cristiana della popolazione di nazionalità libanese e la componente musulmana della popolazione residente nel Libano. La seconda specie di movimento è l'emigrazione verso mete lontane, verso le Americhe, l'Europa, l'Africa e l'Oceania. Il Libano soprattutto, ma anche la Palestina, la Siria e l'Iraq, finiranno per alimentarla per tutto il secolo, mentre l'Egitto ha atteso gli anni sessanta per conoscere un'emigrazione di qualche entità. Questi movimenti su lunga distanza e di carattere definitivo si applicano certamente più ai cristiani che ai musulmani. Tuttavia, per il fatto che si sono stabiliti in paesi laici, in cui la statistica non prende in considerazione la religione, non si può stimare la loro composizione confessionale. Le migrazioni della terza e ultima specie sono movimenti regionali, probabilmente provvisori, talora precari: la corsa verso i paesi del Golfo e verso la Libia, suscitata dall'esplosione dei proventi del petrolio tra il 1973 e il 1985. Ad eccezione dell'Iraq, esso stesso recettore di questi flussi, tutti i paesi arabi presi qui in considerazione hanno alimentato tali correnti. Tuttavia, accolti in paesi di scarsa attenzione alla rilevazione statistica questi immigrati, come avveniva nel caso precedente, non possono essere conteggiati secondo la loro appartenenza confessionale; si può semplicemente avanzare la supposizione che siano in grande maggioranza musulmani.

Eccettuato il caso della Palestina, è stata l'azione silenziosa e progressiva della demografia differenziale a modificare maggiormente in profondità le ripartizioni confessionali. Soprattutto per via di una scolarizzazione più diffusa e di più lunga durata, le popolazioni cristiane hanno conservato il vantaggio che avevano raggiunto sulle popolazioni musulmane del tempo degli ottomani in quel processo planetario che è la tran-

³⁶ Si veda la voce *Ufficiali Liberi* nel Glossario.

sizione demografica. È così che, dopo essere state le prime a ridurre la loro mortalità, fatto che aveva determinato il loro peso crescente nella popolazione totale, esse sono state egualmente le prime a limitare la loro natalità, con il risultato di vedere erosa la loro dimensione relativa. Allo stesso tempo, la frequenza del divorzio nella famiglia musulmana è diminuita e ne ha spinto verso l'alto la fecondità. Molti dati provano che le curve della natalità si sono incrociate nel periodo tra le due guerre, quella dei musulmani in salita e quella dei cristiani in discesa. In Egitto, il numero finale medio di figli ammontava a 6,6 tra le musulmane contro 5,1 tra le cristiane negli anni 1944-48 e a 5,7 e 4,3 rispettivamente negli anni 1970-74. In Palestina, lo scarto si è approfondito con maggiore precocità e consistenza: la fecondità media era, negli anni 1925-29, di 8,7 figli tra le donne musulmane e di 5,8 tra le cristiane; negli anni 1940-44, questi due indici valevano rispettivamente 7,4 e 4,5. In Libano, alla fine degli anni sessanta, la fecondità si assestava a 5,1 figli per donna tra le cristiane, a 6,9 tra le sunnite e a 8,5 tra le sciite. Solo in epoca molto recente, a partire dagli anni settanta in Libano e solo dopo il 1985 in Siria e in Egitto, la natalità musulmana è a sua volta diminuita. La convergenza si profila ormai ovunque, salvo in Palestina, dove la fecondità nei territori occupati o autonomi, musulmani al 98 per cento, è oggi all'apice (dell'ordine di 8 figli per donna)³⁷ In Libano, negli anni 1983-87, la fecondità media non variava già più da una regione all'altra: 2,3 a Beirut, città mista, 3,0 nel Monte Libano a prevalenza cristiana e 3,6 nel Libano-Sud, a prevalenza musulmana. In Egitto, le differenze di natalità confessionali sono diventate trascurabili. Per alcuni anni ancora, tuttavia, il potenziale diseguale accumulato in decenni di natalità differenziale produrrà i suoi effetti e la percentuale della popolazione cristiana continuerà a diminuire.

Per terminare, menzionerò il quarto processo dell'islamizzazione, la fusione delle popolazioni attraverso il matrimonio misto, il cui ritorno potrebbe accompagnare la modernità economica e politica. Non si possiedono statistiche sui matrimoni misti³⁸ ma si intuisce, e se ne ha talora qualche indizio, che in alcuni ambiti non sono rari. In Egitto, ad esempio, si stima che i matrimoni di uomini cristiani con donne musulmane siano la motivazione principale per le quindicimila conversioni all'islam

³⁷ Si veda P. Fargues, «Démographie de guerre, démographie de paix» in Ghassan Salamé (sotto la direzione di), *Proche-Orient, les exigences de la paix*, Paris-Bruxelles, Complexe, 1994.

³⁸ Il matrimonio di un cristiano con una musulmana non è, del resto, un matrimonio «misto», dato che richiede la preliminare conversione del futuro sposo all'islam.

che avverrebbero in media ogni anno³⁹. L'impero gestiva la diversità e la separazione, mentre lo stato-nazione promuove l'omogeneità e la non-distinzione. Numerosi luoghi di socializzazione hanno perso la loro impronta confessionale. Avviene per lo più così nell'istituzione scolastica e universitaria, nelle imprese e nelle amministrazioni, negli itinerari quotidiani entro la città: in breve, in molti dei luoghi in cui si incontra il futuro coniuge, ora che la famiglia tende a perdere una parte delle sue prerogative quale mediatrice di matrimoni. Alla demografia naturale, in via di perequazione confessionale, potrebbe ben far seguito quest'ultimo processo di islamizzazione che, d'altronde, sembra essere stato il più attivo nei primissimi tempi dell'islam.

³⁹ La cifra sembra molto elevata, dato che è approssimativamente eguale a quella dei matrimoni fra cristiani

Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia

Samir Khalil Samir

Introduzione

Il titolo del contributo esprime esattamente quel che vorrei mettere in luce, vale a dire il ruolo attivo dei cristiani nell'elaborazione della società arabo-musulmana. Tuttavia, studierò anche il loro ruolo in quanto «soggetti» nell'impero musulmano. D'altra parte, la precisazione ulteriore «nel corso della storia» è doverosa, poiché la loro situazione si è evoluta nel corso della storia per motivi sociologici e politici.

Svilupperò il tema in tre parti. La prima esporrà la situazione del cristiano nella società musulmana nella sua qualità di *dhimmi* («protetto»). Farò, quindi, un breve cenno alla situazione giuridica dei cristiani, in quanto membri di una comunità riconosciuta dal Corano e dallo stato musulmano, nel contesto della società musulmana.

La seconda e la terza parte presenteranno il contributo dei cristiani arabi all'edificazione della società e della civiltà arabo-musulmane, dapprima nell'epoca medioevale (abbàsida) e, poi, nell'epoca moderna. Mi soffermerò più a lungo su queste due parti, dato che il tema è in genere meno conosciuto, tanto in Oriente quanto in Occidente, mostrando l'impatto che i cristiani hanno avuto sulla società arabo-musulmana.

Nelle tre parti parlerò soltanto del Medio Oriente arabo e cercherò di farlo mostrando i differenti atteggiamenti che si sono manifestati nel corso della storia.

1. Contatti tra Maometto e cristiani ed ebrei

Sin dalla nascita dell'islam, Maometto è in contatto con i cristiani alla Mecca (tra il 610 e il 622); essi sono presenti in numero sufficiente per influenzare Maometto, ma non sono organizzati in comunità e, probabilmente, non hanno un clero locale stabile. Inoltre, Waraqa Ibn Nawfal, un parente prossimo (zio o cugino) di Khadija, la moglie di Maometto,

era cristiano e avrebbe concluso il matrimonio tra i due. A Medina (tra il 622 e il 632) i cristiani sono poco numerosi e non hanno peso sociale. Gli ebrei, al contrario, sono lì numerosi e influenti, organizzati in tre tribù ben conosciute.

Così, dunque, Maometto viene in contatto con credenti, ebrei e cristiani, che possiedono una rivelazione scritta, un libro sacro. Conierà, per designarli globalmente, l'espressione «Genti del Libro»¹ (*Ahl al-Kitāb*)². All'inizio si appoggerà molto su costoro per giustificare il suo messaggio. Tuttavia, a mano a mano che la sua posizione sociopolitica diverrà più solida, avrà meno bisogno del loro sostegno e prenderà, dunque, le distanze nei loro confronti. Per parte loro, cristiani ed ebrei scoprono, con il passare del tempo, le differenze tra loro e Maometto; anch'essi prenderanno le distanze nei suoi riguardi. La posizione di Maometto nei riguardi delle «Genti del Libro» muterà, dunque, con l'andare degli anni. Questo è molto evidente nel caso degli ebrei, che egli combatterà a Medina fin dal secondo anno, e con la conseguenza significativa che cambierà la direzione in cui effettuare la preghiera (la *qibla*)³, da Gerusalemme verso la Mecca.

A Medina, Maometto organizza progressivamente la vita sociopolitica della città, costituendo una nuova società, basata sulle tradizioni beduine e cittadine arabe, riviste e corrette secondo la «rivelazione coranica», per utilizzare l'espressione musulmana. È una società politica globale, che integra e comprende tutte le attività umane e tutti i settori: politica, economia, relazioni sociali, commercio, relazioni matrimoniali e sessuali, igiene e così via. È una società fondata su una intuizione religiosa profonda, vale a dire la sottomissione totale e assoluta alla volontà di Dio, quale risulta espressa nel Corano.

L'islam, nella forma in cui è concepito e vissuto da Maometto a Medina, non è una religione nel senso in cui la si intende correntemente oggi in Occidente. È piuttosto uno stato (e una società) teocratico. Il primo obiettivo dell'islam medinese non è il rapporto dell'uomo con Dio, ma il rapporto degli uomini tra di loro, *sul piano sociopolitico*. È questa la società musulmana che, ai nostri giorni, viene considerata dagli islamisti⁴

¹ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

² L'espressione non corrisponde assolutamente alla mentalità cristiana, che concepisce l'aggregazione delle «Genti del Cristo» e non di coloro che riconoscono il Libro rivelato. Constatato, ciò nondimeno, che alcuni ricercatori in Europa hanno tendenza ad adottarla; non solo, lo fanno persino certi cristiani

³ Si veda la voce *Qibla* nel Glossario.

⁴ Dico «islamisti» per rendere il termine arabo *islāmīyyun*, coniato alcuni anni fa e

come la società ideale da realizzare concretamente. Quantomeno, questo è il progetto che oggi propongono al mondo.

2. I dhimmī: *individui protetti, tollerati dallo stato musulmano*

In questo contesto, Maometto propone agli ebrei di Medina un accordo di principio sulle modalità di convivenza. Il documento è chiamato la *Ṣahīfa*. Maometto vi stabilisce gli obblighi e i doveri delle «Genti del Libro», se vogliono vivere nella società musulmana. In cambio, essi hanno diritto alla protezione dei musulmani

Ora, questo modello era normale in altre società dell'epoca anche se non ancora nella società araba: negli imperi persiano e bizantino vi erano infatti persone ammesse a far parte della società, pur avendo uno status particolare. In questo modello le persone non sono prese direttamente in considerazione, ma lo sono in quanto membri di un gruppo; nella misura in cui tale gruppo ha uno status, allora anche la persona ha lo stesso status. Se il gruppo non ha uno status, allora la persona subisce una decisa marginalizzazione.

Questa idea sarà adottata dalla società musulmana degli inizi a Medina. Essa proteggerà le persone che appartengono a gruppi debitamente riconosciuti. Il sistema sarà chiamato in arabo la *dhimma*. Il musulmano ha il dovere di proteggere tali gruppi e i loro membri (i *dhimmī*) e i gruppi hanno, in cambio, l'obbligo di sottomettersi al sistema musulmano.

L'obiettivo resta, comunque, l'edificazione di una società musulmana, nella quale le genti che non sono partecipi dell'islam (perché non musulmane) sono tollerate. Da ciò deriva l'espressione «tolleranza» riferita all'islam, spesso utilizzata dai musulmani, che non si rendono conto del senso negativo che essa può avere oggi⁵ nell'accezione islamica tradizionale da loro proposta. In realtà, la medesima accezione risulta del tutto accettabile, se la si riconduce al suo contesto storico.

L'islam ha certamente tollerato un'ampia categoria di persone, tutti coloro che rientrano nella categoria delle «Genti del Libro». Non tolle-

abituamente utilizzato in Medio Oriente per indicare coloro che sono talvolta chiamati in Occidente «integralisti» o «fondamentalisti». Nella lingua araba moderna sono ben distinti dai *muslimūn* o musulmani. Attualmente si sta sviluppando tutta una terminologia araba, con lo scopo di descrivere la nuova situazione del mondo arabo-musulmano (con, ad esempio, l'aggettivo *islāmawī*, distinto da *islāmī*).

⁵ Si veda Ḥusayn Aḥmad Amīn, *Al-Islām fi 'ālam mutagħayyir, wa-Maqālāt islāmīyah ukubrā* [L'islam in un mondo che cambia e altri articoli islamici], Al Qāhirah (Il Cairo), Maktabat Madbulī, 1988, pagg. 167-76 (capitolo 7: *An «al-tasāmūt» al-dīnī* [A proposito della «tolleranza» religiosa]).

ra, invece, coloro che non rientrano in questa categoria, sia che si tratti di fedeli di altre religioni sia che si tratti di coloro che venivano un tempo chiamati *kuffār* (e, più tardi, *ḡanādiqā*⁶) e che corrispondono oggi ai miscredenti, agli atei, agli agnostici. Vi è stata, dunque, tolleranza verso alcuni gruppi, una tolleranza limitata, come la si poteva immaginare nel Medioevo nell'area del Mediterraneo. Questa tolleranza è però profondamente diversa sia per i suoi fondamenti teorici sia nelle sue espressioni dal concetto che ne abbiamo oggi, a partire dal XVIII secolo (il «secolo dei lumi»)

La tolleranza musulmana permise ai gruppi non musulmani (che erano maggioritari, al momento della conquista o dell'invasione arabo-musulmana⁷ dei paesi del Medio Oriente) una partecipazione attiva di un certo peso a tutti gli aspetti della vita. A condizione, però, che ciò avvenisse sotto il controllo ed entro la giurisdizione del sistema musulmano o dell'ordine musulmano.

In altri termini, questi non musulmani divennero gli organizzatori della società musulmana. Sono essi a fornire i segretari e gli amministratori, quei famosi *kuttāb* (plurale di *kātib*⁸) cristiani, in special modo nestoriani⁹, che, tanto in Iraq quanto in Egitto, sono stati un punto di forza dell'impero musulmano, perché conoscevano il segretariato e le regole dell'amministrazione. Essi si dimostrarono i pilastri dell'economia e organizzarono, specialmente in Egitto, il sistema delle imposte, perché avevano una competenza superiore a quella degli altri gruppi, per aver lavorato da sempre in quel settore, nella regolamentazione del sistema di riscossione dei fitti rustici e di tutto il sistema fiscale sotto i bizantini. Anche in altri campi, specialmente in quelli culturali, ebbero un ruolo di primo piano, come si vedrà.

Si fece ricorso a loro soprattutto perché, spesso, di loro non si poté fare a meno. Essi erano, d'altronde, gli eccellenti esecutori di un sistema che mirava alla promozione dell'islam come società totalizzante.

⁶ Si veda la voce *Zindiq* nel Glossario.

⁷ Si veda la voce *Conquiste islamiche* nel Glossario

⁸ Si veda la voce *Kātib* nel Glossario.

⁹ Si veda Louis Massignon, «La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Bagdad au IX siècle de notre ère» in *Vivre et penser (Revue biblique)*, 2^a serie, II, 1942; riedita in Louis Massignon, *Opera minora*, vol. I, Bayrut (Beirut), Dar al-Maaref-Liban, 1963, pagg. 250-57. Si veda anche la voce *Nestorianesimo* nel Glossario

¹⁰ Si veda la voce *Sabei* nel Glossario.

3. *Valutazione del sistema della dhimmā*

La società così organizzata aveva inevitabilmente tendenze totalitarie, ma il sistema, paragonato a ciò che l'Occidente ci offre nello stesso periodo, durante il Medioevo, era, a mio avviso, decisamente superiore. Il posto della persona, infatti, vi era garantito, nella misura in cui essa faceva parte di una comunità riconosciuta, e più comunità erano ammesse.

È per questo che, alla fine dell'VIII secolo, si dovette ricorrere a uno stratagemma per consentire l'esistenza di un gruppo non appartenente alle Genti del Libro. Si tratta degli zoroastriani, che vivevano nella regione di Ḥarrān (l'antica Carre). In linea di principio, essi non avrebbero dovuto aver diritto di esistenza nell'impero musulmano, a meno di convertirsi. In realtà, lo stratagemma consistette nel chiamarli *sabei*¹⁰ (*ṣabi'ūn*), nome che si ritrova nel Corano affiancato a quelli di ebrei e cristiani e che indica un gruppo che credeva effettivamente in un Dio unico. Si dette loro tale nome (con il quale non hanno nulla a che vedere) per salvare loro la vita. Il sistema rimane in uso anche oggi.

L'islam si presenta, dunque, come un sistema politico-socio-economico-religioso che cerca di governare nel modo migliore l'insieme delle genti che vivono entro tale sistema. Lo scopo del califfo¹¹, capo della comunità musulmana, è di garantire la prosperità del sistema, quindi anche della religione musulmana. Il primo scopo non è in genere religioso, ma sociopolitico, vale a dire il mantenimento della società stessa. Ciò è così vero che, in certi periodi, si metterà un freno alle conversioni all'islam, per motivi puramente economici. In effetti, le conversioni possono danneggiare l'economia dell'impero musulmano, dato che i convertiti non devono più pagare i tributi speciali, la *jizya*¹² (l'imposta di capitazione) e il *kharāj*¹³ (l'imposta sulla terra). E, dunque, meglio che restino provvisoriamente cristiani.

Paragonandolo al sistema occidentale medioevale, il sistema della *dhimmā* è più che soddisfacente per lo spazio che lascia ad alcuni gruppi religiosi non dominanti. In effetti, se non si hanno pretese politiche, se non si aspira al potere, a nessun tipo di potere, tutto va per il meglio: si possono sviluppare le proprie attività a piacimento, nella propria cultura e nella propria religione, posto che si accetti la supremazia dell'islam

¹¹ Si veda la voce *Califfo* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

¹³ Si veda la voce *Kharāj* nel Glossario.

e il suo diritto a islamizzare le popolazioni, senza possibilità di proselitismo per la parte cristiana o ebraica.

Salvo rari casi, non vi sono state persecuzioni nell'impero musulmano. Certamente vi sono state eccezioni, ma sono rare. Le persecuzioni più decise e consistenti avvennero verso la metà del IX secolo, sotto al-Mutawakkil e, soprattutto, più tardi in Egitto, all'inizio dell'XI secolo, sotto Al-Ḥākīm bi-Amr Allāh.

Sotto i mamelucchi¹⁴ bahriti (1293-1354) la persecuzione si fa sistematica: gli storici musulmani segnalano decine di chiese distrutte e di conversioni forzate. L'intolleranza divenne, allora, un esercizio pressoché continuo¹⁵, come hanno dimostrato le ricerche più moderne¹⁶.

Tuttavia queste persecuzioni non hanno nulla a che vedere con quelle che i cristiani hanno sperimentato in occasione delle persecuzioni di Decio o di Diocleziano, nel III e nel IV secolo, o quelle moderne, che si sono svolte in certi paesi comunisti.

Per contro, vi sono state frequentemente, direi persino costantemente, pressioni – e pressioni molto concrete – ieri come ai nostri giorni. In effetti l'islam è un sistema politico-religioso capace di esercitare, quando lo vuole, pressioni sui gruppi non musulmani (talvolta anche sui gruppi musulmani che non rientrano nella categoria maggioritaria).

Anche oggigiorno il non musulmano che viva, ad esempio, in Egitto è «bombardato» in modo continuo dalla propaganda musulmana, per la strada, per radio o per televisione, a scuola, nell'ambiente di lavoro o in ufficio, sull'autobus o sui mezzi di trasporto collettivi, in occasione di feste o di eventi luttuosi o di altre ricorrenze. È veramente inondato dalla propaganda musulmana e, purtroppo, da sempre più frequenti attacchi alla religione cristiana.

¹⁴ Si veda la voce *Mamelucchi* nel Glossario.

¹⁵ Ma più evidente negli anni 1293, 1301, 1303, 1309, 1314, 1315-1316, 1318, 1321, 1324, 1331, 1337, 1343, 1351 e 1354.

¹⁶ Si veda Samir Khalil Samir, «Chrétiens sous les mamlūks» in *Bulletin Arabe Chrétien*, 3, 1979, pagg. 68-74. Questo studio è il riassunto di tre articoli: a) Urbain Vermeulen, «The rescript of Al-Malik Aṣ-Ṣāliḥ against the Dhimmīs (755 A.H. / 1354 A.D.)» in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9, 1978, pagg. 175-84; b) Donald P. Little, «Coptic conversion to Islam under the Bahri Mamlūks, 692-755/1293-1354» in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39, 1969, pagg. 552-69; c) Elyahu Ashtor, «L'inquisition dans l'état mamlouk» in *The Medieval Near East. Social and Economic History*, vol. VIII, London, Variorum Reprints, 1978.

4. *Le condizioni decretate da 'Umar*

Poiché l'islam è globale e totalizzante la sua pressione si esercita a tutti i livelli. Essa trae fondamento tanto da regole scritte quanto da regole consacrate dall'uso, ma altrettanto imperative quanto le leggi. Tali regole relative ai *dhimmi* si ispirano alle famose «condizioni di 'Umar» (*al-shurūṭ al-'umariyyah*), documento attribuito al califfo 'Umar (morto nel 644), ma che potrebbe essere stato compilato sotto il governo di 'Umar II (681-720).

Si tratta di condizioni che limitano enormemente i diritti dei *dhimmi* e che puntano a umiliarli, conformemente al versetto coranico il quale dice, parlando di loro, che essi devono versare il tributo *'an yadin wa-hum ṣāghirūn* (Corano 9, 29), ossia «di loro propria mano (= direttamente) ed essendo umiliati». Mi limiterò a segnalarne alcuni esempi.

A livello spirituale, l'islam autorizza cristiani ed ebrei a praticare la loro religione senza problemi, a condizione che la pratica non sia troppo visibile. I cristiani non devono, ad esempio, portare una croce visibile o mettere una grande croce sulla chiesa o fare una processione fuori della chiesa o suonare le campane (questo è oggi permesso entro certi limiti di discrezione). La chiesa o la sinagoga, se hanno avuto l'autorizzazione a esistere (il che non è scontato), non devono essere di grandi dimensioni: l'edificio deve essere più modesto di tutti gli edifici religiosi musulmani dei dintorni.

Naturalmente la conversione al cristianesimo o al giudaismo è vietata. Non solo, il convertito e chi lo ha convertito, in linea di principio, sono condannati a morte. Ciò avviene in stretta ottemperanza a un testo coranico e a ciò che si definisce, in diritto musulmano, come «la punizione dell'apostasia» (*ḥadd al-riḍḍa*).

Ai nostri giorni, questo principio è oggetto di dibattito in diversi paesi del mondo musulmano, soprattutto da parte di numerosi musulmani liberali: essi sottolineano che lo si trova nel Corano per un motivo *politico* e in una situazione ben precisa, in cui gli aderenti all'islam erano ancora poco numerosi. Di conseguenza, i musulmani non sarebbero più tenuti ad applicarlo oggi, assodato che ciò che è in gioco è la scelta *religiosa*. Sfortunatamente coloro che difendono questa posizione non sono che una piccola minoranza e le scuole musulmane ufficiali si attengono alla lettera del Corano.

In base alle «condizioni di 'Umar», il cristiano o l'ebreo non hanno diritto a costruire una nuova chiesa o una nuova sinagoga o anche di restaurarne una già esistente, se essa cade in rovina. Fin dai primi tempi del-

l'Islam sono stati posti limiti molto rigidi alla costruzione di nuove chiese o, persino, al restauro di chiese antiche; nella maggior parte dei casi, tali limiti dipendono dalla benevolenza del governatore musulmano.

Non solo, ma in tutte le epoche e in tutti i paesi, numerosissime chiese (parecchie centinaia), e in genere scelte tra le più belle, sono state trasformate in moschee. Anche quando l'atto di esproprio e di appropriazione veniva poi condannato dall'autorità politica, le chiese o sinagoghe in oggetto non potevano in alcun caso essere rese alla comunità cristiana o ebraica, perché ciò sarebbe equivalso a degradare e «sporcare» la nuova moschea. In alcuni casi la benevolenza del governatore accordava ai cristiani o agli ebrei l'autorizzazione a costruirne un'altra in sostituzione, di solito a loro spese.

In determinati periodi si sono imposti anche limiti all'arabizzazione dei testi, nella misura in cui la diffusione in lingua araba di scritti della religione cristiana potevano costituire un pericolo per la comunità musulmana, perché avrebbero potuto indurre qualcuno a diventare cristiano. Questa mentalità e questi provvedimenti si ritrovano anche in epoca moderna in modo forse oggi più ampio che nel passato. Così recentemente una versione araba del Vangelo è stata vietata in Algeria e in altri paesi musulmani (ben prima dell'attività politica del FIS¹⁷), perché rischiava di risultare troppo attraente per i musulmani. Essa era redatta alla maniera coranica, in prosa rimata, e si presentava esteriormente con la tipica decorazione coranica. Allo stesso modo l'Arabia Saudita vieta l'ingresso nel paese delle bibbie in arabo.

In Egitto inoltre la stampa e le pubblicazioni cristiane sono controllate non soltanto dalla censura di stato (in maniera attualmente abbastanza ragionevole), ma soprattutto dalla censura religiosa di al-Azhar¹⁸, che si è attribuita diritti e privilegi illimitati in questo campo.

In breve, il *dhimmi* ha il diritto di esercitare liberamente la vita religiosa, ma entro limiti ben precisi. Fintanto che il cristiano o l'ebreo non rappresentano *socialmente* una minaccia per la comunità islamica, possono praticare la loro fede. Ma se per un qualsiasi motivo, foss'anche psicologico, si reputa che vi sia un pericolo per la comunità musulmana, allora tale diritto sarà contestato o limitato.

La mentalità che sottende tutta questa regolamentazione è chiaramente identificabile: viene concessa una certa libertà, a patto che l'obiettivo sociopolitico sia chiaramente individuato e raggiunto. Questo

¹⁷ Si veda la voce *FIS* nel Glossario.

¹⁸ Si veda la voce *Al-Azhar* nel Glossario.

obiettivo politico è duplice. Lo stato si pone come scopo di permettere alla comunità musulmana da un lato di vivere secondo i principi dell'islam, dall'altro di espandersi in tutto il mondo (da qui l'obbligo, per il capo di stato musulmano, di fare la guerra santa agli infedeli, dopo averli invitati a convertirsi all'islam) e di conquistare alla propria causa le altre comunità religiose tollerate e protette.

Queste sono, dunque, in senso proprio, tollerate se accettano tale concezione del politico visto come legato alla prevalenza di una religione ben determinata. In caso contrario devono essere combattute.

La tolleranza, per limitata che possa essere, permetterà lo sviluppo dei cristiani in vari campi, in particolare quello sociale, culturale e scientifico. È, parlando in termini sociologici, il caso di ogni minoranza importante e dinamica. Così, quando, in certi paesi d'Europa e in certe epoche ben definite, gli ebrei non hanno potuto accedere alle funzioni pubbliche, si sono sviluppati a livello culturale e sociale e sino al punto di eccellere a diversi titoli.

È esattamente ciò che è accaduto nel mondo arabo-musulmano, per quanto riguarda i cristiani (come pure gli ebrei, con la differenza che il loro numero è inferiore). Le restrizioni sociopolitiche li inciteranno a svilupparsi nei settori liberi, cioè nelle arti e, soprattutto, nelle scienze.

5. *L'erosione della comunità cristiana*

Il sistema di tolleranza controllata ridusse, come contropartita, le comunità cristiane (e ebraiche). Saranno «erose» senza tregua, sia dal basso che dall'alto. Dal basso, ovvero a livello della massa, i motivi abituali sono economici, sociali o politici: economici, per trovare un lavoro migliore; sociali, in special modo per sposarsi o per divorziare o, ancora, per godere di maggiore considerazione; politici, perché tutt'a un tratto si esercita una pressione più forte. In tutti questi casi, i più deboli tra i *dhimmi* passeranno all'islam.

Dall'alto, ovvero a livello *dell'élite*, per gli stessi motivi: i ministri o i medici dei califfi saranno invitati incessantemente ad aderire all'islam, non fosse che formalmente, per poter rimanere in carica. Non mancano documenti storici che testimoniano tale pressione.

Troviamo anche numerose giustificazioni teologiche. Penso in particolare a un testo del famoso teologo e pensatore musulmano al-Ghazālī, morto nel 1111, colui che viene chiamato «la prova dell'islam» (*hujjat al-islam*) e che afferma, in sostanza: «Certo non è bene che si eserciti una

pressione in materia di religione¹⁹, ma bisogna riconoscere che la spada o la frusta sono talvolta più utili della filosofia o della convinzione. E, se la prima generazione non aderisce all'islam che con la lingua, la seconda aderirà anche con il cuore e la terza si considererà come musulmana da sempre»²⁰.

È ciò che effettivamente in parte avviene. Abbiamo, ad esempio, nel XIV secolo in Egitto, tutta una categoria di ministri copti che divennero musulmani e che vennero soprannominati *al-Qibṭī* (= il copto). L'adesione divenne talmente generalizzata che si dovette creare un termine speciale per indicarli: furono chiamati *musulmānī* (neologismo che si potrebbe tradurre con «musulmanizzati»), vale a dire divenuti *muslim*.

Spesso questi ministri continuarono a essere cristiani in segreto, al punto che talvolta qualche *qāḍī*²¹ avanzò proteste di fronte al re o sollevò la folla musulmana contro di loro. Ma il re preferiva di solito chiudere un occhio, poiché aveva bisogno di loro e sapeva bene che, presto o tardi, la famiglia intera sarebbe divenuta musulmana. Talvolta tuttavia i sovrani prendevano posizione contro i cristiani convertiti, esercitando contro di essi pressioni e costrizioni, per provare inequivocabilmente la sincerità della loro nuova fede.

6. *Il cambiamento di mentalità del XIX secolo: il concetto di patria*

Il sistema della *dhimmā* restò in vigore per più di un millennio, pur con concretizzazioni storiche differenziate, e fu in generale abbastanza ben accettato dagli stessi cristiani. Tuttavia, a partire soprattutto dal XIX secolo, i cristiani d'Oriente ebbero un altro approccio a ciò che è la tolleranza.

Essi ebbero infatti contatti assai più stretti con l'Occidente rispetto al resto della comunità del loro paese. Il secolo dei lumi, la rivoluzione americana ma, soprattutto, la rivoluzione francese portarono ad altri approcci del concetto di libertà. La conseguenza fu che i cristiani cominciarono ad avanzare maggiori rivendicazioni, non nel senso di particolari privilegi, ma nel senso di diritti comuni a tutti, per se stessi e per gli altri. In un pri-

¹⁹ Egli si riferisce senza dubbio al versetto coranico «Non vi sia costrizione nella fede» (Corano 2,256).

²⁰ Ho pubblicato in passato questo testo arabo, con traduzione e commento. Si veda S. K. Samir, «Liberté religieuse et propagation de la foi, chez les théologiens arabes chrétiens du IX^e siècle et en islam» in *Tantur Yearbook* 1980-81, Jerusalem, 1981, pagg. 93-164 (si vedano, in particolare, le pagg. 132-36).

²¹ Si veda la voce *Qāḍī* nel Glossario.

mo tempo, cercarono di migliorare la loro condizione di *dhimmi*, appoggiandosi alle nazioni europee, di cui diverranno gli alleati. È l'epoca delle «Capitolazioni»²².

Più tardi, nella seconda metà del XIX secolo e nel XX secolo, rivendicano non uno status particolare di *dhimmi*, ma uno status di *cittadini*.

È in quest'epoca che viene lanciato il termine di *waṭan* (patria)²³. Esso è raramente usato dai pensatori musulmani. Ancor oggi, anche se è utilizzato correntemente da qualsiasi pensatore liberale, gli autori musulmani tradizionali gli preferiranno spesso il termine di *umma*²⁴ (comunità), che sottintende la *umma* musulmana, a tal punto che si esita talvolta ad applicare questo termine alla comunità «araba» e che non si parla volentieri di *umma 'arabiyya*.

Il termine di *waṭan*, tuttavia, che i cristiani rivendicavano come distinto dalla *umma*, comincerà a entrare tra le abitudini. Ciò è talmente vero che, da questo termine, è stato negli ultimi decenni coniato quello di *muwāṭana* (cittadinanza), che si sta largamente diffondendo ai nostri giorni²⁵.

In pratica, tuttavia, anche dopo la diffusione di concetti politici occidentali, la concezione tradizionale resta latente, presente nel subconscio: essa vede l'individuo nella nazione come membro di una comunità (*milla*, diventata *millet*²⁶ in turco, al giorno d'oggi *tā'ifa*²⁷) che ha uno status prestabilito. È solamente negli ambienti istruiti e «illuminati», a quanto mi sembra, che l'individuo è visto direttamente come «cittadino», piuttosto che come membro di un dato gruppo.

È qui, a mio avviso, che si tocca il punto dolente del concetto di *dhimma*. Non è che questo status sia, di per sé, ingiusto. Ancora una volta, all'epoca in cui è stato concepito non era ingiusto. Ma il fatto è che, nella filosofia politica che regge il mondo moderno, esso è inaccettabile. In effetti, nel concetto della *dhimma*, l'individuo è concepito politicamente come membro di un gruppo intermediario tra di esso e lo stato, i cui diritti sono limitati dall'appartenenza al gruppo non musulmano; oggi i non musulmani vogliono essere invece considerati a pieno titolo come cittadini, soggetti di una cittadinanza nazionale, indipendente dall'appartenenza religiosa, garante degli stessi diritti e doveri di fronte allo stato.

²² Si veda la voce *Capitolazioni* nel Glossario.

²³ Si veda, a questo proposito, S. K. Samir, «Rôle des chrétiens dans les renaissances arabes» in *Annales de Philosophie* (Université Saint-Joseph), 6, 1985, pagg. 1-31; si vedano in particolare le pagg. 22-23.

²⁴ Si veda la voce *Umma* nel Glossario.

²⁵ In Libano si utilizza la variante *muwāṭniyya*, conosciuta a partire da *muwāṭin*, cittadino.

²⁶ Si veda la voce *Millet* nel Glossario.

²⁷ Si veda la voce *Tā'ifa* nel Glossario.

La nozione moderna della cittadinanza, malgrado considerevoli sforzi di intellettuali di ogni orientamento, non entra che lentamente e a fatica nella mentalità della maggior parte dei paesi arabo-musulmani. Si ha l'impressione che, nell'orientamento di fondo (se non nella legge) di molti stati musulmani, le categorie classiche di *umma* e di *dhimma*, della comunità dominante e delle altre comunità più o meno dominate, siano sempre presenti. Il cristiano, che lo voglia o no, è ricondotto suo malgrado al concetto di *dhimmi*, anche se il termine non ricorre più nel diritto attuale della maggior parte dei paesi.

7. I cristiani e il loro ruolo culturale sotto gli abbàsidi

Intendo ora esporre come il sistema della *dhimma* abbia nondimeno permesso ai cristiani di partecipare attivamente all'edificazione della società arabo-musulmana nel corso della grande epoca abbàsida²⁸, durante la quale la civiltà araba ha raggiunto il suo apogeo²⁹.

Quando gli arabi musulmani conquistarono o invasero un paese del Medio Oriente, rimasero sbalorditi dalla civiltà che scoprivano³⁰. Questo è, quantomeno, ciò che ci dicono i resoconti di tutti gli storici che ne parlano. Rimasero ammirati di fronte a ciò che vedevano: le chiese, i conventi, i monumenti e le costruzioni in generale; e di fronte alle tecniche e alle scienze che questi monumenti presupponevano (l'architettura, la meccanica, la geometria) e che essi non conoscevano.

Ciò è vero per tutti i paesi mediorientali nei quali giunsero, che si tratti della Siria, dell'Iran o dell'Egitto. Rimasero meravigliati davanti alla cultura dei loro popoli: scienze, filosofia, lettere e civiltà in generale, tutte sconosciute alla tradizione araba precedente.

Secondo gli storici musulmani, i conquistatori si interrogarono allora sul da farsi: bisognava distruggere tutto poiché si trattava, nella maggior parte dei casi, di vestigia del paganesimo o bisognava averne rispetto? Questi stessi storici musulmani ci riferiscono le risposte del califfo; risposte più o meno stereotipe e che non variano molto a seconda dei paesi (l'ho riscontrato soprattutto per l'Egitto e per l'Iran). La risposta si riduce a quanto segue: «Delle due cose l'una: o ciò che voi trovate lì è

²⁸ Si veda la voce *Abbàsidi* nel Glossario.

²⁹ Per questa seconda parte, si veda S. K. Samir, «Rôle des chrétiens» cit., in particolare le pagg. 4-12 e 26-29 (note 1-23).

³⁰ Si veda, a questo proposito, S. K. Samir, «Religion et culture en Proche-Orient arabe» in *Proche-Orient Chrétien*, 39, 1989, pagg. 251-309 (in particolare le pagg. 254-60).

conforme al Corano e allora non ce n'è bisogno, perché il Corano ce ne dispensa; oppure è contrario al Corano e a maggior ragione bisogna distruggerlo! In entrambi i casi eliminatelo». E così fu fatto, a detta di questi storici.

In realtà tutto ciò è falso. Non è vero che gli arabi abbiano distrutto, ad esempio, la biblioteca di Alessandria, poiché ciò era già avvenuto prima del loro arrivo nel 641. Ma ciò che è interessante è che siano gli storici arabi musulmani a riferire quanto sopra, come se fosse un fatto storico autentico. Perché? Perché ciò riflette la concezione che essi hanno del confronto culturale tra il Corano e la civiltà. Nel Corano si trova tutto; non vi è dunque bisogno del resto. Questa la teoria. In pratica (ed è questo che importa, alla resa dei conti, visto che la storia non è fatta di sole teorie) gli uomini che conquistarono tali paesi rimasero ammirati dalla cultura che incontravano.

Con il tempo i musulmani finirono per chiedere alle genti che possedevano quella cultura (che erano per lo più cristiani) di trasmetterla loro. È allora che comincia un movimento di traduzione della cultura ellenistica dal greco in arabo e dal siriano in arabo (quasi nulla, che io sappia, dal copto in arabo). Le traduzioni passano sovente per il tramite del siriano. In seguito si commentarono le singole opere, che vennero esaminate criticamente e completate, e infine superate.

Occorrerebbe tutta una serie di osservazioni sull'importanza di Alessandria in questo processo, quale ci viene presentato, ad esempio, dal grande filosofo al-Fārābī, nella prima metà del X secolo. Egli spiega come la cultura greca si fosse trasferita ad Alessandria, dopo l'editto di Giustiniano che obbligava a chiudere l'Accademia di Atene. Là essa continuò a fiorire, dandoci numerosi pensatori, tra i quali il più notevole è Giovanni Filopono (fine del VI secolo), ben conosciuto dagli arabi sotto il nome di Yaḥyā al-Naḥwī e da loro tradotto.

Fārābī spiega, in seguito, come questa filosofia greca sia passata da Alessandria a Ḥarrān. Si può precisare che ciò è avvenuto per il tramite dei siriani che hanno studiato ad Alessandria, il più notevole dei quali fu il futuro patriarca³¹ Severo di Antiochia. Costoro ritornarono in Siria e vi diffusero la conoscenza della filosofia greca. È l'epoca del famoso Sergio di Raṣ'aynā, il grande traduttore siriano: anch'egli studiò ad Alessandria; tradusse Aristotele (e quanto era attribuito a lui) dal greco al siriano.

Tra il VI e l'VIII secolo si sviluppò un'intensa attività di traduzione di opere profane dal greco al siriano. Ciò portò, nel corso dell'VIII secolo, alla costituzione di un corpus siriano che comprendeva tutto l'essenziale

³¹ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

dell'eredità greca conosciuta all'epoca (in filosofia, in medicina e, in parte, nelle scienze). In filosofia si trattò di Aristotele e dei commentatori aristotelici (Alessandro di Afrodisia e gli altri), di Platone e di tutto il neoplatonismo (Porfirio e altri). Tutti questi autori furono tradotti in siriano. In medicina tradussero i due grandi pilastri della medicina antica, Ippocrate e Galeno. Nel campo delle scienze, si tradussero Euclide, il trattato delle coniche e diversi trattati di scienza, di matematica, di trigonometria, di astronomia.

8. *L'introduzione dell'ellenismo a Baghdad*

L'immenso patrimonio greco arrivò nell'VIII secolo, in siriano, in un impero arabo in cui la maggioranza dei cittadini (ciò che troppo spesso si dimentica) era, in quel momento, cristiana.

I califfi dettero prova di una grande apertura di idee, soprattutto all'epoca degli abbàsidi, dopo la fondazione di Baghdad nel 750. Essi ritenevano che bisognasse prendere la scienza dove la si trovava e da chi la possedeva. Per questo scopo creavano gruppi di traduttori che divennero collettivamente noti, verso l'830, come la famosa *Bayt al-Hikma*, la «casa della sapienza», la prima scuola di traduzione organizzata nel mondo arabo. Talora si parla pomposamente di «prima università»; non è esatto, poiché si tratta semplicemente di un gruppo di lavoro, attorno a un maestro.

I ricercatori venivano pagati soprattutto per tradurre; in proposito, vi è un aneddoto significativo. Si racconta che Hunayn (che era il più famoso di questi traduttori) fosse pagato a peso, in funzione della quantità di carta che forniva. Per questo motivo, sceglieva carta spessa, che poi riempiva di una scrittura molto larga. Il califfo, che era intelligente, diceva: «Crede di imbrogliarmi, ma sono ancora io a guadagnarci di più». Ciò dimostra l'intelligenza del potere musulmano e, al tempo stesso, la capacità dei cristiani.

I cristiani «siriani» tradussero, dunque, tutto ciò che giudicavano interessante dell'eredità greca allora disponibile. Lo fecero spesso in due tappe: prima dal siriano in arabo, poi rivedendo l'arabo sull'originale greco. Si hanno, così, fino a due e, talvolta, tre traduzioni delle medesime opere.

Ma, parallelamente, si ha tutta la traduzione delle opere cristiane, della Bibbia naturalmente e, poi, dei padri della chiesa. Ho redatto in altra occasione l'inventario delle opere arabe di sant'Efrem, che non ho mai potuto pubblicare, perché sarebbe necessario un migliaio di pagine solo

per stampare l'inventario. In effetti, si possiedono in arabo diverse centinaia di inni attribuiti a sant'Efrem, spesso in diverse versioni (fino a cinque versioni successive), che si correggono l'una con l'altra. Era il modo di procedere di quei sapienti.

Ciò che ho detto sin qui è noto agli specialisti nel mondo arabo, almeno a grandi linee e si trova sempre, in ogni storia della letteratura o della filosofia arabe, un capitolo intitolato *al-Naqala* (i traduttori). Ma ciò non rende giustizia alla storia. In effetti, questi stessi traduttori sono, nel medesimo tempo, dei sapienti e degli autori. Ḥunayn Ibn Ishāq, per esempio, morto nell'873 (contemporaneamente al grande filosofo musulmano al-Kindī, chiamato *Faylasūf al-Islām*), ha composto alcune centinaia di trattati. Questi sapienti sono, al tempo stesso, traduttori, commentatori e, poi, autori essi stessi.

Si verifica un fenomeno che si ritrova anche in altre culture. Il Rinascimento occidentale del XVI secolo è iniziato con la traduzione delle opere classiche, dal greco o dal latino, prima di poter produrre una propria letteratura nelle lingue europee. È il normale percorso seguito da tante civiltà. È anche quello che hanno fatto gli autori cristiani: essi crearono le scuole di filosofia e di medicina e contribuirono in parte, con lavori autonomi, allo sviluppo delle scienze matematiche³².

Un esempio, preso dal campo della filosofia, mostrerà l'importanza del ruolo svolto dai cristiani nella civiltà araba. È quello del grande filosofo al-Fārābī, chiamato il secondo Maestro (essendo il primo, naturalmente, Aristotele), morto nel 950. D'origine turca, nacque nel Turkestan verso l'870. La sua prima formazione si svolse a Ḥarrān e il suo primo maestro di filosofia fu Ibrāhīm al-Marwazī, un cristiano nestoriano originario di Merv nel Khorasan. Dal Khorasan era giunto anche Yahyā Ibn Ḥaylān, un altro filosofo nestoriano, che successivamente emigrò a Baghdad, dopo l'anno 908. Al-Fārābī studiò con questi due maestri. Alla morte di Yahyā, in data non precisata, studiò con un altro filosofo cristiano di Baghdad, Abū Bishr Mattā Ibn Yūnus. Quando questi morì nel 940, Fārābī rimase ancora per qualche tempo a Baghdad. Due anni più tardi, nel 942, ritenendo di non avere più nulla da apprendervi, accettò l'invito di Sayf al-Dawla, dotto sovrano della dinastia ḥamdānide, e si recò ad Aleppo, dove visse alla sua corte fino alla morte, sopravvenuta a Damasco nel 950.

³² Per ciò che riguarda le scienze, e in particolare la matematica, i cristiani non hanno, però, svolto un ruolo di primo piano. Sono stati gli zoroastriani di Ḥarrān (soprannominati *sabei* per ragioni politiche) ad avere la posizione preminente.

Con lui, attorno ad Abū Bishr, c'era un intero gruppo di discepoli, in particolare di cristiani, il più famoso dei quali era Abū Zakariyyā Yahyā Ibn 'Adī, che divenne anche discepolo di al-Fārābī. Alla morte di quest'ultimo, fu Yahyā Ibn 'Adī a diventare il grande maestro del pensiero filosofico nel mondo musulmano. Veniva consultato ovunque nel mondo musulmano, come testimoniano le sue risposte alle questioni filosofiche che gli erano sottoposte da musulmani, da cristiani o da ebrei. Morì nel 974, dopo aver esercitato per ventiquattro anni la supremazia assoluta nell'insegnamento aristotelico all'interno del mondo musulmano.

Fu lui a dare prestigio alla Scuola aristotelica cristiana di Baghdad creata da Abū Bishr, così soprannominata da Shlomo Pines (uno dei più grandi conoscitori della filosofia araba di questo periodo, morto a Gerusalemme alcuni anni fa) e da Richard Walzer. Alla sua scuola si formò una decina di discepoli famosi, senza contare tanti altri meno celebri: cinque di loro erano musulmani (e tra questi Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī e al-Sijistānī, due grandi nomi del pensiero filosofico musulmano), quattro cristiani (il più famoso dei quali era Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah) e uno ebreo.

Questi sapienti cristiani continuarono a tradurre e a commentare le opere filosofiche greche, ma composero anche trattati filosofici ispirati da questo pensiero. 'Īsā Ibn Zur'ah, il discepolo per eccellenza di Yahyā Ibn 'Adī, formò altri discepoli, in maggioranza cristiani. Morì a Baghdad nel 1008.

Il suo discepolo, il famoso medico e filosofo Abū al-Faraj 'Abdallāh Ibn al-Ṭayyib³³, superò il maestro e continuò l'insegnamento del pensiero greco, particolarmente in campo medico, formando numerosi discepoli (soprattutto musulmani) Egli morì nel 1043 a Baghdad, lasciando un'opera considerevole in tutte le discipline: filosofia, medicina, diritto, teologia, esegesi e altre ancora. Era anche il direttore dell'ospedale fondato dal ministro 'Aḍud al-Dawla (936-983), il famoso *al-Bimaristān al-'Aḍudī*.

La tradizione si protrasse, così, ancora per mezzo secolo, fino alla morte di al-Mukhtār Ibn Buṭlān, l'ultimo di quella famosa discendenza, che morì verso il 1080. È stato lui a lasciarci, in un grande manoscritto arabo scritto di suo pugno, tutto il corpus dell'*Organon* di Aristotele (gli otto libri della *Logica*), che sarebbe divenuto la base di tutto l'insegnamento della scolastica, rivisto diverse volte, chiosato e commentato da maestri cristiani.

Altri libri di Aristotele e di Platone e di loro commentatori greci sono stati commentati dalla Scuola di Baghdad, come il libro «piccolo alfa» della *Metafisica* di Aristotele commentato da Yahyā Ibn 'Adī.

³³ Su questo pensatore si veda S. K. Samir, «Rôle des chrétiens» cit., pagg. 10-12 e 28-29.

Anche l'esempio della medicina è assai illuminante, dato che i cristiani vi hanno svolto un ruolo di primo piano, tanto a livello scientifico quanto a livello pratico. Così, se si prende il terzo tomo, consacrato alla medicina fino all'anno mille, della storia del patrimonio arabo, la *Geschichte des arabischen Schrifttums* di Fuat Sezgin, un turco trapiantato a Francoforte, più dell'ottanta per cento del testo è costituito da autori cristiani. Si tratta di un dato di fatto storico. Il professore di medicina di Avicenna fu il grande medico nestoriano di Baghdad chiamato al-Masīhī, vale a dire «il cristiano». È riconosciuto come uno dei migliori del suo tempo.

Non mi dilungherò oltre su quest'epoca affascinante, la grande epoca degli inizi degli abbāsidi, che è stata chiamata la grande *Nabḍa*³⁴, la grande rinascita araba.

È questa grande rinascita, sia detto di sfuggita, che ha permesso anche all'Occidente di avere pieno accesso all'eredità greca, attraverso le traduzioni fatte nel XII secolo, specialmente da ebrei andalusi. Costoro traducevano talvolta direttamente dall'arabo in latino, ma più spesso dall'arabo in ebraico e, poi, in latino. Tommaso d'Aquino, prima di poter accedere direttamente al greco, si accostò ad Aristotele attraverso versioni latine fatte a partire dall'arabo.

Questo fatto è oggi ben conosciuto e, in Occidente, si vantano a giusto titolo i meriti della scienza degli arabi nel Medioevo. Talvolta si dice persino, in maniera metaforica, che, in un'epoca in cui l'Occidente era immerso nelle tenebre dell'ignoranza, nel mondo arabo risplendeva la luce della scienza e della conoscenza. Ciò è senz'altro vero, ma si dimentica troppo spesso (o si ignora) che, se il mondo arabo del tempo era senza dubbio musulmano per la struttura, i sapienti che detenevano le conoscenze filosofiche, scientifiche e linguistiche erano per lo più cristiani, e non musulmani, e che coloro che le hanno trasmesse, a partire dal greco o dal siriano, erano quasi unicamente cristiani.

Bisogna aspettare la fine dell'XI secolo e il XII secolo per incontrare i grandi sapienti musulmani attivi nel campo della medicina e delle scienze e nel raccogliere l'eredità greca (in particolare Avicenna, verso la metà dell'XI secolo, e, più tardi, Averroè); ma essi sono gli eredi di tre o quattro secoli di assiduo lavoro dei cristiani arabi.

³⁴ Si veda la voce *Nabḍa* nel Glossario.

9. *Il declino dell'influenza dei cristiani*

Se le cose stanno così, come si spiega il fatto che l'influenza dei cristiani sia declinata sul piano culturale, sociale e politico? Soprattutto quando si sa che, ad esempio nel IX secolo, un gran numero di segretari nelle cancellerie di stato a Baghdad erano cristiani³⁵. Perché la loro influenza declinò?

Molto semplicemente perché il numero dei cristiani stava diminuendo sensibilmente. Non esistono cifre riconosciute unanimemente sul rapporto numerico tra cristiani e musulmani nel IX e nel X secolo. Si dice spesso che verso l'anno Mille l'equilibrio si capovolse. Sono incline a pensare, per via degli elementi culturali che ho potuto studiare, che ciò si sia verificato un poco prima. Mi sembra che all'inizio del X secolo la bilancia cominci a pendere numericamente a favore dei musulmani. Ciò spiega, di per sé, perché i cristiani avessero in proporzione un minor impatto sulla società.

Sembra anche che verso il XIV secolo, in special modo sotto le pressioni dei mamelucchi, il numero dei cristiani sia diminuito ulteriormente in maniera brusca, per raggiungere più o meno le percentuali che ritroviamo ai nostri giorni; è opinione corrente che esso si aggirasse allora attorno al dieci per cento in paesi come l'Egitto, la Siria o l'Iraq.

Ciò che colpisce particolarmente, quando si mettono a confronto la produzione dei pensatori arabi cristiani e quella più globale dei pensatori arabi, è che le due curve cronologiche sono, a grandi linee, parallele. Su di un grafico si otterrebbero due curve che seguono, più o meno, lo stesso movimento ascendente o discendente nel medesimo periodo. I gradi di intensità variano leggermente: il contributo cristiano è così, in proporzione, molto più forte all'inizio (IX-X secolo) e alla fine (XIX-XX secolo)³⁶ piuttosto che nella fase intermedia. Al tempo stesso, varia a seconda dei settori della cultura e delle regioni geografiche, ma l'andamento generale risulta, ritengo, assai simile.

In altri termini, l'evoluzione culturale delle due comunità è parallela, anche se il ruolo dei cristiani andò riducendosi fino all'inizio del XIX secolo, come abbiamo già visto. Ciò significa che i cristiani non vivevano in ghetti, separati dai loro concittadini, ma erano completamente integrati nella «nazione», condividendo le vicende della comunità.

³⁵ Si veda L. Massignon, *La politique islamo-chrétienne* cit.

³⁶ Per questa terza parte si veda in particolare S. K. Samir, «Rôle des chrétiens» cit., pagg. 12-23 e 29-31.

10. *Il medioevo (XI-XVI secolo)*

A partire dall'XI secolo fanno la loro comparsa tra i cristiani dell'Iraq, nestoriani e poi giacobiti³⁷, le grandi enciclopedie: «la Torre» (*al-Mijdal*) di 'Amr Ibn Mattā e «la Guida» (*al-Murshīd*) di Yaḥyā Ibn Jarīr. Tra i copti comparvero nel XIII-XIV secolo, in massa, dato che la letteratura araba dei copti è iniziata due secoli dopo quella della Palestina e dell'Iraq. Si ebbero, così, la «Summa teologica» (*Majmū' Uṣūl al-Dīn*) di al-Mu'taman Ibn al-'Assāl verso il 1265, poi la «Perla preziosa» (*al-Jawhara al-Nafīsa*) di Ibn Sabbā' (fine del XIII secolo), la «Lampada delle tenebre» (*Miṣbah al-Zulmā*) di Abū al-Barakāt Ibn Kabar (verso il 1310-1320) e l'«Inglobante» (*al-Ḥāwī*) di al-Makīn Jirjis Ibn al-'Amīd alla fine del XIV secolo. È l'«Età delle enciclopedie» che raccolgono, per così dire, tutte le conoscenze e le sintetizzano; è il coronamento delle scienze.

Lo stesso fenomeno si ritrova tra i musulmani, cominciando un po' più tardi, ma sarebbe troppo lungo citarne le opere. Esso venne coronato da un genio, che non è in realtà un enciclopedista, Ibn Khaldūn (1332-1406), storico e pensatore veramente straordinario, che è l'ultimo frutto del grande periodo arabo e che rappresenta un'eccezione.

Dopo Ibn Khaldūn si raccoglie l'eredità, si fanno compilazioni, ma non si crea più nulla di nuovo. È l'inizio della decadenza.

Constatiamo, così, verso l'inizio del XV secolo, un declino della produzione cristiana araba e della produzione araba in generale, che raggiunse il suo punto più basso nel XVI-XVII secolo. E quella che si chiama di solito, nella letteratura araba, l'epoca della decadenza (*'Aṣr al-Inḥitāt*). Il fenomeno vale tanto per i cristiani quanto per i musulmani e riguarda tutta la produzione letteraria, che si tratti di scienze, di lettere o di religione.

Nella maggior parte dei casi gli autori si accontentano, in tale periodo, di ricopiare i predecessori o di ripetere quanto da loro già fatto. Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī (morto nel 1505) è senza dubbio il miglior rappresentante di quest'epoca: ha composto diverse centinaia di opere sugli argomenti più vari, ma si tratta essenzialmente di compilazioni sulla base di opere precedenti. È davvero la fine della grande epoca.

Verso la fine del XVII secolo si vede germogliare tra i cristiani una piccola ripresa, dovuta alle medesime cause individuate all'epoca della rinascita abbāsīde, vale a dire l'incontro di due culture e civiltà: quella del-

³⁷ Si veda la voce *Giacobita, chiesa* nel Glossario.

l'Oriente e quella dell'Occidente. In entrambi i periodi i cristiani sono coloro attraverso i quali si realizza l'incontro. Nell'VIII-IX secolo l'Occidente si chiamava, per il mondo arabo, Bisanzio. Nel XVII secolo l'Occidente è l'Europa, in particolare l'Italia e poi la Francia.

Quale è stata l'occasione del contatto tra questi due mondi e come si è realizzato? L'evento è dovuto alla creazione del Collegio Maronita di Roma nel 1584. Questa fondazione va inserita nel suo contesto socioculturale, vale a dire la «riforma cattolica» (che gli storici tedeschi chiamano di solito «controriforma»), rilanciata dal Concilio di Trento (1545-1563) e che prenderà grande vigore con Gregorio XIII (1572-1585).

È l'epoca della creazione a Roma dei seminari, delle università pontificie (la Gregoriana, fondata nel 1551 da Ignazio di Loyola e ingrandita da Gregorio XIII) e dei collegi nazionali (per gli inglesi, i tedeschi e altri), destinati a diffondere la dottrina cattolica e a rispondere alle critiche dei protestanti. Questi collegi erano dunque destinati ai futuri sacerdoti cattolici dei paesi toccati dal protestantesimo. È in questo momento che la chiesa cattolica riesamina i suoi libri e ne redige dei nuovi: il *Catechismo* (1566), il *Breviario* (1568), il *Messale Romano* (1570) e un *Corpus juris canonici* (verso il 1578).

È in questo contesto che nacque l'idea di creare, per gli orientali, collegi «nazionali» in cui i sacerdoti cattolici sarebbero stati formati nello stesso spirito, per rispondere alle critiche degli ortodossi e per cercare di «guadagnarli» al cattolicesimo.

A questo fine, il papa inviò in missione Giovanni Battista Eliano, che si recò dapprima in Egitto, con il padre Cristoforo Rodriguez, nel 1561, per cercare di realizzare un avvicinamento con i copti. La missione si risolse in un insuccesso ed Eliano rientrò a Venezia nel 1563, per insegnare l'ebraico e l'arabo al Collegio Romano fino al 1577, su richiesta di Pio IV. Venne allora inviato in Libano una prima volta nel 1578-1579, accompagnato dal padre Giovanni Battista Bruno, e una seconda volta nel 1580-1582. Là si trovavano cristiani che erano molto vicini a Roma, sia spiritualmente sia sotto tutti gli altri punti di vista: i maroniti. Arrivato a Tripoli il 29 giugno 1580, egli si adoperò per riunire un sinodo³⁸ maronita, che si tenne a Qannubin dal 15 al 17 agosto 1580. Fu a questo punto che Eliano maturò l'idea geniale (interinata, non senza difficoltà, dal papa Gregorio XIII³⁹) di creare a Roma

³⁸ Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

³⁹ Di fronte alle resistenze del papa, Eliano, per favorire l'accettazione del suo progetto, renderà le tinte del quadro un po' più fosche e dipingerà i maroniti come se fossero in gravi condizioni di miseria intellettuale e teologica e come se corressero il rischio di perdere la loro fede cattolica. Credo che questo elemento «tattico» non debba essere dimenticato, quando si

un collegio maronita, a somiglianza dei collegi creati per i paesi del Nord dell'Europa.

Eliano ripartì per l'Egitto (1582-1585) per tentare ancora una volta l'unione con la chiesa copta, incoraggiato come era dalla presenza a Roma (a partire dal 1578) del patriarca siriano «giacobita» Ignazio Ni'matallāh⁴⁰. Ma il tutto si risolse in uno scacco, in parte a causa dell'atteggiamento ottuso degli ambienti romani. Eliano morì a Roma il 3 marzo 1589⁴¹.

Si fecero venire giovani dalle regioni montagnose del Libano del Nord o da Cipro che erano ancora adolescenti. Essi studiarono a Roma e furono iniziati a tutte le nuove discipline, nelle arti e nelle scienze (a Roma si era in pieno Rinascimento). Impararono le lingue, soprattutto il latino e l'italiano, e perfezionarono la loro conoscenza del siriano e dell'arabo classico, in genere molto scarsa in quell'epoca tra i cristiani. Certuni tra loro impararono anche il greco o il francese. Seguirono i corsi di filosofia e di teologia all'Università Gregoriana e si aprirono alla cultura del Rinascimento.

11. *Gli inizi della rinascita (XVII-XVIII secolo)*

Di ritorno in Siria o in Libano, molti si sforzarono di trasmettere tutto ciò ai loro concittadini, nei sermoni e nell'insegnamento quotidiano. Introdussero nuove forme di devozione e di apostolato e rinnovarono totalmente la predicazione. Rilanciarono la vita monastica, modernizzandola e modellandola sulla vita religiosa occidentale. Questi monasteri divennero centri di irradiazione spirituale e culturale.

Certuni tradussero i manuali che avevano utilizzato a Roma o le opere spirituali che erano loro piaciute. Sul piano intellettuale, percorsero nuovamente il ciclo che avevano percorso i cristiani di Baghdad nel IX-X secolo: tradussero, poi commentarono e, infine, produssero opere ispirate dall'Occidente.

Questo movimento richiese un secolo e mezzo. I maroniti crearono le prime scuole di tipo occidentale, in cui non ci si accontentava più di impa-

leggono i suoi scritti diretti a Roma sul tema dei maroniti. Nei secoli successivi, i missionari e gli orientali stessi useranno la stessa «tattica» quando chiederanno l'aiuto dell'Occidente, motivando tale richiesta con la miseria materiale e politica di questi cristiani d'Oriente.

⁴⁰ Su questo patriarca e sulle sue delusioni si veda Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, collana Studi e Testi, 1951, vol. IV, pagg. 12-13, dove si troverà un'ampia bibliografia.

⁴¹ Su Eliano la bibliografia è considerevole. Si troverà un buon riassunto della sua vita e della sua opera (con la bibliografia completa) in G. Graf, *Ibid.*, pagg. 210-17. Andrà completata con i lavori dei gesuiti archivisti del Libano e dell'Egitto, i padri Sami Kuri e Charles Li-bois, in corso di pubblicazione.

rare un poco di siriano a partire dal Vangelo e dai Salmi (a somiglianza delle *madrassa*⁴² o dei *kuttāb* dei musulmani), ma in cui venivano insegnate, a fianco della religione, la storia e la geografia, la matematica e la fisica, la grammatica e la retorica, le lingue antiche e moderne, la logica e la filosofia.

Parallelamente cercarono di introdurre, a partire dal secondo quarto del XVII secolo, la stampa in caratteri arabi, che avevano tanto apprezzato in Europa. In effetti, è in Italia che si cominciò a stampare in arabo e il primo libro arabo mai stampato al mondo è un piccolo breviario a uso dei melchiti, stampato a Fano (sulla costa adriatica) nel 1514. Le cose continuarono ancora così per qualche tempo, dato che i primi libri arabi erano destinati ai cristiani d'Oriente.

Si dovette, infatti, aspettare la fine del XVII secolo per avere una tipografia, nel convento melchita di Dayr Yūḥannā. al-Ṣābiḡh (san Giovanni Battista) a Khonshārah, sulla montagna. Quanto all'Egitto, è solo all'inizio del XIX secolo che Bonaparte introdurrà la stampa in arabo al Cairo (a Būlāq) e che il mondo musulmano comincerà a scoprire il libro stampato. I maroniti avevano introdotto, a dire il vero, una tipografia sulla loro montagna, priva però di caratteri arabi e dotata soltanto di caratteri siriani; in effetti, poche persone tra di loro erano iniziate alla scrittura araba e la maggior parte del clero scriveva l'arabo in *garshūmī* (cioè in arabo, ma con caratteri siriani).

Venne infine (alla fine del XVII e all'inizio del XVIII secolo) il vescovo maronita di Aleppo, Germanos Farḡāt, che riarabizzò i cristiani. Egli seguì la scuola degli sceicchi musulmani, creò una grammatica araba basata sul Vangelo, come gli altri facevano una grammatica araba basata sul Corano. Compose poemi in lingua classica e formò attorno a sé un gruppo di letterati cristiani, appartenenti a tutte le comunità cristiane, che furono i pionieri di questo rinnovamento intellettuale e culturale. E lui, a mio avviso, il vero padre (o il nonno) della seconda Rinascita araba, che ha preparato la *Nahḡa* del XIX secolo.

12. *La rinascita araba*

La *Nahḡa* cristiana partita da Aleppo nel XVIII secolo è una rinascita religiosa ancora abbastanza ghettizzata. I suoi promotori erano quasi tutti ecclesiastici e l'obiettivo primario era la riforma della chiesa cattolica nelle sue diverse comunità di Siria-Libano. In fondo, essi cercavano di fare, al loro livello, ciò che la riforma tridentina aveva fatto in Occidente. Nel contempo, molti di loro erano venuti a stabilirsi in Libano.

⁴² Si veda la voce *Madrassa* nel Glossario.

Per contro, la *Nahḍa* che ha avuto luogo a partire dalla metà del XIX secolo è anch'essa condotta, inizialmente, da cristiani di Siria-Libano. Costoro, discepoli del gruppo prestigioso di aleppini ormai trasferitisi in Libano, allargarono il movimento rinnovatore a tutti i campi, in particolare alle scienze profane. Il contatto con l'Occidente non rimase più confinato al campo religioso, ma si estese a tutti i campi.

Una circostanza politica importante diffuse questo movimento nel mondo arabo: la situazione dell'Egitto. Dal 1798 al 1801 l'Egitto fu occupato da Bonaparte. La presenza dei francesi e la loro potenza militare, ma anche l'équipe scientifica che accompagnava la campagna, impressionarono fortemente gli egiziani⁴³. Nel 1801 prese il potere Muḥammad 'Alī, che lo tenne fino al 1851. Egli introdusse un regime praticamente indipendente dall'Impero Ottomano e molto aperto all'Occidente, in particolare alla Francia. Inviò i migliori elementi dell'esercito e della cultura a completare la loro formazione in Francia, creò un'industria e le prime scuole specialistiche (che divennero università), aprì le porte dell'Egitto al commercio estero. In breve, instaurò una politica di apertura, con lo scopo di fare dell'Egitto una nazione moderna di tipo occidentale. Suo figlio Ibrahim continuò la stessa politica, al pari dei suoi successori.

Attratti dal clima di libertà e di apertura, molti cristiani di Siria-Libano emigrarono in Egitto. La storia sembra ripetersi: mille anni prima, a Baghdad, i cristiani erano stati invitati a portare il loro contributo culturale al giovane stato abbāsīde e avevano risposto con entusiasmo all'invito. Così anche nel caso dell'Egitto si incontrarono due gruppi: da un lato lo stato musulmano, desideroso di aprirsi al mondo moderno, e, dall'altro, i cristiani, aperti a questo mondo per via dei loro contatti con l'Occidente. È l'incontro di questi due elementi che consentì lo schiudersi di una straordinaria Rinascita (*Nahḍa*) di cui il mondo arabo ha goduto fino alla metà del XX secolo.

La rinascita si manifestò in tutti i campi: economico, politico, letterario, scientifico, filosofico, culturale, artistico e così via. Tutte le idee moderne dell'inizio del XX secolo, epoca di liberalismo sfrenato, passarono, attraverso i cristiani arabi, nei giornali e nelle riviste che essi dirigevano al Cairo, ad Alessandria e a Beirut.

Sta di fatto che, all'atto pratico, essi fondarono giornali e riviste in gran numero. Ogni cristiano istruito che si rispettasse creava una nuova rivista, la quale durava cinque o sei anni, poi cessava le pubblicazioni. Spesso cercavano di ripartire, tentando altrove, con lo stesso successo relati-

⁴³ Si veda H. A. Amin, «Ṣadmat al-ghazw al-firinsī wa-bidāyat infitāḥ Miṣr 'alā l-Gharb» [Lo choc dell'invasione francese e gli inizi dell'apertura dell'Egitto all'occidente], in *Id.*, *Al- Islam fī 'alam mutaghayyir* cit., pagg. 5-73.

vo. Voleva lanciare nuove idee; in mancanza di radio o di televisione, crearono giornali, i *mass media* dell'epoca, per diffonderle.

Crearono nuovi generi in ambito arabo: il teatro, il romanzo, il romanzo storico (con Jirī Zaydān), la poesia libera, la pittura. Le prime storie della letteratura araba sono state scritte da cristiani. Anche in campo politico la maggior parte dei partiti di opposizione (ivi compreso il partito comunista) sono stati lanciati in Egitto da cristiani o da ebrei. Fu una vera esplosione di vita e di libertà che si esprime con tutti i mezzi.

I giornali e le riviste, e più in generale l'insieme del movimento liberale di ispirazione occidentale, portarono poi alla reazione islamica: già a partire dal 1928-1930, Ḥasan al-Bannā lanciava il movimento dei «Fratelli Musulmani»⁴⁴, che era una reazione di difesa e di protezione.

Si sa che il grande riformatore sunnita egiziano, lo sceicco Muḥammad 'Abduh (1849-1905), riuscì a creare, all'inizio del secolo, un atteggiamento di apertura nel mondo musulmano. Ma già il suo discepolo, lo sceicco Rashīd Riḍā (1865-1935), che pretese di essere «il discepolo per eccellenza» e grazie al quale noi conosciamo il pensiero di 'Abduh (un libanese emigrato e stabilitosi in Egitto), richiuse sistematicamente tutto ciò che gli fu possibile chiudere, tutte le «aperture» di 'Abduh. Come criterio generale, Riḍā scriveva nel suo commentario del Corano (intitolato *Tafsīr al-Manār*): «Il maestro, l'Imārīn, ha detto...» (*qāla l-ustadb al-imām...*), poi aggiungeva: «Io dico» (*aqūlu*), presentando un punto di vista molto più restrittivo. Egli operò un ripiegamento sistematico.

Proprio Rashīd Riḍā fu il maestro di Ḥasan al-Bannā (1906-1959). Con quest'ultimo il movimento di ripiegamento e di chiusura proseguì e assunse un atteggiamento ancora più intransigente; il suo commentario del Corano (*Fī zilal al-Qur'ān*) è praticamente un programma di azione politica di tipo molto aggressivo. Dopo di lui, i Fratelli Musulmani hanno assunto un atteggiamento ancora più duro, che ha portato alla nascita di diversi gruppi terroristici islamisti, i quali hanno avuto tanta più legittimazione in quanto i regimi politici che si sono susseguiti in Egitto (come anche in altri stati arabo-musulmani degli anni sessanta e successivi) sono regimi proclamatisi laici.

13. *L'epoca moderna e contemporanea*

I nuovi regimi nazionali hanno suscitato grande speranza tra i cristiani. Si viveva in un sistema liberale sotto tutti i punti di vista: politicamente, economicamente, socialmente, culturalmente e, persino, spiritualmente.

⁴⁴ Si veda la voce *Fratelli Musulmani* nel Glossario.

Bisogna ricordare qui il movimento femminista in Egitto, che a partire dagli anni venti è stato portato avanti da donne musulmane, spesso di formazione occidentale o che avevano studiato in scuole cristiane.

Del pari, nella stessa epoca, lo sceicco 'Abd al-Rāziq suscitò un movimento di critica dell'islam politico con un piccolo, celebre libro intitolato *L'islam e i fondamenti del potere*. Fu condannato da al-Azhar e destituito dalle sue funzioni.

Per parte sua, il grande scrittore cieco Ṭāhā Ḥusayn criticava l'opinione comune sulla lingua araba classica pre-islamica, affermando che essa fu forgiata da autori posteriori per giustificare le costruzioni inusitate che si ritrovano nel Corano. Lo fece in un'opera letteraria intitolata *La letteratura pre-islamica*. Gli venne ritirato il titolo di ulema e il suo libro fu condannato.

Nella stessa epoca, altri studiarono il testo coranico, distinguendovi diversi «generi letterari». Costoro si ispiravano ai metodi di esegesi occidentali, correntemente applicati alla Bibbia.

Tali correnti di pensiero sono state condannate dall'opinione ufficiale musulmana, che trova espressione nell'università islamica di al-Azhar.

Tutto questo movimento ha dato grandi speranze. Gli intellettuali avevano l'impressione di essere finalmente entrati in una nuova era. L'Egitto, in particolare, si sentiva parte dell'Europa, sotto tutti i punti di vista. Vi fu come un'enorme ondata di liberalismo. La grande utopia fu quella di credere che la storia ormai non potesse più «tornare indietro», che il moto irreversibile della storia andasse nella direzione di un'apertura al mondo e alla modernità.

Venne poi la grande disillusione, il grande *choc*, attorno agli anni 1970-1973. Tutti gli intellettuali liberali furono sommersi dall'ondata di riflusso della corrente islamica, che andò crescendo di giorno in giorno.

Questa tendenza non è nuova nel mondo musulmano: è sempre stata presente, come abbiamo visto. A tratti si attenua, per poi riapparire in un altro momento. Per parte mia, credo molto difficile che questa tendenza possa scomparire, perché è parte integrante della visione musulmana tradizionale. Non solo, è essenziale al progetto religioso stesso che Maometto ha elaborato tra il 622 e il 632. Si tratta di un'interpretazione autentica dell'islam, quale è stato concepito da Maometto durante gli ultimi dieci anni della sua vita.

Questo progetto consiste nel concepire una religione inglobante, una religione che deve entrare nel più minuto particolare della vita individuale e associata. Questa visione è inserita profondamente nell'insegnamento tradizionale dell'islam. In certi periodi storici la si lascia un po' da parte, ma finora ha teso sempre a risorgere.

In questa visione della società e dell'islam il ruolo del cristiano è forzatamente molto più limitato. In una simile società, egli si sente particolarmente a disagio, soffoca. Che cosa può, dunque, fare?

Di fronte a ciò, i cristiani cercheranno di appoggiarsi ad altro. O si appoggiano all'Occidente, ed è l'utopia che hanno vissuto i cristiani del Libano (ma avevano veramente un'altra scelta?), oppure si appoggiano a una concezione laica della società ed è il caso del partito Ba'th, per esempio, pensato e creato dal cristiano Michel 'Aflaq. Ma per quanto tempo resisterà? E avrebbe tenuto se non fosse stato sostenuto dai regimi «autoritari» di Siria e Iraq? Non è un caso che la maggior parte dei partiti laici, o il partito comunista, sia stata fondata da cristiani: ma essi hanno avuto minore successo tra la massa musulmana.

Per un certo tempo, il socialismo ha fatto sperare molti pensatori e politici liberali, musulmani o cristiani. Chiunque «pensava bene» aveva tendenze di sinistra. E poi, ironia della sorte, alcuni tra i più favorevoli all'opzione di sinistra tra questi intellettuali musulmani sono diventati più o meno islamizzanti, a partire dagli anni ottanta.

Conclusion: un progetto comune?

In prospettiva, sembra proprio che la sola via d'uscita sia quella di tentare di costruire un sistema arabo-musulmano sufficientemente liberale. È ciò che sperano molti musulmani. È ciò che spera la maggior parte dei cristiani. La storia ci dirà in quale misura non sia una nuova utopia. Ma appoggiarsi all'Occidente non può che essere una soluzione effimera. Si tratta, forse, di trovare nel sistema musulmano autentico qualche pista, qualche elemento per fondare una visione pluralista di stato e società musulmani ove si tratti però di un pluralismo moderno e rinnovato basato sull'eguale stato di diritto di tutti i cittadini.

È la scommessa e la sfida che il mondo moderno lancia al mondo arabo. Penso che qui i cristiani abbiano un qualche contributo da dare, una lunga esperienza. È chiaro, tuttavia, che ciò non lo si può fare contro lo stato e neppure a fianco dello stato o dei musulmani. Non può che esser fatto insieme, con gli elementi più aperti del mondo musulmano. Credo che la vocazione sociopolitica e culturale del cristiano arabo in questo mondo musulmano sia di tale natura: proporre un progetto di società aperta sul mondo e sulla modernità, nel rispetto di ciò che vi è di più profondo nelle rispettive tradizioni religiose.

Le chiese del Medio Oriente: origini e identità, tra radicamento nel passato e apertura al presente

Jean Corbon

Introduzione

Nella seconda metà del XX secolo, la regione mediorientale è diventata uno dei punti caldi del globo per ragioni ben note: strategiche, energetiche e anche religiose. Gli osservatori politici rivolgono l'attenzione agli stati del Mashreq¹ arabo; per gli studiosi di questioni religiose l'interesse è rappresentato, piuttosto, dall'evoluzione dell'islam nei tempi moderni. Raramente ci si ricorda dell'esistenza dei cristiani in questa regione, e quando avviene la loro identità si fonde nel quadro più ampio delle relazioni tra chiesa cattolica e chiesa ortodossa. Sporadicamente, l'Occidente ha sentito parlare dei cristiani del Libano o dei copti d'Egitto, ma a partire da immagini conflittuali subito generalizzate. Così, all'infuori dei cristiani del Medio Oriente, pochi sanno che vi esistono autentiche chiese cristiane.

La maggior parte dei contributi del presente volume tratta degli arabi cristiani in quanto «comunità» (*tawāʿif*, plur. di *taiʿ faʿ*), vale a dire sotto il profilo del loro status civile e socioculturale in un Mashreq a maggioranza musulmana. Il presente intervento li considererà in quanto «chiese» (*kanāʿis*). La distinzione è di importanza capitale. Naturalmente una chiesa cristiana è sempre collocata in un luogo, in una cultura e in un contesto storico. Essa è impastata della stessa umanità di tutti gli abitanti di quel luogo, ma i suoi legami di coesione interni – la sua comunione, in termini cristiani – non sono riducibili ai criteri etnici, sociopolitici e giuridici. Una chiesa locale non è semplicemente un circolo o un'associazione di credenti in Gesù Cristo, essa è più di una comunità formata da uomini e donne, è «chiamata» da Dio (*ek-klesia*) e da Lui inviata per tutti gli esseri umani di quel luogo, poiché vive nello Spirito del Cristo.

È evidente che in una comunità ecclesiastica non si può separare l'umano e il divino, poiché la novità cristiana si afferma nella storia per via

¹ Si veda la voce *Mashreq* nel Glossario.

² Si veda la voce *Taiʿfa* nel Glossario.

dell'evento dell'incarnazione: il figlio di Dio è divenuto uomo perché l'uomo possa diventare figlio di Dio. Ma è necessario insistere sulla distinzione tra la comunione divina, che è l'elemento costitutivo di una chiesa, e la complessità degli elementi umani che questa comunione fa suoi, per purificarli e trasformarli. Tutto ciò per due ragioni: da una parte i cristiani del Medio Oriente sono sin troppo caratterizzati dalla mentalità «confessionale» delle loro «comunità» ed è questa una delle sfide principali alla loro permanenza come chiese; dall'altra gli storici e i sociologi occidentali che si interessano ai cristiani d'Oriente sono essi stessi, a loro insaputa, caratterizzati da una mentalità di «cristianità», che ha finito con il prevalere durante il Medioevo europeo e, talora, fino ai nostri giorni di pretesa «laicità».

Rispetto al tema generale delle comunità arabe cristiane del Medio Oriente, si rende necessaria una precisazione per ciò che concerne le chiese: la loro area geografica e culturale in Medio Oriente supera i confini del mondo propriamente arabo, sia in Iran e in Turchia sia in Etiopia (non entreremo nel tema specifico delle chiese orientali nell'emigrazione). Ciò significa che ci limiteremo ai paesi arabi del Mashreq, includendovi anche le chiese che sopravvivono in Iran e in Anatolia, per modeste che esse siano.

Per tentare di dare una risposta alla vasta problematica che si apre, procederemo in tre tempi. In primo luogo, una visione panoramica sulle origini, vale a dire sul processo di diversificazione delle chiese, che ha condotto alla situazione attuale. Cercheremo, poi, di descrivere l'identità delle chiese, a partire dall'eredità che viene loro dal passato, tanto nel loro tessuto comune quanto nei loro tratti specifici. Sarà, infine, possibile tratteggiare le problematiche attuali delle chiese del Medio Oriente nei loro reciproci rapporti e, al tempo stesso, nella loro comune situazione, e distinguere le singole risposte. Nel concludere, accenneremo alle prospettive future.

1. *Il processo di diversificazione*

Gerusalemme è stata la chiesa madre e rimane tale come un simbolo: quello della «Gerusalemme dei cieli, lei che è libera ed è nostra madre» (Galati 4, 26 e Apocalisse 21, 2). In realtà è a partire da Antiochia che le porte della fede si sono aperte alle nazioni: a ovest, attraverso Cipro, a nord in direzione della Grecia e dell'Italia, a sud in direzione dell'Egitto; a nord-est, fino all'Asia Minore e alla Cappadocia; a est, attraverso l'Eufrate, fino alla Mesopotamia e, ben presto, fino alla costa occidentale del continente indiano.

L'evangelizzazione è, in un primo tempo, un fenomeno urbano. A ciò si deve l'importanza delle metropoli come Antiochia, Efeso, Alessandria e, poi, Cesarea di Cappadocia e Seleucia: Le comunità che vengono dotate, a poco a poco, di vescovi e di presbiteri sono essenzialmente chiese locali. I legami di comunione che le uniscono sono la fede ricevuta dagli apostoli, il battesimo, l'Eucarestia e i loro vescovi. La lingua veicolare è il greco ellenistico, anche se la fede cristiana stessa si radicherà progressivamente nelle lingue e nei costumi locali. Etnicamente e culturalmente, a partire dal II secolo, le chiese del Medio Oriente sono già diverse ma rimangono, ciò nonostante, in comunione nell'unica chiesa. Uno dei segni di questa unità nella diversità è la frequenza delle assemblee sinodali³, sorprendente in secoli in cui il diritto imperiale negava l'esistenza dei cristiani, come individui e come comunità.

I due primi indici di differenziazione compaiono alla periferia dell'impero: i cristiani cittadini dell'impero sasànide⁴ hanno sempre maggiori difficoltà a mantenersi in contatto con quelli dell'Ovest, il che condurrà la chiesa di Persia a una autonomia di fatto; all'estremità settentrionale dell'Anatolia è l'Armenia che, a partire dall'inizio del IV secolo, è destinata a diventare la prima «nazione cristiana». Nella stessa epoca, le grandi riforme di Diocleziano ridisegnano le circoscrizioni amministrative, in particolare le «diocesi», che saranno adottate come unità territoriali ecclesiastiche dopo la pace costantiniana.

Durante il V e il VI secolo questa parte dell'Impero d'Oriente, ormai bizantino, conosce due ordini di fatti che accelerano la diversificazione sino alla separazione. Da un lato le dispute cristologiche in occasione dei concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451) e, dall'altro, il raggruppamento delle metropoli e delle loro province attorno a una metropoli maggiore, sede del patriarca⁵ (equivalente ecclesiastico del *patrik*, governatore della regione). Nasceva così, come conseguenza dell'autorità del *basileus* e per le chiese che avevano accettato quanto stabilito al concilio di Calcedonia, la «pentarchia»: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Con l'esclusione di Roma, questo è ancor oggi l'ordine di preminenza dei patriarchi ortodossi. In effetti il nuovo sistema di direzione collegiale fingeva di ignorare che quattro comunioni ecclesiali erano lasciate da parte: quelle che avevano rifiutato le decisioni dogmatiche di Efeso – la chiesa di Persia, o d'Oriente, tacciata di essere nestoriana⁶ – e quelle che avevano rifiutato le decisioni dogmatiche

³ Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

⁴ Si veda la voce *Sasani di* nel Glossario.

⁵ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

⁶ Si veda la voce *Nestorianesimo* nel Glossario.

di Calcedonia – le chiese di Egitto o copte, le chiese siriane di Antiochia e la chiesa di Armenia, accomunate dall'accusa di essere monofisite⁷.

In questo modo, alla fine del VI secolo, alla vigilia dell'invasione arabo-musulmana, la chiesa cristiana del Medio Oriente è suddivisa in cinque chiese separate: la chiesa dell'ortodossia calcedonese⁸ ad Alessandria e ad Antiochia; la chiesa copta ad Alessandria; la chiesa siriana ad Antiochia; la chiesa armena a Etchmiadzin e la chiesa d'Oriente a Seleucia-Ctesifonte. Ciascuna impone soprannomi alle altre, nell'impossibilità di rivendicare lo stesso territorio, soprannomi che i nuovi conquistatori musulmani registrano fedelmente: melchita (per i calcedonesi), giacobita⁹ (per i siriani di Antiochia) e nestoriana (per la chiesa d'Oriente). Tollerante con le «Genti del Libro»¹⁰, il regime musulmano le emargina nelle loro «comunità» (*tawā'if*) e affida ai loro patriarchi l'autorità per le questioni relative allo statuto personale. L'imposizione della *dhimma*, ereditata dai sasànidi e dai bizantini, segnerà sino ai nostri giorni il limite della condizione civile delle chiese in terra islamica.

All'inizio dell'VIII secolo, in seguito alla tregua tra Damasco e Costantinopoli e in considerazione della prolungata vacanza del seggio patriarcale di Antiochia per gli ortodossi calcedonesi, la comunità calcedonese, ma di cultura siriana, della valle dell'Oronte elegge un arcivescovo maggiore. Emerge, così, una sesta chiesa, abbandonata dagli Eleni e perseguitata dai siro-ortodossi non calcedonesi: la chiesa maronita, di cui Roma riconoscerà il patriarcato quattro secoli più tardi, quando le relazioni saranno ridiventate possibili.

Nel frattempo, la regione conosce altri sconvolgimenti: la caduta degli omāyyadi¹¹ di Damasco e l'avvento del califfato abbāsidi¹² a Baghdad, le crociate bizantine verso l'Armenia cristiana e verso Antiochia, l'invasione dei turchi selgiuchidi in Armenia e l'emigrazione verso la Cilicia di una parte del popolo armeno, infine le crociate latine e l'effimera instaurazione dei principati franchi nel Levante. La fioritura dei patriarcati latini nelle principali metropoli è una ferita ben più importante delle reciproche scomuniche del 1054 tra la chiesa di Roma e il patriarcato di Costantinopoli. Nonostante la scomparsa del patriarcato latino di Gerusalemme nel XIII secolo, con il fallimento delle crociate, la latinizzazione rampante continuerà nei secoli seguenti. Come

⁷ Si veda la voce *Monofisismo* nel Glossario.

⁸ Si veda la voce *Calcedonese, chiesa* nel Glossario.

⁹ Si veda la voce *Giacobita, chiesa* nel Glossario.

¹⁰ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

¹¹ Si veda la voce *Omāyyadi* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Abbāsidi* nel Glossario.

reazione, la chiesa armena di Gerusalemme si costituirà in patriarcato, mentre l'arcivescovo della comunità maronita sarà riconosciuto da Roma come patriarca.

Dalla fine del XIII secolo fino all'avvento dell'Impero Ottomano all'inizio del XVI secolo, le chiese della regione attraversano un periodo nefasto. All'Est, con il passaggio all'islam dei principati mongoli, è la decadenza irrimediabile della grande chiesa d'Oriente, che si era espansa in Asia centrale e fino alla Cina. Il ripristino del potere dei mamelucchi¹³ nella parte occidentale della regione si accompagna a deportazioni massicce di popolazioni, soprattutto sciite e cristiane. Le sedi patriarcali si spostano. La chiesa maronita mette radici più profonde sulla montagna libanese, mentre la chiesa copta vede passare all'islam un gran numero dei suoi fedeli, sotto la pressione economica. Infine, siccome la sede del *catholicos*¹⁴ di Etchmiadzin non può più assicurare la coesione della chiesa armena, la comunità emigrata in Cilicia si costituisce in sede autonoma di un *catholicos* nel 1441.

Dopo l'insuccesso del Concilio di Firenze (1437-39), che tentò invano la riconciliazione delle chiese d'Oriente e d'Occidente di fronte alla minaccia ottomana, e in seguito alla caduta di Costantinopoli (1453), si apre una nuova era di frammentazione. Trascurando la creazione del patriarcato armeno di Istanbul – il cui senso è semplicemente di sottrarre la chiesa armena all'autorità del patriarca greco-ortodosso, riconosciuto dalla Sublime Porta come unico rappresentante delle «comunità» cristiane dell'impero, chiamate da allora *millet*¹⁵ ossia «nazioni» – la frammentazione che si verificherà nel corso di quattro secoli è di ben altra importanza e viene dall'esterno. Si tratta di ciò che gli ortodossi dell'Europa orientale hanno soprannominato «uniatismo»¹⁶ e che, nel Mashreq, ha dato i natali a cinque nuove chiese.

Tra le cause principali di questa diversificazione si possono ricordare le seguenti: il regime delle Capitolazioni¹⁷, in base al quale i regni «cristiani» dell'Occidente ottenevano dall'Impero Ottomano vantaggi commerciali e la «protezione» dell'uno o dell'altro *millet*, la presenza di missionari latini nella regione, gli scambi economici e culturali con l'Occidente e, da ultimo, il nuovo atteggiamento della Controriforma romana che, disperando di una riunificazione globale con le chiese ortodosse,

¹³ Si veda la voce *Mamelucchi* nel Glossario.

¹⁴ Si veda la voce *Catholicos* nel Glossario.

¹⁵ Si veda la voce *Millet* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Unitati, uniatismo* nel Glossario.

¹⁷ Si veda la voce *Capitolazioni* nel Glossario.

si impegnò sulla via di riunificazioni parziali che dovevano portare, si pensava, alla ripresa della piena comunione tra le chiese.

Il risultato fu, in un susseguirsi di alti e bassi tra il XVI e il XIX secolo, la creazione di chiese orientali unite a Roma, a partire da diocesi ortodosse. Dopo parecchi anni di tentativi, si strutturò una vera e propria gerarchia cattolica parallela alla gerarchia ortodossa, compresi i propri patriarchi. Sono così comparsi, un poco alla volta, cinque patriarcati orientali cattolici: caldeo (proveniente dalla chiesa d'Oriente, ben presto chiamata «assira»), siriano (di Antiochia), greco-melchita (Antiochia, Alessandria e Gerusalemme), armeno e copto.

Dopo il XIX secolo, contemporaneamente all'emergere della famosa «questione d'Oriente» (che è una questione per l'Occidente), all'ingresso degli Stati Uniti d'America nella regione, ai primi insediamenti sionisti e al risveglio della cultura araba (*Nabda*¹⁸) contro l'imperialismo ottomano, le chiese mediorientali già smembrate sono interessate da due nuove fratture, i cui responsabili si fanno attiva concorrenza sul terreno: si tratta dei missionari latini, venuti dall'Europa, e protestanti, di origine soprattutto americana. Il patriarcato latino di Gerusalemme è ricostituito nel 1846 e i vicariati apostolici diverranno infine diocesi in tutta la regione. Raccogliendo fedeli dalle chiese orientali, ortodosse e cattoliche, come i loro emuli latini, i missionari protestanti creano comunità riformate, corrispondenti alla denominazione delle società missionarie che li sostengono.

Al termine di quindici secoli, si può verificare il bilancio di questo processo di diversificazione constatando che tutte le chiese del Medio Oriente che si considerano come tali fanno parte del Consiglio delle chiese del Medio Oriente. In accordo con la struttura del Consiglio, esse si suddividono in quattro «famiglie»:

1. La famiglia *orientale ortodossa*, secondo la definizione adottata recentemente al posto di «ortodossa non calcedonese», è la più importante per numero dei fedeli (i copti si avvicinano ai sette milioni) e comprende quattro chiese: copta, armena e siriana occidentale. La chiesa siriana orientale, o chiesa assira d'Oriente, è stata ammessa recentemente come membro del Consiglio delle chiese del Medio Oriente (CEMO) e sarà inserita prossimamente nella famiglia, alla quale va dunque ad aggiungersi.

2. La famiglia *ortodossa* (calcedonese) comprende quattro chiese: i patriarcati di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme, come pure la chiesa autocefala¹⁹ di Cipro, di cultura greca.

¹⁸ Si veda la voce *Nabda* nel Glossario.

¹⁹ Si veda la voce *Autocefale, chiese* nel Glossario.

3. La famiglia *cattolica* è formata da sette chiese: i patriarcati orientali (maronita, greco-melchita, caldeo, copto, siriano e armeno), come pure il patriarcato latino di Gerusalemme, che presiede la Conferenza dei vescovi latini delle regioni arabe (CELRA).

4. La famiglia *riformata* comprende in linea di principio tredici chiese, anche se due di queste non si trovano nel Mashreq (sono in Tunisia e Algeria), suddivise in chiese episcopali evangeliche (diocesi di Gerusalemme, Iran e Sudan), una chiesa luterana (Gerusalemme), due chiese presbiteriane (Iran e Sudan) e cinque chiese evangeliche (Egitto, Sudan, Siria-Libano, Unione nazionale evangelica del Libano, Unione delle chiese armeno-evangeliche del Vicino Oriente).

Se si escludono dalla nostra trattazione Cipro, il Sudan, la Tunisia e l'Algeria, troviamo in Medio Oriente ventidue chiese, cioè sette chiese ortodosse, sette chiese cattoliche, otto chiese riformate. In questo quadro non si tiene conto di quell'ampia gamma di gruppi, come i battisti, i pentecostali, gli *evangelical*, che rifiutano ogni forma istituzionalizzata di chiesa e che si dedicano apertamente al proselitismo, potendo contare su solide basi economiche.

2. *Identità ed eredità storica*

Per conoscere l'identità delle chiese del Medio Oriente, una rapida panoramica sulle loro origini ci ha offerto alcuni indizi. Sarebbe eccessivo, nei limiti di questo intervento, addentrarsi nella descrizione dettagliata dell'identità di ciascuna chiesa. È, invece, interessante raccogliere l'eredità della storia, per ricercarvi la trama comune sulla quale si è intessuta ogni identità ecclesiale. Questa trama comune non è soltanto quella della geografia e della storia: essa riguarda le persone, i gruppi, la chiesa.

Crescite diversificate. La disparità di sviluppo è una costante nella storia delle chiese, in Oriente come in Occidente. Ciò che è tipico per le chiese del Medio Oriente, forse per via del corsetto imperiale che è stato loro imposto per secoli, è che ciascuna ha dovuto provvedere a se stessa, attingendo alle proprie radici, senza poter fare troppo conto su aiuti esterni, politici o culturali, sovente ambigui. La prodigiosa espansione della chiesa d'Oriente (assira) tra il VI e il XIII secolo ne è l'esempio tipico. Oggi, quando i rappresentanti delle chiese armena e siro-ortodossa ritrovano i loro fratelli della chiesa copta, nonostante abbiano avuto un'origine comune dopo Calcedonia, scoprono che le loro chiese non hanno la stessa età. La disparità di sviluppo ecclesiale, allorché una chiesa ne prende coscienza all'atto dell'incontro con le altre, è una delle forme di

conoscenza critica della sua stessa identità. I criteri di crescita di una chiesa non sono univoci né universali. Questa dimenticanza ha spesso impedito agli storici occidentali di capire dall'interno il divenire delle chiese orientali, viste sempre come «venerabili», «tradizionali» o relegate all'archeologia.

La delocalizzazione. Un altro tratto comune alle chiese del Medio Oriente che, paradossalmente, ha contribuito a plasmare l'identità di ciascuna è che, nate in una località per divenirvi la chiesa di quella specifica località, esse sono state periodicamente sottoposte a migrazioni forzate, per sopravvivere o per «scegliere la libertà». A parte le chiese latine o riformate e la chiesa copta (che ha cominciato, però, a conoscere l'emigrazione da trent'anni a questa parte), tutte le altre chiese del Mashreq hanno vissuto l'esperienza di un nomadismo ricorrente nella loro stessa patria. La prima conseguenza è stata la sovrapposizione di svariate chiese nello stesso territorio. Il Libano, terra di rifugio per i cristiani come per i musulmani, ne è l'esempio evidente: la sua densità «ecumenica» per chilometro quadro è unica al mondo. Ma le grandi città della regione, come Aleppo, Damasco, Baghdad e Teheran hanno conosciuto immigrazioni analoghe. La seconda conseguenza, quest'ultima irrimediabile, è l'emigrazione dei cristiani verso l'Europa, le Americhe, l'Africa e l'Australia a partire dal secolo scorso. Talune chiese, come quella del patriarcato siro-ortodosso o quella del patriarcato armeno-cattolico, contano più fedeli emigrati che non nel loro paese di origine.

L'assenza di successo politico. Solo la chiesa armena, che è nata con il battesimo della nazione armena all'inizio del IV secolo e che ha conosciuto secoli di gloria nei regni armeni, potrebbe avere la nostalgia di una simile concordanza tra la chiesa, la nazione, lo stato e la cultura. Le altre chiese di origine orientale non hanno conosciuto la disgrazia, perché tale effettivamente è, di una religione di stato che fosse cristiana. La loro fortuna è stata, e continua a essere, quella di essere «in questo mondo», ma «non di questo mondo», senza il potere politico del mondo. Così, a parte gli spiacevoli eccessi di qualche *basileus*, sono state loro risparmiate le guerre di religione, il che non è poco. Le chiese mediorientali sono state, invece, tenute in posizione marginale sotto i bizantini e i sasànidi e, poi, ibernate, da un punto di vista civile, con il regime della *dhimma* musulmana. Ne vedremo le conseguenze sulla maturazione della loro identità. In ogni caso, i cristiani mediorientali non hanno potuto ereditare una cultura politica sviluppata, non avendo mai avuto l'esperienza del potere. Nelle moderne nazioni del Mashreq, solo il Libano ne ha lo-

ro offerto l'occasione, il che spiega il procedere a tentoni e i drammi degli ultimi cinquant'anni.

Identità ripiegate su se stesse. I tre fattori esterni che abbiamo appena menzionato hanno contribuito a formare la trama comune, da cui discende l'eredità delle chiese mediorientali. Una delle conseguenze paradossali di tutto ciò è che anche l'espressione delle loro identità, radicalmente diverse per quanto è dato vedere, risulta profondamente comune a tutte. E ciò, in primo luogo, a livello socioculturale. In effetti i principali motivi che in passato hanno giocato a favore della divisione tra le chiese sono oggi scomparsi: le controversie cristologiche dei tempi di Efeso e di Calcedonia sono state ormai composte; le dispute tra Costantinopoli e Alessandria, il recupero della teologia da parte di un impero cristiano e persino il proselitismo latino o uniate non sono ormai altro che cattivi ricordi. Ai nostri giorni, nella vita sociale, è difficile distinguere chi è ortodosso, cattolico o protestante; i problemi fondamentali della vita di ogni giorno sono comuni a cristiani e musulmani. Se si cerca, dunque, di capire come ogni chiesa esprima spontaneamente la propria identità, è a livello della mentalità che essa si esprime: qui le motivazioni sono di competenza della psicosociologia, di ciò che si può definire in termini di «mentalità confessionale».

Tale mentalità, comune alle nostre chiese, è il residuo mentale della condizione minoritaria imposta da quella forma di autonomia sotto tutela che è il regime della *dhimma*. Essa si ripiega sulla difesa dell'identità. Ogni «comunità» ha una tale coscienza della propria identità da temere di perderla. In fondo, come posso trovare me stesso se non affermo la mia differenza rispetto agli altri? La paura dell'«altro» e la difficoltà nel riconoscerlo hanno determinato la diffidenza come primo criterio di interpretazione di ciò che viene dagli altri. Nella mentalità popolare ci si lamenta di essere ancora al punto di celebrare la festa pasquale in date differenti ma, quando si tratta di scegliere tra la data orientale e quella occidentale, tutti gli argomenti scientifici, tradizionali ed ecumenici²⁰ svaniscono nel nulla: «se festeggiamo alla stessa data degli «altri», che cosa ci distinguerà da loro?». L'esempio, con tanti altri, indica sino a quale punto il senso di identificazione sociale si sostituisca spesso alla personalità ecclesiale.

Spazi di creatività. L'indebita identificazione della chiesa con la «comunità» confessionale non deve mascherare un'altra eredità storica, co-

²⁰ Si veda la voce *Ecumenismo* nel Glossario.

mune essa pure a tutte le chiese del Medio Oriente. Per quanto possa essere criticabile, il sistema confessionale ha permesso a ciascuna di sopravvivere e di sviluppare la sua creatività. La chiesa-comunità è stata, e continua a essere, uno spazio di libertà in moltissimi campi. La volontà di resistere, soprattutto nei paesi del litorale mediterraneo, ha stimolato l'inventività dello spirito e ha privilegiato i valori della comunicazione personale. Fin dall'inizio della conquista musulmana, i cristiani hanno identificato i canali attraverso i quali avrebbero potuto esprimere le loro capacità: gli scambi, il commercio, l'attività bancaria, la medicina, le scienze, l'artigianato. A seconda delle loro etnie e delle loro tradizioni culturali, si sono sviluppate tutte le forme artistiche, grazie allo spazio di libertà che proteggeva la loro coesione comunitaria. Nelle città i cristiani avevano il dovere di essere poliglotti e grande fu l'apporto dato dalle comunità cristiane del Mashreq allo sviluppo della civiltà nella regione e non solo in quella.

Uno dei tratti costanti e caratteristici del Medio Oriente è la sua pluralità etnica e culturale, ma tale pluralità è inscritta in un «clima», secondo il termine usato dai geografi arabi per designare una regione, dove l'acqua è rara. La valle del Nilo e la Mesopotamia sono «climi» relativamente felici, altrettanto dicasi per le montagne del Nord, assai meno quelle dal Tauro all'Amanus. Ciò significa che la concentrazione della vita sedentaria fornisce alla pluralità delle chiese un coefficiente originale: la vicinanza e, quindi, la possibilità di una mutua acculturazione. Per questa panoramica delle identità ecclesiali presteremo particolare attenzione alle chiese ortodosse e alle chiese orientali cattoliche, riservandoci per la parte finale le chiese giunte di recente dall'Occidente, e ci limiteremo ai punti salienti di queste identità, vale a dire quelli in cui risulta più evidente l'integrazione della fede nella cultura della chiesa locale.

La parola di Dio per il popolo. A partire dal II secolo la Bibbia cristiana è tradotta in aramaico del Nord, poi in siriano (aramaico del Nord-ovest, della regione di Edessa) e in copto («bohairico» [da al-Buḥayra] al Nord, «saidico» [da al-Ṣaʿīd] al Sud). Nel IV e V secolo, Mesrop e i suoi collaboratori creano l'alfabeto armeno, traducendo la Bibbia a partire dal greco e, poi, dal siriano. I salmi diventano la base della preghiera comunitaria. I missionari delle campagne nelle diocesi d'Oriente e di Mesopotamia utilizzano le melodie popolari per cantarvi il mistero del Cristo e per evangelizzare. Anche se, nel corso del Medioevo, le lingue scritte cominciano ad allontanarsi dal linguaggio corrente, il principio della lingua viva per la lettura pubblica della Parola di Dio e per la sua interpre-

tazione, come anche per le cerimonie liturgiche, rimane la regola per le chiese. Già lo si presagisce nel caso dell'espansione della chiesa d'Oriente in Asia centrale: future scoperte archeologiche in queste regioni potranno, forse, confermarlo per le lingue iraniche e per quelle della via della seta. È, comunque, un fatto certo per l'arabizzazione, a partire dal X secolo. Per ragioni ignote, alcuni libri sacri maroniti trascriveranno l'arabo in caratteri siriaci (*karshunī* fino all'inizio del XX secolo. D'altra parte, si conoscono manoscritti liturgici del patriarcato greco-ortodosso di Antiochia scritti in siriano fino al XVII secolo.

La liturgia, cuore della vita della chiesa. Ai nostri giorni, l'Occidente cristiano riscopre dall'interno il mistero della chiesa a partire dalla liturgia, in primo luogo l'Eucarestia. Prima di farne la teoria, le chiese del Medio Oriente ne hanno fatto l'esperienza per secoli. Per loro si tratta di una testimonianza esistenziale. Che la loro cultura fosse copta, armena, ellenistica o siriana, è lì, in effetti, che si esprimeva, nella novità del Cristo, il loro genio particolare: la loro lingua e il loro immaginario, i loro simboli e la loro gestualità, le loro tradizioni vocali e musicali, la loro visione del mondo e la loro attesa di Dio, in una parola il succo della loro cultura era assunto dal Cristo e trasfigurato dallo Spirito Santo. Nella sua chiesa, il popolo non era soltanto a casa propria, ma diveniva dimora vivente del Dio vivente.

Se si comprende tutto ciò, si può cogliere il punto focale a partire dal quale si chiarisce la pluralità delle identità ecclesiali. Ciò che è specifico per ciascuna delle chiese del Medio Oriente è la sua cultura, non soltanto come fenomeno espressivo di un gruppo sociale ma anche, e soprattutto, come esperienza del mistero della comunione della totalità dell'uomo e della totalità di Dio. D'altra parte, l'esperienza della liturgia fa apparire la pluralità sotto nuova luce. In tutte le chiese apostoliche del Medio Oriente viene celebrato lo stesso mistero della comunione mentre le celebrazioni sono differenti, molteplici. Questa pluralità, vissuta da vicino, è stata il frutto di mutui arricchimenti tra le grandi metropoli della regione, tra le liturgie dei monasteri e le liturgie delle cattedrali, tra culture differenti. Del resto, la trama fondamentale della celebrazione dei sacramenti maggiori è comune alle tradizioni liturgiche della regione.

Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza dell'esperienza della liturgia, vista come l'eredità più preziosa delle chiese del Medio Oriente. Se esse sono state in grado di svilupparsi come chiese è stato grazie alla loro liturgia. La cultura della loro fede non traeva alimento da libri stampati, dato che la maggior parte della popolazione era analfabeta, e la loro vita teologale non era da meno di quella dei cristiani moderni, ma è per via della liturgia che essi erano una chiesa viva, una chiesa che spes-

so rendeva testimonianza fino al martirio del sangue. D'altra parte, senza essere in comunione con la chiesa di Roma, è proprio grazie alla liturgia che queste chiese hanno potuto conservare fedelmente fino ai nostri giorni il dono della fede trasmesso dagli apostoli.

Le tradizioni spirituali. Il ritorno di interesse che si manifesta oggi in Occidente, da parte dei cattolici e dei protestanti, per la spiritualità delle chiese orientali è giust'appunto il segno che l'autentica spiritualità cristiana è fonte di vita per tutti i luoghi e tutti i tempi. Così è stato tra le chiese in Oriente. La pluralità delle loro identità non ha posto ostacoli alla loro attitudine a essere universali a quel livello sotterraneo da cui sgorgano le sorgenti. I muri innalzati dalle loro separazioni non hanno impedito loro di comunicare l'una con l'altra grazie a quei testimoni dello spirito che sono i loro maestri spirituali. Il lavoro dei traduttori è stato intenso fin dall'alto Medioevo. Per salvare le opere di un maestro sospettato di eresia²¹ da un'altra chiesa, non si esitava ad attribuirle a un padre rigorosamente ortodosso. Lo spirito critico dei patrologi si impegna a smascherare questi pseudonimi: Isacco di Ninive, benché la sua chiesa sia stata tacciata di essere nestoriana, figura ad esempio tra i libri prediletti dei monasteri ortodossi. Certamente si ritrovano in ogni maestro spirituale alcuni accenti che rimandano alla sua tradizione liturgica o, semplicemente, all'ambiente in cui viveva e ai problemi del suo tempo, ma il lettore si ritrova nella verità dell'esperienza personale. L'Oriente non ha conosciuto spiritualità legate al fondatore di un ordine o di una congregazione (istituzioni specifiche delle chiese d'Occidente). È per questa ragione, senza dubbio, che le tradizioni spirituali delle chiese orientali conservano sempre una giovinezza universale. Il loro Oriente si colloca al di là della geografia e di un particolare momento storico.

Le teologie. Su questo punto le identità delle chiese sono più specifiche, poiché è in favore o contro determinate affermazioni conciliari che esse si sono divise. Le direttrici degli sviluppi teologici coincidono con il divenire di ogni chiesa, in particolare per distinguersi dalle altre. Così l'ortodossia calcedonese, orientata verso Costantinopoli, si esprimerà soprattutto in greco: Romano il Cantore (VI secolo), Massimo il Confessore e Sofronio di Gerusalemme (VII secolo), Giovanni Damasceno (VIII secolo), mentre il suo discepolo Teodoro Abū Qurra comincia a scrivere in arabo. La teologia siriana, orientale e occidentale, dopo le scuole di Edessa e di Nisibi, conosce sette secoli di una fecondità che l'Occidente

²¹ Si veda la voce *Eresia* nel Glossario.

comincia ora a scoprire, ma Dionigi Bar Salibi (XII secolo) e Bar Hebreus (XIII secolo) erano conosciuti dagli scolastici latini. L'immensa letteratura copta e siriana, scritta o tradotta in arabo, sarà ben presto conosciuta meglio, grazie alle numerose ricerche sulla «letteratura araba cristiana», il cui promotore infaticabile è il padre Samir Khalil. Quanto alla teologia armena, essa è ancora poco conosciuta nelle altre lingue, ma il nuovo *catholicos* di tutti gli armeni, S.S. Karekin Sarkissian, scrisse già nel 1964 una «Introduzione alla letteratura armena cristiana», allorché dirigeva il seminario di teologia nella sede del *catholicos* di Cilicia.

Ciò che è comune a questi teologi, che siano armeni o copti, melchiti o siriani, è, in genere, la loro cultura enciclopedica. I loro scritti teologici, per limitarci a questa prospettiva, vanno dalla storia alla filologia, dall'esegesi alla teologia biblica, dall'apologetica alla controversia, dalla metafisica alla teologia morale, dalla mistagogia liturgica all'omelia pastorale. Non è sorprendente che le loro opere apologetiche e di controversia dottrinale siano relative tanto alle chiese vicine quanto ai pensatori musulmani. Se i nostri contemporanei li conoscessero maggiormente, scoprirebbero in particolare l'esistenza di un ecumenismo che viene prima del nostro e avrebbero molto da imparare da un dialogo islamo-cristiano che non ha atteso la nostra scoperta dei dialoghi interreligiosi.

Il servizio della comunione ecclesiale. Sotto questo titolo viene trattata la struttura gerarchica delle nostre chiese. Essendo apostoliche, e quindi sacramentali, la validità della successione apostolica del loro *episkopos* non è stata contestata tra chiese separate. Il ministero del vescovo, ordinato con l'imposizione delle mani da parte di diversi vescovi, è il segno e il garante della fede apostolica del popolo, di cui diviene il capo e il servitore, ma questo in comunione con gli altri vescovi della sua chiesa. Da qui l'importanza dei sinodi, sia provinciali, presieduti dal primo tra i vescovi della regione (arcivescovo o metropolita²²), sia patriarcali, presieduti dal primo dei metropoliti. Al riguardo la terminologia varia, a seconda delle chiese: presso i copti e i melchiti, il «primo» è il patriarca; presso i siriani anche, ma con un *maphrian* o *catholicos* che lo rappresenta nelle regioni al di fuori del territorio patriarcale. Nella chiesa armena il «primo» è il *catholicos* di Etchmiadzin, ma si è visto in precedenza come sia nato un *catholicos* di Cilicia e perché siano stati costituiti i patriarcati di Gerusalemme e di Istanbul, che dipendono da Etchmiadzin.

Vi sono sia sacerdoti sposati sia monaci (ecco, quindi, la provenienza monastica dei vescovi). Ma con l'emergere delle chiese orientali cattoli-

²² Si veda la voce *Metropolita* nel Glossario.

che è apparso un terzo tipo di clero, a somiglianza delle chiese latine, non sposato e non appartenente a un monastero né a una comunità religiosa. I diaconi, sposati o no, sono sempre esistiti, ma il loro numero è in diminuzione, salvo nella chiesa copta, in cui continuano a esercitare un ministero importante e diversificato. Il diaconato femminile è pressoché scomparso, ma in certe chiese si sta studiando come rivitalizzarlo.

Le chiese venute dall'Occidente. Si è visto in precedenza come le chiese latine siano raggruppate nella Conferenza dei vescovi latini delle regioni arabe (CELRA), sotto la presidenza del patriarca latino di Gerusalemme. In Egitto, in Libano, in Siria e in Iraq i vicari apostolici sono al servizio di piccole comunità di fedeli e delle congregazioni maschili e femminili di giurisdizione latina, che partecipano alla locale vita pastorale delle chiese cattoliche. Nei paesi del Golfo le diocesi latine sono destinate soprattutto a svolgere attività pastorale per i lavoratori immigrati provenienti dall'India, dal Pakistan e dalle Filippine; ma in tutta la regione le relazioni delle chiese latine con le altre chiese cattoliche si sono normalizzate nel quadro delle Assemblee della gerarchia cattolica di ogni paese e in uno spirito di collaborazione fraterna.

La famiglia riformata, di cui si sono viste in precedenza la costituzione e le varie appartenenze episcopali (della comunione anglicana), luterana e presbiteriana, mostra alcuni tratti comuni: la loro tradizione ecclesiale non è orientale ma, una volta divenute «stabili», queste comunità provano una certa nostalgia per la loro cultura orientale. Non sono state fondate da chiese protestanti dell'Occidente, ma da Società missionarie private. Il passaggio di fedeli orientali al protestantesimo non è dovuto agli stessi motivi che avevano provocato la Riforma nel XVI secolo. Anche se le chiese orientali, come avviene anche altrove, devono sempre rinnovarsi, l'impatto dell'arrivo dei missionari evangelici non ha provocato una Controriforma e neppure i rinnovamenti interni auspicabili, se si eccettua una certa azione di stimolo nella pubblicazione e nella diffusione della Bibbia. Il Medio Oriente è noto per l'apertura e il senso dell'ospitalità, ma non è un'isola né un continente: il nuovo venuto, se vuole restarvi, deve integrarsi in quest'Oriente, che non va violentato, ma accettato. E la sfida che l'insediamento israeliano non ha ancora raccolto e che le comunità riformate raccoglieranno nella misura in cui la sincerità del loro impegno ecumenico farà scoprire loro che, prima di «ri-formare» le chiese, è più evangelico riconoscere e servire quelle che esistono. L'osservazione, però, introduce già la problematica attuale.

3. *Problematiche attuali*

L'odierna problematica delle chiese del Medio Oriente dev'essere realmente individuata «tra il radicamento nel passato e l'apertura al presente», come proposto dal sottotitolo di questo contributo? Sicuramente no, se si sottintende una possibile «chiusura» alla modernità, che sarebbe dovuta a un ripiegamento sulla tradizione. Nella regione, in cui l'ambiente teocratico, sia esso islamista o sionista, è una forza regressiva, le chiese sono entrate da due secoli nel mondo moderno e i loro fedeli figurano ai più alti livelli nei progressi della tecnica e della cultura. Ma, per il loro senso dell'uomo e della società democratica, sono considerati seccatori dalle potenze occidentali che, per altri interessi, preferiscono allearsi ai regimi autoritari. È legittimo, invece, parlare di «apertura al presente», se si intende la questione in questo modo: come rispondono le chiese ai problemi che vengono posti loro dalla congiuntura attuale? Svariate problematiche sono in causa. Cerchiamo di precisarne i termini e di coglierne le connessioni, alla luce di ciò che è essenziale nel divenire delle chiese e che, per questo, giunge a toccare le loro radici.

Le problematiche attuali si collocano tra i due poli che costituiscono la ragione d'essere di qualsiasi chiesa di Dio: essere «chiamata» dal Dio vivente (è il senso della parola *ekklesia* nel Nuovo Testamento) per essere «inviata» al mondo. Nella misura in cui una chiesa ascolta l'appello di Dio e Gli risponde, essa si mantiene salda nella fede e questa è, oggigiorno, la prima problematica: come resistere, come mantenere la presenza cristiana in Medio Oriente? Nella misura in cui una chiesa vuole restare fedele alla sua missione, nasce tutta una serie di problematiche che interagiscono tra loro. È tra questi due poli, la vocazione e la missione, che si può tentare di comprendere i problemi ai quali le chiese del Medio Oriente cercano oggi di dare risposta.

La questione della sopravvivenza delle chiese di Dio in Medio Oriente è, evidentemente, un presupposto per quella della loro missione di servizio e di salvezza nella regione. È per tale motivo che, quando il Consiglio delle chiese del Medio Oriente è stato creato nel 1974, la prima finalità che figurava nel suo atto costitutivo era la sopravvivenza delle chiese. È per la stessa ragione che i sette patriarchi cattolici hanno indirizzato ai loro fedeli nel 1992 una lettera pastorale su *La presenza cristiana in Oriente; testimonianza e missione*:

Abbiamo scelto la *presenza* come un fattore di fede (...) che significa che noi siamo, in mezzo alla società in cui viviamo, un segno della presenza di Dio

nel nostro mondo. Ciò ci invita a essere «con», «dentro», «per» e non «contro», «al di fuori» o ancora «al margine» della società in cui viviamo. È un requisito essenziale della nostra fede, della nostra vocazione e della nostra missione. La presenza si colloca tra due scogli opposti: «l'emarginazione» e «la dissoluzione» (par. 17).

Si è visto in precedenza come le chiese siano state delocalizzate, indestrutturate e, infine, emarginate dalla società civile. La forma acuta di queste destabilizzazioni è oggi l'emigrazione, che il *catholicos* Karekin II denuncia come la forma suicida del genocidio. Essa colpisce crudelmente tutte le chiese della regione, specialmente in Palestina, in Libano, in Iraq, in Iran e in Turchia. Le cause sono molteplici, di ordine sia socio-politico sia economico. Dal punto di vista più propriamente ecclesiale, le conseguenze sono anche qualitative, come l'indebolimento delle classi medie e la fuga dei cervelli, e obbligano a interrogarsi su certe motivazioni, che dipendono dalle chiese stesse. Due cause devono essere qui sottolineate:

— la gestione economica dei beni ecclesiastici è, per difetto, in parte responsabile dell'emigrazione di giovani coppie, che non riescono a trovare alloggio e non sono affatto stimolate a trovare un impiego;

— il peso che ha la fede, vale a dire la ragione d'essere dell'esistenza cristiana in quanto tale, nella decisione di emigrare. La questione è senza dubbio eroica, ma la vocazione cristiana non è mai stata quella di sistemarsi tranquillamente in questo mondo. Orbene, che cosa fanno le chiese, comunitariamente, per illuminare il giudizio di fede dei fedeli sulla cruciale questione? La risposta è legata alle problematiche che seguono.

Le chiese sono «inviate» al mondo da cui provengono e nel quale hanno le radici. Ora, dopo il VII secolo, esse hanno subito un progressivo declino e un processo di inversione dei termini, costrette a esistere per se stesse, centrate sulla loro stessa sopravvivenza. La legge musulmana nega ai propri fedeli la libertà di coscienza, che permetterebbe loro di scegliere la religione, e ciò sotto pena di morte. È per questa ragione che in terra islamica il termine stesso di «missione» è sentito come un'aggressione. Ma di quale missione si tratta? Coloro che partecipano a certi dialoghi islamo-cristiani sanno bene che il «dovere di apostolato» è essenziale per le due religioni universali e tentano di spiegarsi reciprocamente che cosa intendano per tale. Come lo intendono oggi le chiese nel Mashreq?

Seguendo il Cristo, le chiese sono inviate agli esseri umani della regione per rendere testimonianza a Lui e per servirli *come* Lui. Testimonianza e spirito di servizio figurano anche tra le finalità del Consiglio del-

le chiese del Medio Oriente e uno dei dipartimenti del CEMO, «Vita e servizio», vi si consacra attivamente; tale dipartimento è uno dei più importanti del Consiglio e la sua attività in tutti i paesi della regione è rivolta a tutti i cittadini, senza distinzione di etnia o di religione. Ma quali problemi pongono alle chiese, in quanto tali, la loro testimonianza e il loro spirito di servizio?

Primo problema: a quale Dio e a quale uomo amato da Dio le chiese rendono testimonianza? Quale Dio e quale uomo vogliono servire? Per quanto si possa scrivere e dire a questo proposito, la risposta è insita nella vita dei cristiani e non è sempre trasparente per i musulmani, per diverse ragioni, tra le quali la più determinante è, come vedremo tra poco, la divisione delle chiese. La «testimonianza comune», che figurava nel motto della prima assemblea generale del CEMO nel 1974, è un ideale, ma non può diventare realtà se non nella misura in cui gli sforzi ecumenici impegneranno le chiese sul piano pratico.

Secondo problema: come può la testimonianza resa al Cristo, la quale si pone come Lui al servizio degli uomini, «costituire mistero» per loro? Qui si presentano due tentazioni: la tentazione secolare di tacere, ciò che San Paolo chiama «i silenzi della vergogna» (2 Cor. 4, 2), riflesso di prudenza da parte di una minoranza; oppure il proselitismo pubblicitario portato avanti dalle sette fondamentaliste, che ha la conseguenza di minare la solidità delle chiese apostoliche della regione e di emarginarle ancor più agli occhi delle autorità musulmane. Ma, nell'uno come nell'altro caso, si tradisce la fede cristiana e non ci si pone al servizio dell'umanità come fa il Cristo. La situazione richiede un recupero del senso evangelico della missione.

Tra il polo della vocazione e quello della missione, dopo il V secolo è sorto in Medio Oriente un ostacolo di prima grandezza: la disunione delle chiese. Finché restano divise, il mondo non potrà credere al Cristo Salvatore e in Colui che Lo ha inviato (si veda Giov. 17). Sin dagli inizi della predicazione di Maometto, l'islam si è presentato come la religione originale, ricondotta alla sua integrità di fronte alle deviazioni del giudaismo e di un cristianesimo diviso. La stessa sfida continua oggi, legittimata dalla persistenza della divisione delle chiese. Gli sforzi ecumenici, in particolare nell'ambito del CEMO, tentano di raccogliere la sfida, non «contro» chicchessia, ma «per» far sì che le chiese siano ciò che sono chiamate a essere: segni e servitrici del Cristo, perché gli uomini vivano della vita del Dio di tutti.

La problematica ecumenica ha avuto in Medio Oriente una rapida evoluzione negli ultimi quarant'anni. Partito da una piccola cerchia di amici, ortodossi, cattolici e protestanti (il Circolo Sant'Ireneo di Beirut),

il movimento per l'unità è merito principalmente dei giovani, che hanno fornito le basi strutturali necessarie: l'Ufficio ecumenico della gioventù e degli studenti del Medio Oriente e, infine, il Consiglio delle chiese del Medio Oriente (CEMO) che, come si è visto, raggruppa attualmente tutte le chiese della regione. Ogni chiesa è, d'altronde, dotata di una commissione per le relazioni ecumeniche. Le strutture di dialogo e di collaborazione sono pronte. Quanto vi è di vitale? Certamente le divisioni dottrinali sulla cristologia, di cui l'islam nascente è stato testimone e arbitro, sono ormai riassorbite. Certamente i dialoghi teologici interortodosso e ortodosso-cattolico, nonché un centinaio di dialoghi bilaterali e multilaterali, sono avviati in tutto il mondo e le chiese del Medio Oriente vi partecipano a seconda dei casi. Certamente, grazie al CEMO, si sono sviluppate molteplici forme di lavoro in comune nei campi della fede, dell'educazione, del servizio rivolto alla società, dell'informazione, dei diritti dell'uomo, dell'emancipazione della donna e della libertà religiosa. Quali sono dunque, in questo momento, i problemi ecumenici più importanti? Sembra che se ne possano sottolineare due principali, giacché dalla loro soluzione dipende il progresso delle chiese mediorientali verso una loro piena comunione.

Il primo problema riguarda l'obiettivo che ci si pone: qual è il modello di unità ecclesiale verso il quale tendiamo? Se è prematuro per tutte le chiese rispondere chiaramente a questa domanda, risulta, però, più facile individuare i percorsi che conducono a uno stallo. Sono in pochi a sognare di dar vita a una chiesa che sarebbe la sintesi delle quattro «famiglie» attuali, ma certi riformati si accontenterebbero del CEMO come modello. Per altri il CEMO sarebbe l'embrione di una confederazione, come la Chiesa Unita dell'India del Sud. Ma, per le chiese apostoliche, il CEMO non è che uno strumento di tipo sociologico e con finalità tattica. Un altro modello è stato per alcuni, prima del Vaticano II, l'uniformità latina, identificata con l'universalismo «cattolico-romano». Ora l'ecclesiologia del concilio è quella della comunione tra le chiese locali. Restava il sogno uniate ma, dopo tredici anni di dialogo teologico tra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa, il documento di Balamand del 1993 ha respinto l'uniatismo come modello e metodo per la ricerca della piena comunione tra chiese sorelle. In convergenza con il progresso dell'ecclesiologia di comunione (*koinônia*) nell'ecumenismo mondiale, le chiese del Medio Oriente si indirizzano, dunque, verso una comunione in cui verrebbero rispettate l'identità e l'autonomia di ogni chiesa sul fondamento della medesima tradizione apostolica. Il problema di fondo – la sacramentalità della chiesa – si focalizza, così, sull'armonia della sinodalità e del primato, laddove la tradizione delle chiese apostoliche pone il

servizio della comunione tra le chiese a tutti i livelli dove sia richiesto dall'unità nella fede, nella carità e nella missione.

Se i progressi sulla strada così intravista sono lenti, è perché ogni passo richiede una conversione evangelica radicale delle persone e delle «comunità». Il problema maggiore dell'ecumenismo nella nostra regione non è altro che quello della «mentalità confessionale», di cui abbiamo parlato a più riprese. L'identificazione tra chiesa e «comunità» (*tā'ifa*) si è consolidata nell'inconscio della maggior parte dei fedeli e dei pastori. Un lungo lavoro pastorale di preghiera, di presa di coscienza e di dialogo è, dunque, premessa indispensabile per una collaborazione costruttiva tra le chiese, il che porta a considerare un'altra problematica.

Se la missione delle chiese mediorientali è ostacolata dalle loro divisioni e se la guarigione delle ferite della loro comunione è cosa lenta è perché, in questo ambito, i cristiani sono motivati più da interessi umani, personali e comunitari che dall'amore di Cristo, «amico di tutti gli uomini». Questa diagnosi non è un'esclusiva della regione mediorientale, ma ne rivela un problema prioritario. Nella maggior parte delle chiese mediorientali si sono andati delineando, negli ultimi quarant'anni, autentici rinnovamenti, che vanno nel senso di una nuova evangelizzazione. È, del resto, significativo che le chiese più impegnate nel movimento ecumenico siano quelle che si erano risolte al ritorno alle fonti evangeliche. Da un radicamento più profondo nella loro tradizione viva, esse sono state portate ad aprirsi agli appelli dell'unità e della missione. Quali sono, dunque, i principali aspetti del rinnovamento delle chiese del Medio Oriente?

Tenendo conto delle differenze di sviluppo delle diverse chiese e, dunque, di particolarità variabili dall'una all'altra, è innegabile che tutte le chiese apostoliche della regione, ortodosse e cattoliche, siano visitate oggi dallo spirito divino, fonte della novità cristiana. Questi rinnovamenti non sono spettacolari, l'umiltà non è mediatica, ma è in essa che viene accolta e che agisce la potenza della croce e della resurrezione. Ecco, quindi, il nuovo sviluppo della vita monastica orientale nel patriarcato greco-ortodosso di Antiochia e nella chiesa copta. La serietà degli innumerevoli gruppi di preghiera non è frutto di un fervore passeggero. La continua revisione degli obiettivi e della pedagogia delle facoltà e degli istituti di teologia, in cui si formano i futuri sacerdoti, è comune alle chiese ed è oggetto di concertazione tra i centri di formazione stessi. Le nuove traduzioni della Bibbia in arabo, in persiano e in armeno, spesso in collaborazione con la Società biblica del Medio Oriente, stimolano le veglie bibliche di quartiere. I frutti del risveglio dell'ascolto della parola di Dio devono essere cercati anche nei rinnovamenti liturgici, a partire dai quali parrocchie e comunità di base ridiventano comunità vive e praticanti.

I focolari, i movimenti giovanili, la partecipazione dei fedeli ai consigli diocesani e parrocchiali sono tutti eventi della vita della chiesa che rendono possibili rinnovamenti, o riforme, di grande portata, in particolare la rivitalizzazione della sinodalità a livello diocesano, provinciale, patriarcale e persino regionale. Le chiese mediorientali si indirizzano, così, verso nuove espressioni di corresponsabilità e questo segnale autorizza a sperare che sapranno rispondere alla loro vocazione e alla loro missione. Il numero, in questo caso, non è un criterio determinante. Il principio delle «minoranze attive» non è un monopolio dei rivoluzionari: ciò vale a maggior ragione nel caso delle chiese «minoritarie», che acconsentono a seguire fino in fondo Colui che, solo, è disceso da Dio ed è venuto perché tutti siano salvati e per riunire tutti nell'amore del padre comune²³.

²³ Sugeriamo qui alcune letture che si riferiscono alle *chiese* in quanto tali e a ciò che è loro *comune*. Per procedere oltre è indispensabile fare riferimento alla sola rivista che, a partire dal 1951, si è occupata della questione con i suoi resoconti, i suoi articoli e le sue recensioni: *Proche-Orient Chrétien*, Sainte Anne, B. P. 19079, 91190 Jérusalem (trimestrale).

Per il processo di diversificazione si vedano Pierre Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, Peyronnet, 1955; Jean Corbon, *L'Eglise des Arabes*, Paris, Cerf, 1977, pagg. 7-71.

Per l'identità ed eredità storica: J. Corbon, «La mission comme Epiphanie, d'après la tradition et la théologie orientales» in *Spiritus*, 47, 1971, pp. 359-72; *Id.*, *L'Eglise des Arabes* cit., pagg. 72-112; *Id.*, *Liturgie de source*, Paris, Cerf, 1980; Irénée-Henri Dalmais, *Liturgies d'Orient*, Paris, Cerf, 1980.

Per chiesa e mondo: J. Corbon, *L'Eglise des Arabes*, cit., pagg. 113-46; *Id.*, «L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen Orient. Eléments de problématique ecclésiologique» in *Proche-Orient Chrétien*, 38, 1988, pagg. 255-71; Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient, *La présence chrétienne en Orient. Témoignage et mission*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Pasqua 1992.

Per cristiani e musulmani: J. Corbon, *L'Eglise des Arabes* cit., pagg. 147-69; Samir Khalil Samir, «Rèligion et culture en Proche-Orient arabe; Islam et christianisme comme facteurs d'intégration et d'éclatement» in *Proche-Orient Chrétien*, 39, 1989, pagg. 251-309; Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient, *Ensemble devant Dieu et pour le bien de la personne et de la société. La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*, Bkérké, Libano, Natale 1994.

Per l'unità cristiana: J. Corbon, *L'Eglise des Arabes*, cit., pagg. 170-213; Joseph Hajjar, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, Seuil, 1962; Ignace Hazim IV (patriarca), «Une vision antiochienne de l'unité de l'Eglise» in *Proche-Orient Chrétien*, 28, 1978, pagg. 202-08.

Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in Siria

Bernard Botiveau

Introduzione

Una delle domande che la dinamica di «re-islamizzazione» istituzionale in atto in diversi paesi arabi ci pone oggi è capire in quale misura, e fino a qual punto, tale processo tocchi la condizione di cittadinanza che i singoli individui hanno raggiunto, in questi paesi, fin dall'inizio del secolo, sotto l'effetto di diversi fattori e, in particolare, di decisioni politiche in cui il diritto ha avuto un ruolo spesso decisivo. Qual è l'importanza del fenomeno e come si può analizzarlo entro una visione d'insieme, a dispetto dei rischi che questa comporta? Uno dei modi per rispondere alla domanda mi pare quello di riflettere sul ruolo del diritto nei processi politici che hanno caratterizzato la formazione di quegli stati-nazione, fermo restando che sono sempre contrassegnati da una certa dose di volontarismo, da cui dipende l'esito dei conflitti generati dai cambiamenti di status individuali e comunitari.

Mi sembra che diversi ostacoli debbano essere eliminati o evitati in via preliminare. Esiste sempre il rischio di valutare male il significato sociale delle dinamiche comunitarie, immobilizzando i gruppi sociali in categorie quali «minoranze», «confessioni» o «comunità». Il termine *umma*¹, ad esempio, compare spesso nel linguaggio politico delle società arabe, ma è inteso in maniere diverse, poiché è servito di volta in volta a caratterizzare i musulmani, gli arabi o i cittadini di una certa comunità o di una certa nazione. Se esistono status individuali particolari, legati a solidarietà di gruppo, essi si dimostrano in seguito relativi, nel tempo come nello spazio. Nel tempo, si osserverà così che essere musulmano non ha oggi lo stesso significato, dal punto di vista sociale e politico, che poteva avere nel periodo tra le due guerre mondiali. Allo stesso modo, la storia recente del Medio Oriente ci costringe a constatare che, in tale o tal'altra epoca ben determinata, importanti differenze hanno interessato questi «sta-

¹ Si veda la voce *Umma* nel Glossario.

tus»; ciò è evidente, in particolare, per i cristiani. Abbiamo messo a confronto due paesi, l'Egitto e la Siria, perché nel periodo considerato – il XX secolo – sono stati sottoposti a pressioni paragonabili tra loro. Sarebbe aleatorio proseguire il paragone includendo, ad esempio, il Libano, dati gli equilibri sociali specifici di questo paese. Per contro, talune condizioni istituzionali favorevoli a un'espressione della cittadinanza portano a osservazioni facilmente applicabili a numerosi paesi, ivi compresi quelli in cui non risiede che un numero limitato di non musulmani. Infine, queste osservazioni preliminari si basano sul concetto che lo sviluppo delle cittadinanze – che ha luogo all'interno di spazi territoriali delimitati giuridicamente dalla sovranità di stati-nazione – si inserisce anche in un contesto di relazioni tra appartenenti a una delle tre religioni rivelate. Così la questione della cittadinanza e delle sue garanzie giuridiche non riguarda soltanto i non musulmani ma anche, e senza dubbio in competizione tra loro, tutti gli individui e i gruppi che hanno costruito la loro identità su una di queste tre religioni. Perciò la domanda riguarda anche, e in primo luogo, i cittadini musulmani che hanno dovuto, a loro volta, conquistarsi una cittadinanza inserita in un quadro nazionale; senza parlare di tutti coloro che non desiderano confondere la loro appartenenza religiosa con la loro identità di cittadini.

1. *Cittadini come gli altri? La ricerca di un diritto di stato*

Al giorno d'oggi sembra un fatto acquisito che non si possa ragionare se non nella prospettiva del confessionarismo. L'applicazione della *shari'a*² implicherebbe di risolvere le situazioni giuridiche secondo i canoni della legge islamica, rivisti in una chiave moderna in gran parte dipendente, all'atto pratico, dalle interpretazioni contemporanee di tale legge, vale a dire dalla vulgata islamista³. Orbene, sul piano delle situazioni previste per i singoli individui in funzione della loro identità religiosa, il diritto islamico classico, si sa, considera che solo i musulmani siano cittadini a pieno diritto di una società islamica; quanto ai *kitābiyyīn* (le «Genti del Libro»⁴) essi continuano a beneficiare dei loro «privilegi» (la loro legge privata), sotto la protezione dello stato islamico, ma restano in uno

² Si veda la voce *shari'a* nel Glossario.

³ Definisco «vulgata islamista» l'insieme delle interpretazioni della legge islamica date dai movimenti islamisti a uso del mondo contemporaneo e accettate da una parte considerevole della popolazione nel mondo arabo.

⁴ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

status politicamente e civilmente subalterno. Tutte le altre «categorie» (i *bahā'*⁵, i non credenti e altri) hanno ben poche speranze di mantenere uno status quantomeno rispettabile. In realtà i movimenti islamisti, anche se esigono l'applicazione della legge islamica nella forma suddetta facendo rivivere lo status di *dhimma* (status di protetto dallo stato islamico), si arroccano su posizioni polemiche e si dispensano, nella maggior parte dei casi, da un'analisi storica che includa l'esame delle conseguenze politiche e sociali di una simile affermazione. L'anacronismo è, comunque, rilevato da alcuni intellettuali, i quali sottolineano la contraddizione tra la condizione di cittadino (*mumātīn*), facente parte dell'attualità degli stati territoriali contemporanei, e quella, mitica, di *dhimmi*. La contraddizione non sfugge, ad esempio, a un osservatore ben disposto nei riguardi degli islamisti, allorché ricorda, criticando Mawḍūdī⁶:

Coloro che esprimono idee simili si rivolgono a un mondo diverso dal nostro; essi scrivono i loro propositi perché noi li leggiamo in questa seconda metà del XX secolo, ma i loro occhi e i loro pensieri sono rivolti verso il grande impero islamico del secolo omāyyade⁷ e del primo secolo abbāsīde⁸. Essi non si rivolgono ai musulmani sparsi in almeno quaranta paesi; destinano, piuttosto, i loro discorsi a uno stato unico, che si dovrebbe estendere dai confini della Cina all'Andalusia e dal Ghana africano fino al Ferghana centroasiatico, come dicevano i geografi arabi.

Il «mondo diverso» cui si fa riferimento è appunto questo mondo, il mondo arabo in particolare, che ha prodotto, sotto l'influenza europea, ma anche in base ai propri criteri, un'altra concezione della cittadinanza, espressa da un diritto garantito da una costituzione, essa stessa confermata, e anche legittimata, dal tempo. Una filosofia politica forgiata dall'ideologia costituzionalista presa dall'esterno e dall'evoluzione politica endogena dell'ideologia nazionale. Una filosofia politica oggi combattuta sul suo stesso terreno, ma di cui è facile ritrovare le poste in gioco nella lotta per l'instaurazione della legge islamica, intesa non più come un semplice diritto dello stato, ma come un *metadiritto*, il diritto della società.

⁵ Si veda la voce *Bahā'ī* nel Glossario.

⁶ Fahmi Huwaidī, *Mumātīn lā dhimmiyyūn* [Cittadini, non protetti], citato in *Etudes Arabes. Dossiers*, 80-81, 1991, p. 233 e segg.

⁷ Si veda la voce *Omāyyādī* nel Glossario.

⁸ Si veda la voce *Abbāsīdī* nel Glossario.

2. *Il ruolo del costituzionalismo e delle ideologie nazionaliste*

Gli statuti promulgati dai sultani in Turchia nel 1839 e nel 1856 hanno fissato un quadro ideologico per la riforma dell'impero. Benché l'abrogazione della costituzione del 1876 da parte di 'Abd ül-Ḥamīd II li abbia in seguito smentiti, questi testi contenevano principi di legittimazione che faciliteranno, negli anni venti, il compito alla rivoluzione kemalista⁹. Non ne ricorderò che due elementi caratteristici: l'obbligo di pagare l'imposta nazionale e, per gli uomini, di essere sottoposti senza distinzioni agli obblighi militari. Il principio egualitario sotteso (con la sua contropartita positiva nel diritto per chiunque di esprimersi pubblicamente) cambia il contesto nel quale si applicheranno i diritti e i doveri degli individui, al tempo stesso soggetti (e non oggetti) di diritto e cittadini. Il fatto di essere prima ottomano e poi turco prevale su ogni altra considerazione. È nello stesso spirito che Sa'd Zagh'lūl elaborò, al momento dell'adozione della costituzione egiziana del 1923, la famosa formula: «né copti¹⁰, né musulmani, ma egiziani». Formula tanto più trascinate e volontarista di quanto paia, perché non si cambia la società per decreto. È significativo che la costituzione egiziana non menzionasse allora la legge islamica come fondamento del diritto. Da un lato ciò significa che si è egiziani prima di essere musulmani (o copti), ma ciò significa anche che ogni riferimento religioso metterebbe in pericolo un processo di cambiamento politico, la cui continuità nel tempo è lungi dall'essere garantita. Negli anni venti e trenta, non potendo essere posti su di un piano di eguaglianza nell'accesso alle cariche pubbliche, i copti sono stati, infatti, ridotti a rivendicare «quote» di rappresentanza nelle istituzioni: ciò può senz'altro essere visto come una tappa politica (al pari del voto concesso soltanto alle donne istruite e che non sarà generalizzato che sotto Nasser), ma è anche il segno di una cittadinanza egiziana imperfetta.

In Siria, nella stessa epoca, la condizione dei cristiani si presenta in maniera assai differente. L'ideologia del governo arabo dell'emiro Faysal (ottobre 1918-luglio 1920) costituiva senza dubbio una base realistica per una riforma di tipo costituzionalista civilista. Peraltro, l'anti-ottomanismo che prevaleva allora nel paese ha contribuito a far sì che alcune norme civiliste ottomane fossero abrogate, quantunque anch'esse fossero consone alla politica del nuovo regime¹¹. Quanto al Mandato francese,

⁹ Si veda la voce *Giovani Turchi* nel Glossario.

¹⁰ Si veda la voce *Copti* nel Glossario.

¹¹ Il codice di famiglia ottomano del 1917, molto innovativo, sottraeva, ad esempio, alle giu-

malgrado le riforme utili che ha saputo imporre, esso ha frenato questo processo, suscitando un'opposizione generalizzata, nel cui contesto gli ulema¹² e gli intellettuali sunniti¹³ hanno sviluppato un programma che non favoriva una cooperazione intercomunitaria. Tale clima politico, che accordava un posto importante alle *tawā'ij*¹⁴ (gruppi confessionali), consentì all'amministrazione francese di sfruttare le divisioni della società siriana e di prendere, talvolta, iniziative assurde dal punto di vista della realtà sociale. Il potere mandatario non esita, così, nel 1938 a proporre, tra altre modifiche del decreto del 1936 sulle comunità religiose (già mal recepito), quelle tese ad autorizzare un musulmano a cambiare religione e una donna musulmana a sposare un non musulmano. La violenta reazione che ne seguì, contro quella che l'associazione degli ulema e il Blocco nazionale considerarono come una provocazione, obbligò il primo ministro, Jamil Mardam, a dare ai tribunali istruzione di non applicare il decreto contestato¹⁵.

Il costituzionalismo ha conosciuto, come si vede attraverso questi pochi esempi, numerosi intoppi. Esso ha contribuito a definire i contorni di una cittadinanza legata al territorio nazionale. In questo ha tratto alimento dalle differenti versioni del nazionalismo, ma diffidando della propensione di quest'ultimo a definire una sovranazionalità, come nel caso del nazionalismo arabo. Luṭfi al-Sayyid ricorderà, ad esempio, che l'identità islamica o araba non può escludere l'identità egiziana¹⁶. In Siria e in Libano, il ruolo svolto dalle istituzioni e dagli intellettuali cristiani nella *Nabḍa*¹⁷ ha contribuito, tuttavia, a ridurre le divisioni tra comunità e ha senza dubbio contribuito a definire un concetto di cittadinanza più svincolato dall'appartenenza confessionale. Avvenimenti come la prima traduzione in arabo della Bibbia da parte dei protestanti o la nomina, nel 1899, di un patriarca¹⁸ ortodosso arabo ad Antiochia hanno fatto fare dei progressi a una lettura civilista della legge religiosa e, quindi, ai nuovi diritti suscettibili di derivarne. Si ricorderà in questa sede la definizione

risdizioni patriarcali, con l'articolo 156, una parte centrale delle loro prerogative nel campo dello statuto personale (con particolare riguardo al matrimonio e al pagamento degli alimenti). Orbene, questo articolo fu abrogato da una legge siriana del 19 gennaio 1919; si veda Rizkallah Antaki, «Le statut personnel en Syrie» in *Proche-Orient, Etudes juridiques*, 55, 1968, p. 12

¹² Si veda la voce *Ulema* nel Glossario.

¹³ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

¹⁴ Si veda la voce *Tā'ifa* nel Glossario.

¹⁵ Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate. The politics of Arab Nationalism, 1920- 1945*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 576.

¹⁶ Nei suoi articoli del 1913 sul giornale «al-Jarida».

¹⁷ Si veda la voce *Nabḍa* nel Glossario.

¹⁸ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

dell'appartenenza alla nazione araba proposta da uno dei principali ideologi del nazionalismo arabo, Saṭī' al-Husrī, che esclude qualsiasi considerazione comunitaria nel riconoscimento di eguali diritti a tutti coloro che parlano arabo¹⁹:

L'arabità non appartiene in esclusiva ai figli della penisola araba, né ai soli musulmani; essa concerne ogni individuo che appartenga a un paese arabo e che parli l'arabo, sia egli egiziano, kuwaitiano o marocchino; che sia musulmano o cristiano; che sia sunnita, giafarita o druso; che sia cattolico, ortodosso o protestante.

Questa definizione è, evidentemente, centrata sull'identità araba e non riguarda l'appartenenza al territorio dello stato-nazione, ma contrasta con ogni definizione degli status giuridici dipendente da criteri etnici o religiosi. Se l'islam è un fondamento culturale di grande importanza per la nazione araba, come ha affermato Michel 'Aflaq, intellettuale siriano di confessione ortodossa, senza dubbio lo è meno del fatto di parlare arabo. L'idea che i diritti individuali e collettivi non debbano essere determinati dall'appartenenza religiosa è presente nella Siria del 1949, allorché Husnī al-Za'īm fece eliminare dalla carta di identità nazionale ogni riferimento all'appartenenza religiosa, una decisione innovativa imposta contro una sensibilità assai diffusa.

3. *Lo sviluppo di un diritto a misura della condizione di cittadinanza garantita dagli stati-nazione*

Il costituzionalismo ha creato un quadro di riferimento e una dinamica politica, ma la sua accettazione non è un fatto automatico. Bisogna, in effetti, considerare la sua applicazione sul terreno, dove se ne vedono senza dubbio meglio le manifestazioni e i limiti. Il diritto e, soprattutto, la giustizia, spazio d'espressione e di risoluzione dei conflitti reali, sono il luogo in cui si afferma la verità sociale. Orbene, il cittadino, definito dal possesso di una nazionalità (egiziana, siriana e così via) fonte di diritti e di obblighi codificati, non può riconoscersi come tale se il diritto che gli viene applicato non è, da un lato, esattamente lo stesso che viene applicato a tutti gli altri cittadini e se, dall'altro, non gli viene applicato in condizioni identiche a quelle riservate agli altri cittadini. In concreto ciò presuppone un giudice che applichi regole univoche (che non lascino spazio all'interpretazione, se non su punti se-

¹⁹ Saṭī' al-Husrī, *Al-'urūba awwalan* [prima di tutto l'arabità], Bayrūt (Beirut), 1955, p. 14.

condari) e che le applichi senza tener conto di criteri socialmente discriminanti, come il fatto di essere ricco o povero, uomo o donna, cristiano o musulmano. Questa norma ideale, sia ben chiaro, non corrisponde alla realtà, ma definisce alcune condizioni alle quali si cercherà di avvicinarsi.

I giuristi egiziani hanno cercato di formulare con buona approssimazione, tramite la codificazione del diritto e la riforma giudiziaria, le due condizioni per l'esistenza di un diritto nazionale, che abbiamo appena ricordato: l'universalità della legge e il suo corollario, l'eguaglianza di fronte alla legge. Mi pare che tre obiettivi abbiano prevalso in questa riflessione: unificare le regole del diritto, imporre ai gruppi di solidarietà la rinuncia a taluni vantaggi e status particolari, promuovere la creazione di un giudice unico, formato e controllato dallo stato. Il paradigma dell'unificazione del diritto è certamente il Codice civile egiziano, il «Codice Sanḥūrī» del 1948, che certi stati arabi – tra cui la Siria – hanno in seguito imitato, mentre altri si ispiravano al suo metodo²⁰. Si tratta della prima formulazione sistematica di un diritto civile che ponga le basi per un'identità giuridica egiziana. L'espressione utilizzata per definire il lavoro di elaborazione del codice, che è durato undici anni, è quella di *tamsīr al qānūn* (egizianizzazione del diritto). Ciò significa che il codice si staccava dal suo modello francese: se ne conservava la struttura e ne rispettava spesso lo spirito, esso vi integrava anche la quintessenza della giurisprudenza prodotta dalle giurisdizioni egiziane all'incirca negli ultimi settant'anni, a seguito cioè della prima riforma giudiziaria realizzata a partire dal 1875. D'altra parte, si staccava anche dal diritto islamico: contrariamente a quanto si è affermato recentemente in un contesto apologetico²¹, Sanḥūrī ha indubbiamente mantenuto alcune norme islamiche ma, a conti fatti, si tratta di ben poca cosa. L'assenza di un divieto del ribā²² (interesse bancario illecito) è il segno che simboleggia questa rottura.

Si obietterà che il diritto nazionale verte innanzitutto sui beni e sugli obblighi e che sembra difficile estendere il ragionamento alle norme che toccano direttamente la vita personale dei singoli individui, dalla nascita alla morte; regole, se non determinate, quantomeno sanzionate dall'appartenenza religiosa e contenute in quell'insieme cui si dà il nome di diritto di famiglia. Tuttavia, se vi è un campo di questo diritto in cui il vo-

²⁰ William S Qallada, «L'aventure du code civil égyptien» in N. Abd al-Fattah e B. Botiveau (a cura di), *Politiques législatives. Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Al-Qāhirah (Il Cairo), Dossiers du CEDEJ, 1994.

²¹ Tawfīq Shāwī e Nādiyā Sanḥūrī, *Sanḥūrī min khilāl avrāqihī al-shakhsīyya* [Sanḥūrī attraverso i suoi archivi personali], Al-Qāhirah (Il Cairo), 1989.

²² Si veda la voce *Usura* nel Glossario.

lontarismo dei giuristi dell'età liberale ha immaginato soluzioni federatrici, è proprio quello del diritto relativo alle successioni. In realtà tale diritto non concerne soltanto i beni, ma ha anche a che fare con l'identità delle persone e per questo è consentito avanzare l'ipotesi che le riforme successive abbiano rappresentato un'intrusione della riforma negli stessi statuti personali. L'Egitto ha dato l'avvio a tale movimento creando un precedente che, comunque, non sembra essere stato seguito altrove, eccezion fatta per la Siria. Diversi testi hanno così permesso che alcune norme islamiche si applicassero, da lì in avanti, all'insieme dei cittadini egiziani, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. Così avviene per le successioni *ab intestato* (legge 77/1943) e per le successioni testamentarie (legge 71/1946), come pure per alcune questioni relative alla capacità, alla tutela, alla curatela, all'interdizione e alla donazione (legge 119/1952 e svariati articoli del codice *Sanḥūrī*)²³.

Questo precedente deve essere interpretato come un «arretramento» dei diritti comunitari non musulmani in Egitto, davanti all'egemonia del diritto islamico? L'idea di una priorità accordata al «diritto dominante» è stata talvolta avanzata²⁴, ma, nel contesto egiziano, vi si dovrebbe vedere soprattutto un'espressione della volontà delle istituzioni giuridiche dello stato di «ridurre il divario» tra gli statuti personali. Non è tanto la forma giuridica degli statuti personali che viene toccata (si veda oltre per il caso del matrimonio e del divorzio), quanto il loro contenuto²⁵. È certamente più agevole appoggiarsi al diritto islamico, diritto della maggioranza, ma bisogna anche fonderlo in un crogiolo comune, che sarà ulteriormente sottoposto all'interpretazione di un giudice unico, formato secondo i criteri del diritto positivo: il diritto islamico si trova così banalizzato ed entra a far parte del diritto comune della nazione. Per di più, la «standardizzazione» è stata facilitata dal fatto che la cultura giuridica dei gruppi confessionali differiva meno di quanto spesso si pretenda, se si ammette che essi erano influenzati da una solidarietà più «patriarcale» che «religiosa». Così, all'epoca, era in atto in Egitto una normalizzazio-

²³ Esempi citati da Sami A. Aldeeb Abū Sahlieh, *Les musulmana face aux droits de l'homme . Religion, droit, politique*, Bochum, Dieter-Winlder, 1994, pagg. 101-02.

²⁴ Si veda Maurice Sādiq, *Qaḍā al-aḥwāl al-shakhsīyya li-ghayr al-muslimin* [La giurisdizione dello statuto personale dei non musulmani], Al-Qāhirah (Il Cairo), 1987, p. 115. L'autore cita, in proposito, una sentenza della Corte di cassazione egiziana del 29 febbraio 1968, che faceva riferimento alla «*sharī'a dominante (al-sharī'a al-qā'imā)*».

²⁵ Secondo l'opinione del magistrato egiziano Mi 'wad 'Abd al-Tawwāb, *Al-wasīf fi sharḥ qawānin al-aḥwāl al-shakhsīyya* [Compendio e commento delle leggi sullo statuto personale], Al-Qāhirah (Il Cairo), 1982; citato in Jean-François Rycx, «Règles islamiques et droit positif en matière de successions: présentation générale» in M. Gast (a cura di), *Hériter en pays d'islam*, Paris, CNRS, 1987.

ne delle pratiche del diritto e della giustizia che passava attraverso riforme come la definizione della maggior età legale (1923), la pubblicazione degli atti sotto il controllo di giudici (1931) e notai, la modifica delle procedure legali e così via. Questi provvedimenti, che sono egualmente vincolanti per i musulmani e per i non musulmani, riducono l'autonomia giuridica dei privati.

4. *Concessioni e resistenze*

Ciò che si può dire del codice civile, o meglio del diritto relativo alle successioni, non può, tuttavia, applicarsi tale e quale all'insieme del diritto di famiglia, perché è a questo diritto che sono strettamente legati i marchi di identità più stabili e più forti. Che si tratti dello status giuridico dei cristiani o di quello dei musulmani, la codificazione è accompagnata dalle resistenze più tenaci. Contrariamente a un'idea molto diffusa, la condizione per un'unificazione del diritto di famiglia non era la rinuncia da parte dei soli non musulmani a una parte delle loro leggi private, ma la rinuncia a queste leggi tanto da parte dei non musulmani quanto dei musulmani. La dialettica tra gruppi minoritari e maggioritari gioca qui un ruolo fondamentale, poiché l'esigenza di mantenere una parità di condizioni tra i cittadini rende impossibile esigere rinunce troppo cospicue da parte dei gruppi minoritari, se la maggioranza non fa rinunce di entità paragonabile. Ciò spiega, probabilmente, la situazione assai differente del Libano, dove un equilibrio demografico molto diverso permetteva di prospettare un altro tipo di cittadinanza senza coinvolgere *ipso facto* l'insieme del sistema.

Quando si segue l'evoluzione di quella che in Egitto è stata chiamata la rinascita legislativa (*al-nahḍa al-tashrī'iyya*), si vede che concessioni molto importanti sono state richieste e ottenute in primo luogo dai musulmani. Benché la politica di Muḥammad 'Alī nella prima metà del XIX secolo e, più tardi, quella dei suoi successori abbiano indebolito finanziariamente e politicamente un'istituzione come al-Azhar²⁶, gli ulema hanno conservato pressoché intatta la loro influenza sulla popolazione, almeno per ciò che concerne la legittimità a fornire le interpretazioni ortodosse del diritto islamico. La monarchia egiziana ha forzato loro la mano e ha spesso «strappato» loro le riforme di cui aveva bisogno. La scuola dei *qāḍī*²⁷, aperta nel 1907, rappresenta così un tentativo riuscito

²⁶ Si veda la voce *Al-Azhar* nel Glossario.

²⁷ Si veda la voce *Qāḍī* nel Glossario.

di sottrarre i magistrati di diritto islamico all'influenza degli ulema, per farli passare sotto il controllo dello stato e formarli alla concezione standardizzata del diritto islamico, di cui abbiamo parlato. Del pari, la codificazione dello statuto personale dei musulmani del 1920 e del 1929 è una pietra angolare di tale edificio²⁸: il controllo da parte del giudice delle condizioni di un divorzio, del versamento regolare degli alimenti, della registrazione dei matrimoni o dell'età per il matrimonio, sono altrettanti sconfinamenti nella libertà che gli individui avevano di agire nel quadro di una delle varie scuole di diritto islamico. L'assunzione del controllo su al-Azhar da parte dello stato nasseriano nel 1961, successiva all'unificazione giudiziaria del 1955-56 (soppressione delle *maḥākīm sharʿiyya* e delle *majālis millīyya*²⁹), porterà a compimento questo processo.

In Siria la riforma del diritto ha preso vie differenti. Le giurisdizioni comunitarie dei non musulmani sono state mantenute, ma la riforma dello statuto personale (1953 e 1975) ha imposto ai musulmani nuove norme, tra le quali le restrizioni legali alla poligamia e l'obbligo di conformarsi alle regole dello stato civile e della pubblicità degli atti, il che negava in teoria, e spesso in pratica, la possibilità del «matrimonio consuetudinario».

In maniera per così dire simmetrica anche i non musulmani sono stati assoggettati a questo tipo di riforma. In Egitto, se le istituzioni ecclesiastiche di certe comunità conservano competenze nelle fasi di conciliazione di determinati conflitti relativi allo statuto personale, è in ultima istanza al giudice, musulmano o non musulmano, formato nello stampo delle scuole di stato e controllato dal ministero della Giustizia, che spetta la decisione finale, anche se il diritto applicato è quello della confessione dei singoli individui. In Siria, dove le giurisdizioni non sono state unificate, contrariamente all'Egitto³⁰, il codice dello statuto personale del 1953-1975 «si applica a tutti i siriani», a parte due eccezioni³¹. La prima riguarda i drusi³², di cui si riconoscono alcune regole specifiche (rifiuto della poligamia, dote, eredità); la seconda i cristiani e gli ebrei, che conservano il loro specifico diritto di famiglia per quanto concerne i fidanzamenti, il matrimonio e il suo annullamento, la dote, gli alimenti e l'affidamento dei bambini ma non, come abbiamo già notato, per quanto attiene ai regimi di successione. D'altronde, contrariamente all'Egitto, in

²⁸ Si veda Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1993, p. 195 e segg.

²⁹ Rispettivamente: le giurisdizioni islamiche e le giurisdizioni dei non musulmani.

³⁰ Gli egiziani hanno tentato invano di far passare in Siria la riforma giudiziaria egiziana del 1955, durante il periodo della Repubblica araba unita (R.A.U., 1958-1961).

³¹ Codice dello statuto personale del 1953, articolo 2.

³² Si veda la voce *Drusi* nel Glossario.

Siria le istituzioni ecclesiastiche hanno conservato le loro attribuzioni in campo giudiziario

Negli anni quaranta e cinquanta i politici e i giuristi erano convinti della necessità di «razionalizzare» gli statuti personali ricercando una formula di estensione del diritto comune della nazione, suscettibile di conciliare le esigenze di sovranità dello stato con i particolarismi, come è testimoniato da diversi progetti di unificazione dei diritti comunitari. In Egitto, un progetto di statuto personale unico viene così proposto nel 1945 dalle comunità copto-ortodossa, greco-ortodossa, cattolica, protestante, armeno-ortodossa, israelita rabbinica e israelita karaita. Il governo non dà seguito a questo progetto, probabilmente perché rientra in una logica di rafforzamento dei diritti privati, che riserva allo stato il ruolo di semplice intermediario³³. Più limitato, ma più radicale, un nuovo progetto, elaborato tra il 1952 e il 1954, testimonia il cambiamento rivoluzionario avvenuto in Egitto. Esso riguarda i copto-ortodossi ed è suscettibile di servire da modello per le altre comunità. Si tratta di istituire alcuni tribunali, soggetti a ispezione da parte del ministero della Giustizia, nei quali siederanno magistrati copti scelti tra i laici della comunità³⁴. La gerarchia copta non ha visto il progetto di buon occhio, perché i religiosi erano esclusi dalla magistratura, e il progetto non ha trovato attuazione: ma anche perché la riforma decisiva del 1955 è già all'ordine del giorno.

Due leggi del 1955³⁵ hanno, dunque, generalizzato l'intervento dello stato egiziano in questo settore, una disponendo che «i tribunali nazionali siano competenti per qualsiasi controversia in materia civile, commerciale, di statuto personale e di *waqfs*³⁶ e l'altra disponendo che «i tribunali *shar'iyya* e i *majalis mill'iyya* siano aboliti a partire dal 1° gennaio 1956». Alcuni emendamenti saranno, nondimeno, accordati al Santo Sinodo copto-ortodosso, in particolare in merito al fatto che la registrazione notarile degli atti di matrimonio si faccia dopo la cerimonia religiosa e che un membro del clero possa fare parte del tribunale³⁷. Ma, nella sostanza, un passo è stato compiuto: il diritto applicato resta quello delle confessioni, ma è ormai applicato da un giudice unico per tutti gli egiziani, formatosi nelle facoltà di Legge e nei quadri del ministero della Giustizia. La statalizzazione dell'insieme giurisdizionale e la trasformazione

³³ Frédéric Abecassis e Anne Le Gall-Kazazian «L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Egypte (fin XIX^e-milieu XX^e siècle)» in *Egypte/Monde Arabe*, 11, 1992, pagg. 11-46.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Leggi nn. 461 e 462 del 1955.

³⁶ Si veda la voce *Waqf* nel Glossario.

³⁷ E Abecassis e A. Le Gall-Kazazian, *L'identité au miroir du droit* cit.

dei magistrati in funzionari garantiscono oggi, se non l'universalità della legge, quantomeno una forma particolare di eguaglianza degli individui-cittadini davanti alla giustizia.

5. *Una cittadinanza contestata?*

Il processo descritto ha portato alla situazione giuridica dei non musulmani che oggi prevale, tanto in Egitto quanto in Siria. A questo stadio si tratta semplicemente di constatare che il diritto ha creato condizioni oggettive di natura tale da sviluppare nella società una nuova concezione dell'eguaglianza davanti alla legge e, di conseguenza, un diverso rapporto con la condizione di cittadinanza, riferita ai limiti dello stato-nazione. D'altra parte, ciò non implica alcunché per quanto concerne le divergenze, le contraddizioni, per non dire le incompatibilità, che l'applicazione pratica della legge rivela in rapporto alla norma di legge. Una costituzione può, ad esempio, proclamare il libero accesso delle donne al mercato del lavoro senza che questo corrisponda, persino dopo un certo periodo di applicazione, alle condizioni reali di tale mercato. Ciò nonostante, l'ipotesi sostenuta è per l'appunto che la norma di legge produce effetti sulla pratica sociale: il volontarismo degli stati può benissimo essere seguito da effetti importanti, l'antropologia del diritto lo dimostra. Se si accetta quest'ipotesi, bisogna risolversi a studiare l'impatto delle riforme costituzionali sul cambiamento sociale. Muovendosi in questa direzione, due domande mi sembrano importanti: quali sono i limiti giuridici della laicizzazione istituzionale intrapresa nell'«età liberale» e sistematizzata dal nazionalismo arabo? Quali conseguenze portano con sé le politiche legislative fondate su di un rinnovamento della legge islamica?

Relativamente alla prima questione, è innegabile che la «riforma» (*iṣlāḥ*) con la sua traduzione giuridica, la *nabḍa tashrīḥiyya*, realizzata nel corso di questi tre quarti di secolo, abbia modificato in misura senz'altro considerevole l'idea che si poteva avere in precedenza dell'«individuo giuridico», detentore di diritti soggettivi, oggettivamente garantiti dalla legge. La riforma è portatrice di una diversa cultura giuridica. Quanto alla cittadinanza che produce e, nel caso specifico, ai diritti civili che riconosce ai non musulmani, non si può che vederne i limiti, messi in rilievo nell'attuale contesto di «ri-islamizzazione». Sotto certi aspetti, cui si è fatto cenno in precedenza, il movimento nasseriano sembra essersi spinto più lontano del ba'thismo³⁸ siriano: l'istituzione, nel 1955, di un giudice

³⁸ Si veda la voce *Partito Ba'th* nel Glossario.

unico, veicolo della nuova cultura giuridica, non ha potuto essere confermata in Siria all'epoca dell'esperienza unitaria della R.A.U. (1958-1961). Ma questo fatto ha più a che vedere con il fallimento dell'unione che con la situazione politica della Siria o con il ruolo svolto dagli intellettuali cristiani nel movimento nazionalista. La laicizzazione nella sua versione ba'thista è stata, in effetti, più sistematica. Le costituzioni ba'thiste, ad esempio, non contenevano alcun riferimento esplicito alla legge islamica prima del 1973. La gestione giudiziaria del diritto di famiglia, a partire dal codice del 1953 (emendato nel 1975), sembra in ogni caso confermare quanto sopra, in particolare per ciò che concerne la partecipazione delle donne alla vita sociale ed economica³⁹. In Egitto, lo statuto personale dei musulmani è stato codificato (e modificato) dalle leggi del 1920 e del 1929, ma lo è stato «dall'alto», per volontà del sovrano e con l'appoggio degli intellettuali e di qualche ulema riformista. In seguito non vi è più stata alcuna modifica fino alla famosa «legge Jihane» del 1979, presto abrogata sotto la pressione congiunta di al-Azhar e degli islamisti. La resistenza degli ulema, del resto, non era un fenomeno realmente nuovo poiché, in precedenza, aveva già prodotto il blocco di svariati progetti nasseriani di codifica, in particolare negli anni cinquanta.

Nel frattempo, a partire dagli anni settanta, il rapido progredire di una mobilitazione politica fondata sull'applicazione integrale della *shar'ā*⁴⁰ ha aperto una nuova fase. In Siria, la contestazione della costituzione ba'thista del 1973 e l'esigenza, enunciata dagli ulema, di inserire la legge islamica come fonte principale della legislazione ne erano state una prima manifestazione esplicita. L'annientamento dei Fratelli Musulmani⁴¹ da parte del potere alevita⁴² nel 1982 ha ridotto, però, il movimento islamista al silenzio o alla clandestinità, privandolo di un'espressione pubblica; ed è difficile discernere quali siano le reali intenzioni del movimento come è, invece, possibile fare in Egitto dove l'istituzionalizzazione dell'applicazione della *shar'ā*, con la costituzione del 1971 (modificata nel 1980), ne ha fatto una questione di stato. I discorsi politici consentono, tuttavia, di individuare i sentimenti dominanti sulla questione dell'applicazione della *shar'ā*, in quanto essa riguarda anche e direttamente i non

³⁹ Izzat Dāhī, *Al-aḥkām al-qaḍā'iyya fī rub' qarn. Al-aḥwāl al-shakhsīyya* [Giurisprudenza dello statuto personale nel corso di un quarto di secolo; 1953-1976], Dimashq (Damasco), 1978.

⁴⁰ Si veda la voce *Shar'ā* nel Glossario.

⁴¹ Si veda la voce *Fratelli Musulmani* nel Glossario.

⁴² Si veda la voce *Aleviti* nel Glossario.

musulmani. La storia, infatti, è oggetto di revisione in forma di una riscrittura che si può leggere a partire da tre osservazioni principali:

1) I diritti del cittadino non musulmano, prima degli anni settanta, erano definiti sulla base della sua qualità di *kitābī*⁴³, vale a dire di persona che si riconosce nel cristianesimo e, in minor misura, nel giudaismo, con l'esclusione di qualsiasi altra considerazione; il che significa che la cittadinanza egiziana o siriana si inseriva in un quadro territoriale, ma *anche* confessionale⁴⁴. Si può anche dire che la negoziazione politica di questo problema riguardava soprattutto le relazioni tra musulmani e non musulmani cristiani. Quanto agli egiziani o ai siriani di confessione israelita, il contesto internazionale della guerra contro Israele era la causa della precarietà del loro status nazionale⁴⁵. Nel contempo, al di fuori di coloro che appartenevano a una delle tre religioni del Libro, non erano presi in considerazione altri tipi di condizione. Ciò corrisponde a una razionalità in cui il diritto applicato tiene conto, in primo luogo, del diritto della maggioranza. I procedimenti giudiziari che hanno potuto aver luogo in Egitto nel 1985 contro i Bahā'ī⁴⁶, l'opposizione costante di al-Azhar agli intellettuali marxisti o laicisti, come pure la «scomunica» degli aleviti siriani da parte dei Fratelli Musulmani, sono una conseguenza della stessa logica. Il problema è che essa si ritorce anche contro i cittadini musulmani, dal momento che possono essere giudicati colpevoli di «professare» idee che non corrispondono all'ortodossia definita dal diritto dominante e dai suoi interpreti riconosciuti⁴⁷. Le recenti vicende giudiziarie di censura degli scritti e della produzione culturale in Egitto, quando si esamini la base giuridica su cui sono condotte, mostrano che la norma in questo campo è dettata seguendo tale logica⁴⁸. Siamo, dunque, di fronte a una cittadinanza imperfetta, che pesa in realtà su tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa o intellettuale; si tratta, in

⁴³ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

⁴⁴ L'osservazione non significa che gli individui si dichiarassero necessariamente appartenenti a questo gruppo, ma semplicemente che erano inseriti statutariamente nella categoria, ad esempio per quanto riguarda gli statuti personali o l'accesso alle funzioni pubbliche non subalterne.

⁴⁵ La concessione di visti, sotto pressione americana, ai siriani di confessione israelita ha recentemente attirato l'attenzione su questo fattore.

⁴⁶ S. A. Sahlieh, *Les musulmans face aux droits de l'homme* cit., p. 118.

⁴⁷ Ad esempio il processo intentato nell'aprile 1993, su denuncia di un avvocato islamista, contro il docente universitario Naṣr Abū Zayd, accusato di applicare al suo insegnamento un approccio razionalista alla lettura del Corano.

⁴⁸ I testi sulla censura e in particolare il codice penale (art. 161) puniscono le offese arrecate ai sentimenti di coloro che appartengono alle tre religioni.

altri termini, di un problema globale che, su un piano teorico, non sembra poter essere discusso «caso per caso»;

2) Quanto alle comunità minoritarie, facendo una distinzione tra il punto di vista del clero e quello dei laici⁴⁹, esse hanno almeno dovuto, come la «maggioranza» musulmana e su basi paragonabili, affrontare la questione di una laicizzazione delle loro istituzioni. Come abbiamo visto, esse sono state ostili – almeno per bocca dei loro rappresentanti ecclesiastici – ai progetti di unificazione del diritto che intaccavano la loro identità e, in termini generali, a tutto ciò che sembrava loro minacciare gli interessi definiti dall'appartenenza comunitaria;

3) Le interpretazioni predominanti della legge islamica – legge identificata, secondo questa logica, con la maggioranza dei cittadini – hanno dunque la loro importanza. Fintantoché il riconoscimento di una preminenza non era inserito che a titolo simbolico nella costituzione⁵⁰, senza alcun riferimento esplicito alla legge islamica come fonte primaria del diritto, le conseguenze sullo status di cittadino erano ridotte. Si assiste, invece, in Egitto a un cambiamento molto netto nella pratica dei giuristi e, in senso lato, nel rapporto dei singoli individui con la legge, a partire dall'emendamento costituzionale del 1980⁵¹. Su questo punto non si può isolare il caso dei cristiani o dei musulmani ma si deve, al contrario, collegarli a tutto ciò che questo cambiamento comporta, anche e senza dubbio in primo luogo per i musulmani. Il problema è, naturalmente, quello di sapere chi, per la legge islamica, abbia l'autorità di dettare il diritto. Si può distinguere, a tal fine, tra i discorsi politico-giuridici che vengono fatti e le sentenze dei giudici, in quanto queste rappresentano l'enunciazione della verità sociale.

La tematica dell'applicazione della *shari'a* islamica ha dato luogo, negli anni ottanta, a una gran varietà di proposte, che provengono dagli «attendisti», dai «gradualisti» o da movimenti radicali. Da qualche anno a questa parte le possibilità di interpretazione sembrano essersi ristrette, al punto che si ammette abbastanza comunemente che le interpretazioni islamiste non si distinguono affatto, su molte questioni, da quelle degli ulema in generale. Vi è, beninteso, un'importante differenza, in relazione allo status dei non musulmani, tra una vulgata islamista, che prece-

⁴⁹ E in senso più lato, quanto alle modalità di inserimento politico, tra chiesa e comunità. Si veda Dina El-Khawaga, «Le développement communautaire copte: un mode de participation au politique?» in *Maghreb-Machrek*, 135, 1992.

⁵⁰ Ad esempio. «l'islam è la religione di stato», articolo 3 della costituzione egiziana del 1956.

⁵¹ Articolo 2: «La *shari'a* islamica è la fonte principale della legislazione».

nizza l'applicazione della costituzione di Medina, e le interpretazioni dovute a giuristi/ulema del tipo di Muḥammad al-Ghazālī o di Yūsuf al-Qarḏāwī⁵². Per quest'ultimo, i musulmani e i non musulmani hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri civili, a parte ciò che dipende esplicitamente dai loro rispettivi statuti personali. Egli esclude, tuttavia, che i non musulmani possano occupare le più alte cariche dello stato, politiche, militari e giudiziarie. Quanto alle imposte, egli descrive un sistema in cui viene riscossa una tassa (che non chiama *jizya*) sulle medesime basi della *zakāt*⁵³. Egli cerca chiaramente di svincolarsi dalla nozione di *dhimmī* per avvicinarsi a quella di cittadino (*muwaṭīn*), come abbiamo visto anche nel caso di F. al-Huwaydī. L'imbarazzo è più percepibile in un giurista come Sufi Abū Taleb, principale artefice dei progetti di codice islamico discussi in Egitto nel 1982 dall'Assemblea del popolo⁵⁴. L'autore discute esplicitamente la condizione dei non musulmani, secondo un diritto islamico che dovrebbe essere applicato nel quadro del diritto egiziano attualmente in vigore. In questo senso, egli vede tale condizione come un «ostacolo politico» da superare e, a tale scopo, tende a minimizzare le differenze e ricorda che la legge islamica ha previsto il trattamento equo dei non musulmani in uno stato islamico⁵⁵.

È, in realtà, nelle sentenze dei giudici che si osserva la «forza del diritto». In un primo periodo (anni ottanta) i tribunali egiziani hanno evitato di pronunciarsi su casi di competenza del diritto islamico classico, a parte, naturalmente, le questioni di statuto personale. Attualmente è avvenuto un profondo cambiamento, avviato dalle iniziative di quei giudici che, pur applicando il diritto attuale, raccomandavano al legislatore di modificare quel diritto: lo si è constatato in procedimenti di materia penale e finanziaria (ad esempio il divieto del *ribā*). In procedimenti relativi allo statuto personale, ci sono anche stati rifiuti di giudicare nel quadro della legge del 1979, fintantoché la Suprema Corte costituzionale non avesse preso posizione sulla costituzionalità di tale legge⁵⁶. La posizione della Suprema Corte a questo riguardo è significativa. Essa ha, in primo luogo, riconosciuto l'incostituzionalità della legge del 1979, ma senza pronunciarsi sulla questione di fondo (la legge islamica) e accontentandosi di rilevare

⁵² Yūsuf al-Qarḏāwī, *Ghayr al-muslimīn fī l-mujtama' al-islāmī* [I non musulmani nella società islamica], s.d.

⁵³ Si veda la voce *Zakāt* nel Glossario.

⁵⁴ Sufi Abū Taleb, «La shari'a islamique et le droit positif dans les pays arabes. Histoire et prospective» in *Politiques législatives. Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc, Al-Qāhīrah* (Il Cairo), Dossiers du CEDEJ, 1994.

⁵⁵ Rispettando il principio «La ikrāha fī l-dīn» [Nessuna costrizione in fatto di religione].

⁵⁶ B. Botiveau, *Loi islamique et droit* cit., capitolo 5.

errori di procedura in sede di adozione della legge. Una recente sentenza ha messo fine a questa situazione ambigua: su una banale questione di versamento degli alimenti, la Suprema Corte ha recentemente emanato una sentenza la cui motivazione non poggia più, come in precedenza, sul codice dello statuto personale, ma su di un'interpretazione originale del *fiqh* (giurisprudenza) islamico, nella circostanza specifica quello della scuola *hanafita*⁵⁷, alla quale stimava che facesse capo il ricorrente⁵⁸.

Alla resa dei conti, l'osservazione delle due fasi delle politiche legislative che sono state descritte permette di avanzare alcune ipotesi. In primo luogo, la dinamica istituzionale che ha dominato le società egiziana e siriana dall'inizio di questo secolo ha prodotto un cambiamento della cultura giuridica ed è solo tenendo conto di questa nuova cultura che si possono valutare correttamente i processi in corso. Un'analisi antropologica, consistente nel ricercare come il cambiamento sia stato acquisito da parte dei singoli individui e dei gruppi all'interno degli spazi comunitari e come le frontiere di questi spazi si siano organizzate in funzione di una modificazione del modo di intendere lo spazio pubblico, è certamente indispensabile. Sembra, però, importante integrare l'analisi con gli effetti delle dinamiche istituzionali su questi modi di intendere e sulle pratiche sociali che determinano. Nella misura in cui la giustizia ha la vocazione a stabilire il diritto, vale a dire a proclamare quale debba essere la verità sociale, compresa dall'insieme dei cittadini, è importante capire i contenuti di questa cultura giuridica. In Egitto la modifica costituzionale del 1980 ha fatto prendere coscienza all'insieme dei cittadini della persistenza dei riferimenti islamici nei discorsi pubblici, ma, d'altro canto, lo stato egiziano non si è finora assunto il rischio di intervenire in maniera decisiva in merito promulgando, ad esempio, una codificazione islamica (il che, peraltro, sarebbe teoricamente possibile). Tutto ciò spiega, tra le altre cose, un ricorso più frequente alla giustizia su questioni di competenza della politica, aspettandosi dalla prima che «prenda una decisione»⁵⁹.

Nel XX secolo sono state gettate nel mondo arabo le basi per una cittadinanza garantita dal diritto degli stati-nazione. Tuttavia, se la cultura

⁵⁷ Si veda la voce *Hanafiti* nel Glossario.

⁵⁸ Baudoin Dupret, «La Haute Cour constitutionnelle (al-mahkama al-dusturiyya al-ʿulya) et l'article 2 de la Constitution égyptienne. Présentation et traduction de l'arrêt du 26 mars 1994 (14 Shawwāl 1414)» di prossima pubblicazione in *Islamic Law and Society*.

⁵⁹ Come mostrano le azioni giudiziarie intentate dagli islamisti contro alcuni intellettuali, ma anche da gruppi o istituzioni del mondo laico; ad esempio l'azione recentemente intentata dall'Organizzazione egiziana per i diritti dell'uomo contro una *fatwā* dello *shaykh* di al-Azhar, che riconosceva la liceità dell'escissione.

illuminista era presente nello spirito degli intellettuali modernisti, quando invitavano i singoli individui a svincolarsi dalle costrizioni connesse alle antiche solidarietà di gruppo, i poteri politici riformatori hanno realizzato la riforma eludendo le questioni più difficili che essa poneva e che si manifestavano sotto forma di resistenze al cambiamento. Una di tali questioni riguardava le condizioni alle quali sarebbe stata possibile l'affermazione di un soggetto giuridico caratterizzato *in primo luogo* dalla sua appartenenza e dalla sua partecipazione nazionali. I regimi laici legati al nazionalismo arabo hanno certamente preso decisioni radicali in questo senso, ma senza arrivare – soprattutto in Egitto – a rimettere in causa le differenze di trattamento politico tra coloro che continuavano a considerarsi (o a essere considerati) come «maggioritari» o «minoritari» in funzione della loro origine confessionale. La garanzia giuridica della nuova cittadinanza era l'estensione del diritto comune dello stato, ottenuta da concessioni reciproche – e, sovente, simmetriche – delle comunità interessate. La sua contropartita fu quella di instaurare la «negoziiazione» di questo status soltanto tra i gruppi maggiormente rappresentativi; si può anche dire che la negoziazione si è svolta soprattutto tra i «musulmani» e coloro che, tra i «non musulmani», erano più numerosi, cioè i cristiani. È ciò che ci mostra, tra altri indizi, lo sviluppo del diritto di famiglia nel periodo considerato.

Il fatto che la legge islamica sia vista oggi come un metadiritto accentua queste divisioni, rendendo difficile immaginare che lo status dei non musulmani possa essere considerato altrimenti che come uno status minoritario. Da un lato, la legge islamica non prevede, in teoria, che la condizione di «protetti» per i non musulmani; d'altra parte, però, nella misura in cui le attuali interpretazioni islamiste della legge islamica tendono a creare nuove divisioni e nuove emarginazioni, persino tra i cittadini-musulmani, è, probabilmente, solo nel quadro di una negoziazione globale che, alla fine, sarà possibile definire lo status giuridico di tutti coloro che si considerano cittadini, secondo la definizione data dalla cultura giuridica elaborata nell'ultimo secolo.

L'emigrazione degli arabi cristiani: dimensioni e cause dell'esodo

Bernard Sabella

Introduzione

Le tendenze migratorie tra gli arabi cristiani sono state influenzate storicamente dal clima politico e comunitario e dalle condizioni economiche dominanti in specifiche società e nella regione mediorientale nel suo insieme. L'emigrazione tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo poteva essere posta in relazione al generale aumento della popolazione e all'incapacità delle economie locali in Libano, Siria e Palestina di sostenere tale incremento demografico. Una spiegazione più verosimile, comunque, vede le caratteristiche socioeconomiche dei cristiani combinarsi con specifiche calamità politiche ed economiche che hanno reso l'emigrazione una possibile alternativa per molti cristiani.

Nei tempi moderni l'emigrazione degli arabi cristiani continua a essere influenzata dalle stesse cause che hanno indotto le passate generazioni a lasciare il paese d'origine. Le caratteristiche socioeconomiche e il livello di istruzione degli arabi cristiani, in un contesto d'instabilità politica e di recessione economica, sono divenute un'ulteriore spinta. Queste caratteristiche si traducono in uno stile di vita e in preferenze lavorative/professionali incompatibili con un continuo conflitto tra nazioni e tra comunità e con l'assenza di prospettive di un miglioramento economico generale.

In un'indagine condotta dallo scrivente nel 1993 nell'area della Grande Gerusalemme, sull'intenzione di emigrare tra famiglie cristiane e musulmane, si scoprì che la quota percentuale di emigrazione tra i cristiani è doppia rispetto a quella della popolazione in generale. Le cause dell'emigrazione appaiono legate in modo determinante a fattori economici e politici. Le cattive condizioni economiche, infatti, sono indicate come causa di emigrazione dalla stragrande maggioranza di coloro che intendono emigrare, seguite dalle condizioni politiche. Un'altra importante scoperta è relativa alla presenza di membri della famiglia già residenti all'estero, che agiscono come un fattore di attrazione per l'emigrazione di

interi nuclei familiari. Quasi tutti i cristiani che volevano emigrare, e la maggioranza dei musulmani, avevano parenti stretti all'estero.

In tempi di sconvolgimenti politici e di recessione economica – come erano appunto, per la Cisgiordania e per la striscia di Gaza, i tardi anni ottanta e i primi anni novanta – l'emigrazione tende ad aumentare. Un ambiente politico stabile appare essenziale per rallentare e prevenire del tutto l'emigrazione dei palestinesi cristiani. La maggioranza dei cristiani che, interpellati nell'indagine del 1993, espresse l'intenzione di emigrare affermò di voler restare, se la pace fosse stata vicina. La percentuale di cristiani che non sarebbero emigrati era quasi doppia rispetto alla percentuale riscontrata tra i musulmani intervistati.

Negli ultimi tempi l'emigrazione non si è limitata agli arabi cristiani, ma coinvolge anche i musulmani. Le comunità cristiane, comunque, sono più sensibili agli effetti negativi dell'emigrazione, perché i loro membri partono con frequenza assai superiore rispetto ai compatrioti musulmani. Considerando il loro numero limitato, il danno per la vita e la sopravvivenza della comunità cristiana diviene evidente. Un dato emerso dall'indagine evidenzia come, più una comunità cristiana diventa piccola, in termini di dimensioni, più cresce la probabilità che i suoi membri rimasti emigrino: l'emigrazione è, quindi, una minaccia per la sopravvivenza di specifiche comunità cristiane. Inoltre, l'indebolimento o la scomparsa delle comunità cristiane indigene ha riflessi negativi non semplicemente sulle comunità stesse, ma anche sulle prospettive di avere nella regione società aperte, pluralistiche e civili.

Gli arabi cristiani emigrano praticamente per le stesse cause generali, indipendentemente dal paese. Cause specifiche caratterizzano l'andamento dell'emigrazione in singoli paesi. L'emigrazione è l'indice di una crisi in cui versano le comunità arabe cristiane, grandi e piccole. L'emigrazione, infatti, significa chiaramente fuga e scelta di una facile via d'uscita in tempi di grande travaglio.

Anche se nessuno può biasimare i singoli e le famiglie per la scelta di emigrare, le comunità arabe cristiane sono sempre state parte integrante di quella struttura a mosaico che è il Medio Oriente. Gli arabi cristiani hanno altrettanta possibilità di incidere sulle future prospettive politiche, economiche e sociali della regione quanto altri gruppi. Le sfide della pacificazione, sia essa fra stati o fra comunità, e le promesse di visioni di *partnership* economica regionale e di mercati integrati guardano al potenziale che esiste in Medio Oriente. Lo sviluppo di questo potenziale si dimostrerà essenziale per fermare i flussi ingenti dell'emigrazione araba cristiana e per inaugurare un'era in cui società e comunità stabili e prospere impareranno a vivere, lavorare e crescere fianco a fianco in un ambiente di mutuo rispetto, tolleranza e comprensione.

Gli arabi cristiani sono parte integrante del quadro socioculturale ed etnico del Medio Oriente. Le stime collocano il numero dei cristiani nella regione tra gli 8 e gli 11,3 milioni, concentrati prevalentemente nei seguenti paesi: Egitto (6-8 milioni), Iraq (500.000-600.000), Giordania (100.000-120.000), Siria (750.000-900.000), Libano (1,3-1,5 milioni), Palestina (Cisgiordania 57.000 e striscia di Gaza 3.000) e Israele (120.000). Le stime degli arabi cristiani che sono emigrati si aggirano attorno ai tre milioni, ossia fra il 34,1 e il 26,5 per cento del numero stimato di cristiani attualmente presenti in Medio Oriente¹. Per alcuni autori le stime degli arabi cristiani della diaspora sono molto superiori, raggiungendo il doppio o il triplo della cifra di tre milioni². Data la mancanza di dati affidabili su questo punto, adottiamo le stime più prudenti, ma anche queste evidenziano la presenza di un forte movimento migratorio, che interessa una cospicua percentuale della popolazione araba cristiana della regione.

Tabella 1. *Cristiani mediorientali presenti nella diaspora (valori percentuali).*

	percentuale (Rance)	percentuale (Valognes)
Assiri	60	54,6
Armeni	50	75 (cattolici)
Melchiti	50	52,4
Maroniti	50-80	58
Siro-ortodossi	50	53,6
Caldei	15-20	19,8
Siro-cattolici	6	35,7
Copti	5	8,3

Fonti: Le percentuali di Didier Rance appaiono in Jean-Pièrre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, p. 151. Le percentuali di Valognes sono state calcolate sul numero dei cristiani in vari paesi del Medio Oriente e nella diaspora riportato *ibid.*, p. 838.

¹ Per stime relative ai cristiani in vari paesi del Medio Oriente, si veda J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours* cit. Le percentuali della popolazione cristiana, calcolate in rapporto alla popolazione totale di ogni paese, sono riportate a p. 106 come segue: 40 per cento Libano (1,5 milioni); 2 per cento Israele e Palestina (150.000); 3 per cento Iraq (600.000); 4 per cento Giordania (100.000); 8-10 per cento Siria (900.000) e 10 per cento Egitto (6 milioni).

² Nel quinto incontro annuale plenario del Middle East Council of Churches [Consiglio delle chiese del Medio Oriente], tenutosi nel gennaio 1990, le stime sul numero degli arabi cristiani vennero fissate a quindici milioni e a dieci milioni in Europa, Stati Uniti, Australia e negli altri paesi della diaspora.

Alcune comunità cristiane del Medio Oriente soffrono di un'emorragia acuta da emigrazione, come è illustrato dalle stime della tabella 1 sulle percentuali di cristiani mediorientali presenti nella diaspora.

1. *Due grandi ondate migratorie*

L'emigrazione degli arabi cristiani non è un fenomeno nuovo, dato che la prima grande ondata iniziò verso la fine del XIX secolo e durò fino all'inizio della prima guerra mondiale. La seconda grande ondata di emigrazione si verificò dopo la fine della seconda guerra mondiale: gli anni cinquanta, sessanta e settanta furono testimoni di un'emigrazione che è continuata sino ai nostri giorni³.

In questo contributo si tenterà di confrontare tra loro la cause delle due grandi ondate migratorie, in modo da proporre una spiegazione coerente. Di solito si danno spiegazioni e si scoprono cause a seconda del tipo di domande poste. In questo caso è importante sapere perché e come gli arabi cristiani si siano avviati sulla strada dell'emigrazione e se le cause e l'andamento dell'emigrazione siano stati simili in paesi diversi e in periodi diversi. È egualmente importante porsi la domanda di come l'emigrazione influisca sulle comunità arabe cristiane e sulle loro società e anche riflettere su ciò che dovrebbe essere fatto per aiutare a rallentare e/o prevenire il processo migratorio.

Al fine di tentare una risposta a queste domande e ad altre simili, si propone una dettagliata discussione di un'indagine del 1993 sull'emigrazione dalla Cisgiordania. L'indagine è stata condotta dallo scrivente in più di venti diverse località nelle aree cisgiordane di Gerusalemme-Bedemme-Ramallah e ha interessato 725 famiglie musulmane e 239 cristiane. L'indagine offre una visione comparata dell'emigrazione musulmana-cristiana dalla Terrasanta e aiuta, quindi, a far luce sui fattori che rendono i palestinesi cristiani i più probabili candidati all'emigrazione. L'applicabilità e la rilevanza dei risultati dell'indagine nel caso di altre comunità cristiane del Medio Oriente è discussa unitamente a un'esplorazione delle condizioni necessarie per arginare il flusso dell'emigrazione degli arabi cristiani.

³ Albert Hourani, «Introduzione» in Albert Hourani e Nadim Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992, pagg. 5-6. Hourani fa riferimento a quattro fasi principali di emigrazione, spaziando dal XVII secolo al presente. Ai fini di questa presentazione si pone l'accento sull'emigrazione più recente, ovvero quella che si verificò sul finire del XIX e all'inizio del XX secolo.

L'emigrazione sul finire del XIX e all'inizio del XX secolo portò migliaia di cristiani indigeni dai territori dell'Impero Ottomano⁴ verso il Nord e il Sud America. Questi emigranti, che provenivano in gran parte da Libano, Siria e Palestina, erano conosciuti come «siriani» o come «turcos»; il secondo termine era dovuto ai documenti di identità turco-ottomani, che essi portavano con sé nel viaggio verso il nuovo paese. Anche se il termine «turco» era spregiativo, specialmente in Centro e Sud America, ciò non ha fermato la marea dell'emigrazione siriana. Con il 1914 erano già partiti 350.000 «turchi» siriani, due terzi dei quali per gli Stati Uniti e la maggior parte degli altri per il Sud America⁵.

Vi sono svariate spiegazioni alla corsa verso il nuovo mondo. Mentre la ricerca dell'oro, o del denaro che cresce sugli alberi e per le strade, può non essere stata specificamente una di esse, il desiderio di migliorare le prospettive e le possibilità economiche familiari potrebbe esser stato altrettanto forte del richiamo della corsa all'oro. Di certo il fattore economico, con le limitazioni esistenti nel vecchio paese e le possibilità offerte nel nuovo, ha avuto il suo peso nell'incoraggiare l'emigrazione. Vi è chi suggerisce che, a cavallo tra i due secoli, l'incapacità della produzione della seta in Libano a tenere il passo con l'aumento demografico abbia portato all'emigrazione⁶. Gli agricoltori libanesi di religione cristiana, e così pure quelli siriani e palestinesi, che possono essersi trovati a sperimentare tali squilibri tra produzione e popolazione, potrebbero essere stati attratti in maniera particolare dal richiamo di paesi lontani. Questi contadini, per quanto risulta da molte fonti, gestivano piccole imprese agricole, costituite da appezzamenti di terreno coltivabile privi di contiguità e integravano, tradizionalmente, le loro entrate familiari con il lavoro artigianale e il commercio⁷. Il seme imprenditoriale era già presente e ciò agì sicuramente da fattore di spinta verso l'emigrazione, dato il peggioramento delle condizioni economiche e sociali dell'Impero Ottomano.

⁴ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

⁵ Charles Issawi, «The Historical Background of Lebanese Emigration» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World* cit., p. 31.

⁶ Hourani presenta questa tesi nella sua «Introduzione» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World* cit., e considera che il fallimento dell'industria della seta libanese nel sostenere la sfida della seta giapponese abbia contribuito, assieme alla crescita della popolazione, a determinare l'incapacità dell'economia libanese, soprattutto nei distretti di montagna, a provvedere ai bisogni di una popolazione in aumento, innescando, così, il processo migratorio.

⁷ Alixa Naff, «Lebanese Immigration into United States: 1880 to the Present» in Albert Hourani e Nadim Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World* cit., p. 145.

L'evento che potrebbe aver scatenato la prima ondata migratoria può essere stata l'Esposizione del Centenario a Filadelfia nel 1876, in cui vennero presentati prodotti di arti e mestieri tradizionali, inclusi quelli provenienti dall'Impero Ottomano⁸; artigiani e artisti siriani presero parte all'esposizione e rimasero impressionati positivamente da ciò che avevano visto nel Nuovo Mondo. Ma il fattore economico e un'esposizione ufficiale non potevano, da soli, spiegare le proporzioni dell'emigrazione. È chiaro che la situazione sociopolitica che andava affermandosi nell'Impero Ottomano era causa di allarme. A parte i conflitti intercomunitari del 1860 in Libano, che hanno spianato la strada all'emigrazione tra i cristiani libanesi, le libertà e i diritti fondamentali continuavano a non essere rispettati. Vi era pure disagio crescente per l'atmosfera generale di arretratezza in quasi tutte le sfere della vita. Ciò contrastava con le notizie e le informazioni che raggiungevano la popolazione, e in special modo i suoi membri più istruiti, sul progresso e sugli sviluppi che si stavano verificando in Europa e nel nuovo mondo. I cristiani, in particolare, erano preoccupati per la coscrizione nell'esercito ottomano e fecero tutto il possibile per restarne fuori: moltissimi giovani scelsero di emigrare piuttosto che finire la loro vita arruolati in quell'esercito⁹.

Lo sviluppo del porto di Beirut è stato un fattore importante nell'agevolare l'emigrazione. Durante la seconda metà del XIX secolo Beirut era collegata con i maggiori porti europei e, negli anni novanta del secolo stesso, le sue strutture vennero ampliate e migliorate, il che rese il viaggio via mare un sistema di trasporto assai conveniente¹⁰. In Palestina il porto di Giaffa non avrebbe potuto prestarsi per uno scopo analogo, dato che le navi di una certa grandezza potevano attraccare solo a una certa distanza dal porto stesso. Questo fece sì che la via per l'emigrazione di un cristiano palestinese da Betlemme fosse simile a quella di un cristiano libanese; entrambi, cioè, usavano il porto di Beirut per compiere il loro viaggio verso il nuovo mondo. È inoltre possibile che gli stessi agenti di navigazione che operavano sul Monte Libano agissero anche, o avessero

⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁹ A. Hourani, «Introduzione» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World* cit., p. 5. La paura dell'arruolamento nell'esercito ottomano sembra aver avuto una parte anche nello spingere i palestinesi cristiani a prendere in considerazione l'eventualità di abbandonare il loro paese all'inizio del XX secolo.

¹⁰ *Ibid.* Il ruolo svolto dal porto di Beirut e da altri porti del Mediterraneo, come Giaffa, insieme con quello svolto dagli agenti di navigazione, nel facilitare l'emigrazione araba cristiana è un soggetto meritevole di studio, se si vogliono determinare cause e andamenti specifici dell'emigrazione.

subagenti, in varie località cristiane di Palestina e Siria. Ciò richiede, comunque, ulteriori studi ma, se si considera che le mete degli emigranti erano il Nord o il Sud America, la probabilità che essi seguissero lo stesso itinerario di viaggio diviene abbastanza alta.

2. *Le scuole missionarie e l'attrazione dei paesi «cristiani»*

Perché i cristiani in particolare vennero attratti dall'idea della migrazione? Anche se non si può dare una risposta precisa, le caratteristiche degli arabi cristiani possono offrire una spiegazione. Varie missioni cristiane straniere fondarono verso la metà del XIX secolo scuole in Medio Oriente destinate ai cristiani del posto. Con la loro introduzione, gli arabi cristiani cominciarono a imparare le lingue straniere, divennero più consapevoli degli sviluppi del mondo circostante e le loro capacità e inclinazioni professionali ne rimasero sempre più influenzate. La natura restrittiva delle società in cui vivevano agì per loro come forte spinta a ricercare un'alternativa che potesse assicurare una vita migliore a loro e alle loro famiglie. Che l'istruzione debba aver influito sulla decisione di partire di molti cristiani, lo si potrebbe concludere in base al fatto che nel 1911 la Commissione statunitense per l'immigrazione (US Immigration Commission) mise in evidenza che il 22,7 per cento degli immigrati siriani occupava posti di lavoro specializzato e il 20,3 per cento lavorava nel commercio¹¹.

Si può dedurre che l'istruzione ha avuto un ruolo cruciale nello sviluppo di quelle caratteristiche socioeconomiche delle comunità arabe cristiane che ne hanno fatto, col tempo, probabili candidate all'emigrazione. Inoltre, il fatto che le società del Nord e del Sud America fossero società «cristiane» deve aver contribuito a incoraggiare l'emigrazione in quella direzione. Questo è stato chiaramente il caso dei cristiani palestinesi, che sentirono il Centro e il Sud America come destinazioni appropriate, perché là potevano facilmente integrarsi, grazie al simile retroterra religioso¹².

Episodi particolari di conflittualità intercomunitaria, come gli avvenimenti del 1860 in Libano, cui si è già fatto cenno, e gli avvenimenti del 1933 che interessarono gli assiri in Iraq, hanno avuto un peso nell'inco-

¹¹ Ch. Issawi, «The Historical Background of Lebanese Emigration» cit., p. 31.

¹² Bernard Sabella, «Christian Emigration: A Comparison of the Jerusalem, Ramallah and Bethlehem Areas» in *People on the Move*, XXII, 59, marzo 1992, p. 69.

raggiare l'emigrazione¹³. Il significato di questi episodi non sta semplicemente nel loro impatto sull'emigrazione ma anche, e la cosa è altrettanto importante, nella visione del mondo da «minoranza», che gli arabi cristiani hanno sviluppato in conseguenza di tali avvenimenti e di altri simili. Tale visione da una prospettiva minoritaria deve essere stata peraltro rafforzata dall'evoluzione delle caratteristiche socioeconomiche dei cristiani indigeni, da un lato, e dalle condizioni generalmente instabili e difficili che prevalevano nella società, dall'altro.

Si può concludere che le cause dell'emigrazione, a cavallo tra i due secoli, comprendevano tre insiemi di fattori, che agivano specificamente sui cristiani e ne incoraggiavano l'emigrazione. In primo luogo venivano le condizioni socioeconomiche e politiche dominanti, che agivano da fattori limitanti sulle prospettive di comunità, famiglie e singoli individui. In secondo luogo venivano le caratteristiche educative e professionali degli arabi cristiani, che stavano evolvendosi, come risultato dell'attività missionaria nella regione. Queste caratteristiche, unite allo spirito imprenditoriale dei contadini cristiani, rafforzavano la tendenza a emigrare. In terzo luogo l'attrazione di lontane terre «cristiane» era troppo forte per resistervi, dato che in quei paesi si poteva fare fortuna e che, al tempo stesso, la comunità avrebbe potuto conservarsi, grazie al trasferimento delle chiese indigene nella diaspora. L'emigrazione diventava, così, una vantaggiosa alternativa a una società stagnante e arretrata, che non offriva speranze di un futuro migliore.

3. *L'emigrazione dopo la seconda guerra mondiale e la ricerca di avanzamento e sicurezza*

Il periodo tra le due guerre mondiali è stato testimone di un rallentamento dell'emigrazione verso i paesi occidentali. Questo periodo fu caratterizzato dall'emergere del movimento nazionalista arabo e dall'attiva partecipazione degli arabi cristiani all'elaborazione delle idee nazionali-

¹³ Secondo Yaakov Shimoni in *Political Dictionary of the Arab World*, New York e London, Macmillan, 1987, p. 101, gli assiri si scontrarono con una forte animosità irachena nell'Iraq indipendente in gran parte per via della loro insistenza sull'autonomia e perché avevano collaborato con i britannici nelle loro esazioni a mano armata, fortemente impopolari. Anche i curdi erano ostili nei loro riguardi. Come risultato di queste animosità e per il fatto che i rapporti degli assiri con lo stato non erano solidi, nel 1933 si verificarono scontri che coinvolsero il giovane esercito iracheno e gli assiri. Come risultato, centinaia di assiri vennero uccisi. Ciò portò a un esodo di migliaia di assiri; quattromila emigrarono in America, seimila in Siria e alcuni in Libano.

stiche e alle manifestazioni culturali che sottolineavano i legami comuni fra arabi cristiani e musulmani. In Palestina, in particolare, il periodo intrabellico vide un aspro scontro per la terra fra arabi ed ebrei. I cristiani palestinesi presero parte attivamente alla lotta per l'affermazione dei diritti palestinesi sul paese. In Siria, Libano, Giordania, Egitto e Iraq i cristiani del posto svolsero un ruolo importante nella lotta per l'indipendenza, nel consolidamento degli stati di nuova creazione e delle loro istituzioni. A causa del loro bagaglio culturale, i cristiani erano spesso sovrarappresentati negli uffici governativi e in altri settori dell'impiego pubblico. Malgrado sporadici e distanziati episodi di conflittualità tra comunità, le relazioni tra cristiani e musulmani erano nella maggior parte dei casi relativamente buone e armoniose¹⁴.

La guerra arabo-israeliana del 1948 coincise con l'avvento dell'indipendenza degli stati nazionali arabi. Al tempo stesso l'industria petrolifera del Golfo stava cominciando ad attrarre milioni di persone, arabi e non, incluse decine di migliaia di arabi cristiani, con la speranza di fare fortuna in Arabia Saudita, Kuwait e in altri paesi del Golfo. L'emergere degli stati nazionali, unitamente al conflitto arabo-israeliano, fece sorgere domande sulla natura dello stato e della società, spesso in rapporto alle sconfitte patite dagli arabi nel loro scontro con Israele. Non vi erano risposte chiare, dato che ogni stato arabo percorreva la propria strada e faceva l'esperienza del sistema partitico e di altre problematiche politiche, prima di assumere un indirizzo più stabile. Al di là delle preoccupazioni associate alla costruzione dello stato, altre riguardavano i cristiani e gli altri arabi, dato che i regimi al potere non riuscirono a realizzare gli obiettivi lungamente prospettati e dato che gli anni settanta, ottanta e novanta divennero sempre più turbolenti e aumentarono il livello di instabilità avvertibile in molti paesi della regione, in rapporto alle prospettive interne e regionali.

È chiaro, comunque, che i conflitti militari della regione mediorientale hanno una responsabilità rilevante nei confronti dell'esodo di massa di cristiani e di altri arabi dai loro paesi, a partire dalla fine degli anni quaranta. La guerra arabo-israeliana del 1948 portò all'esodo di 726.000 palestinesi, cinquanta o sessantamila dei quali erano palestinesi cristiani¹⁵.

¹⁴ Mohanna Haddad, «“Detribalizing” and “Retribalizing”: The Double Role of the Churches Among Christian Arabs in Jordan: A Study in the Anthropology of Religion» in *The Muslim World*, LXXXII, 1-2, gennaio-aprile 1992.

¹⁵ George Kossaibi, «Demographic Characteristics of the Arab Palestine People» in Khalil ed Elia Zureik, *The Sociology of the Palestinians*, London, Croom Helm, 1980, p. 18.

Molti di questi rifugiati cristiani finirono per trovare la loro strada proprio andando nelle Americhe e in Australia. La popolazione cristiana di Gerusalemme offre un esempio particolare degli effetti della guerra e della continua conflittualità successiva sull'emigrazione degli arabi cristiani: nel 1944 la popolazione cristiana della città era stimata a 29.350 unità; oggi, cinquantun anni dopo, la popolazione della città non annovera più di 10.000 cristiani¹⁶. Tra i cristiani palestinesi, che ammontano a quasi 400.000 in tutto il mondo, solo 170.000, cioè il 42,5 per cento sono rimasti in Palestina/Israele. Dal giugno 1967 e dall'occupazione della Cisgiordania e di Gaza, si valuta che siano emigrati più di 12.000 cristiani palestinesi, cioè il 20 per cento di tutti i cristiani oggi viventi nella Cisgiordania e a Gaza¹⁷ (esclusi i cristiani di Gerusalemme).

Un altro conflitto responsabile di un esodo di massa è la guerra civile libanese iniziata nel 1975. Le stime pongono tra 500.000 e 990.000 il numero di libanesi che è partito¹⁸. Tra costoro, si stima che i soli maroniti emigrati fossero tra 200.000 e 300.000. Gli armeni, che negli anni sessanta conducevano una vita prospera in Libano, hanno scelto di emigrare di preferenza in Canada e in Europa, a causa degli effetti devastanti della guerra civile. Le stime sui libanesi nel mondo variano e, mentre alcune sono chiare esagerazioni, resta il fatto che il censimento statunitense del 1980 riportò che quasi 300.000 americani asserivano di discendere da almeno un antenato libanese¹⁹.

La guerra Iraq-Iran e la guerra del Golfo sono state altre sollecitazioni che hanno contribuito ad accelerare l'emigrazione degli iracheni cristiani. I caldei cattolici, valutati a circa 400.000 in Iraq, hanno visto più di 50.000 dei loro membri partire per gli Stati Uniti nel corso degli ultimi tre decenni, con un'intensificazione rilevante a partire dal 1991. Gli assiri ortodossi contano più del sessanta per cento della loro comunità in

¹⁶ Daphne Tsimhoni, *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank since 1948: an Historical, Social and Political Study*, Westport, Praeger, 1993, p. 22; B. Sabella, «Socio-Economic Characteristics and the Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land» in Michael Prior e William Taylor (a cura di), *Christians in the Holy Land*, The World of Islam Festival Trust, 1994, p. 39.

¹⁷ Il numero dei cristiani palestinesi che sono emigrati si basa su tre diverse indagini condotte dallo scrivente in Cisgiordania a partire dal 1986. Tra queste indagini, quella sull'emigrazione del 1990 è stata sponsorizzata dal Centro Al-Liqā' e ha interessato 550 nuclei familiari cristiani nelle aree di Gerusalemme, Ramallah e Betlemme, studiando l'intenzione di emigrare, l'effettiva emigrazione e altri fattori relativi all'emigrazione.

¹⁸ Boutros Labaki, «Lebanese Emigration During the War (1975-1989)» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World* cit., p. 609, conclude che 990.000 se ne sono andati tra il 1975 e il 1989, cioè il 40 per cento della popolazione totale del Libano.

¹⁹ A. Naff, *Lebanese Immigration* cit., p. 64.

Europa, in Australia e negli Stati Uniti, con una forte comunità a Chicago²⁰. In conseguenza della guerra del Golfo e delle dure e difficili condizioni di vita oggi dominanti in Iraq, molti iracheni cristiani continuano a emigrare passando per la Giordania, usata come stazione di transito. In un recente comunicato Reuter, distribuito il 24 aprile 1995, si stimava che, mentre i cristiani costituiscono in Iraq il 4 per cento dell'intera popolazione, la percentuale dei cristiani in partenza, a causa della dure condizioni conseguenti alla guerra del Golfo, è oltre il trenta per cento di tutti gli iracheni che lasciano il paese²¹.

Il conflitto armato non è, però, in realtà la sola causa dell'emigrazione dei cristiani dal Medio Oriente. Alcuni, come i copti²² in Egitto, sono preoccupati per il loro status, che sembra oggi sottoposto a nuovi rischi nonostante le loro profonde radici storiche nel paese e una tradizione di apertura e di dialogo, che ha caratterizzato, in passato, le relazioni cristiano-musulmane. I copti temono che le prospettive di lavoro nel settore pubblico e privato, come pure altri diritti e libertà, possano essere ostacolati o negati, se considerazioni di esclusivismo religioso diventano il fattore determinante. Per quanto siano fieri di essere egiziani e si identifichino fortemente con il loro paese, i copti si sentono, cionondimeno, a disagio quando forti correnti islamiche vogliono imporsi anche nell'espressione del moderno nazionalismo egiziano. I copti temono anche di essere relegati in una condizione subordinata se l'influenza della *shar'a*²³ crescesse in Egitto²⁴. A una situazione di rapporti interconfessionali già delicati si aggiungono le condizioni socioeconomiche dell'Egitto che sono lungi dall'essere ideali per arrestare l'emigrazione dei copti egiziani. Quasi 400.000 di loro si sono già stabiliti negli Stati Uniti, in Canada e in Australia²⁵.

²⁰ J.-P. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient* cit., p. 407.

²¹ «Al-Quds», quotidiano arabo palestinese pubblicato a Gerusalemme, del 24 aprile 1995.

²² Si veda la voce *Copti* nel Glossario.

²³ Si veda la voce *shar'a* nel Glossario.

²⁴ In merito ad alcune delle preoccupazioni dei copti, presentate con accento difensivo ed emotivo, si veda E Shawky Karas, *The Copts Since the Arab Invasion: Strangers in their Land*, Jersey City, American, Canadian and Australian Coptic Associations, 1985.

²⁵ Y. Shimoni, *Political Dictionary of the Arab World* cit., p. 148.

4. *La società civile e la ricerca di criteri universali*

Anche presso i cristiani di Giordania e Siria si osservano tendenze migratorie, per quanto non nella misura verificatasi in Libano o, finora, nella Cisgiordania e a Gaza. Le cause dell'emigrazione devono essere messe in relazione con le caratteristiche di una comunità che presenta un livello d'istruzione superiore alla media e aspirazioni professionali e lavorative che, spesso, non trovano riscontro nella società. Ma un'altra preoccupazione dei cristiani, in questi e in altri paesi del Medio Oriente, è imperniata sulla natura dello stato e della società e sulla sua futura evoluzione. I rapporti del tipo protettore-cliente, realizzati e proposti da governanti e regimi benevoli, offrono un senso di sicurezza ai cristiani e alle altre minoranze, ma questi rapporti non sono mai di lunga durata e rimangono limitati a certi periodi. Questo ha provocato un ulteriore senso di incertezza riguardo al futuro e ha suscitato sempre più di frequente l'interrogativo sul futuro dei cristiani se un certo regime benevolo dovesse scomparire. Questa sensazione di incertezza intrinseca relativa allo status di minoranza religiosa e l'assenza di una società civile, retta da criteri culturali e giuridici egualitari e universali, possono incoraggiare l'emigrazione. Tanto l'incertezza quanto la mancanza di una società civile sono amplificate dall'emergere di movimenti islamici, che adottano criteri di esclusivismo religioso nell'elaborazione di una visione limitata della società e del suo futuro.

Ma la decisione di partire non è mai facile, poiché comporta, in ultima analisi, lo sradicamento di se stesso e della propria famiglia da una ricca eredità che, in molti casi, racchiude secoli di vita in determinate località del Medio Oriente. Mentre le cause dell'emigrazione possono non essere radicalmente differenti per le due ondate, vi sono indizi che gli emigranti della seconda ondata siano, in genere, più istruiti e siano dotati di una formazione lavorativa e professionale più elevata²⁶. La Francia ha accolto migliaia di libanesi, specialmente durante il periodo della guerra civile, a causa dei suoi legami tradizionali con il Libano e con particolari gruppi libanesi. I paesi scandinavi, dotati di leggi relativamente flessibili sullo status di rifugiato per motivi politici e umanitari, possono diventa-

²⁶ B. Labaki, «Lebanese Emigration During the War (1975-1989)» cit., p. 612. Labaki evidenzia una chiara correlazione tra il livello di sviluppo del paese o della regione di destinazione, da un lato, e il livello di qualificazione degli immigranti, dall'altro. I risultati dell'indagine sull'emigrazione condotta dall'autore nel 1993 confermano ciò che Labaki aveva sottolineato, in particolare che gli emigranti con un alto livello di qualificazione sono attratti da Stati Uniti, Europa e Australia.

re facilmente paesi di destinazione per gli arabi cristiani che intendono lasciare il Medio Oriente.

Risulta così che, con l'appropriata formazione culturale e professionale degli arabi cristiani, il mondo è diventato davvero un villaggio globale in cui avventurarsi e competere. Quando le condizioni in casa propria peggiorano e quando le prospettive di progresso economico e di stabilità sociopolitica appaiono poco promettenti, l'emigrazione diventa un'alternativa percorribile per gli arabi cristiani, proprio per caratteristiche della loro formazione.

5. *L'indagine del 1993 sull'emigrazione dalla Cisgiordania: il caso dei cristiani palestinesi*

L'indagine del 1993 è stata condotta su 964 nuclei familiari palestinesi, in modo da distinguere l'intenzione di emigrare secondo fattori geografici, religiosi, di istruzione, di lavoro o di altro tipo. I 964 nuclei rappresentavano l'88,4 per cento del numero originale di nuclei su un campione casuale di 1.091 nuclei familiari. Il campione casuale era stato selezionato da venti diverse località della parte centrale della Cisgiordania. Le località erano state scelte per rappresentare nuclei urbano-rurali e provenienti da campi profughi, in modo da rendere possibili confronti tra loro. È stato possibile effettuare anche confronti tra nuclei familiari musulmani e cristiani a causa del numero relativamente alto di nuclei cristiani, che ammontavano a 239, cioè il 24,8 per cento del campione. La selezione di un alto numero di nuclei familiari cristiani dipende dalla concentrazione della popolazione cristiana nelle aree urbane di Gerusalemme, Betlemme e Ramallah, che erano l'obiettivo primario dell'indagine. I risultati dell'indagine sono qui pubblicati per la prima volta, benché siano stati distribuiti e discussi, nel corso degli ultimi due anni, con un limitato numero di istituzioni e di singoli individui interessati all'argomento.

La discussione dei risultati ruota attorno a osservazioni generali sui seguenti punti: distribuzione geografica e composizione religiosa dei nuclei intervistati; formazione degli intervistati e anni di studio; caratteristiche professionali, di impiego e di reddito degli intervistati e intenzione di emigrare, nonché paese di destinazione. Fattori specifici o insiemi di fattori sono, poi, messi in relazione con l'intenzione di emigrare. Tra questi insiemi di fattori, sei sono esaminati in dettaglio e precisamente: località e religione; istruzione e religione; religione e stato civile; religione e fasce di reddito; religione e impiego e lavoro; religione e presenza di

parenti al di fuori del paese. L'analisi dei risultati è conclusa da una discussione delle caratteristiche interconfessionali delle tendenze migratorie con attenzione ai fattori di spinta/attrazione e alle condizioni giudicate importanti per fermare o scoraggiare l'emigrazione. Si attribuisce la dovuta considerazione alla pace, vista come importante condizione di prevenzione dell'emigrazione.

6. Distribuzione geografica e composizione religiosa

È chiaro che la stragrande maggioranza dei nuclei familiari cristiani, il 90,4 per cento, è urbana. Questa caratteristica è venuta a identificare un numero sempre maggiore di palestinesi cristiani, e anche di altri cristiani mediorientali, dato che essi hanno lasciato i villaggi e le aree rurali per andare a vivere nelle città. Per molti cristiani il trasferimento verso aree urbane si dimostra un importante anello nel processo di emigrazione. Allo scopo di fornire una panoramica generale della provenienza e della composizione dei nuclei familiari, si riportano i dati relativi al campione nella tabella 2.

Tabella 2. *Distribuzione geografica e composizione religiosa dei nuclei intervistati (valori assoluti e in percentuale).*

	Totale (v. a.)	musulmani		cristiani	
		v. a.	%	v. a.	%
Villaggi del distretto di Ramallah	129	109	84,5	20	15,5
Ramallah, El Bireh	123	87	70,7	36	29,3
Villaggi del distretto di Betlemme	99	99	100,0	—	
Betlemme, Beit Jala e Beit Sahour	207	79	38,2	128	61,8
Villaggi del distretto di Gerusalemme	71	68	95,6	3	4,4
Gerusalemme	264	212	81,3	52	19,7
Campi profughi	71	71	100,0	—	
Totale	964	725	75,2	239	24,8

Fonte: elaborazione dell'autore.

La maggioranza degli intervistati era costituita da capifamiglia, per il 65,6 per cento, e maschi, per il 71,1. Il 90,0 per cento degli intervistati era sposato, includendo un 6,3 per cento di vedovi e uno 0,4 di divorziati. Il 96,6 per cento degli intervistati ha abitato allo stesso indirizzo negli ultimi cinque anni, il che indica una mobilità della residenza assai bassa. Un'ampia maggioranza degli intervistati, l'88,5 per cento, era nata prima

del 1967. Il numero medio di bambini per nucleo familiare (tenendo conto di tutti coloro che sono stati sposati) è un elevato 5,15 per nucleo, il che è conforme alle aspettative di una famiglia piuttosto grande, tipiche della società palestinese. L'alto numero di persone per nucleo familiare (6,55) è pure conforme a quanto è lecito aspettarsi in questa società, dato che spesso convivono in uno stesso nucleo familiare anche membri della famiglia che non sono parenti stretti.

Il 38,7 per cento di coloro che hanno risposto ha più di nove anni di studi, incluso un 8,7 per cento che ha un'istruzione universitaria o più elevata ancora (dottorato). Per contro, il 15,6 non ha alcuna istruzione, mentre il 45,6 ha studiato per nove anni o meno. Stime approssimative, tratte dall'indagine, mostrano che i cristiani hanno in media 10,2 anni di studio, in confronto ai 9,1 anni dei musulmani.

La distribuzione in base all'occupazione di coloro che hanno risposto mostra la preponderanza del settore dei servizi. Se escludiamo le categorie specializzate e le non specializzate, le categorie rimanenti ammontano al 61,5 per cento, il che significa che la maggioranza di quanti hanno risposto ha un'occupazione connessa con il settore dei servizi.

La maggior parte di coloro che hanno risposto (il 62,8%) ha imparato il proprio lavoro attraverso un apprendistato, ovvero attraverso ciò che si definisce in termini tecnici come formazione professionale in servizio; ciò vale anche per le casalinghe. Ma i dati relativi ai luoghi in cui il lavoro è stato imparato indicano il ruolo marginale delle scuole secondarie professionali e tecniche e delle altre strutture specializzate di questo tipo esistenti nella società, dato che solo l'1,5 per cento fra tutti coloro che hanno risposto ha imparato il proprio lavoro in questi istituti tecnici.

La più grande categoria singola di impiego è il lavoro in proprio, con il 17,5 per cento, seguita dalle occupazioni varie con il 16,9 e dai lavori specializzati con l'11,8. Ma i dati evidenziano che coloro che compaiono nella categoria dei disoccupati che non cercano lavoro, insieme con la categoria dei pensionati, ammontano al 25,8 per cento di tutti coloro che hanno risposto. Solo il 5,6 è in cerca di lavoro: il valore potrebbe essere interpretato come indice di disoccupazione. Si noti, comunque, che tra gli occupati sono incluse molte casalinghe, condizione che potrebbe essere considerata come una disoccupazione nascosta.

Per i dati disponibili, su 508 persone che hanno risposto alle domande sul loro status lavorativo, 222 individui, cioè il 43,7 per cento, hanno indicato di essere lavoratori autonomi, a fronte di 286, cioè il 56,3, percettori di stipendio.

La maggioranza di quanti hanno un impiego lavora nella stessa località in cui risiede (il 60,7%), seguita da un 20,5 per cento che lavora

in Israele. La percentuale relativamente bassa di coloro che lavorano nello stato di Israele potrebbe avere, però, due possibili spiegazioni: la prima è l'imposizione della «fascia di sicurezza» nel marzo 1993, che ha limitato la mobilità del lavoro in Israele; la seconda è il fatto che l'area centrale della Cisgiordania, che è stata coperta dall'indagine, non esporta di solito verso Israele così tanti lavoratori come altre aree della Cisgiordania.

Cristiani e musulmani sono, in genere, simili per quanto riguarda la distribuzione del reddito, con i cristiani in posizione leggermente migliore. Ci sono meno cristiani nella fascia di reddito più bassa (800 NIS – nuovi cicli israeliani o meno) in confronto ai musulmani (11,4% di cristiani contro 19,6% di musulmani) e più cristiani che musulmani (13,5% di cristiani contro 8,8% di musulmani) nella fascia di reddito più alta (2001 NIS e oltre).

L'imposizione della «fascia di sicurezza», che ha isolato la Cisgiordania da Gerusalemme Est e da Israele a partire dal marzo 1993, ha avuto il suo effetto sul reddito dei nuclei familiari. Vi è stata una caduta del 19 per cento nel reddito mensile medio, in conseguenza dell'imposizione della «fascia di sicurezza».

7. Intenzione di emigrare e paese di destinazione

Tra coloro che sono determinati nella loro intenzione di emigrare (risposta sì), i cristiani sono in percentuale quasi doppia rispetto ai musulmani (il 12,1% contro il 6,8%). Al tempo stesso, tra coloro che hanno risposto «forse», i cristiani sono il doppio dei musulmani (7,1% contro il 3,5%). La percentuale complessiva di cristiani è quasi doppia rispetto a quella di musulmani (19,2% contro 10,3 %).

Gli Stati Uniti sono il paese principale per l'emigrazione palestinese. Il 57,1 per cento dei 112 individui che hanno specificato un paese di destinazione ha fatto il nome degli Stati Uniti. Seguivano, quindi, tre diversi «paesi di destinazione» a pari merito: Giordania, Europa occidentale e America Latina con l'8 per cento ciascuna. L'Australia viene al quinto posto con il 5,4, seguita dagli stati del Golfo con il 3,6 e dal Canada con meno dell'uno per cento. Altri paesi, per lo più paesi dell'Europa orientale e paesi arabi, sono stati indicati dall'8,9 di coloro che intendevano emigrare.

Ci sono chiare tendenze o preferenze su basi religiose per il paese di destinazione. L'America Latina, l'Australia e il Canada sono chiaramente preferite dai cristiani, la Giordania e gli stati del Golfo sono chiara-

mente preferiti dai musulmani. Gli Stati Uniti e l'Europa occidentale attraggono entrambi i gruppi: i musulmani sono attratti dagli Stati Uniti con una maggioranza del 60,9 per cento, mentre per i cristiani la percentuale si attesta sul 51,2.

8. *Fattori specifici connessi con l'intenzione di emigrare*

Le aree urbane di Betlemme, Ramallah e Gerusalemme presentano, nell'ordine in cui sono citate, le più alte percentuali di persone che intendono emigrare (24,2% per Betlemme e 20,0% tanto per Ramallah quanto per Gerusalemme). Tra le aree rurali, i villaggi del distretto di Ramallah presentano la percentuale più alta (17,5%), il che evidenzia una maggiore tradizione di emigrazione in questi centri in confronto ai villaggi del distretto di Betlemme (con il 10,8%) e a quelli del distretto di Gerusalemme (4,2%). La percentuale più bassa (3,3%), riferita all'intenzione di emigrare, si ritrova nei nuclei familiari dei campi profughi e dei loro dintorni.

Questi risultati confermano ciò che è già noto da qualche tempo ai demografi, cioè che i palestinesi appartenenti alla classe media delle città sono candidati più probabili all'emigrazione che non i contadini e i rifugiati dei campi profughi. Comunque, sia i villaggi del distretto di Ramallah sia quelli del distretto di Betlemme mostrano una significativa tendenza favorevole all'intenzione di emigrare. Due possibili spiegazioni sono il fatto che i villaggi del distretto di Ramallah hanno alle spalle una storia relativamente lunga di emigrazione, specialmente verso gli Stati Uniti, mentre i villaggi del distretto di Betlemme possono essere stati interessati dalla tendenza all'emigrazione mostrata dai cristiani nell'area di Betlemme nel suo complesso.

La quota più elevata di emigrazione musulmana si ritrova nei villaggi del distretto di Ramallah con il 17,4 per cento delle famiglie che si mostrano intenzionate a emigrare. Segue, per i musulmani, l'area urbana di Ramallah con il 14,9, mentre i villaggi del distretto di Betlemme vengono al terzo posto con il 13,1. L'area di Betlemme viene al quarto posto, con il 7,6 per cento, seguita da vicino dall'area di Gerusalemme, con il 7,1. I villaggi del distretto di Gerusalemme mostrano una bassa percentuale del 5,9, mentre i campi profughi hanno la percentuale più bassa con il 5,6.

Per l'emigrazione cristiana, la più alta percentuale (30,6%) vale per l'area urbana di Ramallah, seguita, con il 18,0, dall'area di Betlemme e, con il 17,3, dall'area di Gerusalemme. Il 10,0 dei cristiani nei villaggi del

distretto di Ramallah contempla l'idea di emigrare, mentre in quelli del distretto di Gerusalemme una famiglia cristiana su tre, tra quelle intervistate, pensa all'emigrazione. Le percentuali per i villaggi dei distretti di Ramallah e di Gerusalemme devono essere prese con cautela a causa del numero relativamente basso di cristiani ivi residenti che hanno risposto.

Si è visto che il rapporto tra livelli di istruzione, religione e intenzione di emigrare è statisticamente significativo: ciò significa che a un incremento del livello di istruzione corrisponde un incremento dell'intenzione di emigrare. Ciò vale nel caso di entrambe le religioni (si veda la tab.3).

Tabella 3. Intenzione di emigrare in rapporto a religione e istruzione (valori assoluti e in percentuale).

	Musulmani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Nessuna istruzione	125	4	3,2	3	2,4	113	94,4
Fino a 9 anni	333	11	3,3	12	3,6	310	93,1
Fino a 12 anni	156	19	12,2	7	4,5	130	83,3
16 anni o più	107	15	14,0	3	2,8	89	83,2
	Cristiani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Nessuna istruzione	23	0	0	0	0	23	100,0
Fino a 9 anni	105	9	8,6	7	6,7	89	84,8
Fino a 12 anni	69	15	21,7	5	7,3	49	71,0
16 anni o più	42	5	11,9	5	11,9	32	76,2

Fonte: elaborazione dell'autore.

Per quanto riguarda i musulmani, sette su 125 (ovvero il 5,6%) di coloro che sono privi di istruzione hanno manifestato intenzioni di emigrare. Per coloro che hanno nove anni di studio o meno, la percentuale sale al 6,9 per cento ma, tra i musulmani che hanno dodici anni di studi o più, la percentuale balza al 16,7 per cento, vale a dire più di tre volte la percentuale di coloro che hanno istruzione e più di due volte quella di quanti arrivano a nove anni di studi. Il confronto vale anche per i musulmani con sedici o più anni di studi, con una percentuale del 16,8 per cento per coloro che mostrano intenzioni di emigrare all'interno di questo gruppo selezionato in base al grado di istruzione

Per quanto riguarda i cristiani, coloro che sono privi di istruzione non mostrano alcuna intenzione di emigrare. Tra coloro che hanno sino a nove anni di studi, la percentuale sale bruscamente al 15,3 per cento, che è più del doppio rispetto alla percentuale che si ritrova tra i musulmani con pari anni di studio. Per i cristiani che arrivano a dodici anni di studi la percentuale è uno sconcertante 29,0, un dato significativamente molto superiore alla percentuale relativa ai musulmani che rientrano nella corrispondente fascia di istruzione. La percentuale per i cristiani con sedici o più anni di studi è del 23,8 per cento che, per quanto sia un dato inferiore rispetto alla percentuale per i cristiani che hanno fino a dodici anni di studi, è, comunque, superiore al dato valevole per i musulmani che rientrano nella corrispondente fascia di istruzione.

I cristiani sposati sono due volte più inclini a emigrare rispetto ai musulmani sposati (17,1% per i cristiani e 8,6% per i musulmani). I *single* musulmani hanno un'alta percentuale del 26,3 con intenzione di emigrare, oltre tre volte il dato per i musulmani sposati (8,6%). I *single* cristiani hanno una percentuale del 62,5 con intenzione di emigrare, quasi due volte e mezzo la parallela quota dei musulmani *single* (26,3%). I cristiani vedovi, malgrado il numero relativamente basso dei vedovi che intendono emigrare all'interno di entrambi i gruppi, mostrano un'intenzione di emigrare (10,7% per i cristiani) più di tre volte superiore a quella dei musulmani vedovi (3,0%). Tra i quattro divorziati, tutti musulmani, nessuno avrebbe intenzione di emigrare (si veda la tab. 4).

Tabella 4. *Intenzione di emigrare in rapporto a religione e stato civile (valori assoluti e in percentuale).*

	Musulmani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Sposati	605	33	5,5	19	3,1	553	91,4
Vedovi	33	0	0	1	3,0	32	97,0
Divorziati	4	0	0	0	0	4	100,0
Non sposati	80	16	20,0	5	6,3	59	73,7
	Cristiani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Sposati	193	21	10,9	12	6,2	160	82,9
Vedovi	28	2	7,1	1	3,6	25	89,3
Divorziati	-	-	-	-	-	-	-
Non sposati	16	6	37,5	4	25,0	6	37,5

Fonte: elaborazione dell'autore.

La percentuale di persone sposate che intende emigrare conferma il quadro generale per cui i cristiani hanno percentuali doppie rispetto a quelle dei musulmani mentre, per quel che riguarda i *single*, è chiaro che i cristiani più giovani non ancora sposati considerano l'emigrazione come una reale alternativa alla permanenza nel paese. I dati qui riportati confermano i risultati di una precedente indagine sulla gioventù cristiana condotta dallo scrivente nel 1988, dalla quale risultava che il 71 per cento (su 1.192 ragazzi intervistati) manifestava interesse per l'idea di lasciare il paese.

La stragrande maggioranza di quanti intendevano emigrare era costituita da maschi (78,3%). Da questo e da altri risultati dell'indagine emerge chiaramente che i palestinesi, tanto cristiani quanto musulmani, interessati al movimento migratorio sono di sesso maschile.

Mentre, in genere, vi è somiglianza nella distribuzione del reddito tra cristiani e musulmani, vi sono chiare differenze tra i due gruppi, per quanto riguarda l'intenzione di emigrare, se si considerano le fasce di reddito (si veda, la tab. 5).

Tabella 4. *Intenzione di emigrare in rapporto a religione e stato civile (valori assoluti e in percentuale).*

	Musulmani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Sposati	605	33	5,5	19	3,1	553	91,4
Vedovi	33	0	0	1	3,0	32	97,0
Divorziati	4	0	0	0	0	4	100,0
Non sposati	80	16	20,0	5	6,3	59	73,7
	Cristiani						
	Totale (v. a.)	Sì		Forse		No	
		v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Sposati	193	21	10,9	12	6,2	160	82,9
Vedovi	28	2	7,1	1	3,6	25	89,3
Divorziati	—	—	—	—	—	—	—
Non sposati	16	6	37,5	4	25,0	6	37,5

Fonte: elaborazione dell'autore.

Tra i cristiani, la più alta percentuale di famiglie che intendevano emigrare (il 29,6%) rientrava nella più bassa fascia di reddito mensile (267 dollari o meno). Questa percentuale era seguita da quella di coloro che rientravano nella seconda fascia di reddito a cominciare dall'alto (da 534 a 667 dollari), con il 24,3. Tra coloro i cui guadagni mensili erano al di sopra dei 667 dollari, cioè la fascia di reddito più alta, la percentuale di famiglie intenzionate a partire (tra quelle cristiane) era del 18,8.

Tra i musulmani, la più alta percentuale di famiglie intenzionate a partire (il 12,8%) rientrava nella fascia di reddito più alta (667 dollari e più). Coloro che si trovavano nel gruppo a reddito più basso venivano al secondo posto con l'11,9 per cento, mentre i nuclei familiari che rientravano nelle altre tre fasce di reddito mostravano percentuali comprese tra l'8,9 e il 9,9.

Confrontando cristiani e musulmani, risulta chiaro che i cristiani hanno una maggior tendenza a voler emigrare, qualunque fascia di reddito si consideri. Anche la percentuale più bassa (14,3%), trovata tra i nuclei familiari cristiani che rientrano nella fascia di reddito da 267 a 400 dollari è, comunque, superiore alla percentuale (12,8%) delle famiglie musulmane che intendono emigrare rientranti nella fascia di reddito con 667 dollari o più. L'intenzione di emigrare dei cristiani è più di due volte e mezzo quella dei musulmani per la seconda e per l'ultima fascia di reddito. È di una volta e mezzo superiore per la fascia di reddito di 667 dollari o più (corrispondenti a più di 2001 NIS).

L'aumento del reddito non rappresenta una garanzia che l'intenzione di emigrare si attenui per i cristiani o per i musulmani; ciò è provato dal fatto che, tra i musulmani, la percentuale più alta di persone che vogliono emigrare rientra nel gruppo a reddito più alto. Mentre si può capire perché i gruppi a più basso reddito, tanto fra i cristiani quanto fra i musulmani, mostrino alte percentuali di persone intenzionate a emigrare, il fatto non trova una spiegazione soddisfacente mettendo in rapporto l'intenzione di emigrare con il reddito. Di conseguenza si devono ricercare altre ragioni, al di là del reddito, che giustifichino l'intenzione di emigrare, se si vuole spiegare perché, in entrambi i gruppi, i gruppi a reddito più basso e più alto mostrino un'alta percentuale di persone che intendono emigrare.

All'interno di tutte le categorie di impiego, i cristiani mostrano una percentuale più alta di persone che intendono emigrare rispetto ai musulmani. Le percentuali più alte, per i musulmani, sono quelle che si trovano tra lavoratori autonomi (12,0%), operai (10,4%) e impiegati (10,3 %). Tra i cristiani, invece, le percentuali più alte si ritrovano tra gli impiegati con il 23,3, tra i «lavori vari» (21,5 %) e tra gli operai (20,0%). I cristiani che hanno un'attività in proprio mostrano una percentuale del 18,6 (si veda la tab. 6).

I cristiani mostrano percentuali più alte all'interno di tutte le categorie professionali. La percentuale più alta, tra i musulmani, si riferisce a coloro che lavorano nel settore commercio e servizi, con il 10,8 per cento mentre, tra i cristiani, si riferisce a coloro che appartengono alla classe operaia, con il 23,0.

Tabella 6. *Intenzione di emigrare in rapporto a religione e impiego (valori assoluti e in percentuale).*

	Musulmani					
	Sì		Forse		No	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Impiegati	4	4,1	6	6,2	87	89,7
Lavoro autonomo	10	7,5	6	4,5	118	88,1
Operai	9	6,7	5	3,7	121	89,6
Disoccupati	8	6,3	3	2,4	116	91,3
In cerca di lavoro	8	7,7	2	1,9	94	90,4
Altri lavori	9	7,4	3	2,5	109	90,1
Totale	48	6,7	25	3,5	645	89,8

	Cristiani					
	Sì		Forse		No	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Impiegati	6	14,0	4	9,3	33	76,7
Lavoro autonomo	5	11,6	3	7,0	35	81,4
Operai	4	10,0	4	10,0	32	80,0
Disoccupati	4	9,5	2	4,8	36	85,7
In cerca di lavoro	3	10,3	2	6,9	24	82,8
Altri lavori	7	16,7	2	4,8	33	78,5
Totale	29	12,1	17	7,1	193	80,8

Fonte: elaborazione dell'autore.

Sui 69 intervistati che erano fermamente decisi a emigrare (risposta sì), ben 59 (cioè l'85,5 %) hanno parenti che risiedono all'estero. Tra questi, i musulmani presentano un 79,6 e i cristiani un 96,0 per cento. Ciò significa che quasi tutti i cristiani decisi a lasciare il paese hanno parenti residenti all'estero (si vedano le tabb. 7 e 8).

Il rapporto tra parenti residenti all'estero e intenzione di emigrare è risultato statisticamente significativo in tutti i gruppi religiosi, a indicare che la più alta percentuale di persone che intendono emigrare tra i cristiani è connessa alla presenza di parenti all'estero.

Tabella 7. *Intenzione di emigrare (risposte sì e forse) in rapporto a religione e occupazione (numero di coloro che intendono emigrare nelle varie categorie occupazionali e percentuali sul totale di intervistati appartenenti a tali categorie).*

	Musulmani		
	Totale (v. a.)	Sì/Forse	
		v. a.	%
Accademici/impiegati	74	6	8,1
Professioni liberali/amministratori	17	1	5,9
Commercio e servizi	259	28	10,8
Operai	223	22	9,9
	Cristiani		
	Totale (v. a.)	Sì/Forse	
		v. a.	%
Accademici/impiegati	36	5	13,9
Professioni liberali/amministratori	7	1	14,3
Commercio e servizi	74	10	13,5
Operai	74	17	23,0

Fonte: elaborazione dell'autore.

Tabella 8. *Intenzione di emigrare in rapporto a religione e a parenti residenti all'estero (valori assoluti e in percentuale).*

	Musulmani			
	Sì		Forse	
	v. a.	%	v. a.	%
Parenti				
Sì	35	79,6	16	80,0
No	9	20,4	4	20,0
Totale	44	100,0	20	100,0
	Cristiani			
	Sì		Forse	
	v. a.	%	v. a.	%
Parenti				
Sì	24	96,0	13	86,7
No	1	4,0	2	13,3
Totale	25	100,0	15	100,0

Fonte: elaborazione dell'autore.

9. *Caratteristiche interconfessionali e tendenze migratorie*

Sono 239 i nuclei familiari, ovvero il 24,9 per cento di tutte le famiglie intervistate, che hanno parenti stretti all'estero. Il numero totale di tali residenti all'estero ammonta a 406, il che significa che il 42,7 per cento dei nuclei familiari ha due o più membri all'estero. La maggioranza di costoro, il 55,2 per cento, è costituita da figli e figlie

Con riguardo alla composizione religiosa dei nuclei familiari, il 22,6 per cento di tutti i nuclei familiari musulmani ha per lo meno un parente stretto all'estero, mentre la percentuale sale al 31,4 per i nuclei familiari cristiani. Coloro che hanno le più alte percentuali di familiari all'estero sono (in base all'appartenenza religiosa): gli armeno-ortodossi con il 61,1 per cento, i siro-ortodossi con il 50,0, i greco-ortodossi con il 31,5, i latini con il 27,8, i musulmani con il 22,6, i melchiti con il 15,0 e i protestanti con l'8,3. La tendenza indicata dalle percentuali suggerisce la seguente ipotesi: le comunità religiose con più alta percentuale di membri della famiglia all'estero sono più inclini a mostrare l'intenzione di emigrare. Ciò è particolarmente vero tra i cristiani, tra i quali greco-ortodossi, armeni e siro-ortodossi hanno la più alta percentuale di persone intenzionate a emigrare, mentre i protestanti hanno la più bassa, con i latini e i melchiti in posizione intermedia.

Quanto all'anno di partenza dei membri del nucleo familiare, è chiaro che gli anni sessanta e settanta, fino al 1977, hanno avuto un andamento strettamente simile con 7,8 e 7,3 persone all'anno rispettivamente. La fine degli anni settanta e i primi anni ottanta (fino alla metà del decennio) sono stati testimoni di un raddoppio numerico rispetto agli anni sessanta e alla prima metà degli anni settanta, 15,7 persone all'anno. Il dato numerico per gli ultimi anni ottanta e l'inizio degli anni novanta è ulteriormente salito a 18,7 persone all'anno. Questi risultati mettono ancora una volta in evidenza l'effetto del peggioramento delle condizioni economiche e politiche sull'intenzione di emigrare. Si rileva una chiara relazione tra l'alto numero di partenze e la situazione economica e politica generalmente negativa o in peggioramento nel corso di determinati anni.

Il 17,2 per cento dei 239 capifamiglia intervistati ha espresso la volontà di raggiungere un membro della famiglia all'estero, nel caso questi decida di rimanere definitivamente all'estero. Ciò è un ulteriore indizio del fatto che il processo di emigrazione di intere famiglie inizia quando uno dei figli va all'estero per studiare o per lavorare e finisce per richiamare con sé l'intera famiglia.

I protestanti mostrano caratteristiche che potrebbero spiegare la percentuale, tra loro relativamente bassa, di persone che intendano emigrare: i protestanti hanno la media più bassa di figli per nucleo familiare (2,75) e hanno la percentuale più alta di persone con sedici anni o più di studi (33,3 %). Inoltre, i protestanti hanno la percentuale più bassa (8,3 %) di familiari stretti residenti all'estero.

Se si confrontano i dati relativi ai protestanti con quelli relativi agli armeni e ai siro-ortodossi, due comunità in cui l'intenzione di emigrare è piuttosto alta e in cui è alta anche la percentuale di familiari stretti residenti all'estero, si può concluderne, in via di ipotesi, che il completamento degli studi, se abbinato a un basso numero di bambini per famiglia e a una bassa percentuale di familiari stretti residenti all'estero, può agire come fattore riduttivo della tendenza a emigrare. Questa non è certamente la ricetta magica per fermare o ridurre l'emigrazione. Chiaramente le famiglie di piccola dimensione, con membri che abbiano un titolo universitario di primo grado o superiore e che decidano di non emigrare, trovano nel paese elementi di attrazione, come un impiego adeguato, sufficienti a trattenerli dal partire. Tanto la comunità siro-ortodossa quanto quella armena sono note per l'abilità di molti dei loro membri come artigiani. La loro abilità artigianale non è il risultato di uno studio formale, ma di un esercizio pratico e di un apprendistato. L'artigiano con un figlio, una figlia o un fratello in un paese straniero può essere più attratto dall'idea di raggiungerlo che non un accademico o un professionista, le cui attività professionali e le condizioni di vita possono rendere l'emigrazione un'impresa più arrischiata e la cui visione della vita è più individualistica e meno orientata alla famiglia.

I fattori di spinta che gli intervistati hanno specificato evidenziano chiaramente l'importanza della cattiva situazione economica e politica. L'87,6 per cento dei 113 intervistati che volevano emigrare hanno indicato la cattiva situazione economica (77,9%) e la mancanza di un lavoro sicuro (9,7%) come ragioni per emigrare. La seconda motivazione, specificata dal 61,1 per cento degli intervistati, era la cattiva situazione politica. Il 24,8 e il 13,3 per cento, rispettivamente, ha indicato ragioni familiari e di studio.

I fattori di attrazione si riferiscono chiaramente all'economia, con un 95,6 per cento che indica le opportunità di lavoro e di affari all'estero come un elemento che li induce a voler emigrare. Le opportunità di studio e le ragioni familiari vengono al secondo posto, entrambe indicate dal 23,0 per cento, mentre il 31,0 degli intervistati ha citato altre ragioni.

La prima condizione è, chiaramente, il miglioramento delle condizioni politiche o la stabilità politica, che sono stati indicati dal 46,7 per cen-

to dei 947 intervistati. La seconda condizione è l'economia, con un 40,1 per cento che indicava svariate condizioni economiche, come miglioramento economico generale (17,0%), opportunità di lavoro (14,3%) e migliori salari (8,8%). La terza condizione è la possibilità di fruire di istruzione universitaria senza dover andare all'estero, dichiarata dal 7,6 per cento, mentre ragioni di famiglia e ragioni varie rappresentano il 5,6 delle risposte.

10. *L'importanza della pace nel fermare l'emigrazione*

Un altro indice dell'importanza della situazione politica è la risposta ricevuta alla domanda se gli intervistati intenzionati a emigrare partirebbero ancora se si dovesse ristabilire la pace. Il 48,5 per cento dei 103 intervistati intenzionati a emigrare affermava che, se si fosse ristabilita la pace, non sarebbe partito; di questa percentuale, il 38,1 dei musulmani indicò che non sarebbe partito, a fronte del 60,0 nel caso dei cristiani. Questa è una prova ulteriore del fatto che la situazione politica generale è un importante fattore di spinta e che, se la situazione migliora, l'emigrazione tra i palestinesi si ridurrà drasticamente, in particolare tra i cristiani. Basandosi su questo e su altri risultati dell'indagine, diventa chiaro che il fattore politico svolge un ruolo importante nell'incoraggiare i palestinesi a emigrare.

Se alla politica si aggiungono le cattive condizioni economiche e il fatto che l'intenzione di emigrare aumenta con l'aumentare dell'istruzione e con l'assenza di adeguate opportunità, allora il profilo dei potenziali emigranti è quello di un gruppo con un alto livello di istruzione deluso e frustrato dalla situazione politica e dall'assenza di prospettive di miglioramento nelle sfere economica e professionale. Il fattore che incoraggia il desiderio di emigrare è la presenza di parenti o di legami familiari all'estero. Pertanto, maggiori sono la delusione per la situazione politica ed economica e la presenza di parenti all'estero, maggiore è la probabilità che i palestinesi dotati di una buona istruzione pensino a lasciare il paese. Una pace che stabilizzasse e migliorasse la situazione politica ed economica, ridurrebbe l'intenzione di emigrare tra molti palestinesi, se riuscisse a creare un ambiente favorevole al benessere economico e alla prosperità, nonché alla stabilità politica.

I risultati dell'indagine evidenziano chiaramente il doppio fattore di spinta rappresentato dall'instabilità politica e dalla recessione economica nel processo di emigrazione dei cristiani palestinesi. Questi due fatto-

ri hanno caratterizzato in modo negativo la regione mediorientale e sin dall'inizio di questo secolo e sono stati responsabili della decisione di emigrare presa da un numero rilevante di arabi cristiani. Anche la situazione in Libano, durante e dopo la guerra civile, ha messo in luce l'impatto di una difficile situazione politica ed economica sulla realtà dell'emigrazione. Così l'emigrazione dei cristiani iracheni è simile, nelle sue cause generali, per quanto gli elementi specifici di ogni situazione differiscano da quelli delle altre. Si dovrebbe ricordare che gli arabi cristiani, con le loro caratteristiche socioeconomiche e di istruzione, sono particolarmente sensibili ad ambienti in cui la situazione politica ed economica sia negativa e presentino prospettive instabili e prive di promesse. La condizione degli arabi cristiani non è qualcosa che loro stessi abbiano prodotto ma, piuttosto, il risultato del sommarsi di vari eventi e sviluppi, che hanno dato alle comunità cristiane arabe la loro forma attuale.

Le cause dell'emigrazione dei cristiani palestinesi non includono finora, come fattore determinante, l'ascesa del «fondamentalismo islamico». Non si rileva alcun effetto diretto di questo fenomeno sull'effettiva emigrazione dei cristiani palestinesi. Considerando il buon andamento storico dei rapporti tra musulmani e cristiani in Palestina e il fatto che i cristiani sono, sotto il profilo numerico, un piccolo segmento della popolazione, che non supera il tre per cento al massimo, non vi è stata ragione di allarme per i rapporti interreligiosi. La presenza di gruppi politici attivi che si richiamano all'islam sta divenendo però fonte di preoccupazione tra non pochi cristiani, quando cercano di capire quale potrà essere la loro posizione e quale il loro ruolo in un possibile stato teocratico islamico. Questa preoccupazione introduce ulteriori elementi di incertezza e di ansietà ma, fintantoché i cristiani possono mantenere il loro stile di vita senza interferenze e si vedono garantito un lavoro accettabile, questa preoccupazione da sola non si traduce mai in decisione concreta di emigrare.

I cristiani optano, chiaramente, per una società pluralista, democratica e aperta, perché una simile società fornisce adeguate garanzie per i loro diritti fondamentali, sia come cittadini sia come cristiani. La presenza di regimi e di governanti benevoli non è di per sé garanzia di un futuro sicuro e tranquillo. Ovunque sorga il dubbio circa il futuro democratico e aperto al pluralismo, subito si manifestano timori e crescono le diffidenze, sino a diventare un ostacolo nei rapporti intercomunitari. I timori e le preoccupazioni espressi dai copti in Egitto riflettono questo stato di cose. Mentre in Egitto alcuni copti emigrano effettivamente per sfuggire a un ambiente con forti tensioni intercomunitarie, in Palestina non si registrano casi che indichino una simile tendenza.

11. *Effetti dell'emigrazione*

Come risultato dell'emigrazione²⁷, la comunità cristiana sta diventando una comunità di anziani. L'età media dei cristiani palestinesi è di trentuno anni, in confronto ai diciotto anni della popolazione complessiva. Con una comunità molto anziana il tasso di disoccupazione diventa più alto. Una comunità che invecchia ha anche il problema del tipo di attività collettive che può o non può intraprendere, poiché risente dell'assenza di membri giovani e di quelli di mezza età, che possono contribuire a un'attiva vita comunitaria.

Un ulteriore effetto, che pure è legato alla vita della comunità, è lo squilibrio nel rapporto tra maschi e femmine all'interno della comunità. Verso la fine degli anni ottanta, si stima che nella comunità palestinese cristiana vi fossero soltanto ottanta maschi ogni cento femmine. Questa percentuale si traduce in minori opportunità di matrimonio per le donne. Lo squilibrio incrementa ulteriormente l'emigrazione, dato che alcune donne del posto si fidanzano alla fine con emigrati, che ritornano ogni anno nella stagione primaverile ed estiva per trovare una sposa.

L'emigrazione colpisce poi anche le risorse umane, non semplicemente della comunità, ma della società in generale. A parte la fuga di cervelli e la perdita di contatto e di comunicazione tra gli emigranti e le loro comunità e società, la diminuzione numerica degli arabi cristiani restringe anche le possibilità per la società di evolvere verso un modello più aperto, democratico e pluralistico. Al tempo stesso, più una comunità cristiana è piccola, più è probabile che diventi marginale rispetto alla società e all'ambiente in cui si trova.

Le comunità arabe cristiane del Medio Oriente sono parte integrante nella composizione delle loro rispettive società. La continuità della loro presenza nella regione è importante al fine di conservare una ricca eredità e di contribuire alla creazione di società multireligiose e pluralistiche, con una visione del futuro che tenga conto di tutti i cittadini su un piano d'eguaglianza e risponda alle loro esigenze, a prescindere da quale sia la loro appartenenza religiosa, etnica o ideologica.

Gli arabi cristiani dovrebbero dunque essere incoraggiati a rimanere saldi nelle loro società e a non emigrare. Non è possibile raggiungere questo risultato senza piani specifici per lo sviluppo delle comunità cristiane

²⁷ Bernard Sabella, «Palestinian Christian Emigration from the Holy Land» in *Proche-Orient Chrétien*, XLI, 1991, pagg. 82-83

favorendo la cooperazione con le istituzioni, con le organizzazioni non governative, le chiese e altre parti interessate in Europa e altrove.

Il fattore economico è chiaramente un fattore chiave per comprendere l'emigrazione dei cristiani arabi. Di conseguenza sarebbero necessari piani di azione per aiutare le varie comunità cristiane del Medio Oriente a creare nuove opportunità di lavoro e per incoraggiare iniziative imprenditoriali che coinvolgano parrocchie, cooperative e altri gruppi. Al fine di sviluppare piani di questo genere è necessario che istituti finanziari, soprattutto europei, offrano alle comunità la loro competenza e il loro sostegno per mettere a punto progetti di sviluppo comunitari. Un esempio in ambito palestinese potrebbe consistere nella costruzione di un centro congressi con adeguate installazioni alberghiere nell'area di Betlemme in occasione del bimillenario della nascita di Gesù Cristo. Un simile centro congressi potrebbe offrire un lavoro retribuito a un numero significativo di abitanti del posto, stimolerebbe l'industria del turismo e creerebbe nuove opportunità di lavoro in settori connessi. La comunità locale non è, comunque, in grado di elaborare da sé i piani per un simile progetto e ha bisogno della consulenza e della capacità di raccogliere finanziamenti di agenzie specializzate operanti in Europa o altrove.

Un'altra idea per aiutare i singoli uomini di affari a sviluppare e migliorare i propri servizi potrebbe essere quella di pensare a prestiti a rotazione per le aziende. Ma l'ammontare dei prestiti dovrebbe essere realistico e non troppo piccolo, comunque commisurato alle condizioni economiche che caratterizzano i diversi paesi del Medio Oriente.

Si dovrebbe anche prestare attenzione alle istituzioni educative, sanitarie e fornitrici di altri servizi gestite in Medio Oriente dalle chiese. Queste istituzioni offrono i loro servizi tanto ai cristiani quanto ai musulmani e sono spesso ambito di dialogo e di scambio religioso molto concreto. Al tempo stesso, queste istituzioni sottolineano il ruolo dei cristiani indigeni, fianco a fianco con i cristiani espatriati, nell'identificare le necessità delle loro società e nell'impegnarsi ad affrontarne alcune. L'Università di Betlemme è una di queste istituzioni: essa serve più di 1.800 studenti, dei quali il 65 per cento è musulmano e il 35 per cento cristiano. Il corpo insegnante è misto, sotto il profilo religioso, e l'ambiente è caratterizzato da tolleranza e comprensione. La Santa Sede sostiene questa università, provvedendo al 25 per cento del suo bilancio annuale, ma, considerato che molti degli studenti cristiani non sono attualmente in grado di pagare le tasse di frequenza, potrebbe essere un'idea appropriata quella di costituire un fondo per borse di studio per essi e per altri studenti cristiani, che studino nelle università della regione. Il fondo per le borse di studio potrebbe anche essere in parte un fondo a rotazione, in modo da inco-

raggiare gli studenti che ne hanno beneficiato, ad aiutare, dopo la propria laurea, altri studenti a sostenere le spese per l'istruzione universitaria.

Si dovrebbe incentivare l'idea del gemellaggio tra parrocchie e comunità cristiane europee e del Medio Oriente. Un simile gemellaggio potrebbe consentire agli arabi cristiani di avere con i cristiani europei e di altre zone possibilità di scambio e di realizzazione di programmi di natura culturale e sociale, a vantaggio di diversi gruppi di età all'interno delle comunità. Gemellaggi di questo tipo presenterebbero vantaggi tanto spirituali quanto pratici, dal momento che la *partnership* tra le comunità incoraggerebbe la ricerca di legami comuni e di settori di mutuo interesse e di comune orientamento.

Sarebbe utile creare centri finalizzati allo studio dei problemi delle comunità arabe cristiane, in modo da seguirne gli sviluppi e fornire conoscenze aggiornate su ciò che si sta verificando in queste comunità. Una proposta concreta potrebbe essere quella di iniziare una raccolta di dati sugli arabi cristiani in alcuni paesi, la Cisgiordania e Gaza, ad esempio, e di allargare questa raccolta di dati ad altri paesi, se le condizioni e l'esperienza lo consentono. I centri di studio, con la collaborazione di *partner* europei e di altre aree del mondo, potrebbero anche studiare i rapporti tra le varie religioni, oltre i confini nazionali e internazionali, e potrebbero delineare scenari e prospettive futuri, con riferimento alle preoccupazioni e agli interessi dei partecipanti arabi e dei *partner*.

Il futuro del Medio Oriente preoccupa tutti i membri delle tre religioni monoteistiche; preoccupa anche tutti coloro che, nel mondo intero, sono animati da buona volontà, a prescindere dalla loro appartenenza religiosa o ideologica. Una delle sfide che pone l'ingresso nel ventunesimo secolo è come poter rendere il Medio Oriente una regione in cui abbia un senso vivere e far crescere le famiglie. Questa sfida non è una sfida cristiana: è una sfida per tutti. In ultima analisi, il modo con cui sapremo rispondere a questa sfida determinerà, di fatto, l'assetto del Medio Oriente nei decenni a venire. I frutti di ciò che semineremo ora, li raccoglieranno in futuro i nostri figli e i nostri nipoti. Proprio per costruire un futuro migliore occorre impegnarsi per affrontare le conoscenze delle dinamiche correnti e le prospettive future delle comunità cristiane nel Medio Oriente arabo.

La produzione culturale dei cristiani arabi oggi: espressione di identità nella società a maggioranza musulmana

Camille Hechainé

Introduzione

Parlare della produzione culturale dei cristiani arabi dei nostri giorni, come espressione d'identità in seno alla società musulmana maggioritaria circostante, esige di procedere in due fasi. La prima passerà in rassegna tale produzione, esaminandone le differenti componenti; la seconda partirà dalla produzione culturale stessa per valutare se essa sia effettivamente espressione d'identità religiosa e in quali forme questa sia concepita.

Ma, per meglio comprendere la situazione attuale e la sua evoluzione, è importante vedere, sia pure rapidamente, come la produzione culturale dei cristiani arabi si sia articolata in seno alla società musulmana nel passato lontano e recente.

1. Panoramica sul passato: prima del XIX secolo

Sino a un passato relativamente recente gli studiosi, tanto in Oriente quanto in Occidente, non pensavano che i cristiani avessero potuto svolgere un ruolo seppur minimamente significativo nel mondo musulmano in cui vivevano, prima dell'epoca della *Nahḍa*¹ (rinascita), che prese avvio a partire dagli inizi del XIX secolo. Fu necessario attendere i lavori, talora controversi, dello studioso gesuita Louis Cheikho (1859-1927) per mettere in discussione le idee sino ad allora prevalenti al riguardo. Sulla scia delle sue opere sul cristianesimo e sulla letteratura cristiana in Arabia prima dell'islam² e di quelle sui poeti arabi cristiani dello stesso periodo³,

¹ Si veda la voce *Nahḍa* nel Glossario.

² Louis Cheikho, *An-Naṣrānīyya wa-ādābuhā bayna 'Arab al-Jabīlīyya* [Il cristianesimo e la letteratura cristiana tra gli arabi prima dell'islam], 3 voll., Bayrūt (Beirut), 1913, 1919, 1923; riedito da Dar el-Machreq, 1989.

³ L. Cheikho, *Shu'arā' an-naṣrānīyya qabl al-Islām* [I poeti arabi cristiani prima dell'islam], Bayrūt (Beirut), 1890; IV ed. Dar el-Machreq, 1991.

Cheïkho pubblicò un'opera ponderosa sui poeti arabi cristiani dopo l'égira⁴ e altre ancora, che recensivano i manoscritti redatti da cristiani arabi⁵ o riproponevano i testi di filosofi e teologi cristiani dei periodi omàyyade e abbàsìde⁶. Succedendogli nel compito, alcuni suoi confratelli dei nostri giorni hanno continuato con impeto lo studio in questo settore e, unitamente ad altri studiosi, hanno fatto sì che il ruolo svolto dai cristiani nella cultura araba dei primi secoli musulmani sia ormai un dato di fatto universalmente riconosciuto⁷. Ma, per illustrare questa constatazione in modo più chiaro e per mostrare come la classe colta tra i cristiani arabi di quei tempi abbia reagito all'ambiente farò riferimento a una mia opera, dedicata agli studiosi arabi cristiani, in cui ho sviluppato un progetto lasciato allo stato embrionale da padre Cheïkho⁸.

Dopo aver studiato le note biografiche di quasi trecento membri dell'*intelligenzia* cristiana del mondo islamico tra gli anni 622 e 1300, ho rilevato che i cristiani erano stati, all'inizio, particolarmente brillanti nei campi della medicina, della traduzione e della filosofia. Eredi delle culture siriana e greca, questi figli del mondo arabo erano stati intermediari indispensabili per la trasmissione della scienza ai nuovi dominatori⁹. Fino al termine del X secolo, più della metà dei filosofi e dei logici arabi di cui si ha notizia erano cristiani (22 su 40). Ma la loro percentuale comincia a diminuire (25 su 55 alla fine dell'XI secolo), per ridursi a soli 27 su 166 alla metà del XVI secolo¹⁰. Non avvenne, però, altrettanto per i medici, sempre presenti in gran numero (215 cristiani registrati nei primi sei secoli dell'islam). Il fatto è che i cristiani, sempre più minoritari, avvertono

⁴ L. Cheïkho, *Shu'arà' an-naṣrānīyya ba'd al-Islām* [I poeti arabi cristiani dopo l'islam], Bayrūt (Beirut), 1924; IV ed., Dar el-Machreq, 1991. Si veda la voce *Égira* nel Glossario.

⁵ L. Cheïkho, *Al-makhtūṭāt al-'arabīyya li-katābat an-naṣrānīyya* [I manoscritti arabi degli scrittori cristiani], Bayrūt (Beirut), 1924.

⁶ L. Cheïkho, *Maqālāt dīnīyya li-ba'd māshābir al-katāba an-naṣarā* [Articoli religiosi di alcuni scrittori cristiani di fama], Bayrūt (Beirut), 1906; riedito nel 1920 con ampliamenti; III ed. in preparazione; *Id.*, *Maqālāt falsafīyya qadīma li-ba'd māshābir falsafāt al-'arab* [Articoli filosofici antichi di alcuni filosofi arabi di fama], Bayrūt (Beirut), 1908; riedito nel 1911 con ampliamenti, III ed. in preparazione. Si vedano anche le voci *Omāyyadi* e *Abbāsidi* nel Glossario.

⁷ Citiamo alcuni di questi ricercatori, taluni orientali, altri orientalisti che hanno lavorato soprattutto nel Vicino Oriente: P. van den Akker, M. Allard s. j., Ign. Dick, mons. N. Edelby, M. Hayek, C. Hechaimé s. j., M. Mestrih o.f.m., H. Putman s. j., S. K. Samir s. j., A. Sidarous e G. Troupeau.

⁸ L. Cheïkho, *Les savants arabes chrétiens en Islam* ('*Ulamā' an-naṣrānīyya*)

Jounieh-Roma, 1983; testo rivisto e ampliato, con introduzione, note e indice di C. Hechaimé s. j.

⁹ Si veda la voce *Conquête islamique* nel Glossario.

¹⁰ L. Cheïkho, *Les savants arabes chrétiens en Islam* cit., p. 17.

di non poter più esercitare la stessa influenza del passato nei campi del pensiero e dell'orientamento culturale; limitano, allora, il loro intervento alle arti liberali, dove non trovano significativa concorrenza e dove, per quanto in esiguo numero, sono in grado di conseguire buone posizioni sul piano sociale.

Il confinamento dei cristiani nell'ambito delle funzioni tecniche a livello culturale si può riscontrare anche nel campo dell'amministrazione pubblica. In un altro lavoro¹¹ chi scrive ha rilevato la presenza di più di quattrocento alti funzionari cristiani dello stato musulmano tra il 622 e il 1517:75 visir, 300 «segretari», 31 funzionari di altro tipo¹². Dunque, ci si serve dei cristiani, unanimemente apprezzati, per la sola amministrazione, praticamente mai per il governo o il comando militare¹³.

2. *Durante la Nahḍa*

Sul finire del XVIII secolo e agli albori del XIX, i cristiani sono autori di una rinascita culturale spettacolare. Forti dei loro contatti con l'Occidente, dell'espansione, nelle loro regioni, delle scuole, che vengono loro garantite dai missionari venuti dall'Europa e, poi, dall'America, essi sono i primi a scuotersi dal torpore che aveva paralizzato le lettere arabe. In tal modo, d'altronde, si ritrovano alla testa di coloro che si oppongono alla turchizzazione¹⁴, mettendo in evidenza la cultura araba e proponendosi come campioni dell'arabismo. Il loro apporto in questo campo è troppo noto perché ci si soffermi, ma evidenzierò ciò che risulta utile per l'argomento in discussione. Se alla fine del Medioevo i cristiani avevano ceduto il loro posto di pionieri e di capofila sul piano culturale, per retrocedere al rango di cittadini di seconda categoria, durante la *Nahḍa*¹⁵ si assiste, per quanto li riguarda, al processo inverso: grazie alle loro tipografie, alle loro scuole, ai loro giornali, ai loro pensatori, scrittori e poeti, i cristiani riprendono una posizione di primo piano pubblicamente riconosciuta e si impongono come protagonisti imprescindibili nel mondo musulmano e arabo, tanto sul piano culturale quanto su quello civile.

¹¹ L. Cheïkho, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam (Wuzarā' an-naṣrāniyya wa-kuttābūhā fī-l-Islām)* Jounieh-Roma, 1987; testo rivisto e ampliato, con introduzione, note e indice di C. Hechaimé s. j.

¹² In seguito ne abbiamo documentate diverse altre decine.

¹³ L. Cheïkho, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam* cit., pagg. 24-27.

¹⁴ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

¹⁵ Si veda la voce *Nahḍa* nel Glossario.

In quale posizione si trovano attualmente? Mantengono ancora quel ruolo di primo piano che hanno saputo svolgere in alcuni periodi anche recenti?

3. *La situazione odierna*

I cristiani arabi sono attualmente presenti, in comunità ufficialmente riconosciute, in sette paesi: Egitto, Iraq, Israele, Giordania, Libano, Palestina e Siria¹⁶. Il loro numero è ripartito in misura ineguale, tanto in valori assoluti quanto rispetto alla popolazione non cristiana, il che spiega il loro diverso impatto culturale in ciascuno di questi stati.

Vi sono, del resto, altri fattori, in particolare a livello sociale e politico, che contribuiscono a mettere in risalto le diversità. Ma, al di là delle differenze connesse alla varietà delle condizioni e dei regimi, vi sono caratteristiche comuni a tutti i gruppi, che cercheremo di evidenziare, anche a partire dall'inventario della produzione culturale dei cristiani arabi.

Fino a non molto tempo fa il libro era il migliore, se non l'unico, veicolo della cultura. Resta sempre un mezzo privilegiato, di cui i cristiani arabi fanno uso. Lo stesso vale per la stampa periodica che, nel Vicino Oriente, è stata, in un certo momento, appannaggio dei cristiani: essi vi sono tuttora presenti. Sono anche attivi nel campo delle case editrici, che hanno preso il posto delle vecchie tipografie, nel duplice ruolo di stampatori ed editori.

Bisogna pure segnalare un settore relativamente nuovo, che sta dimostrando di essere un veicolo culturale di notevole importanza, quello degli audiovisivi: radio, televisione e cinema, cui si aggiunge il teatro.

Esaminiamo l'opera dei cristiani arabi in questo settore, parlando, dapprima, in termini «materiali».

1) *Libri e scrittori*. Tenuto conto del calo numerico, gli scrittori cristiani dei paesi arabi non occupano più i primi posti sul proscenio, come un tempo. I loro principali esponenti sono scomparsi: ricordiamo J. Zaidān in Egitto, J. Kh. Jibran, M. Nu' aymeh, A. ar-Rīḥānī in Libano, Anastase al-Karmālī in Iraq, Kh. as-Sakākīnī in Palestina, J. Ṣalībā in Siria. Sono ora in numero limitato quelli tra loro la cui reputazione ha superato le frontiere del proprio paese per giungere all'intero modo arabo. Citerò alcuni scrittori e pensatori significativi, alcuni dei quali sono mol-

¹⁶ Il caso dei cristiani del Sudan è abbastanza particolare e il loro apporto alla cultura araba è, almeno per quanto ci riguarda, di ben poco conto.

to anziani o sono morti negli ultimi tempi. In *Terrasanta* e in *Giordania* Elyās Farkūh, Emile Ḥabībī (†1996), Ghālīb Hallasā. (†1989), ‘Īsā. an-Nāūrī (†1985), Rūkus ibn Zā’id al-‘Uzayzī, ai quali si possono aggiungere i loro compatrioti che vivono e operano in Libano; in *Iraq* Kurkīs ‘Awwād (†1992), suo fratello Mikhā’il, Fu’ād Safar (†1978), Bashīr Faransīs, Yūsuf Ya’qūb Ḥaddād, Yūsuf Ḥabbī e l’oriundo palestinese Jabrā Ibrāhīm Jabrā (†1994); in *Siria* Michel ‘Aflaq (morto musulmano nel 1989), Ḥalīm Barakāt, Georges Jabbūr, ‘Abdallāh Y. Ḥallāq, Antūn Maqdisī, Ḥannā Mīna, Mīha’ il ‘Īd, Georges Ṣaddiqnī, Jamīl Ṣalībā (†1976), Qustantīn Zurayq; in *Egitto* Luīs ‘Awaḍ (†1990), Alfred Faraj, Edouard al-Kharrāt, Mattā al-Miskīn, William S. Qilādah, Samīr Kh. Samīr, il patriarca Shenūda III, Ghālī Shukrī; in *Libano* Nājī ‘Allūsh, Anīs Ṣāyigh Sa’id ‘Aql, Tawfīq Y. ‘Awwād (†1989), Fu’ād Afrām al-Bustānī (1994), Unsi al-Ḥāj, Yūsuf al-Khāl (†1987), Georges Khuḍr, Elyās Khūrī, Naṣīf Naṣṣār, Michel Sulaymān, Ghassān Tuaynī, Nicolas Ziyādeh.

A fianco di questi autori più significativi lavorano numerosi scrittori di minor levatura, soprattutto in Libano dove, grazie alla scolarizzazione elevata e al clima di libertà, non passa praticamente giorno senza che appaia un’opera, più o meno di buon livello, in tutti i campi della letteratura.

2) *La stampa periodica*. La presenza dei cristiani è qui meno marcata per diverse ragioni, la principale delle quali è il controllo esercitato dallo stato sui grandi giornali, soprattutto quelli politici, in un gran numero di paesi arabi. Il Libano, in cui si stampano numerosi quotidiani appartenenti a cristiani, è un’eccezione significativa. Citiamo, a un livello più o meno modesto, «al-Bayraq», al-‘Amal», «Nidā’ al Waṭan», «ad-Diyār»; a un livello più elevato «al-Anwār» e, soprattutto, «an-Nahār», molto letto sia nel mondo arabo sia nel più ampio contesto internazionale.

Negli altri paesi della regione la stampa di proprietà cristiana è limitata in genere ad alcune riviste letterarie, culturali e, soprattutto, religiose di bassa o media levatura. In Siria *aḍ-Ḍād*, pubblicata ad Aleppo da ‘A. Y. Ḥallāq da ormai più di sessant’anni, *Ḥums*, settimanale quasi centenario della comunità greco-ortodossa, *al-Majalla al-baṭriyarkīyya*, edito mensilmente a Damasco dal patriarcato¹⁷ siro-ortodosso, sono i soli organi di stampa che non trattino argomenti puramente religiosi. In Egitto, se si eccettua il settimanale *Waṭanī*, pubblicato a grande tiratura dai copti ortodossi e la rivista *Murqus* edita da Mattā al-Miskīn, vi è una pletera di riviste di comunità, che non oltrepassano di molto i confini delle loro chiese. Riviste di un certo livello culturale edite da cristiani sono

¹⁷ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

pubblicate soprattutto in Libano: *al-Masarra*, della Società dei missionari paolini, *al-Manāra* dei missionari libanesi, *Melto*, dell'Ordine libanese maronita, *al-Machriq*, edita dai gesuiti. A queste riviste di un certo spessore bisogna aggiungere la rivista *al-Liqā'*, pubblicata in Terrasanta, e i due periodici iracheni: *Bayn an-Nabrayn* e *al-Fiker al-Masīhi*. È forse poco in confronto a ciò che è prodotto dagli «altri», ma è comunque apprezzabile, se si tiene conto delle limitazioni dovute alle congiunture sociopolitiche segnalate in precedenza.

3) *Case editrici*. L'industria editoriale conosce nel mondo arabo uno sviluppo prodigioso. I governi, per il tramite dei ministeri della Cultura, pubblicano molto e vendono a buon prezzo; le fiere di livello inter-arabo si moltiplicano: Casablanca, Tunisi, Il Cairo, Damasco, Beirut, senza parlare dei paesi del Golfo. I cristiani, da parte loro, sono presenti nel mondo dell'editoria soprattutto in Libano e in Egitto. In quest'ultimo paese sono da segnalare Dār ath-Thaqāfa e, soprattutto, la grande casa editrice Maktabat al-Maḥabba, il cui catalogo è molto vario. In Libano le case editrici non si contano: più di seicento nel 1995, mentre erano meno di settanta nel 1975¹⁸. Di queste, solo una piccola minoranza è diretta da cristiani, ma bisogna riconoscere che la produzione è in genere di qualità, mentre la maggior parte degli altri editori si dedica meno ai lavori di ricerca e di creazione che a quelli di riedizione commerciale delle opere antiche di successo: repertorio classico e locale. Tra gli editori cristiani più notevoli: la Librairie du Liban, la Librairie Naufal, Jarrūs Press, Dar el-Machreq, Dār Mārūn 'Abbūd, la Librairie Pauliste, le Editions an-Nūr.

4) *La produzione audiovisiva*. Anche in questo campo i cristiani arabi svolgono un ruolo significativo. Nel cinema, il regista egiziano Yūsuf Shāhīn ha una rinomanza internazionale; meno prestigioso, ma non meno conosciuto dal pubblico, è il libanese Mārūn Baghdādī, morto tragicamente lo scorso anno; Jean-Claude Qudṣī, libanese originario di Damasco, è avviato a una brillante carriera. Per il teatro è soprattutto in Libano che gli autori cristiani, spesso essi stessi attori, sono più numerosi e più conosciuti: fra questi Jalāl Khūrī, Antoine Kurbāj, Antoine Ghandūr e Ziyād Raḥbānī. Per ciò che concerne la radio e la televisione, segnaliamo un punto interessante: in Libano, il solo paese del mondo arabo a permettere mezzi di comunicazione audiovisivi privati, i cristiani so-

¹⁸ Nel 1930 vi erano quattro case editrici in Libano; undici nel 1950; ventuno nel 1960; sessantasei nel 1980; in data odierna più di seicento! Fino al 1950 la metà degli editori era cristiana. La percentuale di questi ultimi è attualmente attorno al 10%. Si veda, per una parte di queste informazioni, Maud Estefan, *L'édition chi livre au Liban*, tesi di dottorato presentata alla Facoltà di Lettere dell'Università Saint-Joseph di Beirut, 1988, dattiloscritto; si veda in particolare p. 325.

no stati i primi ad allestire una radio non di stato (*La Voix du Liban*) e una televisione privata (la *Lebanese Broadcasting Corporation*), che si mantengono in testa alle istituzioni di questo genere, ivi comprese quelle gestite dallo stato.

4. *Quale espressione d'identità?*

Presenti in tutti i settori della cultura con maggiore o minore efficacia, i cristiani arabi esprimono dunque una speciale identità? Se sì, come la concepiscono? Quale contenuto le assegnano?

Per rispondere dovremo considerare il fatto che gli arabi cristiani che qui ci interessano si dividono in tre categorie, in funzione dell'espressione della loro identità cristiana nella società musulmana maggioritaria: quelli per i quali il cristianesimo non è un riferimento necessariamente chiaro, ma un fenomeno sociale più o meno accettato – sono i più numerosi, i cristiani «di fatto»; quelli che di cristiano hanno solo la carta di identità e che non solo non fanno riferimento alla loro natura di cristiani, ma assumono posizioni che possono essere antitetichhe al pensiero cristiano – i cristiani «di nome»; quelli, infine, che si presentano decisamente come cristiani e che sono più o meno coscienti di dover portare una testimonianza in profondità nella società musulmana – i cristiani «per convinzione».

Cristiani «di fatto». Li classifichiamo sotto questa voce non per il contenuto della loro fede ma, come abbiamo già fatto notare, perché il loro cristianesimo non ha un impatto chiaramente evidenziabile sulla loro produzione o, se ne ha, è piuttosto per riflettere un'identità sociale senza rapporto diretto con la fede; costoro sono, come abbiamo detto, la maggioranza. Pur in mancanza di un orientamento in senso religioso, in genere essi si fanno notare a due livelli: a) quello della qualità del loro apporto culturale; b) quello del loro impegno al servizio della società e della nazione.

In riferimento al punto a), quello della *qualità*, si noterà che gli scrittori cristiani, anche se in certi paesi non sono numerosi, sono comunque nel novero dei migliori. In Egitto, ad esempio, nomi come quelli di Mūsā Ṣabrī, Zakariyya Nīl e Kamāl al-Mallākh sono tra i più conosciuti nel mondo della stampa. Lo stesso avviene per i pensatori, i critici o i romanzieri, come Nabīl Rāghīb, Jamāl Zakī Maqqār, Yūsuf ash-Shārūnī, Naʿīm ʿAtīyyah, Wadīʿ Filasṭīn, Adīb Kāmil, Majīd Ṭūbiyya, Yūsuf Jawhar e Abū Sayf Yūsuf.

In Siria la stampa letteraria o politica fa spesso da eco ad articoli e opere firmate da buoni critici, saggisti o romanzieri cristiani, quali Ḥannā ‘Abbūd, ‘Īsā Fattūh, Eliyās Ghālī, Georges Qayṣar, Jirjis Ḥūrānī e Iskandar Lūqā o persino da poeti dall’impostazione classica di qualità, quali Antoine Sha‘rāwī o Zakī Qunṣul, recentemente scomparso (luglio 1994).

In Libano, dove la produzione culturale dei cristiani è fiorente, non soltanto nei settori della stampa e dei libri, ma anche in quelli dell’editoria e degli audiovisivi, vi è certo un gran numero di scrittori, giornalisti o registi le cui opere non hanno alcuna impronta particolare che le distingua, ma ve ne sono fortunatamente altri la cui produzione è di qualità apprezzabile. Nel settore dei dizionari e delle enciclopedie, ad esempio, vi sono cristiani che continuano la tradizione dei loro fratelli maggiori, i Bustānī e i Shartūnī. Segnaliamo i lavori di Jabbūr ‘Abd an-Nūr («al-Manhal»), di Jubrān Mas‘ūd («ar-Rā’id»), i numerosi dizionari della Librairie du Liban, l’*Encyclopédie des Sciences de la Nature* in quattro volumi, pubblicata da Edouard Ghālīb per i tipi di Dar el-Machreq, l’ampia gamma di opere lessicografiche edite da questa casa editrice, sulle quali torneremo più avanti, senza dimenticare la grande enciclopedia (*Dā’irat al-Ma‘ārif*) avviata dal compianto Fu‘ād Afrām al-Bustānī, il cui quindicesimo volume è annunciato come prossimo da uno dei suoi figli e successore. La qualità di queste opere è tale da farne la preda di pirateria editoriale in numerosi paesi, dall’Atlantico fino all’Indonesia!

A merito dei cristiani del Libano, in effetti, va ascritta una migliore conoscenza della lingua araba rispetto ai cittadini di altri paesi arabi, come riconoscono specialisti imparziali. La qualità e il livello delle loro scuole, il tasso di alfabetizzazione più elevato nel loro paese consentono loro di dedicare alla loro lingua e al loro stile una cura che non è dato trovare altrove tra la massa o, persino, tra gli scrittori. Il lettore delle opere di autori come Joseph Basīlā, Ghālīb Ghānim, Yūḥannā Qumayr e Khalīl Rāmiz Sarkīs può facilmente constatarlo.

Questo gusto per lo scritto letterario curato, unito a una marcata propensione per la poesia, favorita dalla bellezza della natura del Libano, si concretizza nella presenza in questo paese di un gran numero di poeti. Certo la poesia classica, in versi ben ritmati, non trova più molti adepti – come ovunque, d’altronde, nel mondo arabo – ma la poesia moderna ha molto successo. La rivista *Shīr* (1957-1970), che è rimasta a lungo alla ribalta, è stata fondata da un cristiano di origine siriana, Yūsuf al-Khāl, e alcuni dei cristiani che vi hanno pubblicato le loro poesie, ad esempio Unṣī al-Ḥāj o Shawqī Abī-Shaqrā sono ancora molto letti nel mondo arabo. Citiamo anche altri poeti di ottimo livello, come Georges Ghānim, Bāsima Bātūlī, Elie Mārūn Khalīl, Paul Shāwūl e Riyāḍ Fākhūrī.

Vi è, del resto, una branca della poesia nella quale i cristiani libanesi si distinguono in modo particolare: è quella dello *zajal* o poesia in arabo parlato. In questo campo, in cui gli *zajjal* rivaleggiano per fervida immaginazione e per vivacità di stile, oltre che per la profondità del pensiero e dell'osservazione, vengono regolarmente prodotti veri e propri capolavori. Diverse sono le opere espressione di quest'arte particolare¹⁹ e varie riviste, alcune delle quali escono ancora, pubblicano la produzione di questi poeti²⁰. Tra i grandi nomi di quest'arte si possono citare Maurice 'Awwād, As'ad as-Sib'alī, Mārūn Karam e Joseph al-Ḥāshim (per limitarsi ad autori viventi).

Sarebbe troppo lungo enumerare tutti i campi in cui i cristiani del Libano si distinguono per la qualità del loro apporto culturale. Si può comunque affermare che essi pubblicano in tutti i settori, dalla stampa quotidiana e periodica (Ghassān Tuwaynī, Fāḍil S. 'Aql e Muḥam Karam, senza contare due giganti del giornalismo scomparsi proprio in questi ultimi anni, Sa'īd Frayḥah e Michel Abū-Jawdeh) alla pedagogia (Munīr Bashshūr e Muḥid Abū-Mrād), dal diritto (Emile Bijjāni, Joseph Bāsīlā), economia (Joseph Ṭarabayh e Nabīh Ghānim) alla filosofia (Nāṣif Naṣṣār, Gérard Jihāmī e Antoine Sayf); persino in un campo piuttosto esclusivo, come quello della musica araba classica, personalità come Salīm Saḥḥāb e Nabīl Abū-Mrād sono unanimemente apprezzate per la loro maestria, senza contare la famiglia dei Raḥbānī!

Ciò che ho qui riferito, a proposito della qualità della produzione libanese, può applicarsi anche a quella dei cristiani degli altri paesi arabi. In definitiva, se ne ricava non solo una testimonianza del lavoro ben fatto – valore non trascurabile in un ambiente sociale in via di sviluppo – ma anche un impatto sulle coscienze, per ciò che concerne il senso critico e i valori di libertà e di tolleranza, che vengono trasmessi dall'apporto dei cristiani. Sotto questo aspetto, essi sono coscienti di avere veramente un ruolo da svolgere e un mezzo privilegiato per attuare questo compito è garantire la qualità delle scuole. Quelle dei cristiani sono generalmente di ottimo livello e i non cristiani le apprezzano notevolmente, persino nei paesi in cui il controllo del governo sugli istituti scolastici è molto stret-

¹⁹ Si vedano ad esempio Munīr W. el-Khāzin, *Az-zajal: Ṭarīkhubu, adabubu, a'lamubu qadīman wa-ḥadīthan* [Lo *zajal*: storia, opere, figure significative ieri e oggi], Harissa, 1952; Jabbūr 'Abd an-Nūr, (Jabbour Abdel-Nour), *Etude sur la poésie dialectale au Liban*, Bayrūt (Beirut), 1966².

²⁰ Ad esempio *Ṣawt ash-sha'ir*, che esce mensilmente a Ḍbayyeh, vicino a Beirut, a partire dal 1988, sotto la direzione di Philippe al-Khūrī. Questi l'aveva già fatta uscire tra il 1955 e il 1962.

to, come in Egitto, dove sono numerosi i figli di dirigenti musulmani che frequentano le scuole cristiane.

Un altro mezzo a disposizione dei cristiani, per affermarsi come elementi culturalmente attivi, è la loro *apertura alle lingue e alle culture straniere*, in particolare l'inglese e il francese. Se si eccettua l'Africa del Nord, per lungo tempo colonizzata dalla Francia, gli scrittori arabi di espressione francese nel Vicino Oriente sono, nella loro stragrande maggioranza, cristiani.

Rispetto al punto b), l'affermazione attraverso l'impegno per la nazione, se è generalmente riconosciuto che le minoranze religiose, soprattutto nei paesi musulmani, non si impegnano in maniera significativa nelle lotte politiche o nazionali, dobbiamo, però, ammettere che i cristiani arabi dei nostri giorni – con alcune eccezioni, sia chiaro – hanno a cuore la loro appartenenza alla grande famiglia araba o, quantomeno, arabofona. Ciò si manifesta in maniera più o meno chiara a seconda del regime politico del paese in cui si trovano. In Siria, ad esempio, dove lo stato predica un arabismo battagliero, il vigore dell'impegno dei cristiani è ben marcato. Del resto, come ai tempi della *Nabqa*, molti pensatori cristiani sono stati tra i promotori di tale arabismo cui continuano a offrire il loro sostegno. Michel 'Aflaq, uno dei padri del partito Ba'th²¹ al potere, era cristiano. Cristiani sono anche altri pensatori vicini a questo partito, come Georges Şaddiqī, Georges Jabbūr, Iskandar Lūqā e Antūn Maqdisī.

Marcato è pure, e in misura forse ancora maggiore, l'impegno nazionale dei cristiani palestinesi. Il fatto che la loro patria abbia dovuto affrontare il grave problema del sionismo sin dagli inizi del XX secolo ha molto contribuito alla loro partecipazione attiva, con la parola e con la penna, alla difesa dei diritti del paese. Se si consultano le enciclopedie o le raccolte bibliografiche dedicate agli scrittori della Terrasanta²², si rimane colpiti non solo dall'enorme numero di cristiani che vi sono catalogati, ma anche, e soprattutto, dalla quantità e dalla serietà delle opere consacrate alla loro «causa». Citiamo tra i nomi più celebri: Georges Antōnius (†1942), autore della celebre opera *The Arab Awakening* (1939), Būlus Shaḥādeh (†1943), Khalīl Ṭawṭaḥ (†1955), Nicolas ad-Durr (†1967), Kamāl Nāṣir (ucciso nel 1973 a Beirut da un commando israeliano). A costoro si aggiungono tutti i compatrioti distintisi nel mondo della stampa, come Jeryes Khūrī (†1943), Najīb Naṣṣār (†1948), Salīm Qab'īn (†1951) e tutta la famiglia al 'Īsā: Jeryes (†1943), suo fratello Ḥannā, Yūsuf, 'Īsā, Elyās, Spiro e altri ancora.

²¹ Si veda la voce *Partito Ba 'th* nel Glossario.

²² veda tra gli altri Ya'qūb al-'Awdāt, *Min a 'lam al-fikr wa-l-adab fi Filastin* [Alcune figure significative del pensiero e delle lettere in Palestina], Amman, 1987².

Sono pure da ricordare i cristiani palestinesi tuttora attivi, la cui fama si estende in tutto il mondo arabo: il poeta e saggista Nājī ‘Allūsh (nato nel 1935), il giornalista ‘Awdeh Buṭrus ‘Awdeh (nato nel 1925) e il pensatore ‘Anīs Šāyigh (nato nel 1931), le cui competenze sono molteplici e i cui lavori quanto mai vari²³.

Persino in Libano, dove hanno visto la luce correnti poco favorevoli all’arabismo, per reazione di difesa contro un certo arabismo fanatico o invadente, sono numerosi i cristiani che non temono di proclamare la loro appartenenza alla nazione araba. Senza menzionare gli ideologi più o meno combattivi, di cui si parlerà più avanti, si possono citare, a titolo di esempio, i nomi di alcuni pensatori moderati, che trovano ascolto generale nel paese e anche all’esterno. Nicolas Ferzli, uno dei teorici del partito Ba‘th; ‘Abdallāh Laḥḥūd, del quale sono state da poco pubblicate postume due opere: *Fi-l-almāniyya wa-d-dimuqrāṭiyya* [La laicità e la democrazia], del 1992 e *Lubnān ‘arabiyy al-wajb, ‘arabiyy al-lisān* [Il Libano arabo di nome e di fatto], del 1993; Josph Mughayzil, attuale deputato al Parlamento, che ha scritto tra l’altro: *Lubnān wa-l-qaḍiyya-l-‘arabiyya* [Il Libano e la questione araba], del 1959 e *Al-‘urūba wa-l-‘almāniyya* [Arabismo e laicità], del 1980; Nāṣif Naṣṣār, autore di numerose opere di successo, spesso ripubblicate con grandi tirature²⁴, Ḥāzim Šāghiyeh, di cui si possono ricordare, a titolo indicativo, due scritti: *Tārīb al-katā’ib al-lubmāniyya* [Arabizzazione delle falangi libanesi], del 1991 e *Anwal al-‘urūba takhallī al-akthariyya wa-tawallī al-aqalliyya* [L’arabità comincia quando la maggioranza si ritira e la minoranza prende il potere], del 1993; Victor Saḥḥāb che, oltre a opere sulla musica araba, ne dedica numerose ai rapporti tra cristianesimo e arabismo: ‘An *al-qanmiyya wa-l-maddiyya wa-d-dīn* [Nazionalismo, materialismo e religione], del 1980; *Man yaḥmi al-masīḥiyyin al-‘arab* [Chi protegge i cristiani arabi], del 1981; *Al-‘arab wa-l-mas’ala al-masīḥiyya* [Gli arabi e la questione cristiana], del 1986; Georges Ṭarābīshī, dalla produzione feconda, di cui ri-corderemo due titoli, che ci interessano qui in modo più specifico:

²³ A. Šāyigh ha scritto circa trenta opere che riguardano, direttamente o indirettamente, la causa palestinese e i problemi della nazione araba. È stato per molti anni l’elemento di raccordo del «Centro di ricerche» patrocinato dall’Organizzazione per la Liberazione della Palestina e della rivista edita da questo centro, *Shū‘un filastīniyya*. Ha anche presieduto il consiglio di amministrazione e di redazione dell’enciclopedia palestinese: *al-Mawsū‘a al-filastīniyya*.

²⁴ Citiamo, ad esempio, *Naḥwa mujtama ‘jadid. Muqaddima asāsiyya fi naqd al-mujtama ‘attā’ifi* [Verso una nuova società. Introduzione di base alla critica della società confessionale], 1970, 1981⁴; *Tariq al-istiqlāl al-falsafī. Sabil al-fikr al-‘arabi ila-l-ḥurriyya wa-l-ibda’* [Verso l’indipendenza filosofica. Il cammino del pensiero arabo verso la libertà e la creatività], 1977, 1986³; *Taṣawwurat al-umma al-mut’āsira* [Le rappresentazioni della nazione contemporanea], 1986, 1994².

Al-muthaqqafūn al-‘arab wa-t-turāth [L'intelligenza araba e il patrimonio tradizionale], del 1991 e *Madbbaḥat at-turāth fī-th-thaqāfa al-‘arabiyya al-mutāšira* [La condanna a morte del patrimonio tradizionale nella cultura araba contemporanea], del 1993.

Da questi brevi e parziali cenni, constatiamo che i cristiani arabi presenti sulla scena culturale del loro paese sono ancora numerosi. Anche se la loro produzione culturale non rispecchia una chiara manifestazione della loro identità di cristiani essi si impongono, comunque, come tali e testimoniano indirettamente la loro specificità, tanto per la qualità evidente delle loro opere quanto per l'impegno nella causa della loro nazione.

A fronte di questa maggioranza, che non fa diretto riferimento alla fede cristiana, vi sono due categorie più estreme: coloro che mettono volontariamente da parte o addirittura decisamente in causa l'appartenenza al cristianesimo e coloro che, al contrario, la manifestano chiaramente nella loro produzione. Sofferamoci, dapprima, sul primo gruppo, che chiameremo i «cristiani di nome».

Cristiani «di nome». Questi sono relativamente poco numerosi, perché l'arabo rimane religioso, se non altro nel suo comportamento sociale. Persino ai tempi in cui gli scrittori «cristiani» massoni erano preminenti sulla scena culturale, soprattutto in Libano e in Egitto, alla fine del secolo scorso e all'inizio del ventesimo, essi mantenevano legami sociali con la chiesa istituzionale e non tagliavano tutti i rapporti. A questo riguardo è molto significativo il caso dell'ex segretario generale del Partito comunista libanese, Nicolas Shāwī: alla sua morte, circa tre anni fa, ha avuto funerali religiosi particolarmente solenni²⁵.

Gli arabi «cristiani» che rifiutano di far atto di fedeltà al cristianesimo sono, in genere, fortemente ideologizzati, membri di partiti o di correnti piuttosto estremisti. Tra di loro vi sono, in primo luogo, i marxisti e i loro sostenitori: Michel Kāmil, Anwar ‘Abd al-Malik e Ghālī Shukrī in Egitto; Nāyif Ḥawātmeḥ e Georges Ḥabash in Palestina; Anṭūn Tābit e il gruppo della rivista marxista *at-Tariq* in Libano. Tutti costoro si staccano dal cristianesimo istituzionale ma non si battono contro di esso direttamente, salvo rarissime eccezioni²⁶. Altri adottano un atteggiamento

²⁵ Quando Anṭūn Tābit, uno dei grandi nomi del Partito comunista libanese, morì nel 1964, il vicario del patriarca maronita dell'epoca, oggi patriarca, tenne la sua orazione funebre. Si veda, di questi, *Wa-ghābat wujūh* [Figure scomparse], vol. II, pagg. 157-58.

²⁶ Come l'ex marxista siriano Ḥassān Ishāq, originario del villaggio di Mashtā al-Ḥelū, che ha tradotto di recente un'opera blasfema di Léo Taxil intitolata *al-Masīḥ fī mir'at al-‘aṣr* [Il Cristo allo specchio del secolo], Tartūs, 1993.

meno neutrale come, ad esempio, gli iscritti o i simpatizzanti del Partito Siriano Nazionale Sociale²⁷ (PSNS) fondato da Anṭūn Saʿāda (†1949). Il laicismo predicato da quest'ultimo non è sempre stato, nella pratica, esente da estremismi e, volendo combattere il confessionalismo e il clericalismo, il fondatore, paradossalmente, si è eretto a teologo e ha mescolato pensiero politico e pensiero religioso, adottando posizioni condannate dalla dottrina cristiana²⁸.

Ciò spiega il fatto che i partigiani di Saʿāda, pur negando di essere atei, come li si accusa²⁹, manifestino talvolta con grande evidenza, in alcune conferenze o produzioni, idee in netto contrasto con gli insegnamenti della chiesa. L'esempio più corrente è quello della loro sistematica denigrazione dei libri dell'Antico Testamento, basata su lavori superati o su opere parziali, che la scienza moderna respinge³⁰. Vi è anche una terza categoria, costituita da coloro che hanno lasciato il cristianesimo per abbracciare l'islam. Sono tutt'altro che numerosi e si limitano forse a poche unità, ma sono indicativi di una certa influenza dell'ambiente musulmano, influenza che, se non è molto evidente al momento, può, però, progredire con il tempo e con la lenta scomparsa della religione sociologica. Ricordiamo tre nomi più significativi: il libanese Elyās ʿAbdallāh Tuʿmeh, conosciuto anche con il soprannome di Abū-l-Faḍl al-Walīd (†1941); il suo temperamento focoso e la sua lotta incessante contro l'imperialismo e per il rinnovamento della nazione araba lo spinsero a optare per l'islam; Michel ʿAflaq, uno dei fondatori del partito Baʿth, che, negli ultimi giorni del suo esilio in Iraq, adottò l'islam come religione, persuaso che corrispondeva meglio alle aspirazioni nazionaliste e alla cultura di un vero arabo; Michel al-Ghurayyib, un cristiano libanese che si convertì all'islam durante gli eventi dell'ultima guerra libanese e aggiunse al suo nome di Michel quello di Muḥammad, per indicare la sua opposizione a qualsiasi specie di discriminazione confessionale.

Tutti questi intellettuali più o meno estremisti di origine cristiana, marxisti, nazionalisti «duri» o convertiti all'islam, per quanto siano in posizione marginale in rapporto alla fede cristiana, sono interessanti perché

²⁷ Si veda la voce *Partito Siriano Nazionale Sociale* nel Glossario.

²⁸ Si veda il suo libro dal titolo parimenti equivoco: *Al-Islām fī risālatayhī: al-masīḥiyya wa-l-muḥammadiyya* [L'islam nelle sue due missioni: la cristiana e la musulmana], Bayrūt (Beirut), 1958³. Saʿādeh mette sul medesimo piano Gesù e Maometto, il cristianesimo e l'islam. Decide, dando prova di conoscenze esegetiche molto elementari, che Gesù non era ebreo e che aveva negato di appartenere alla discendenza di David (ivi p. 19) e così via.

²⁹ Si veda il discorso del loro deputato Suhayl Maṭar, il cui riassunto è apparso sul giornale «an-Nahār», Bayrūt (Beirut), 20 marzo 1995, p. 19.

³⁰ Si vedano, tra gli altri, i lavori di Mufid ʿArnūq.

riflettono l'opinione di una porzione non trascurabile di cristiani arabi che rifiutano gli steccati confessionali. Hanno, se non altro, il pregio di testimoniare – anche se lo fanno a loro insaputa e in maniera intempestiva – che il cristianesimo da cui essi provengono li ha spinti a riflettere, a criticare, a lottare per avere maggiore giustizia e libertà, in particolare libertà di coscienza. Come spiegare altrimenti il fatto che una gran parte degli intellettuali e dei fondatori di movimenti o partiti arabi di sinistra sia cristiana?

Cristiani «per convinzione». Se la produzione culturale dei cristiani «di fatto» è la più abbondante, se quella dei cristiani «di nome» è la più mediatica, che dire di quella dei cristiani «per convinzione»? Per meglio collocarla, la studieremo in funzione dei suoi criteri di apertura alla società circostante, tanto cristiana quanto musulmana. Vengono alla luce tre categorie:

La produzione confessionale. Intendiamo per tale quella imperniata su un servizio limitato alla comunità cristiana in senso lato o a differenti comunità – in senso riduttivo – o riti. Questa produzione, che mira all'educazione della fede dei fedeli, è purtroppo, nel suo insieme, di qualità piuttosto mediocre. È più abbondante in Libano e, soprattutto, in Egitto. Molte opere agiografiche in quest'ultimo paese, molte traduzioni nell'altro. Sarebbe auspicabile un maggior numero di pubblicazioni scientifiche, in particolare per quanto attiene alla teologia orientale. E si può altresì dire che la maggior parte dei libri di questa categoria mira più a proteggere la comunità, a edificarla *ad intra*, che non a promuoverla in una prospettiva di integrazione con l'ambiente e di apertura *ad extra*.

La produzione che rifiuta arabità. A fianco degli scrittori che imperniano il proprio lavoro solo sulla loro comunità, per una preoccupazione di autodifesa o per mancanza di interesse per l'altra sponda, vi è una corrente più estremista di cristiani, peraltro convinti, che rifiutano l'appartenenza all'arabità. Questa corrente, già esistente in Libano alla fine della prima guerra mondiale con i «fenicizzanti» e i partigiani del «Piccolo Libano», considera che l'arabismo si confonda troppo con l'islamismo e costituisca un grave pericolo per i cristiani, tanto nel paese dei cedri quanto negli altri stati del Vicino Oriente. Gli eventi sanguinosi che hanno rischiato di distruggere il Libano dopo il 1975, i regimi dittatoriali e nazionalisti che si sono succeduti nel mondo arabo negli ultimi cinquant'anni e la crescita, negli ultimi tempi, dell'islamismo intollerante, hanno rafforzato le convinzioni di quanti sostengono questa posizione. Tali convinzioni non ricevono grande diffusione a stampa, per paura o

per decenza, poiché persino in Libano, dove la resistenza all'integrazione dei cristiani nell'ambiente arabo è più forte, la posizione ufficiale dello stato è di diritto e di fatto *araba*. Allora, invece di contestare direttamente l'arabità, la si respinge indirettamente, predicando un libanismo o un maronitismo o, recentemente in Egitto, un coptismo integrale, per non dire integralista. Queste idee vengono espresse in circoli chiusi, si manifestano nel modo di vivere e di esprimersi: si predica, con il pretesto dell'apertura dei cristiani ai valori occidentali, una francofonia oltranzista, che nasconde spesso un netto rifiuto dei valori arabi³¹; vi sono religiosi e membri del clero che si rifiutano di predicare in arabo letterario e che criticano i loro confratelli che si esprimono in una lingua diversa dal «libanese». Questa corrente comincia tuttavia già a indebolirsi, in parte per la forza delle cose e in parte in conseguenza di una presa di coscienza più viva da parte dei cristiani della loro vera identità e della loro missione.

La produzione «aperta». Questa è, fortunatamente, la più importante sotto il profilo quantitativo e la più seria qualitativamente. È opera tanto di coloro che cominciano a prendere maggiormente coscienza del loro ruolo nella particolare società in cui vivono, quanto di coloro che da sempre hanno voluto mettere la loro fede e i loro scritti al servizio di una missione. All'origine di questa produzione non vi sono unicamente esponenti del clero, ma anche laici.

Se i cristiani arabi non hanno visto uscire dai loro ranghi scrittori o pensatori impegnati della statura di un Claudel, di un Mauriac, di un Maritain, di un Julien Green o di un Jean Guilton, possono tuttavia vantare un certo numero di intellettuali di classe, i cui scritti sono sicuri riferimenti. In Libano i libri di Khalīl Rāmiz Sarkīs sono puri gioielli per la forma come per il contenuto e quelli di Charles Mālik (†1987), pensatore e diplomatico ben noto in sede internazionale, esprimono la posizione di un uomo di grande fede e testimonianza; un veterano del giornalismo come Fādīl Sa'īd 'Aql si impegna, nella rubrica quotidiana che gli è riservata sul grande giornale «an-Nahār», a fare opera di edificazione in una maniera al tempo stesso discreta e profonda, che gli è valsa la stima generale dei credenti e dei non credenti. Non mancano altri scrittori laici di minor richiamo o levatura. Quanto ai religiosi, i cui scritti hanno una grande ripercussione, si possono citare gli abati Yuwākīm Mubārak e Michel Ḥāyik, i vescovi Cyrille Salīm Bustros e Georges Khuḍr.

³¹ Dopo gli «eventi» del 1975 in Libano, un ngran numero di esercizi siti nelle regioni «cristiane» del paese ha affisso le proprie insegne in una sola lingua, straniera, escludendo l'arabo!

In Siria si dovrà ricordare in primo luogo il nome di Antūn Maqdisī, cristiano particolarmente impegnato, che, pur essendo molto vicino al partito al potere, non esita a portare la sua testimonianza di credente, smentendo così chi sostiene che il regime siriano allontani da sé quanti manifestino una fede religiosa troppo marcata; importante è anche il poeta e giornalista di Aleppo ‘Abdallāh Y. Ḥallāq: nella rivista che dirige da più di sessant’anni, non teme di proclamare apertamente la sua fede, pur mantenendo solide amicizie con i musulmani e con la classe al potere, che apprezzano in lui l’impegno patriottico. Vanno anche segnalati l’ascolto e la stima di cui godono in tutta la nazione scrittori di qualità come monsignor Néophite Edelbī e padre Elyās Zaḥlāwī.

In Giordania e in Terrasanta ricordiamo due cristiani particolarmente rappresentativi, che fanno onore alla chiesa per l’impegno della loro fede: ‘Īsā an-Nā‘ūrī († 1985), che è stato il segretario generale dell’Accademia giordana, e Rūkus ben Zā’id al-‘Uzayzī, membro della stessa Accademia.

Ma la produzione culturale dei cristiani arabi impegnati non è soltanto opera di individui isolati. Fortunatamente vi sono anche istituzioni che si prendono a cuore il problema della testimonianza di fede cristiana nel proprio ambiente. Queste istituzioni concretizzano la loro azione in due settori: le case editrici e le riviste.

Per quanto riguarda il settore editoriale, le case editrici cristiane che mirano a manifestare la loro fede hanno ancora bisogno di aprirsi di più all’esterno. I due editori che compiono i maggiori sforzi in questo senso sono la Librairie Pauliste e Dar el-Machreq. La prima pubblica, oltre alle opere puramente religiose, libri scolastici e un certo numero di scritti sul dialogo islamo-cristiano, talvolta non privi di spirito apologetico o polemico. La seconda, diretta dai gesuiti, prosegue l’indirizzo delle edizioni della Imprimerie Catholique. La sua nuova denominazione esprime chiaramente i suoi propositi: un’apertura a tutto ciò che riguarda l’Oriente. Il gran numero di titoli pubblicati e la grande varietà dei campi in cui agisce le consentono di avere un impatto non trascurabile in tutti i paesi arabi e in molti paesi musulmani. Vi si apprezzano soprattutto le opere linguistiche, letterarie, filosofiche e storiche, senza dimenticare, sia ben chiaro, le sue pubblicazioni scolastiche e religiose, in special modo la Bibbia. Le due case editrici citate si impegnano, d’altronde, a promuovere la pubblicazione delle opere del patrimonio arabo cristiano: Dar el-Machreq dedica loro, in particolare, una sezione della raccolta erudita «Recherches» e i paolini pubblicano, in collaborazione con l’Istituto Pontificio Orientale di Roma e il C.E.D.R.A.C. di Beirut, la raccolta «Patrimoine arabe chrétien», sotto il patronato di monsignor N. Edelby e la direzione di padre

S. K. Samīr. Questa opera di recupero e valorizzazione del patrimonio culturale dei cristiani arabi è di enorme importanza, sia per l'interesse specifico che riveste per questi ultimi – permettendo loro di prendere coscienza del ruolo da loro sempre svolto nei paesi islamici – sia per dare alla controparte l'occasione di conoscerli meglio e di apprezzarli meglio.

Quanto alle *riviste*, non sono molto numerose. Ne citeremo cinque, che si distinguono per il livello accademico, l'apertura e il credito di cui godono nel mondo arabo. In Siria *al-Majalla al-Batriyarkiyya*, pubblicata dal patriarcato siro-ortodosso³², in Terrasanta *al-Liqā*, in Iraq *Bayn-an-Nabrayn*, in Libano *al-Masarra*, pubblicata a partire dal 1910 dai padri paolini, *al-Machriq*, fondata nel 1898 dal gesuita Louis Cheikho (Shaykhō). Per quanto poco numerosi, se li si paragona alle pubblicazioni del medesimo genere che escono in tutto il mondo arabo, questi periodici si distinguono, per la loro qualità e per l'antichità (nella maggior parte dei casi).

Conclusioni

Al termine di questo periplo, nel corso del quale abbiamo passato in rivista la produzione culturale dei cristiani arabi dei nostri giorni e abbiamo tentato di vedere come essi vi esprimano la loro identità nel contesto della società musulmana in cui vivono, ricordiamo i dati principali come tentativo di conclusioni sintetiche.

Gli intellettuali cristiani arabi non svolgono più il ruolo di primissimo piano che svolgevano ancora nel primo quarto del Novecento nel Vicino Oriente. Da un lato, i concittadini musulmani hanno sempre più accesso alla cultura, togliendo loro la preminenza di cui hanno goduto per un certo tempo in questo campo, e, dall'altro, alcuni di essi vivono appartati, non cercando più, come i loro predecessori, di restare alla testa del movimento delle idee. Alcuni esprimono l'arretramento con lo scoraggiamento e l'abbandono.

In maggioranza, però, i cristiani continuano a essere presenti in proporzione onorevole nel mondo culturale arabo. Stampa, editoria, composizione di opere di tutti i generi, teatro, musica devono loro ancora molto, sia per la quantità sia per la qualità³³. Quest'ultima caratteristica li

³² È uscita dapprima, dal 1933 al 1941, a Gerusalemme ed esce ora a Damasco, dal 1962.

³³ In un'opera apparsa all'inizio del 1995 a Tripoli (Libano), *Muʿjam ar-rivāʿiyyin al-ʿarab* [Dizionario dei romanzieri arabi], l'autore, Samar Rūhi al-Fayṣal, cita più di duemila nomi: quasi il 15% di questi era di autori cristiani, il che non è cosa da poco.

distingue in modo particolare e i loro concittadini musulmani lo riconoscono. Grazie a essa, si affermano e si rendono utili, se non indispensabili, al progresso dei loro paesi.

Questo servizio i cristiani lo assicurano a più di un titolo, anche se non sempre ne sono positivamente consapevoli. Il loro attaccamento ai grandi valori della libertà, dei diritti della persona, del dialogo, la loro formazione aperta alle altre culture, che li spinge a promuovere la critica delle fonti e dei dati, fanno sì che essi agiscano, anche se in modo più o meno velato, come da centro di propulsione.

D'altronde un certo numero di loro, assai apprezzabile, soprattutto nei paesi in cui la popolazione deve affrontare problemi politici, sociali o persino di semplice sopravvivenza, come in Palestina, è impegnato sul piano nazionale e talvolta in questo campo si dimostra all'avanguardia.

Per accentuare la nota ottimistica dell'impegno degli intellettuali cristiani nel mondo musulmano che li circonda, ripetiamo, in conclusione, che in questi ultimi anni la gerarchia ecclesiastica stessa ha preso coscienza del ruolo che i suoi fedeli sono chiamati ad assumere. Nelle loro lettere pastorali «indirizzate collegialmente dai patriarchi cattolici d'Oriente a tutti i loro fedeli», i prelati ricordano che le chiese orientali sono state e continuano a essere «un partner indispensabile del progredire della civiltà in questa parte del mondo», che esse sono chiamate «a moltiplicare gli sforzi e a prendere le iniziative pratiche per arricchire la biblioteca cristiana araba», che esse «rifiutano qualsiasi sorta di condizionamento straniero» sul piano culturale o politico³⁴. Per questo i cristiani sono chiamati a impegnarsi coraggiosamente in un processo di dialogo costruttivo, lungi da ogni sterile polemica, in collaborazioni feconde con i loro concittadini musulmani.

³⁴ Si veda Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, *La Présence chrétienne en Orient. Témoignage et Mission*, Pasqua 1992; *Id.*, *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société: la coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*, Natale 1994.

Le dinamiche politiche dei copti: rendere la comunità un protagonista attivo

Dina El Khawaga

Introduzione

I copti d'Egitto rappresentano un caso a parte, rispetto alle altre comunità cristiane del Medio Oriente. La loro diversità deriva dal fatto che non hanno quasi mai cristallizzato un'espressione politica esplicita di tipo confessionale. Questa scelta non è stata dettata unicamente dalla loro forte integrazione nazionale. È una specificità che risale al tempo stesso al loro legame ombelicale con la terra d'Egitto, alla storia dolorosa delle loro relazioni con il resto delle chiese del mondo intero, ortodosse, cattoliche o protestanti, all'evoluzione che ha conosciuto l'Egitto dopo l'avvento iniziale dello stato nazionale e dopo il periodo della colonizzazione. L'intreccio di tutti questi fattori tra loro differenti ha rafforzato la dimensione *nazionale* sia della chiesa sia della comunità copta fin dall'inizio dell'epoca moderna. È una dimensione che viene spesso evocata per delimitare il profilo politico dei copti, come se l'attaccamento all'indipendenza dell'Egitto costituisse un'opzione politica in sé.

Mentre la priorità del «nazionale» sul «politico» era giustificata durante l'epoca coloniale britannica, e non distingueva assolutamente i copti dal resto degli egiziani, l'allontanamento da ogni impegno nelle discussioni ideologiche e politiche successive all'indipendenza costituisce un tratto distintivo del rapporto dei copti nei confronti della politica dopo gli anni cinquanta e sessanta: nessuna mobilitazione attiva – a titolo collettivo – nei partiti politici, siano essi governativi o di opposizione, nessuna espressione associativa credibile di tipo comunitario o paracomunitario¹, nessun intervento pubblico in relazione a sfide economiche, sindacali, educative o di altro tipo. In altri termini i copti, chiesa e fedeli, non intervengono – sino a oggi – che nelle discussioni riguardanti la con-

¹ Queste osservazioni sono valide soprattutto per gli anni settanta, ottanta e novanta, durante i quali l'Egitto conosce il multipartitismo e un'espansione delle associazioni non governative di ogni tipo.

servazione della nazione egiziana e della sua indipendenza e non partecipano quasi mai, in quanto comunità religiosa, alle polemiche interne della nazione, che pure decidono del rapporto società/stato e delle sue possibili configurazioni.

1. *Un repertorio politico implicito*

Ripiegamento costante tipico per le comunità numericamente minoritarie? Reazione difensiva e congiunturale di fronte all'islamizzazione crescente della società egiziana e dei temi che vi dominano? Oppure deliberata «a-politicizzazione» dei membri della più grande comunità cristiana del mondo arabo (poiché il termine di «depoliticizzazione» presupporrebbe un precedente impegno, che sarebbe scomparso)? In effetti, gli interventi di tipo pubblico che si possono individuare, durante gli anni settanta, ottanta e novanta, sono rari, provengono esclusivamente dal vertice del corpo clericale e non consentono di decidere a favore di una di queste ipotesi, pur diversificate. Le azioni intraprese in seguito alla nomina di Shenūda III a patriarca² nel novembre 1971 vanno innanzitutto nel senso della difesa comunitaria contro i rischi d'islamizzazione del codice giuridico e del dibattito politico. Come esempi salienti delle modalità d'intervento durante questo decennio di transizione citiamo l'ordine del patriarca di organizzare una manifestazione presbiterale contro le forze dell'ordine egiziane, in occasione dell'incendio di una chiesa copta a Khanka (a nord del Cairo) nel 1972, la dichiarazione di un «collettivo di giovani» in occasione del progetto di legge concernente «l'apostasia» nel 1977 e l'organizzazione, ad Alessandria, di una conferenza copta nel 1977, per affermare il diritto dei copti a preservare la loro indipendenza giuridica e il loro status di cittadini eguali ai musulmani, per quanto riguarda le funzioni pubbliche.

La scomparsa del presidente Sādāt, la tensione crescente tra il suo successore e i seguaci dell'islam e la ripresa di un discorso politico più temperato quanto ai suoi fondamenti islamici³, aprono la via a un tipo di espressione copta totalmente diverso nel corso degli anni ottanta e novanta: si tratta del sostegno incondizionato allo stato egiziano nei suoi orientamenti, sia interni sia regionali e internazionali. La partecipazione

² Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

³ Le discussioni parlamentari dei progetti di legge concernenti l'applicazione della legge islamica (si veda la voce *shari' a* nel Glossario) saranno effettivamente interrotte a partire dal maggio 1984.

del patriarca Shenūda III con lo sceicco di al-Azhar⁴ a «*tournées* di sensibilizzazione» (*qawāfil tanwīya*) a partire dal 1987, i viaggi del clero tra i copti della diaspora per raccogliere offerte destinate a fare fronte al debito pubblico egiziano, l'incoraggiamento dei fedeli a partecipare al voto in occasione delle tre elezioni parlamentari egiziane, al fine di accreditare l'immagine democratica del potere, le dichiarazioni ufficiali del patriarca a favore del regime in occasione della guerra del Golfo nel 1991 e durante la conferenza internazionale su «le popolazioni e lo sviluppo», tenutasi al Cairo nel settembre 1994, mostrano il profilo di «minoranza religiosa esemplare»⁵ scelto dal vertice clericale dopo l'avvento del presidente Mubarak.

Questa sovrapposizione di profili, che vanno dal nazionalismo alla difesa comunitaria o all'esemplarità docile, ha posto spesso problemi interpretativi quando si è trattato di definire le strategie politiche a essi sottese. A ciò si aggiunge la sfida costante volta a individuare «un repertorio politico» esplicitamente copto, congiunturale o stabilizzato. Ne risultano, allora, due letture – a nostro avviso – insufficienti di quelle che si potrebbero chiamare «le dinamiche politiche dei copti». La prima appiattisce il problema, postulando che l'espressione politica copta si interessi solo alla conservazione della nazione egiziana e del suo stato, in quanto regolatore neutro dei conflitti di tipo identitario; di conseguenza, tratta il periodo degli anni settanta come un'eccezione che conferma la regola: la chiesa ha cercato per la prima volta di difendere e di rappresentare politicamente i suoi fedeli perché lo stato egiziano aveva rinunciato alla sua posizione di arbitro neutrale per la totalità dei cittadini, donde il conflitto. La seconda lettura parte dal principio che qualsiasi espressione politica di una minoranza non può che essere reattiva. I cambiamenti politici verificatisi per iniziativa degli apparati dello stato egiziano sotto Nasser, poi sotto Sādāt e Mubarak, hanno determinato di volta in volta le modalità d'intervento politico adottate dall'istituzione ecclesiale copta e dai suoi fedeli. Nella seconda lettura, pertanto, i meccanismi di azione/reazione rappresenterebbero l'unica griglia esplicativa delle modalità d'espressione politica copte, per quanto diverse esse siano. Nessuna dinamica propria alla comunità, alle sue élite contemporanee, o almeno al suo corpo clericale, può quindi essere esplicitata, né dal punto di vista sincronico né da quello diacronico. Occorre, tuttavia, sfu-

⁴ Si veda la voce *Al-Azhar* nel Glossario.

⁵ Riprendiamo questo concetto da Riva Kastoryano, «L'intégration politique par l'extérieur, la communauté juive de Turquie» in *R.F.S.P.*, V, 42, ottobre 1992.

mare la critica, segnalando che questa insufficienza della griglia d'analisi non deriva sempre da una scelta di convenienza. Il discorso copto, strettamente enunciato in termini canonici, dogmatici o agiografici, così come l'insieme delle pratiche culturali o pastorali, non lascia effettivamente intravedere la minima espressione politica che consenta di centrare lo studio delle dinamiche copte a partire dai «protagonisti» o dall'«interno» comunitario o clericale e non a partire dalla scena politica egiziana.

Le constatazioni preliminari esposte qui sopra non cercano, tuttavia, di invalidare lo stato della riflessione sulla questione, né di censurare d'un tratto la discussione sulle «dinamiche politiche dei copti» in nome dell'apoliticità di questi ultimi. Esse aspirano a infrangere i numerosi preconcetti riguardo all'espressione politica dei copti e a denunciare l'aspetto troppo formalista o puntuale del giudizio sul rapporto dei copti con la politica e cercano di identificare le modalità della loro azione partendo da un altro angolo di approccio: la strutturazione comunitaria come modo di enunciazione delle dinamiche politiche dei copti. La scelta di un simile procedimento richiede, tuttavia, di chiarire fin dall'inizio alcune opzioni metodologiche ed empiriche che la sottendono e che dimostrano, al di là dell'analisi complementare che offre, come possa non soltanto attestare l'esistenza di una dinamica politica propria alla comunità, ma anche datarla, identificarne i protagonisti e spiegare quale tipo di fattori abbiano favorito il suo emergere e foggato la sua genesi. Queste opzioni concernono rispettivamente la definizione che diamo – alla luce della letteratura sociologica – della nozione di «politico», l'interesse di cogliere la continuità secondo un approccio genealogico che parte dal presente e va verso il passato, e l'importanza di distinguere nozioni spesso fuse in un amalgama, come comunità, protagonisti comunitari e azione comunitaria, nell'esempio dei copti dell'Egitto.

2. Identificare il politico: cogliere uno spazio inedito

La definizione dell'«attributo» politico non è mai stata tanto dibattuta entro l'ambito disciplinare, quanto negli ultimi dieci anni. L'apparizione di movimenti religiosi e identitari ai quattro punti del globo, il crollo della visione «evoluzionista» ed eurocentrica, per quel che riguarda i processi politici nelle società del Sud, la crisi più generale delle modalità di recezione del messaggio dell'Illuminismo e dei repertori e delle forme istituzionali che esso valorizzava, hanno mobilitato più che mai lo sgar-

do dei politologi verso «l'informale»⁶, le «sintassi proprie»⁷ e le «trascrizioni nascoste»⁸ dei dominati, visti come forme di espressione del politico. Non ne risultava soltanto un allargamento di prospettiva, ma anche un interesse crescente per questo nuovo tipo di oggetto, in grado di spiegare le prassi e i modi di enunciazione relativi al politico propri ai subordinati, appartengano essi alla maggioranza o a gruppi minoritari, prassi e modi che sfuggivano fino ad allora all'analisi politica e ancor più a quella degli *areas studies*. Nuovo quadro di analisi troppo impregnato dagli imprestiti dell'antropologia e della sociologia per costituire un approccio politologico ammissibile? Procedimento «empirista» e «descrittivo più che interpretativo» tendente ad aggirare l'assenza di una «problematica legittima» nei vari casi e di cui ci si appropria per inquadrare le comunità non musulmane in terra d'islam, concentrandosi sulla formazione di repertori e sulla ricchezza delle sociografie dei protagonisti religiosi? Nonostante questo tipo di critiche, spesso messe in campo contro l'ampliamento delle piste dell'analisi politica, la focalizzazione sul «politico» e non sulla «politica» rimane un procedimento fruttuoso, soprattutto per quel che concerne lo studio dei fenomeni relativamente nuovi come i movimenti identitari o religiosi, la comunitarizzazione e le dinamiche politiche e sociali che li sottendono. Fenomeni che, spesso, sono stati analizzati come movimenti politici degenerati e non come processi che ci invitano a limitare l'ipertrofia della politica nelle nostre modalità di lettura. Sul piano empirico, il cambiamento di prospettiva si rivela ancora più propizio. Il «rinnovamento ecclesiale» intrapreso dall'inizio degli anni cinquanta, grazie all'avvento di un corpo clericale istruito e innovatore, non si esprime praticamente mai in termini politici, e neppure politico-religiosi, che siano paragonabili a quelli dell'estrinsecazione islamica. È sempre il discorso ecclesiale «opaco» agli occhi dell'osservatore non copto, relativo alle reti del servizio culturale, clericale, pastorale o educativo, alla ristrutturazione degli ordini clericali e alla crescente clericalizzazione del senso e delle modalità della partecipazione dei fedeli, che rappresenta il cuore di questo processo centrale nel quotidiano dei copti. I momenti che riguardano ciò che è extracomunitario sono rari e, nella maggior parte dei casi, si rivelano eccezionali o protocollari. Persino la

⁶ Rinviamo qui ai lavori di Jean-François Bavart in generale e in particolare al suo articolo «L'énocionation du politique» in *R.E.S.P.*, III, 35, 1985.

⁷ Si veda Michel De Certeau, «L'invention du quotidien» in *Arts de faire*, vol. I, Paris, Ed. 10/18, 1980.

⁸ Si veda James C. Scott, *Domination and the arts of resistance*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1990.

palese mobilitazione patriarcale contro i rischi dell'applicazione della legge islamica ai non musulmani durante gli anni settanta, o le dichiarazioni episodiche di Shenūda III a proposito di sfide nazionali come il conflitto arabo-israeliano o la guerra del Golfo, non si enunciano tanto in termini di partecipazionismo politico della minoranza o di diritto all'espressione nel quadro dello stato-nazione, quanto per rammentare «la specificità del riferimento religioso copto», che possiede i propri fondamenti in materia di legislazione, di percezione del popolo ebraico e di prescrizioni morali che ogni fedele ha il dovere di rispettare. Specificità che il «Rinnovamento ecclesiale» si dà come compito ultimo di preservare e di rivalutare.

L'assenza di repertorio politico esplicito ci impedisce di parlare di modalità d'azione politica copta? La predominanza della logica e dei linguaggi religiosi rischia forse di escludere questo tipo di processo dal campo dell'analisi delle dinamiche politiche dei copti? Ci sembra che la decodificazione di questi discorsi e di queste pratiche sia l'unico procedimento appropriato per cogliere tale «rapporto cifrato»⁹ col politico. Con il termine di «cifrato» non si allude a dissimulazione o a reverenza, ma alla percezione del campo politico e dei suoi protagonisti a partire da un riferimento esterno: si intende con questo il riferimento religioso copto, rimesso in evidenza ed eretto a «senso totale» da un gruppo di protagonisti appartenenti sia al corpo clericale sia alla comunità.

3. Il rapporto con il politico: dalla selettività storica a un processo genealogico

La seconda sfida posta dallo studio delle dinamiche politiche copte a partire dall'interno della struttura comunitaria concerne la definizione dell'unità storica d'investigazione. Centrata esclusivamente o sull'epoca anticoloniale, durante la quale i copti e i musulmani si unirono per l'indipendenza (1919-1936), o sugli ultimi due decenni (1970-1990), caratterizzati dalle sedizioni confessionali, dagli attacchi islamisti contro i copti, dal contrasto tra chiesa e stato e dalla crescita della re-islamizzazione, l'analisi si effettua spesso in una prospettiva congiunturalista e non di lunga durata. Persino quando i due momenti si trovano associati, il collegamento non viene fatto in vista di cogliere le dinamiche di lunga durata, ma per opporre il momento storico – percepito come positivo – all'altro, attuale e negativo. Occorre notare che questa abitudine «da politico» è

⁹ Pensiamo qui al concetto di «trascrizione nascosta» coniato da J. C. Scott, *Ibid.*

onnipresente tra i politologi e gli storici egiziani¹⁰, indipendentemente dai risultati che ne derivano: l'impegno nazionalista dimostrato nel passato diventa allora prova di partecipazione politica nel presente e l'identificazione nazionale equivale a rivendicazioni sociali, identitarie o politiche. Da questi approcci risultano due «tesi ufficiali»: la prima relega nell'«anormalità» e nei «fenomeni contro natura» ogni contrasto attuale, in nome dell'unificazione passata dei copti e dei musulmani in vista della conquista dell'indipendenza per il loro paese; la seconda si appoggia sulla differenza saliente tra questi due momenti fondatori per mobilitare, all'opposto, i sospetti, sia contro le forze islamiche, che nei loro attacchi prendono a bersaglio i copti, sia contro il confessionalismo copto e la sua reattività di tipo minoritario¹¹.

Lontano da questi stereotipi esposti in via preliminare, la strutturazione comunitaria copta sembra – in base allo spoglio che abbiamo fatto di fonti di prima mano e alle pubblicazioni comunitarie – un fenomeno costante e anteriore alla comparsa del «pericolo islamico». Il suo emergere è piuttosto dovuto all'avvento della modernizzazione come etica extrareligiosa acculturante e alla mobilitazione clericale per contrastarne gli effetti. È vero che per due decenni l'insieme degli sforzi converge verso la realizzazione di strutture educative proprie ai copti, in nome della difesa dell'indipendenza del dogma monofisita¹² e dell'identità religiosa dei «figli della Chiesa», ma è anche vero che sono «i prodotti» di queste strutture ad agire in nome del mantenimento della specificità religiosa, affermandone la priorità d'azione. Questa fase, che inizia nel 1893¹³, si conferma nel 1918¹⁴ e finisce per creare un largo pubblico interessato innanzitutto alla riforma ecclesiale, al rinnovamento religioso e al rafforzamento dei legami comunitari¹⁵. A questo stadio, non sono più copti foschi che combattono, in nome della tradizione o dei fondamenti religio-

¹⁰ Si veda la bibliografia in Dina El Khawaga, «Le Renouveau copte: la communauté comme acteur politique», tesi di dottorato, I.E.P., 1992.

¹¹ A proposito di queste tesi ufficiali, si veda l'accesa discussione che si è svolta sulla stampa egiziana nel 1994 in merito alla conferenza sulle minoranze proposta dal centro di studi privato Ibn Khaldūn, così come l'analisi dell'insieme di queste pubblicazioni: D. El Khawaga, «Le débat sur les coptes: le dit et le non-dit» in *Egypte-Monde Arabe*, 20, dicembre 1994.

¹² Si veda la voce *Monofisismo* nel Glossario.

¹³ Data d'inaugurazione del Seminario copto, dopo quattordici secoli durante i quali la chiesa era stata privata di tale struttura.

¹⁴ Data d'inaugurazione delle Scuole domenicali copto-ortodosse, su iniziativa del patriarca Cirillo V e dell'arcidiacono Habib Guirguis.

¹⁵ Nel 1935 si contavano già 85 sedi di scuole domenicali e 260 dei loro diplomati consacrati diaconi; si veda H. Guirguis, *L'École cléricale entre le passé et le présent*, Al-Qāhirah (Il Cairo), 1938.

si, l'asservimento indotto dalla modernizzazione, ma fedeli «recentemente modernizzati» – grazie alle reti educative messe in funzione dallo stato egiziano, e che frequentano parallelamente le strutture educative clericali fondate dalla loro chiesa – i quali si fanno carico della ristrutturazione comunitaria di fronte all'etica rivale. Ne sono testimonianza il numero e il genere delle pubblicazioni religiose e comunitarie apparse ad opera di questo nuovo tipo di protagonisti nel corso degli anni venti-cinquanta, così come le statistiche prospettate da uno storico copto, che stima in 85.000 studenti il numero di giovani fedeli diplomati nelle scuole domenicane nel 1950.

Per prendere un secondo esempio della continuità della strutturazione comunitaria, basta notare che il numero di coloro che entrano nell'ordine monastico si moltiplica in modo vertiginoso tra il 1945 e il 1990. Non è solo il numero degli aderenti che importa, ma anche la loro qualificazione. Infatti, a partire da tale data, la chiesa copta accoglie per la prima volta candidati al monachesimo «istruiti»: diplomati dell'università, ma anche delle strutture educative clericali, poliglotti e lucidi sulle questioni politiche, nazionali e sociali che investono il paese¹⁶. La scelta di aderire al corpo monacale riflette l'interesse a riattivare uno dei simboli più importanti della storia religiosa, sia nei primi quattro secoli, quando la chiesa di Alessandria brillava per il suo sapere religioso in seno ai concili, sia durante il periodo dei martiri, nel corso del quale il monachesimo costituiva l'ultimo baluardo dei copti perseguitati. La mobilitazione di questi due concetti (gloria e persecuzione) mostra la centralità della questione identitaria agli occhi dei nuovi monaci, che percepiscono la loro storia religiosa come fasi successive di degradazione e di perdita di importanza.

Questi fenomeni, oltre a essere sempre separati nelle analisi, sono spesso percepiti come azioni strettamente religiose o clericali. Nel migliore dei casi, sono ricordati per mostrare il nazionalismo religioso dei copti contro le missioni cattoliche e protestanti, identificate dai copti come vettori dell'acculturazione religiosa e dell'occidentalizzazione del pensiero, e non per mettere in rilievo il loro massiccio coinvolgimento nella vita comunitaria come spazio di azione alternativo. Orbene, è questo impegno comunitario che ci sembra significativo: significativo innanzitutto per capire i modi di agire adottati da un gran numero di copti sul lungo periodo; significativo, inoltre, perché prova che l'interesse per l'indipendenza politica della nazione egiziana non ha mai soffocato o intralciato la mo-

¹⁶ Il primo autore che ha menzionato questo fenomeno per descrivere il rinnovamento in corso nella chiesa è E. Wakin, *A Lonely Minority*, New York, 1963.

bilitazione intra-comunitaria copta e che questa ha finito persino col prevalere, una volta chiusa la parentesi dell'indipendenza nazionale.

Non appena si ammetta di trovarsi in presenza di fenomeni piuttosto continui che congiunturali, legati alla genesi delle rappresentazioni intra-comunitarie più che reattivi, è il legame col presente che deve richiamare l'attenzione. L'apoliticizzazione «apparente» ci si mostra allora come la risultante di uno sforzo di ampio respiro. Uno sforzo che cerca costantemente di ricondurre i fedeli allo spazio ecclesiale, visto come spazio prioritario di azione, di rivalorizzare una fede che da sempre si è sentita sfidata nella sua sopravvivenza e nei suoi fondamenti, di negoziare lo statuto e i ruoli della comunità partendo dalla chiesa, rappresentante ultima dei fedeli, e non partendo dalle élite comunitarie acculturate o dagli individui presi singolarmente. L'integrazione della profondità storica permette così non di rinforzare un'immagine classica della comunità in ripiegamento, ma di dimostrare che l'innesto di questa opzione «comunitarista» non deriva da uno status minoritario o da una persecuzione da parte della maggioranza o dello stato, ma piuttosto da un sentimento diffuso di pericolo di fronte all'acculturazione dell'élite (sia musulmana sia copta) e delle istituzioni dello spazio politico egiziano, causata dall'affiliazione all'etica moderna. Il parallelismo con alcuni movimenti religiosi islamici (l'esempio dell'associazione dei Fratelli Musulmani¹⁷ creata nel 1928) diventa allora impressionante quanto a scansione temporale e quanto agli spazi d'azione scelti (potenziamento dell'educazione religiosa per opporsi agli effetti dell'istruzione «moderna», rivalutazione dell'identità religiosa in quanto riferimento totale, investimento nei nuovi settori dell'esegesi e della patristica in senso molto ampio).

4. *Comunità, azione comunitaria e protagonisti comunitari*

Un ultimo punto merita di essere chiarito nell'ambito del nostro discorso, quello dell'importanza della distinzione tra comunità e azione comunitaria. Infatti, l'uso della nozione di «comunità», per quanto riguarda il Medio Oriente, è sempre stato effettuato in una prospettiva che privilegia la comprensione delle società appartenenti a tale area in termini di differenza religiosa e di identificazione infra-sociale e infra-nazionale. Il principio di opposizione sociologica tra comunità e società, stabilito prima da Tönnies, poi da Weber, ha largamente contribuito a connotare «il comunitario» e ad attribuirgli una dimensione pre-moder-

¹⁷ Si veda la voce *Fratelli Musulmani* nel Glossario.

na. Lungi da noi l'intenzione di condividere questa impostazione. L'elemento comunitario come fatto storico reale merita di essere distinto dalle iniziative assunte da protagonisti contemporanei in nome della sua conservazione. È partendo da una rappresentazione soggettiva del mondo, come direbbe Weber, che i singoli, vivendo *de facto* nella società, decidono di impegnarsi in un'azione identitaria o religiosa. La loro azione comunitaria non significa tuttavia che ci si trovi in presenza di una configurazione pre-sociale, né che tutti i protagonisti che fanno parte della società condividano tale principio d'identificazione, fondato sull'appartenenza alla religione o all'etnia. Sono protagonisti, in mezzo ad altri, che appartengono alla comunità, che agiscono in suo nome, ma non è assolutamente la comunità in quanto corpo unificato e indivisibile che costituisce l'oggetto dello studio.

Queste precisazioni consentono di centrare lo studio delle dinamiche politiche dei copti nel quadro della sociologia d'azione, lungi dagli approcci culturalisti spesso chiamati in causa quando si tratta di questa regione, fortemente diversificata dal punto di vista religioso. Esse consentono anche di precisare l'oggetto del nostro studio, che non è la comunità copta nel suo insieme o nella sua genesi, né la chiesa copta in quanto istituzione millenaria, ma un gruppo di protagonisti legato da concezioni comuni in merito all'identità religiosa, alle sue frontiere, ai suoi obiettivi e alle sue sfide. Un gruppo di protagonisti che attualmente occupa il vertice del corpo clericale, con ramificazioni che si potrebbero chiamare di «fedeli clericalizzati». Un gruppo di protagonisti di cui si potrebbe riassumere l'opera parlando in termini di «Rinnovamento copto»: un movimento sorto verso la fine degli anni quaranta e che, in seguito, non ha cessato di diffondersi; un movimento che, attualmente, fornisce uno spazio quotidiano alla maggioranza dei copti urbani e che include non soltanto attività di tipo culturale, ma anche culturali, sociali e persino economiche.

Passiamo ora in rassegna le linee direttrici di questo movimento, al fine di mostrare come la strutturazione dello spazio comunitario istituisca uno spazio collettivo di demarcazione sia sul piano identitario sia su quello quotidiano; uno spazio in cui qualsiasi rapporto con ciò che è extra-comunitario deve essere negoziato a partire dal centro di questo spazio, il corpo clericale; uno spazio in cui il rapporto col politico deve essere imperativamente pensato in termini collettivi e a partire dalle prescrizioni religiose copte¹⁸. La descrizione delle modalità di strutturazione di tale

¹⁸ Per prescrizioni religiose non s'intende unicamente l'insieme delle pratiche culturali o identitarie, ma anche tutta l'esperienza storica dei primi quattro secoli, eretta dai protagonisti del Rinnovamento ad esempio da seguire.

spazio ci permetterà di dimostrare che «le dinamiche politiche dei copti» convergono verso un obiettivo principale, quello di erigere la comunità ad attore politico unificato. Essa ci permetterà anche di spiegare come, nel seno stesso dell'attività più propriamente religiosa, si possa evidenziare un senso del «politico» al tempo stesso sul piano intra- e su quello extra-comunitario.

5. *Il Rinnovamento copto: un movimento comunitario centripeto*

Il movimento del Rinnovamento, in quanto strumento privilegiato di analisi delle dinamiche politiche dei copti, può essere presentato a partire da due processi fondamentali. Il primo concerne l'istituzionalizzazione del corpo clericale come nucleo essenziale dello spazio comunitario. Il secondo si riferisce all'insieme delle azioni che tendono a integrare i fedeli in questo spazio, non soltanto sul piano religioso o identitario, ma anche nel quotidiano. Insieme, questi due processi tendono a prendersi carico della totalità dei bisogni dei copti, a centralizzare le modalità della loro socializzazione, a compensare il loro status fragile – perché minoritario – nella società egiziana e a rappresentarli politicamente in seno allo spazio pubblico. La loro interazione permette ai protagonisti del Rinnovamento copto di conciliare gli obiettivi di tipo religioso, quali la preservazione e la rivalutazione del riferimento religioso e la diffusione di un modo di socializzazione fondato esclusivamente sulle prescrizioni copte, con finalità comunitarie quali l'unità dei copti in ogni negoziato con lo stato egiziano riguardo al loro status di cittadini, al loro diritto all'autonomia legislativa e alla gestione dei loro luoghi di culto e di ritrovo, come pure l'affermazione della leadership ecclesiale in seno allo spazio comunitario. Le preoccupazioni del «copto comune» in ogni suo rapporto con lo stato non alterano agli occhi della maggioranza dei copti la legittimità religiosa dei protagonisti del Rinnovamento; al contrario, essa accorda loro, per la prima volta nella storia moderna dell'Egitto, il profilo di «clero impegnato» nella difesa dei propri fedeli¹⁹.

È bene precisare che questa «ritotalizzazione del significato» riecheggia un movimento più generale della società egiziana, che consiste nel prospettare il riferimento religioso simultaneamente come sorgente

¹⁹ Si deve notare che il clero ha storicamente criticato ogni mobilitazione in nome degli «interessi comunitari» e che percepiva questo tipo d'impegno come un'alterazione dell'accezione strettamente religiosa dei copti come «figli della Chiesa». Si veda a questo proposito D. El Khawaga, «Le renouveau copte: la communauté comme acteur politique» cit., cap. 2.

ultima di identificazione e come rete di solidarietà e di presa in carico²⁰. La proliferazione di movimenti religiosi o comunitarizzanti non deve indurci, tuttavia, a privilegiare l'ipotesi di una cristallizzazione comunitaria radicata in Egitto. Le ragioni della massiccia affiliazione della popolazione urbana a simili movimenti sono individuabili: la dimissione dello stato egiziano dalle sue funzioni redistributive e ideologiche, la crisi economica e l'incapacità delle strutture politiche, nonostante le loro differenziazioni (partiti politici, associazioni, sindacati), a rappresentare le rivendicazioni e le attese dell'insieme degli egiziani o a fornire un senso all'azione pubblica, alimentano largamente l'incremento degli spazi religiosi come spazi alternativi ed «efficaci» di fronte all'assenza di un «centro emittente», sia sul piano ideologico sia su quello economico. Ritorniamo, però, prima di tutto alle iniziative guidate dai protagonisti del Rinnovamento, per fornire un esempio di questi movimenti che si installano ai margini della scena politica e, nel contempo, la sfidano.

6. *La creazione di un nucleo centrale del movimento*

Il rafforzamento istituzionale del corpo clericale copto presenta uno dei cambiamenti più spettacolari intrapresi dai protagonisti del Rinnovamento dopo la nomina di Shenūda III. Il riassetto delle strutture clericali fu per lungo tempo la principale rivendicazione della nuova classe di esponenti del clero, prima che essi accedessero al vertice della chiesa²¹. La focalizzazione sulla strutturazione clericale proveniva dal lungo periodo di decadenza conosciuto dalla chiesa copta tra il 1928 e il 1956, a causa della nomina di tre patriarchi politicamente concilianti e indifferenti agli appelli del Rinnovamento religioso. Con l'ascesa della nuova generazione ecclesiale alle funzioni patriarcali ed episcopali, il riallacciarsi alla configurazione clericale delle origini, con tutto quello che ciò comporta in termini di gerarchizzazione degli ordini, acquista una centralità assoluta. L'interesse a ricondurre i copti verso lo spazio ecclesiale fa della mobilitazione identitaria della comunità e della difesa della sua indipendenza dogmatica e legislativa obiettivi importanti nel processo di Rin-

²⁰ Anche qui il parallelismo con alcune tendenze del movimento islamico è più che sorprendente, ma insistiamo sul fatto che si tratta di un'azione generale e non di un meccanismo di azione/reazione o di una rivalità tra maggioranza e minoranza.

²¹ Si veda a questo proposito la rivista delle Scuole domenicali tra il 1947 e il 1950, periodo durante il quale l'attuale patriarca fu suo redattore capo e la maggior parte degli attuali vescovi suoi giornalisti.

novamento religioso. È per questo che a tutti i livelli verranno prese misure istituzionalizzanti.

A livello del sinodo, innanzitutto, il numero di vescovi diocesani venne triplicato, la direzione dei monasteri venne centralizzata sotto la tutela di un unico vescovo, due episcopati «generalisti» vennero aggiunti ai tre che già esistevano dopo gli anni sessanta e i confini di diverse diocesi vennero ridefiniti, per meglio inquadrare localmente il «gregge». Per quanto concerne i sacerdoti, la moltiplicazione fu anche maggiore, ma la sfida reale a questo livello era altrove. È il ripristino delle norme originarie che distinguevano i preti sposati dai preti monaci, o che insistevano sulla formazione spirituale di questi ultimi, a costituire la parte essenziale del processo. Congiuntamente, si intraprende la revisione dei salari, delle indennità, delle assicurazioni sociali e dello statuto delle famiglie dei sacerdoti, per restituire a quest'ordine la sua posizione centrale nel mondo contemporaneo. A questo proposito fanno pure la loro comparsa numerose innovazioni «di fondo»: corsi annuali di formazione per le mogli dei sacerdoti, conclusi da un incontro con il patriarca, e visite clericali regolari a tutta la famiglia, per prepararla alla nuova posizione. Per quanto riguarda l'ordine del diaconato, i cambiamenti sono stati più profondi. Non dimentichiamo che il personaggio simbolo del Rinnovamento, Habib Guirguis, primo diplomatico della scuola clericale (il Seminario copto) e fondatore delle scuole domenicali copto-ortodosse, era un arcidiacono e che la quasi totalità degli attuali protagonisti hanno iniziato il loro impegno clericale seguendo il suo esempio: vale a dire, facendosi consacrare diaconi. Anche qui, viene generalizzato il ripristino delle distinzioni originarie tra le diverse forme del diaconato, viene riformulata la definizione dei rapporti diacono/sacerdote – al di fuori dei momenti culturali – e si stabiliscono regole di rotazione geografica dei diaconi.

La descrizione di questo processo sarebbe, però, incompleta se non aggiungessimo alle misure precedenti lo sviluppo vertiginoso di una rete para-clericale: quella dei servitori (*kbādīm*). L'interesse di questa rete proviene contemporaneamente dalla sua posizione intermedia tra i clericali e l'insieme dei fedeli e dall'evoluzione storica delle sue attività dopo gli anni cinquanta. Il «servizio» (*kbidma*) è un concetto chiave, affermatosi con forza alla fine degli anni quaranta, quando i giovani diaconi e monaci della chiesa copta avevano deciso di fare del Rinnovamento pastorale una delle loro principali direttrici di azione. Evidentemente, il loro precedente passaggio attraverso la rete delle scuole domenicali li aveva fortemente sensibilizzati ai principi della missione pastorale. La successiva formazione di alcuni di loro in Occidente e l'ampliamento di un

contatto ecumenico²² hanno comunque favorito lo sviluppo di questa tendenza in seno alla chiesa copta²³. Per la prima volta il rapporto chiesa/fedeli oltrepassava le sfere culturale, educativa e canonica e comprendeva l'insieme di azioni, gesti e parole di ogni copto nel quotidiano, non soltanto nei riguardi della sua istituzione ecclesiale, ma di fronte agli altri copti. L'impatto fu quindi duplice: l'integrazione dei copti urbani nello spazio ecclesiale e il prevalere di una logica religiosa, che deve ispirare ogni aspetto della vita quotidiana dei fedeli.

I protagonisti del Rinnovamento hanno costantemente sviluppato questa rete a partire dagli anni sessanta, data dell'inaugurazione di un Episcopato generale dei servizi sociali e delle relazioni ecumeniche. Il numero dei servitori, come gli ambiti di servizio, hanno conosciuto un'espansione vertiginosa. Per questa via, la chiesa raggiungeva per la prima volta settori del suo «popolo» mai serviti precedentemente e associava ai suoi compiti quotidiani un corpo che si presumeva rimanesse laico. La strategia che ne ha retto l'evoluzione in senso istituzionale è stata la stessa che si ritrova prendendo in esame altre reti para-clericali meno centrali, quali il consiglio comunitario (*majlis millî*), in cui la totalità dei rappresentanti laici furono consacrati come «diaconi», i consigli delle chiese (*majālis al-kanā'is*), che sono stati uniformati a livello della loro organizzazione e del loro funzionamento, e la trasformazione dei gruppi delle «vergini consacrate» in un ordine clericale centralizzato, quello delle diaconesse (*shammāsāt*)²⁴.

Osserviamo come questa «istituzionalizzazione» massiccia susciti critiche, discussioni, persino polemiche in seno allo spazio religioso. Numerose personalità clericali giudicano negativamente questo processo e lo qualificano come comunitarizzante e predicano l'urgenza di un ritorno *all'ecclesia* originaria, non costrittiva, come unica forma adeguata dell'autorità religiosa. Alcuni fedeli impegnati citano egualmente la moltiplicazione delle costrizioni istituzionali e l'interferenza crescente del clero nelle loro attività e nelle loro azioni come fenomeni che alterano l'essenza del Rinnovamento, in quanto movimento religioso, e come una sterzata politicizzante dei rapporti chiesa/fedeli²⁵.

²² Si veda la voce *Ecumenismo* nel Glossario.

²³ Si tratta del defunto *anbā* Samuel, vescovo dei servizi sociali dal 1962 al 1981 e, in minor misura, del vescovo Gregorios, vescovo della ricerca scientifica dal 1968. Tutti e due hanno ricevuto la loro formazione superiore negli Stati Uniti e in Inghilterra verso la fine degli anni cinquanta. Si deve aggiungere che il primo, mentre era in vita, è sempre stato considerato come l'uomo del servizio e dell'ecumenismo, in seno alla chiesa copta; si veda la voce *Anbā* nel Glossario.

²⁴ A proposito di queste diverse strutture, che sono state assimilate all'ordine clericale, si veda D. El Khawaga, «Le renouveau copte: la communauté comme acteur politique» cit., cap. 6.

²⁵ Si veda sull'argomento R. Habib, *Al-masīhiyya al-siyāsīyya fi Miṣr* [Il cristianesimo politico in Egitto], ed. Dar Sinai, 1992.

Da queste rapide considerazioni si nota quanto l'istituzionalizzazione degli ordini clericali sia affiancata da un processo d'integrazione massiccia dei fedeli in seno alle strutture clericali. Si tratta di un triplice movimento che erige un'istanza centrale e formale in seno allo spazio ecclesiale, che pretende di alleviare le costrizioni dell'espansione istituzionale dell'ordine clericale allargando l'apporto degli ordini minori e delle reti para-clericali e che assicura, infine, la partecipazione massiccia dei fedeli secondo una logica clericalizzante, talora pesante da sopportare. L'insieme di queste misure non solo fa unicamente della chiesa il vero luogo di rappresentanza e del patriarca il portavoce indiscutibile di tutti i copti, ma trasforma anche il rapporto del fedele nei riguardi della sua chiesa da una libera relazione di affiliazione identitaria in un vero processo di inquadramento istituzionale.

Si deve dire che, politicamente parlando, l'unificazione dell'insieme della comunità dietro un polo si rivelava necessaria, persino urgente, dopo gli anni cinquanta. Il danno recato alle ricchezze e all'influenza dell'élite laica copta dalle misure di «nazionalizzazione» nasseriane, la centralizzazione della gestione dei beni di manomorta (*waqf*²⁶) sotto la tutela di un ministero religioso musulmano, l'apparizione di tesi anticopte tra alcuni personaggi della cerchia del potere sadatiano²⁷ e il progetto di applicazione integrale della legge islamica (*shari'a*²⁸) facevano sentire all'insieme dei copti a qual punto la cristallizzazione di un'istituzione – o di un gruppo di protagonisti – politicamente rappresentativa potesse frenare questo crescente indebolimento del loro status. È vero che sono le iniziative dei protagonisti del Rinnovamento che hanno permesso tale cristallizzazione, ma è egualmente vero che questa impresa pareva salutare agli occhi della quasi totalità dei copti, soprattutto in occasione dei momenti di tensione con l'ambiente circostante.

7. *L'invenzione di un quotidiano chiuso: uno spazio comunitario totale*

La forza del movimento del Rinnovamento non proviene unicamente dalla sua capacità di inquadrare i fedeli e di mobilitarli dietro la loro istituzione clericale, ma anche dalla sua attitudine a fornire loro uno spa-

²⁶ Si veda la voce *Waqf* nel Glossario.

²⁷ Si tratta del deputato ed ex governatore di Assiut in Medio Egitto, Moḥammed Ossman Ismail, che ha ampiamente proclamato il suo anti-coptismo, in nome della sua affiliazione alle idee del pensatore islamico Sayyid Quṭb.

²⁸ Si veda la voce *shari'a* nel Glossario.

zio che serva contemporaneamente da luogo di compensazione dello status minoritario e da preclusione all'«altro» maggioritario. La doppia funzione che questo spazio assicura non ha nulla di contraddittorio, perché se la compensazione garantisce esigenze identitarie e materiali necessarie per il copto urbano (rivalutazione del riferimento religioso, considerato inferiore dai non copti, elaborazione di un significato della vita di ciascuna persona altrettanto totale quanto quello degli islamici, ma anche aiuto economico ed educativo, solidarietà, «formazione tecnica» per l'assunzione al lavoro), la preclusione risponde a un profondo desiderio simbolico di negare l'esistenza di questo «altro», almeno provvisoriamente. Per riuscire a congiungere i due aspetti, gli attori del Rinnovamento hanno sviluppato centinaia di reti culturali e pastorali, rivalutato molte pratiche culturali originarie e realizzato nuove strutture di socializzazione, di editoria o di insegnamento religioso.

Certamente, ognuna di queste reti-struttura differisce per la sua natura, che va dagli episcopati generali ai piccoli gruppi di preghiera, di veglie di adorazione, di ricerca musicologica o iconografica o ai corsi di formazione professionale. Questa diversità, però, influisce ben poco sul grado di attrazione dei fedeli verso lo spazio comunitario. Per tutto l'arco della giornata i viali del patriarcato sono affollati di giovani e di meno giovani, che attendono alla Messa, a corsi di canto, a riunioni editoriali e a incontri di predicazione. Una straordinaria produzione «scritta» viene ad aggiungersi a queste molteplici attività, capace di dare un fondamento religioso all'interesse per una simile estensione delle pratiche e di animare discussioni interminabili sulle biografie dei santi, sulle verità di fede e sul monachesimo, ma anche sul diritto canonico e sull'epoca dei martiri. «Incontri-riunioni» di predicazione, animati settimanalmente dal patriarca²⁹, come pure da alcuni vescovi, consentono egualmente di dare un valore religioso a questo incremento di attività e di mantenere una mobilitazione costante in seno al patriarcato e persino nella maggior parte delle parrocchie che adottano questo modello di «riunioni».

Il copto urbano si trova così «assorbito» da decine di attività pressoché quotidiane che deve compiere non soltanto per testimoniare la sua

²⁹ Si deve dire che è il patriarca in persona ad aver introdotto questa forma di «predicazione-riunione» regolare in seno allo spazio religioso. Quando ancora era vescovo responsabile dell'educazione religiosa, durante gli anni sessanta, è stato il futuro Shenūda III che ha mobilitato migliaia di giovani universitari e lavoratori per le sue «lezioni del venerdì», mantenute poi come una delle attività religiose centrali come «riunione del mercoledì». Spesso pubblicate in seguito sotto forma di libri o di opuscoli, le prediche patriarcali costituiscono per un gran numero di copti una preziosa raccolta religiosa suscettibile di definire il comportamento, il pensiero e le pratiche religiose del «fedele» nel mondo odierno.

fedele o gustare quei momenti di comunione che gli sono offerti da servizi, prediche o preghiere, ma anche per «progredire» sulla via spirituale. La letteratura pubblicata dai protagonisti del Rinnovamento, a iniziare dal patriarca³⁰, alimenta effettivamente una specie di associazione tra la disponibilità alle attività e il progresso nella «via che conduce a Cristo». Per ottenere questo risultato, essi sottolineano costantemente non soltanto il legame orizzontale tra il copto e i suoi correligionari contemporanei, ma anche quello verticale tra il fedele di oggi e i martiri e i santi della chiesa delle origini. Si tratta di dare un fondamento a un'identificazione che mantiene il copto urbano degli anni novanta in uno stato d'inferiorità assoluta in confronto ai suoi pii, umili e devoti antenati, cui egli cerca di avvicinarsi attraverso la «lotta spirituale», tema citato frequentemente dagli autori copti da una trentina di anni a questa parte. Insieme a questa formazione dottrinale, in cui pratiche e concettualizzazione si articolano bene per fornire ai fedeli un forte supporto identitario, il servizio materiale svolge un ruolo incontestabile.

Difatti, a partire dagli anni sessanta, il clero copto sviluppa l'aspetto della «redistribuzione» grazie alle sue reti di servizi pastorali. Dopo un decennio, durante il quale «il diaconato rurale» aveva occupato il centro dell'attenzione (alfabetizzazione, realizzazione di lavori d'irrigazione o di costruzione, incontri di pianificazione familiare e campagne di vaccinazione), quello urbano ha finito per prevalere. Secondo la nuova prospettiva, i gruppi di emarginati a forte concentrazione copta hanno costituito transitoriamente una priorità, per cedere rapidamente il posto a un pubblico più vulnerabile: le fasce inferiori delle classi medie urbane. A partire da questo orientamento ufficiale, la rete dei servizi prende definitivamente la forma di una struttura redistributiva. Vengono inaugurate sedi di formazione professionale (che vanno dall'artigianato all'informatica), vengono istituiti programmi di azione specializzati rivolti alle famiglie, alla sanità o a prestiti agricoli, vengono pure lanciati un piano quinquennale per lo sviluppo, un congresso annuale di valutazione delle attività e un progetto per dare alloggio ai servitori sposati.

L'inquadramento identitario dell'insieme dei fedeli, almeno di quelli urbani, è servito ampiamente ai protagonisti del Rinnovamento non soltanto per affermare il loro status di autorità religiosa, ma anche quello di istanza credibile, sia sul piano morale sia su quello identitario. A livello di rapporti politici con il potere o con l'insieme dei protagonisti e delle

³⁰ Si deve notare che il patriarca ha pubblicato tra il 1960 e il 1990 più di settanta opere e che alcuni vescovi, come l'*anbà* Gregorios, o monaci, come Mattà al-Miskin, hanno pubblicato altrettanto.

istituzioni «nazionali», esso ha fornito loro l'immagine di polo rappresentativo atto a mobilitare la maggior parte dei copti e, di conseguenza, a esercitare una pressione politica in nome della comunità³¹, ai tempi della tensione che opponeva il patriarca e il presidente Sādāt, durante gli anni settanta. Esso ha anche consentito loro di porsi come la sola istanza capace di incanalare il malcontento copto e di frenare le reazioni dei fedeli di fronte agli attacchi di alcuni gruppi islamici nel corso degli anni ottanta e novanta, confermando, in un caso come nell'altro, il potere indiscutibile esercitato dall'autorità religiosa sull'insieme della comunità.

D'altra parte, la presa in carico quasi totale di un settore al tempo stesso vulnerabile economicamente e visibile politicamente non è servito unicamente a integrare i fedeli in seno allo spazio comunitario. Essa ha consentito ai protagonisti del Rinnovamento di opporsi al potere politico su un terreno particolarmente sfavorevole, quello delle sue funzioni sociali, che non riesce più ad assicurare. Questa strategia, che vuol fare dei servizi sociali dispensati dalla chiesa un elemento di pressione per il riconoscimento non soltanto del diritto dell'istituzione clericale a partecipare allo sviluppo, ma anche della sua rappresentatività rispetto ai fedeli che essa serve, è stata specificamente sostenuta dal patriarca Shenūda III, nel contesto di un articolo apparso sul giornale patriarcale «al-Kiraza» nel 1980³², nel quale egli rivendicava il diritto delle istituzioni religiose a prendere parte allo sviluppo sociale ed economico e nel quale tacciava di «totalitario» qualsiasi regime che si opponesse a questa partecipazione. Anche per quanto concerne la fase successiva (1981-1995), questa presa in carico assicura una funzione politica, quella di mostrare al potere l'intenzione della chiesa di alleggerire i compiti dello stato in materia di assistenza sociale come contropartita del riconoscimento del vertice ecclesiale quale portavoce comunitario.

8. *La comunità religiosa come protagonista politico*

Nell'esposizione dei fatti che abbiamo sin qui cercato di tratteggiare, abbiamo sottolineato l'impatto diretto di ciascuno dei processi intrapre-

³¹ A partire dagli anni settanta, diversi politologi egiziani cominciano a studiare la chiesa copta in quanto «gruppo di pressione». Per non citare che un solo esempio, si veda N. 'Abd al-Fattāh, *Al-mushaf wa-l-sayf* [Il Corano e la spada], Al-Qāhirah (Il Cairo), Madbouli, 1984.

³² Si veda, in proposito, l'articolo del patriarca sul giornale «al-Kiraza» del 15 aprile 1980, così come l'analisi di questo articolo effettuata dallo storico A. S. Yūsuf in *Al-aqbāt wa-l-qawmiyya al-'arabiyya* [I copti e il panarabismo], Bayrūt (Beirut), ed. del Centro di Studi dell'Unità Araba, 1988.

si dai protagonisti del Rinnovamento sulla ristrutturazione dello spazio religioso e sul loro rapporto con lo stato e con la scena politica, sia nei momenti di crisi sia in quelli di «riconciliazione». Non si deve, però, dedurre da questa presentazione che il movimento del Rinnovamento possa essere ridotto a una strategia comunitarista che cerca di modificare i termini del suo negoziato con gli interlocutori politici. Certamente questa dimensione esiste, ma è lungi dal costituire il cuore del movimento del Rinnovamento, che proclama innanzitutto il ritorno alle prescrizioni religiose originarie e la priorità del riferimento religioso nelle rappresentazioni e nelle azioni dei fedeli. Sono piuttosto la diversificazione costante degli ambiti dell'azione ecclesiale, la capacità di inquadramento e di aggiramento di ogni eventuale opposizione interna, laica o clericale, e la cristallizzazione di un certo numero di sfide capaci di mobilitare, sia sul piano intracomunitario sia su quello extracomunitario, che illustrano la natura di tale movimento oscillante tra l'aspetto religioso e quello comunitario. La sua capacità di articolare incessantemente queste due dimensioni, centrali per ogni fedele, consacra valori quali la rivalutazione religiosa, l'unità e la solidarietà comunitaria all'interno dell'insieme dei copti, soprattutto in momenti di tensione con ciò che è «esterno» allo spazio copto.

Effettivamente, l'oscillazione tra due profili, l'uno auspice del ritorno alle origini gloriose e l'altro difensore dei fedeli, poteva perpetuarsi fintantoché tra i fedeli prevaleva la percezione di una «minaccia identitaria». Lo scenario che ha predominato negli anni settanta e all'inizio degli anni ottanta è, a questo proposito, esemplare: l'amplificazione degli attacchi islamisti, associata alla re-islamizzazione diffusa della società egiziana, così come lo sviluppo di una politica statale a forte colorazione «islamica», ravvivavano tra i copti una sensazione di pericolo crescente, che reprimeva ogni divergenza o contestazione interna in nome della priorità della difesa identitaria. Dalla fine degli anni ottanta, però, mantenere inalterate le due facce della medaglia sembra insostenibile. La sudditanza all'islam diventa «il nemico comune» del potere e dell'insieme delle forze politiche «legali». Lo stato riconosce tranquillamente la rappresentatività della chiesa, e più precisamente del patriarca, rispetto alla totalità dei copti. Le forze dell'opposizione non islamica non trascurano la minima occasione per riaffermare il loro sostegno ai loro compatrioti copti e negano con energia la portata di qualsiasi tensione tra copti e musulmani. In altre parole la percezione della minaccia islamica, per l'innanzi avvertita unicamente dai copti, diventa – almeno a livello delle apparenze – il denominatore comune della maggioranza dei protagonisti politici e sociali.

La nuova intesa congiunturale placa, se non altro parzialmente, lo stato d'allarme nel quale si trovava precedentemente la maggioranza dei copti. Essa divide anche l'insieme dei copti, polarizzando quelli che sono favorevoli a un riavvicinamento tra la chiesa e *l'establishment* e allontanandoli da coloro che continuano ad avvertire la discriminazione, o almeno il rigetto, dei non musulmani all'interno dello spazio pubblico. Essa suscita anche varie critiche nei confronti del patriarca copto, per via della sua recente insistenza nel riavvicinarsi al potere e nel mitigare le numerose rivendicazioni che in precedenza sollevava come condizioni pregiudiziali per qualsiasi conciliazione. Questi cambiamenti non alterano fondamentalmente l'immagine di una comunità compatta, ma la sfumano e lasciano apparire diverse modalità d'azione possibili sui due piani interno ed esterno. Ciò che non si mette più in questione è la necessità di una concertazione interna in nome del riconoscimento del riferimento religioso, degli interessi dei fedeli e del loro diritto all'eguaglianza in quanto adepti della seconda religione in Egitto. Che questi fondamenti spingano alcuni verso una conciliazione con il potere, in vista di una migliore protezione, o che favoriscano in altri, al contrario, lo svilupparsi del ripiegamento e dell'autonomismo, sia identitario sia socioeconomico, dei copti, ciò non annulla la vera esperienza realizzata – nell'arco di circa sessant'anni – dai protagonisti del Rinnovamento copto: quella di fare della comunità religiosa un protagonista politico, riconosciuto nella sua specificità religiosa e nel suo diritto a organizzarsi in un modo da conciliare richiami alle origini e rivendicazioni attuali dei fedeli, al di fuori delle strutture politiche nazionali definite «legittime».

La posizione e il ruolo attuale dei copti nell'economia egiziana: tradizioni e specializzazioni

Adel A. Beshai

Introduzione

Un'analisi del ruolo dei copti nell'attuale vita economica può essere condotta più agevolmente entro una prospettiva storica, la quale servirà almeno a due scopi: in primo luogo offrirà una visione dei cambiamenti che si sono verificati; in seguito potrà essere interessante vedere se dietro l'attuale situazione economica dei copti vi siano fattori già presenti, seppure in diversa misura, un secolo fa.

La prima fase della storia moderna egiziana qui presa in considerazione va dagli anni cinquanta del secolo scorso fino al 1907, periodo caratterizzato dalla penetrazione del capitale estero in Egitto. La maggior parte delle attività economiche era nelle mani di stranieri e i copti svolsero un ruolo cruciale nel fornire alle società straniere quadri intermedi locali. Scorrendo i libri contabili della società Beheira per la bonifica di terreni, ad esempio, si scopre che la maggior parte dei quadri tecnici era costituita da copti. In quel periodo il capitale locale era concentrato nelle proprietà agricole. Vi era una classe di possidenti terrieri di estrazione copta, prevalentemente concentrata nell'Alto Egitto, che disponeva di ingenti risorse economiche. Tuttavia nonostante un certo numero di copti si mettesse in evidenza come possidente terriero, tutti gli altri che vivevano nelle campagne erano *fallāḥīn* (contadini), come i musulmani. Non si poteva notare alcuna differenza tra di loro. In altre parole, se si prendeva un campione di copti non proprietari di terre, non vi era alcuna differenza rispetto ai musulmani nella medesima condizione. Gabriel Baer nota che circa la metà della popolazione copta si guadagnava da vivere con i lavori agricoli, esercitando principalmente un'agricoltura di sussistenza. Così, benché i copti come gruppo avessero un'istruzione migliore e fossero più benestanti dei musulmani, vi erano pur sempre molti copti poveri e analfabeti.

1. *Le fasi iniziali, fino alla repubblica*

Nel corso del diciannovesimo secolo, tanto i copti quanto i musulmani sono divenuti proprietari di terre sostanzialmente nello stesso modo. Il governo assegnava terre ai funzionari copti influenti e fedeli. Talvolta era offerta loro una prelazione per l'acquisto di terreni statali di prima scelta; inoltre i mercanti agiati sceglievano spesso di investire i loro profitti in terreni.

Le grandi proprietà terriere copte si trovavano concentrate nell'Alto Egitto. In molti casi le proprietà di una singola famiglia coprivano qualche migliaio di *feddān*¹. Esempi ne sono quelle delle famiglie Ghali, Dus, Khayyat, Wisa, Fanus, Abskkarun, Hanna, Ubaid, Bishara e Grais.

Vi è un'interessante statistica da cui si possono trarre conclusioni che gettano luce sullo stato della proprietà terriera presso i copti. Charles Issawi dimostra che, verso la fine del diciannovesimo secolo, i copti pagavano il sedici per cento delle tasse sui terreni agricoli. Se questo dato percentuale è posto a confronto con la percentuale dei copti sulla popolazione totale, allora stimata attorno al sei per cento, risulta chiaro che i Copti possedevano proporzionalmente più terra, dei musulmani. Anche se probabilmente il dato del sei per cento è sottostimato, la conclusione rimane, comunque, valida².

È un fatto curioso che ciò non abbia suscitato l'ira dei musulmani. Forse la ragione è da ricercarsi nel matrimonio tra potere economico e politico. In ultima analisi erano le famiglie dei latifondisti, musulmani e copti, che avevano un peso preponderante nel sistema politico. Gli interessi economici davano loro un forte incentivo a collaborare di fronte a pressioni provenienti dal basso e da qualsiasi fattore esogeno.

La fase successiva comincia dopo il 1907, più in particolare con l'anno 1919 e in conseguenza della fondazione della Banque Misr (Banca d'Egitto). Si tratta del periodo che fu testimone della nascita dell'economia nazionale. Durante quel periodo i copti hanno svolto un ruolo significativo nella gestione delle banche e nel sostegno alla Banque Misr e alle sue società. Una lista dei primi azionisti della Banque Misr mostra che ne facevano parte quattro copti. Erano possidenti terrieri, avevano il denaro e potevano avere interesse a partecipare all'attività creditizia, per via della loro formazione culturale e del loro spirito imprenditoriale.

¹ Si veda la voce *Feddān* nel Glossario.

² B. L. Carter, *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, Al-Qāhirah (Il Cairo), The American University of Cairo Press, 1986, p. 210.

Il primo copto a far parte del consiglio di amministrazione della Banque Misr è stato Iskandar Masiha. Più tardi gli è subentrato Kamal Ibrahim. Il numero di direttori di banca copti andò aumentando in maniera significativa sino al 1951; in quel momento molti copti ricoprivano incarichi dirigenziali. Ci sono, però, indizi che sul finire degli anni quaranta cominciò a esercitarsi una maggior pressione governativa sulle aziende, affinché venissero assunti egiziani di religione musulmana piuttosto che copti. Forse ciò può spiegare l'interessante episodio storico dell'apertura di una banca copta nel 1947, la Pharaonic Bank. Mentre il giornale «Miṣr.» lodò l'iniziativa, altri la condannarono come fonte di divisione. La banca non riuscì a raccogliere abbastanza quote azionarie e dichiarò fallimento³. Un giornalista copto, Tawfik Hinain, argomentò che, forse, i copti temevano di acquistare azioni di quella che sarebbe potuta apparire ai musulmani come un'impresa sciovinista.

Nell'esame della seconda fase occorre menzionare altresì il ruolo economico derivato ai copti dalla pubblica amministrazione. Storicamente i copti, che erano il gruppo maggiormente istruito, avevano occupato una maggior proporzione di posti nella burocrazia, tenuto conto della loro percentuale sulla popolazione. Tuttavia, all'alba del Novecento, i musulmani iniziavano a essere più istruiti e cominciavano a competere per tali incarichi. Benché il numero di copti che occupavano posti di questo tipo fosse aumentato, la loro quota percentuale all'interno della pubblica amministrazione era in declino. Il censimento del 1937 ha registrato una diminuzione nella quota percentuale dei copti pari al 35 per cento nell'arco di ventisette anni, fino a raggiungere il 9,1 per cento.

Tra il 1922 e il 1952, le più alte percentuali di copti si trovavano nel Ministero dei Trasporti e dei Lavori Pubblici⁴, molti altri erano impiegati come tecnici nel settore dell'irrigazione, altri ancora erano nel Ministero delle Finanze, per via della tradizionale competenza ragionieristica dei copti. El-Khatib riporta dati di Soryal, che mostrano come i copti fossero il 29,4 per cento dei dipendenti nel Ministero dei Lavori Pubblici, il 44,2 per cento nel Ministero delle Finanze e il 48,1 per cento nel Ministero delle Ferrovie, Poste e Telegrafi.

In altri ministeri i copti erano impiegati in quei settori in cui si distinguevano tradizionalmente per competenza, ad esempio contabilità, tenuta degli archivi, bilancio, forniture e gestione magazzino, traduzioni e,

³ *Ibid.*, p. 211.

⁴ Può essere interessante notare che, sino a non molto tempo fa, quando una persona si rivolgeva a un'altra e le chiedeva, in arabo: «Lei è delle ferrovie?» intendeva in realtà chiedere: «Lei è copto?».

in alcuni casi, direzione del personale. In questi settori i copti venivano nominati anche direttori o vicedirettori, mentre in altri campi occupavano raramente incarichi di tale livello. I copti si lamentarono spesso di ciò e sembra che vi siano state delle buone ragioni per tali lamentele. Con il trascorrere del tempo il loro numero nelle posizioni importanti andò declinando. Gli inglesi non diedero l'impressione di preoccuparsene. Nel 1950 si verificò un fatto significativo di questo clima che mirava a emarginare i copti: la nomina di un musulmano a direttore del Museo Copto, in contrasto alla legge n. 14/1933, la quale specificava che solo un copto che avesse avuto l'approvazione del patriarca⁵ poteva divenire direttore.

2. *L'era di Nasser*

La terza fase è l'era nasseriana. Durante quel periodo si verificarono due interessanti tendenze antitetiche, se le si considera in rapporto ai loro effetti sui copti. Da un lato il regime di Nasser garantiva istruzione e lavoro a tutti i cittadini egiziani. In questo senso le lamentele che i copti avevano sino ad allora espresso a proposito dell'istruzione non avevano ragione di essere. Allo stesso modo, la politica di garantire posti di lavoro ai laureati delle università era applicata alla lettera, senza distinzioni tra copti e musulmani.

D'altro lato, l'era nasseriana era caratterizzata da provvedimenti di stampo socialista e da nazionalizzazioni generalizzate. Ciò significava che i copti ricchi ne erano danneggiati. È già stato osservato in precedenza che numerosi copti erano possidenti terrieri che avevano poi investito in altre moderne attività imprenditoriali: costoro, come altri ricchi musulmani, subirono forti perdite in conseguenza delle nazionalizzazioni. I copti risentirono delle perdite in misura maggiore dei musulmani, non a causa di pregiudizi della *leadership* politica nei loro confronti, ma perché essi persero le loro posizioni preminenti nel settore bancario e in quello dell'industria e degli affari. Nel 1961, ad esempio, i capitalisti copti subirono gravi perdite a causa della nazionalizzazione del settore dei trasporti, dato che la maggior parte delle compagnie di autobus era di proprietà di grandi famiglie copte. In aggiunta a ciò, la maggior parte del capitale investito nella Banque du Caire, nella Banque Misr e nella National Bank era di proprietà copta, e anche il settore bancario fu nazionalizzato.

Come risultato, crebbe significativamente in quel periodo l'emigrazione dei copti. È un fenomeno importante nel contesto delle nostre ana-

⁵ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

lisi, che si occupano degli aspetti economici riguardanti i copti. In economia siamo soliti parlare di fuga di cervelli e anche di fuga di braccia. Nel caso dei copti, quella che si verificò fu fondamentalmente una fuga di cervelli, che implica conseguenze diverse rispetto a quelle di una fuga di braccia (intendendo con tale termine un'emigrazione di lavoratori manuali), soprattutto perché la fuga di cervelli è, per lo più, irreversibile, laddove la fuga di braccia non lo è. I copti che emigrarono erano essenzialmente imprenditori e professionisti: medici, ingegneri, commercialisti, avvocati e così via. Analiticamente, ciò significa che attualmente vi sono in Egitto molti meno copti che occupano queste posizioni rispetto a quanto sarebbe potuto essere altrimenti.

L'era nasseriana fu anche testimone della soppressione dei partiti politici, in alcuni dei quali i copti avevano un ruolo di rilievo. Prima del 1952, il potere dei copti traeva origine dalla proprietà terriera, dal commercio e da alcune cariche governative, ad esempio nelle ferrovie, nelle banche, nell'irrigazione e nel sistema giudiziario. Poiché queste cariche governative dipendevano dall'appoggio dei partiti, con la loro abolizione dopo il 1952 la partecipazione dei copti alla vita economica veniva ridotta. La rivoluzione del 1952 non annoverava tra i suoi fautori un solo ufficiale copto dell'esercito. Con la legge di riforma agraria vi fu, entro certi limiti, una riconversione dalla proprietà terriera nelle attività commerciali e finanziarie. Diversi copti investirono massicciamente nel nascente mercato capitalistico, che venne creato tra il 1957 e il 1958. Gli investimenti si orientarono verso svariate attività, compresi cemento e materie plastiche.

Tutto ciò venne ulteriormente nazionalizzato nel 1961 e ciò che rimase, per copti e non copti, nel mondo dell'economia erano i lavori e le professioni autonome, più un limitato commercio interno.

Il punto importante, che vale la pena di ribadire, è che nell'era pre-nasseriana vi era una sorta di sincronizzazione o di compatibilità tra gli aspetti economici, culturali e politici. I copti erano grandi proprietari terrieri, grandi investitori e, sotto il profilo professionale, lavoravano nei settori della medicina, dell'ingegneria, della legge, della contabilità, dell'irrigazione, delle poste e telegrafi – assumendo spesso cariche dirigenziali. Ma l'atrofia politica che subentrò con l'era di Nasser ebbe conseguenze più ampie di quanto ci si potesse aspettare. Essa influenzò gli altri aspetti della situazione, in particolare quello economico. La predominanza dei copti in determinate attività, come quella bancaria, diminuì e, d'altra parte, un gran numero di professionisti optò per l'emigrazione.

3. L'era di *Sādāt*

L'era di *Sādāt* è la quarta fase ed è sinonimo di politica di apertura (*infitāh*⁶). Questo periodo si protrae fino ai nostri giorni. La posizione economica dei copti in quest'ultimo quarto di secolo presenta diversi aspetti caratteristici, molti dei quali hanno le loro radici nel precedente periodo storico. In linea di massima la situazione economica dei copti migliora. Durante i tempi delle nazionalizzazioni avevano perso le loro attività e coloro che occupavano posizioni elevate nel settore pubblico e nel governo erano andati diminuendo progressivamente. Il nodo della questione è che, quando fu inaugurata la politica *dell'infitāh*, essi erano già ben organizzati per rientrare negli affari.

In secondo luogo – e ciò è storicamente vero, come è stato evidenziato in precedenza – i copti erano stati assai più aperti dei musulmani verso l'Occidente. Era stato così sin dal finire del diciannovesimo secolo. In un paese come l'Egitto, dove l'irrigazione è importante, sapevano usare le macchine assai meglio dei musulmani. Erano più vicini agli stranieri e impararono molto da loro. Con la politica *infitāh* si trovarono nuovamente vicino agli stranieri, di cui conoscevano la lingua e la cultura.

È, quindi, interessante notare che, benché la loro situazione politica possa non sembrare molto propizia con la crescita del fondamentalismo islamico e dei processi di re-islamizzazione e con l'influenza politica dei paesi del Golfo, i copti stanno riuscendo ad avere un buon successo negli affari.

Nel campo imprenditoriale alcune delle maggiori ditte del paese sono copte, ad esempio Sami Sa'd, Sawiris e Ayoub. Nell'industria automobilistica vi sono tre ditte assai grandi di proprietà copta. La più grande è il gruppo Ghabbour. Nell'industria farmaceutica i copti predominano. Sia sufficiente ricordare che ultimamente un copto era a capo del sindacato farmaceutico – un evento assai insolito perché, anche se i copti sono attivi in questo campo, l'essere a capo del sindacato è un riconoscimento di particolare rilievo, raramente ottenuto da copti. Nel settore turistico molte iniziative si devono a copti e il 50 per cento delle agenzie di viaggi di media grandezza è in mano ai copti. Nel settore tessile e dell'abbigliamento molti copti sono stelle di prima grandezza: esempi ne sono Louis Bishara, Bersie, Hany Rizk. Nell'industria dei beni di consumo durevoli, ad esempio frigoriferi, alcuni copti come, ad esempio,

⁶ Si veda la voce *infitāh* nel Glossario.

Nabih Zaki, posseggono stabilimenti. Nel settore ospedaliero, si vedono proprietari di ospedali come Fathi Iskander e Moris Rizk. Nel commercio si trovano importanti imprenditori copti, come Tewfik Bibawi, che importa farina e grano, Murad Stino e Bishara che sono grandi importatori di generi alimentari.

La situazione attuale non è dissimile da quella del diciannovesimo secolo. Oggi come in passato vi sono da una parte copti ricchi o ricchissimi e dall'altra copti poveri. Sussistono oggi polarizzazioni estreme. La differenza è che nel passato vi erano proporzionalmente più copti che occupavano posti nella burocrazia statale come professionisti in settori quali tesoro, irrigazione, lavori pubblici e altri ancora.

A livello ministeriale è importante notare due fattori, analiticamente parlando, sin dai tempi di Nasser. In primo luogo, ministri copti rimaneva di solito in carica per un tempo assai più lungo del periodo medio tipico per un ministro di un governo egiziano. Inoltre, ai tempi di Nasser, i copti ricoprivano cariche in ministeri importanti come quello degli approvvigionamenti, che era un ministero direttamente collegato con l'economia e aveva un ruolo cruciale in un paese socialista, in cui le attività economiche erano sottoposte a controllo e in cui vigeva il razionamento. Il dottor Stino fu per molti anni vice primo ministro. Attualmente il dottor Youssef Boutros Ghali è ministro per la Cooperazione Economica – ancora una volta un ministero cruciale nell'era *dell'infitāh* – ed è il principale negoziatore con gli stranieri. Ciò acquista particolare importanza nella nostra attuale epoca di globalizzazione e con l'emergere di regole per un commercio liberalizzato sotto una *World Trade Organisation* (Organizzazione Mondiale per il Commercio) allo stato embrionale. Vi è poi il dottor Venus Kamal, che è ministro della Ricerca Scientifica. Per quanto riguarda i ministri di gabinetto era tradizione includere sempre almeno un copto: nel 1929 vennero nominati due ministri di gabinetto copti, e dopo che Makram abbandonò il Wafd⁷ nel 1942, il Wafd nominò un solo copto nei suoi governi.

Da quando è stata avviata la politica *dell'infitāh*, sono stati attratti capitali stranieri di copti che vivevano all'estero. El Khatib riporta il fatto che il Registro Egiziano degli Investimenti mostra che vi sono 139 società su un totale di 1100 con un presidente o un amministratore delegato di religione cristiana (cioè il 12,6 per cento).

Rimane, comunque, il fatto che i copti sono concentrati in aree specifiche e hanno, in effetti, campi tradizionali di attività, come la farmacia. I copti tendono a frequentare corsi universitari nelle Facoltà di Scienze e

⁷ Si veda la voce *Partito Wafd* nel Glossario.

Farmacia. Una rapida indagine condotta negli anni ottanta in un sobborgo del Cairo (Heliopolis) mostrò che il numero delle farmacie copte è doppio rispetto a quello delle farmacie musulmane.

Un'altra area di attività in cui si trova una concentrazione di copti è quella delle gioiellerie. Un'altra indagine condotta a Heliopolis mostrò che, su 40 negozi, 33 erano di proprietà di copti. Una terza attività si svolge nel mercato di *Wikālat al-balāh*, dove sono in vendita prodotti di seconda mano di ogni genere. Una quarta area è il settore bancario. A partire dal 1974 vi è stato un *boom* delle attività bancarie, in forma sia di *joint venture* sia di filiali di banche estere. Un resoconto giornalistico parla di un ottanta per cento di impiegati copti in queste banche. Va infine ricordato ai livelli più bassi, nei distretti urbani, il settore degli *ḡabbālīn*, cioè dei netturbini. Gli *ḡabbālīn* del governatorato del Cairo vivono insieme in sette distinti distretti e questi distretti sono controllati da quindici capi, tutti copti. I quaranta-cinquantamila copti che vivono lì lavorano nella raccolta dei rifiuti e nella loro selezione per il riciclaggio. Nei distretti in cui vivono si vedono solo chiese. La chiesa è lì impegnata in svariate attività sociali.

4. *Discussione analitica globale*

Basandosi sulle statistiche governative ufficiali, si stima che i copti costituiscano il 6,3 per cento della popolazione totale dell'Egitto. Alcuni ritengono che la percentuale sia più alta, ma non vi è unanimità su questo punto. Non sono distribuiti in maniera uniforme in tutto l'Egitto. Le concentrazioni maggiori si ritrovano nei tre governatorati dell'Alto Egitto (Assiut, Minia e Sohag), dove essi costituiscono rispettivamente il 20,0 per cento, il 19,4 per cento e il 14,2 per cento della popolazione totale. Al Cairo, a Qena, Alessandria e Assuan sono rispettivamente il 10,2 per cento, il 7,6 per cento, il 6,7 per cento e il 5,5 per cento della popolazione. La loro densità è inferiore nel Basso Egitto, con il dato statistico più basso a Dakkalia, l'1,1 per cento.

I copti non sono mai stati considerati una minoranza alla stessa stregua di curdi, Armeni, e altri. Sono sempre stati visti come una parte integrante dell'unico tessuto sociale della società, data la loro vicenda storica nella terra d'Egitto. Una mera preoccupazione numerica è semplicistica e fuorviante. La discriminazione economica nei riguardi di una minoranza concerne la proprietà terriera, il divieto di certe attività economiche, le maggiori tasse e, magari, la distruzione della proprietà. Questo studio ha mostrato che in epoca moderna i copti non sono stati sog-

getti a questo: Lord Cromer ebbe occasione di dire «la sola differenza tra un copto e un musulmano è che il primo è un egiziano che adora Dio in una chiesa, mentre il secondo lo adora in una moschea». Il famoso libro di Milad Hanna «copti sì, ma egiziani» dà credibilità a quanto Albert Hourani notò, quando mise a confronto i copti con gli ebrei e gli armeni.

Talvolta, però, un'enfasi impropria sui dati numerici dei copti rispetto a quelli dei musulmani ha determinato confusioni e ha portato a deduzioni contraddittorie. Quando i copti, ad esempio, chiedono eguaglianza sulla base di due premesse: adottare il merito come criterio principale per assunzioni e promozioni e riservare ai copti un quindici per cento del numero di posti disponibili in diversi incarichi e corpi elettivi, si espongono all'accusa di contraddittorietà, perché la seconda premessa implica una rappresentanza etnica. Se vogliamo un precedente, possiamo risalire alla Conferenza Copta di Assiut del 1911. Mentre i copti non pensavano che la loro percentuale sulla popolazione dovesse essere un fattore nell'assegnazione di incarichi, essi usavano le percentuali, quando i dati erano a loro favore. Si argomentava, ad esempio, che, essendo il 50 per cento di tutti gli avvocati egiziani costituito da copti, il 50 per cento dei ruoli nella magistratura dovesse essere riservato ai copti.

Conclusioni

Questo studio ha cercato di mostrare che in primo luogo vi è un modello economico il quale esiste virtualmente sin dal secolo scorso: a un estremo vi è un certo numero di copti molto ricchi e all'altro ve ne sono di molto poveri.

In secondo luogo, diventa difficile parlare di un'unica comunità copta, in termini economici. Il gruppo ricco si identificherà probabilmente con altri gruppi ricchi, anche non copti. I poveri, copti o musulmani, sono nella stessa situazione. Persino nel gruppo degli *ḡabbāṭīn* (netturbini) vi sono poche persone molto ricche in cima alla scala sociale e decine di migliaia al fondo.

In terzo luogo, la situazione degli ultimi venti anni presenta una curiosa rassomiglianza con quella di cento anni fa: si è in presenza di ricche famiglie capitaliste copte, che rinnovano i loro antichi contatti con l'Occidente, in accordo con le tradizioni del passato, dedicandosi ai settori di loro tradizionale competenza e, in più, a nuovi affari; al tempo stesso i poveri di città e di campagna non sono molto cambiati dai giorni di Ismail

nel secolo scorso. Alcuni dei copti che erano emigrati nell'era di Nasser sono tornati a investire in Egitto.

Ma vi è un'importante differenza a questo proposito: in passato quei ricchi investitori copti lavoravano all'interno di un ombrello politico. Abbiamo visto che, in passato, gli aspetti economici e politici erano strettamente connessi. I ricchi proprietari terrieri copti avevano allora un'influenza politica. Attualmente il carattere del sistema è tale per cui l'accompagnamento politico non vi è. Gli affari possono essere più fiorenti del secolo scorso, i contatti con i mercati di esportazione in crescita, ma le cose non sono più le stesse per quanto concerne la situazione politica, in cui copti hanno un'influenza minore. Inoltre oggi si è in presenza di una comunità musulmana ben più istruita e dinamica economicamente di quanto lo fosse nel secolo scorso e questo ha causato una minore concentrazione in ambito copto di attività imprenditoriali.

Le dinamiche dei cristiani libanesi: tra il paradigma delle
'*ammiyyāt* e il paradigma Hwayyek
Elizabeth Picard

Introduzione

Se oggi è pertinente interrogarsi sulle dinamiche politiche dei cristiani del Libano, è perché da alcuni anni queste dinamiche sembrano essersi gravemente inceppate, dopo il cessate il fuoco (ottobre-dicembre 1990) ancor più che durante la guerra (1975-1990). La crisi dei cristiani libanesi, che occupa la «prima pagina» dei giornali dopo l'attentato di Zouk del 1994¹, è più profonda di quanto non lasci intendere il termine di *ihbāt*² (disincanto). Essa ha molte cause e molte dimensioni. Il suo fondamento demografico è importante, così come le sue componenti socioeconomiche³, ma occorre anche prestare attenzione alla sua dimensione culturale. Essa rinvia, soprattutto, alla questione lancinante del rapporto tra lo stato e le comunità lungo tutto l'arco della storia libanese e, in particolare, dopo l'adozione degli accordi di Taëf (*At-Ta'if*) alla fine della guerra (ottobre 1989). E per questo che, più di una questione marginale che interessa soltanto un gruppo preciso e limitato, la crisi dei cristiani è un segno precursore delle ricomposizioni in corso nello spazio politico mediorientale.

Nella sua dimensione propriamente politica, la crisi non può essere ridotta alle peripezie politiche della formazione dei governi dopo la fine della guerra, né allo svolgimento e ai risultati delle contestate elezioni legislative del 1992 e tanto meno alle discussioni sul prolungamento del

¹ Il 27 febbraio 1994 un attentato dinamitardo in una chiesa di Zouk Mosbeh, presso Jounieh, causava 9 morti e 55 feriti. Molte decine di arresti nell'ambiente delle Forze Libanesi e lo scioglimento del Partito hanno preceduto un processo clamoroso, che si è concluso il 25 giugno 1995 con la condanna a vita del suo dirigente Samir Geagea, in riferimento a un caso precedente, non coperto da amnistia.

² Si veda la voce *ihbāt* nel Glossario.

³ Si vedano *Les Cahiers de l'Orient*, 32-33, IV trimestre 1994, pagg. 21-251; Robert Kasparian, André Beaudouin e Sélim Abou, *La population déplacée par la guerre Liban*, Paris, L'Harmattan, 1995.

mandato presidenziale. Certamente, questi avvenimenti sono di per sé significativi, come lo furono molti episodi della guerra, la crisi del 1958 o, ancora, il raggiungimento dell'indipendenza da parte del Libano, però non assumono tutto il loro significato se non quando l'analisi li inquadra al tempo stesso in un lasso di tempo e in una struttura.

Il lasso di tempo è la continuità della storia del Libano nell'epoca moderna, almeno dopo la metà del XIX secolo. I cristiani vi occupano un posto importante, vi svolgono un ruolo determinante e il loro apporto alla definizione dello spazio politico libanese è essenziale. Tuttavia, in quindici decenni, il loro posto sulla scena libanese cambia, non foss'altro che per effetto del numero, a motivo dei movimenti migratori e in funzione degli sviluppi economici. Il loro ruolo si modifica, dato che la partecipazione politica aumenta in tutte le regioni e in tutte le comunità del paese e dato che il loro ambiente del Vicino e Medio Oriente subisce mutazioni profonde (colonizzazione europea e decolonizzazione, regimi autoritari, conflitto arabo-israeliano, economia petrolifera, ascesa dell'islamismo). Nella prima parte questo saggio cercherà, quindi, di far emergere le tendenze salienti sul lungo termine e di individuare la traiettoria storica delle dinamiche politiche tra i cristiani libanesi, attraverso concatenamenti che non erano sempre prevedibili e che sono spesso ancor oggi sconosciuti. Lo farà esaminando particolareggiatamente i due temi cruciali dell'identità e della partecipazione al potere.

La presentazione storica consentirà, forse, di comprendere gli avvenimenti salienti del Libano contemporaneo, fino ai più recenti, ed eventualmente di tratteggiarne una visione in prospettiva. Essa, però, non è sufficiente per spiegare le dinamiche osservate: per questo la seconda parte del saggio sarà dedicata all'esame delle strutture politiche dell'entità cristiana libanese, del loro funzionamento e delle relazioni tra i loro diversi poli. Strutture *politiche*, poiché cerchiamo di decifrare dinamiche politiche. Tali strutture politiche rinviano però a strutture sociali e a rappresentazioni collettive, che sarà tanto più istruttivo indagare in quanto i codici che regolano il funzionamento dei gruppi hanno una durata che va oltre i cambiamenti politici e dottrinali, come ci insegna Clifford Geertz⁴. Per richiamare queste strutture, costruiremo due paradigmi ispirati dalla storia del Libano durante il XIX secolo: la storia delle *ʿammīyāt*⁵ e la vicenda storica del patriarca⁶ Hwayyek.

⁴ Clifford Geertz, «Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power» in J. Ben-David e T. Clark (a cura di), *Culture and its creators*, Chicago (11.), Chicago University Press, 1977, p. 168.

⁵ Si veda la voce *ʿAmmīyāt* nel Glossario.

⁶ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

Per terminare, dopo aver tentato di evidenziare i come e i perché delle dinamiche che attraversano le comunità cristiane del Libano da un secolo e mezzo, proporremo alcune riflessioni di attualità a proposito della partecipazione cristiana alla ricostruzione del Libano in un contesto medio-orientale in gestazione.

Occorre tuttavia notare che questo studio, che doveva rivolgersi alle dinamiche dei cristiani in generale, è dedicato principalmente ai maroniti, alla loro storia politica, alla loro organizzazione comunitaria e ai processi che le animano. Questa scelta non è giustificata, se non in maniera imperfetta, dal numero – i maroniti rappresentavano i due terzi dei cristiani alla vigilia della guerra – dalla levatura dei loro capi religiosi e dall'influenza dei loro leader⁷, o dal loro primato, ben illustrato dal fatto che il patriarca maronita presiede la struttura di concertazione tra i vari riti, l'Assemblea dei patriarchi e dei vescovi cattolici del Libano. Essa deriva anche da un'esigenza di chiarezza pur con il rischio della semplificazione. In questa prospettiva, gli uniati⁸ del Libano (in particolare i melchiti) sono considerati come facenti parte dell'area maronita sul piano politico. Tuttavia non ci si può regolare allo stesso modo per gli ortodossi, le cui dinamiche originali, per quanto poste in secondo piano nel corso della guerra, rimangono comunque un riferimento illuminante, senza parlare del caso particolarissimo delle chiese nazionali armene. È un limite di questo saggio problematico.

1. *Convergenze e divergenze delle traiettorie politiche*

Come rendere conto della varietà delle traiettorie politiche dei cristiani libanesi nell'epoca contemporanea? Prima di tutto esaminando gli elementi culturali sui quali si fondano queste traiettorie, a fronte dei dati socioeconomici che le orientano.

I primi contribuiscono a tessere l'unità dei cristiani, tracciando la linea di demarcazione dottrinale e politica con l'ambiente circostante musulmano e druso. Ora, trattandosi del campo culturale, nel periodo contemporaneo, la componente (comunitaria) religiosa viene a costituire la componente primordiale, per non dire esclusiva⁹, delle identità indivi-

⁷ Nāṣif Naṣṣār, «Min al-Mutaṣarrifiyya ilā Lubnān al-kabīr» in *al-Mashriq*, 1991, pagg. 149-96.

⁸ Si veda la voce *Uniaty, uniatismo* nel Glossario.

⁹ L'affermazione del primato dell'identità comunitaria nutrita dalla memoria dei massacri del 1860 è illustrata dalla giustificazione data da Bachir Gemayel un secolo dopo (1975): «Attaccati in quanto cristiani, abbiamo reagito in quanto libanesi». Si veda S. Abou, *Bechir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris, Anthropos, 1984, p. 118.

duali e collettive in gestazione. È evidente, in particolare, che i cristiani del Libano attraversano il XX secolo irrigiditi nel ricordo dei massacri intercomunitari degli anni 1840 e 1860 – avvenimenti traumatici recenti, raccontati dai testimoni e, al tempo stesso, radicati in una memoria collettiva sedimentata da secoli¹⁰. Per questo motivo l'imperativo di sicurezza e di libertà costituisce presso di loro una rivendicazione popolare costante e, al tempo stesso, l'elemento dominante della strategia delle élite, sia nell'elaborazione di formule giuridiche e costituzionali, sia nella ricerca di garanzie diplomatiche, sia nella gestione del territorio e delle sue popolazioni. Ciò vale per tutti i cristiani (esclusi, a dire il vero, gli ortodossi). In questo senso essi condividono, al di là delle differenze di rito e della pluralità delle gerarchie religiose, il sentimento di un destino comune il quale è un fattore unificante per le decisioni politiche, almeno di fronte alle crisi.

A queste tendenze lunghe e unificatrici della cultura si associano, però, i cicli più brevi del cambiamento socioeconomico, che diversificano le situazioni dei cristiani libanesi al momento del loro ingresso nella modernità e li oppongono talvolta l'uno all'altro. Non si tratta soltanto dell'accesso diseguale agli studi e alla formazione e neppure delle diverse potenzialità, a seconda dell'ambiente di residenza – pianure interne agricole, montagne dedite alla sericoltura e poi alla frutticoltura, litorale urbano e mercantile. All'inizio, la diversità regionale era pertinente per la definizione delle scelte e delle strategie politiche: alla cultura politica del Monte Libano, caratterizzata da una forte solidarietà interna e dal predominio di alcune grandi famiglie, si opponeva la cultura delle pianure e delle città – cultura aperta e pluralista a un tempo¹¹. Dalla metà del XX secolo, è meno giustificato distinguere tra le popolazioni cristiane del Monte Libano e quelle delle regioni annesse allo stato nel 1920; in ogni caso non si può distinguere in modo univoco, perché il Libano è un piccolo paese e la mobilità delle sue popolazioni (in particolare l'esodo dalle campagne) è forte. In realtà, più che la variabile geografica, è la variabile demografica ad apparire pertinente, in quanto la densità e soprattutto la proporzione dei cristiani nella popolazione locale determinano i loro

¹⁰ In *An Occasion for War, civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, London, I. B. Tauris, 1994, Leila Tarazi Fawaz evoca nel capitolo conclusivo «Civil wars compared», pagg. 218-30, il processo di accumulazione del bagaglio di memorie antagoniste e la loro utilizzazione nella dinamica degli scontri tra comunità.

¹¹ Albert Hourani, «Ideologies of the Mountain and the City» in Roger Owen (a cura di), *Essays on the crisis in Lebanon*, London, Ithaca Press, 1976, pagg. 31-41. Hourani precisa (p. 36) che le «ideologie della Montagna» sono specificamente ideologie della comunità maronita.

orientamenti politici. La guerra confermerà questo fenomeno accelerandolo: più un'agglomerazione è comunitariamente omogenea, più le scelte politiche della sua popolazione cristiana si delineano a favore di una netta separazione dall'ambiente esterno. Al contrario, quando una località rimane mista, le modalità di accomodamento politico sono svariate e la gamma degli atteggiamenti più ampia.

La differenziazione delle strategie politiche trova la sua fonte soprattutto nelle modifiche di una stratificazione sociale, che si combina ormai con le solidarietà di lignaggio e di clan e, in particolare, nell'emergere, nel corso degli ultimi decenni della *Mutaşarriyya*¹², di una borghesia imprenditoriale estroversa. Questa prospera sotto il Mandato e l'indipendenza la vede trionfare con la libanizzazione dell'economia¹³. Attraverso il gioco dell'accavallamento tra posizioni economiche e funzioni politiche¹⁴, essa costituisce un vivaio di élite politiche in cui i cristiani sono particolarmente ben rappresentati, soprattutto nelle attività commerciali¹⁵. Ma le posizioni sociali dei cristiani sono ancor più diversificate, dato che essi sono presenti tanto nel mondo rurale quanto nel mondo operaio¹⁶ e, soprattutto, in quei famosi «strati medi» urbani, la cui ascesa sociale è frenata, nella seconda metà del XX secolo, dalle strozzature di un'economia in crescita incontrollata. L'effetto della nuova differenziazione sociale sulle scelte politiche dei cristiani è duplice: da una parte un gran numero di essi è tentato, in un momento o nell'altro, di aderire a un partito programmatico non confessionale, o solo secondariamente confessionale (per esempio il PC, ma anche il PSNS¹⁷ e, persino, la Falange¹⁸) – tentazione che rimane, tuttavia, contrastata dal primato dell'identificazione comunitaria.

D'altra parte l'adeguamento secolare tra le gerarchie socioeconomiche e le gerarchie politiche è ben presto infranto nel Vicino Oriente ottomano, in pratica a partire dall'introduzione delle *tanzimat*¹⁹: da quel momento l'ordine mondano non riflette più le certezze dell'ordine teologico ed entra persino in contraddizione con le pretese egemoniche nel-

¹² Si veda la voce *Mutaşarriyya* nel Glossario.

¹³ Nadim Shehadi, *The Idea of Lebanon. Economy and the state in the Cenacle Libanais*, Oxford, Centre for Lebanese Studies (Papers on Lebanon, n. 5), 1987.

¹⁴ Sulla relazione tra potere e accumulazione si veda Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, pagg. 99-114.

¹⁵ Youssef Sayegh, *Entrepreneurs of Lebanon: the role of the business leader in a developing economy*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1962, pagg. 81-82.

¹⁶ Marlène Nasr e Salim Nasr, «Morphologie sociale de la banlieue-est de Beyrouth» in *Maghreb-Machrek*, 73, settembre 1976, pagg. 78-88.

¹⁷ Si veda la voce *Partito Siriano Nazionale Sociale* nel Glossario.

¹⁸ Si veda la voce *Falangi Libanesi* nel Glossario.

¹⁹ Si veda la voce *Tanzimat* nel Glossario.

l'ordine politico. Quest'ultima frattura colpisce dapprima la comunità drusa²⁰, aggrappata a un ruolo politico che le sue posizioni socioeconomiche non vengono più a sostenere. In seguito, per tutto il XX secolo, essa costituisce la caratteristica saliente della cristianità libanese e una chiave essenziale per la comprensione delle sue dinamiche.

2. *Dallo stato egemonico al pluralismo senza stato*

Fra tendenze unitarie e diversificazione, il fascio delle traiettorie dei cristiani viene a convergere nel momento fondatore del 1920: momento della creazione dello stato libanese, certamente, ma anche momento dell'instaurazione di un mandato francese che durerà ventitré anni. In un breve lasso di tempo, che si può collocare tra la disfatta ottomana nell'Oriente arabo (1918) e la costituzione delle principali istituzioni dello Stato (1926), la scena interna libanese è il teatro della crescita di potere di un blocco egemonico, nel senso gramsciano del termine. Alcune personalità laiche cristiane prendono il posto del patriarca Hwayyek nella promozione del nazionalismo libanese. Vi sono patrimoni terrieri che si riconvertono nel commercio, nel settore bancario e nei lavori d'infrastruttura, dando una spinta decisiva a quella che sarà l'economia del Libano moderno. Soprattutto, alcuni intellettuali e persino ideologi, raccolti attorno al prestigioso Michel Chiha, teorizzano il progetto di un Libano estroverso e cosmopolita, la cui matrice sia però intimamente cristiana. In correlazione a ciò, questo blocco storico emargina i protagonisti non cristiani della nuova scena libanese e rende minoritario il loro apporto politico e intellettuale – se non la loro partecipazione economica. Il progetto riesce tanto più facilmente in quanto è in simbiosi culturale (lingua e religione) con la potenza mandataria, mentre le autorità di tutela, nella concezione delle quali (con alcune eccezioni) il nuovo Libano è naturalmente un Libano cristiano, forniscono un braccio armato alla sua politica. Così il marchio del cristianesimo è profondamente impresso nell'identità nazionale, in opposizione agli stati arabi circostanti, che fanno riferimento all'islam. Secondo una formula usata anni dopo, nel culmine della guerra, il Libano era concepito come «la patria dei cristiani... e di tutti coloro che lo volessero»²¹.

La scelta decisiva fu, quindi, quella della creazione del Grande Libano, preferito al progetto alternativo di uno stato arabo, governato da Da-

²⁰ Si veda la voce *Drusi* nel Glossario.

²¹ Discorso di Bachir Gemayel (1982), citato da S. Abou, *Bechir Gemayel* cit., p. 301.

marco dagli Hascemiti²², o a quello di un piccolo Libano confessionalmente omogeneo. Il primo fu respinto, non tanto perché avrebbe rappresentato una continuità implicita con la dominazione ottomana²³ (che dal 1915 era esercitata dal governatore militare di Damasco, Jamal Pascià) o a causa del suo carattere prevalentemente musulmano, quanto piuttosto, per via della sua identità *araba*, nel senso di «beduina»²⁴. È il periodo in cui, per dare un fondamento alla specificità dello stato, universitari e ideologi si applicano a dimostrare le origini fenicie, aramaiche o «mardaitiche»²⁵ dei cristiani libanesi²⁶.

Il secondo progetto, quello di un piccolo Libano omogeneo, non attirava allora che una minoranza di cristiani²⁷. Il periodo 1840-1860 della divisione della Montagna da parte del potere ottomano in due prefetture, una cristiana e una drusa, aveva lasciato un ricordo disastroso. La creazione di un'entità cristiana non aveva potuto preservare dagli scontri con i drusi e l'esperienza era terminata con massacri intercomunitari. Il governatorato ottomano, instaurato dal Regolamento organico del 1861, aveva, invece, convinto più di uno, anche tra i dirigenti della Porta, della necessità di dischiudere economicamente la *Mutaşarrıfyya*²⁸. Nella sua concezione territoriale, la scelta del Grande Libano – anettere alla montagna la costa con i suoi porti e la pianura interna con le sue terre cerealicole – presentava un'innegabile coerenza. Essa, però, non avrebbe tardato a porre ai suoi promotori cristiani una sfida pericolosa.

Anche se ne è nota la storia, è importante ritornare alla genesi della guerra del Libano²⁹. Si comprende allora che lo stato teorizzato da élite cristiane e da esse diretto è stato attraversato per tutto il secolo da dinamiche sociali ed economiche contrastanti e spesso ignorate. Queste dinamiche non potevano mancare di indebolire il suo assetto costituzionale e l'azione politica dei suoi dirigenti. È per questo che la sua rimessa in

²² Si veda la voce *Hascemiti* nel Glossario.

²³ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

²⁴ Nadine Méouchy, «Les nationalistes arabes de la première génération en Syrie (1918-1928)» in *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLVII, autunno 1995.

²⁵ Si veda la voce *Mardaiti* nel Glossario.

²⁶ Ahmad Beydoun, «Deuxième partie: origines et temporalités ou qui sont les Marddites?» in *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais*, Bayrūt (Beirut), Librairie Orientale, 1984, pagg. 161-329.

²⁷ Meir Zamir, «Smaller and greater Lebanon – the squaring of a circle?» in *The Jerusalem Quarterly*, 23, primavera 1982, pagg. 34-53.

²⁸ Engin Akarli, *The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.

²⁹ Questo argomento costituisce l'elemento di interesse del libro di Kamal Salibi, *A House of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, I. B. Tauris, 1988.

discussione non data dagli anni settanta – dalla richiesta sunnita di *mu-shāraka* (partecipazione) – e neppure dalla rivoluzione della «via araba» nel 1958 contro l'accaparramento del potere da parte di Camille Chamoun: risale almeno alla metà degli anni trenta. Allora, per circa un decennio, i grandi esponenti cristiani del paese si sono scontrati con i leader musulmani³⁰, ma anche tra loro, sulla questione delle relazioni con la Francia e, fatto più importante, sull'orientamento da dare al potere nel giorno dell'indipendenza, al fine di tener conto sia delle evoluzioni interne sia degli equilibri nell'ambiente circostante al paese.

In quell'epoca, i contrasti parvero superabili e superati, se non risolti. Nel 1943 la formula del Patto nazionale di coesistenza comunitaria ha il sopravvento su quella dello stato cristiano. Nonostante le perversioni introdotte da un clientelismo esasperato, la vita parlamentare libanese riflette ormai la pluralità sociale, tanto che il presidente del Consiglio (sunnita) è un partner di primaria importanza del presidente della Repubblica (maronita). Significativamente, lo spirito del Patto del 1943 penetra fin nell'ideologia di un partito cristiano moderno come quello delle *Katā'ib* (Falangi), il cui fondatore, Piene Gemayel, proclama pubblicamente la sua scelta a favore di uno stato libanese «aperto al mondo arabo»³¹. Simultaneamente, si allontana lo spettro di una divisione del paese. Da un lato, viene esclusa l'ipotesi della fondazione di un piccolo stato cristiano a fianco di uno stato ebraico, ventilata da Emile Eddé nel 1926³² e ripresa nella cerchia del patriarca Aridha nel 1945. Dall'altro lato, l'indipendenza parallela del Libano e della Siria (il cui presidente del Consiglio è d'altronde, per breve tempo, il cristiano Fāris al-Khoury) consacra la separazione dei due stati, rinviando i musulmani libanesi al loro spazio nazionale. La formula dell'intesa comunitaria sembra allora rispondere alle sfide dei cambiamenti in atto.

Una lettura retrospettiva della guerra del 1975-1990 stimola, tuttavia, a interrogarsi sull'evoluzione politica del Libano comunitario e, in particolare, sulle dinamiche cristiane che vi ebbero parte³³. Con correttivi e

³⁰ Mobilitati sulla base di rivendicazioni nazionaliste in sintonia con quelle dei nazionalisti siriani, i musulmani libanesi delle grandi città della costa reclamano talora la loro riunificazione con la Siria, talaltra un più largo accesso al potere politico in Libano. La disputa non poteva fare a meno di riflettersi sulle élite cristiane – esse stesse divise sull'argomento. Si vedano B. el-Jisr, *Mithāq* 1943, Bayrūt (Beirut), Dar el-Nahār, 1978, p. agg. 55-62; Stephen H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 219.

³¹ Si veda Elizabeth Picard, «Rôle et évolution du Front libanais dans la guerre civile» in *Maghreb-Machrek*, 90, ottobre-dicembre 1981, p. 22.

³² Meir Zamir, *The formation of modern Lebanon*, London, Croom Helm, 1985, p. 196.

³³ Ci sarebbe anche motivo di rimettere in discussione le dinamiche sunnite e sciite nello stesso periodo, ma è un altro argomento.

numerose sfumature di cui questo saggio non può rendere conto, l'esame del sistema costituzionale e soprattutto delle prassi politiche al vertice dello stato libanese induce a notare la persistenza di una configurazione egemonica, sottesa dal progetto, sempre presente, dello stato cristiano. Il fenomeno è osservabile nel campo ideologico ove si elabora una dottrina nazionalista, implicita per le popolazioni, esplicita nei due grandi partiti che sono le *Katā'ib* e il PNL durante gli anni dell'indipendenza. Esso è individuabile nella prassi quotidiana sotto forma di un «investimento maronita nelle cariche pubbliche ad alta garanzia di sicurezza»³⁴ e, soprattutto, attraverso la preminenza del presidente della Repubblica, vertice di una vasta macchina clientelare, a un tempo emblema e garante dello stato egemonico. Nel 1943, la norma consuetudinaria del Patto nazionale ha attribuito la carica a un maronita. Sia che, partendo dalla sua posizione, il presidente inizi un'apertura all'islam e cerchi un riequilibrio, come fanno Bechara el-Khoury (1943-1950) e Fouad Chehab, sia che si applichi a rinsaldare le posizioni di potere dei suoi alleati cristiani, come Camille Chamoun (1951-1958) e Sleiman Frangé (1970-1976), la dinamica sotterranea rimane la stessa. La decisione ultima spetta ai cristiani. Nel medesimo tempo, questa configurazione egemonica è rafforzata dalla posizione a sé stante del Libano nel mondo arabo e dalle sue relazioni privilegiate con l'Occidente (in particolare con la Francia e il Vaticano).

Come formulato, in una severa autocritica, dal testo redatto da maroniti contestatari in occasione della preparazione del sinodo³⁵ della chiesa libanese³⁶, la trasposizione di una differenza *culturale* (e anche religiosa) in dominazione *politica* era suscettibile di fondare un ordine collettivo, ma non una società. Ora, questo stesso ordine si sarebbe rivelato precario. Dato che, molto logicamente, i dominatori impongono la loro visione della storia, sono rari coloro che in questi anni fastosi comprendono che tale ordine rende più difficile la circolazione democratica: col pretesto di organizzarlo e di conservarlo, il potere politico soffoca il pluralismo «cosmopolita» delle comunità, che costituiva l'originalità della società libanese. La società cristiana, in particolare, è dominata da tendenze conservatrici. In tre decenni i cristiani perderanno terreno nel campo economico rispetto agli altri. Sul piano ideologico, essi si irrigidiscono di fronte a una contestazione di partiti di sinistra e laicizzanti. Sul piano della sicurezza, sono presi in una tenaglia tra la potenza armata palestinese

³⁴ L'espressione è di Joseph Maïla.

³⁵ Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

³⁶ *Les Cahiers de l'Orient*, 32-33, IV trimestre 1993-I trimestre 1994, p. 226.

e quella della Siria. Il sistema egemonico nel Libano non è riformabile, perché in ultima istanza è un caso di gioco a somma zero: ogni quota di potere ceduta dai cristiani va a beneficio di una delle comunità musulmane, nell'impossibilità di essere delegato a un'autorità secolare. Rimane allora ai dirigenti politici del campo cristiano lo sbocco rivoluzionario: quello che conduce sia all'inasprimento dell'egemonia sia all'isolamento e alla divisione. Le due opzioni falliscono, l'una nel 1982-84, dopo l'assassinio di Bachir Gemayel e l'intifada³⁷ di Beirut Ovest contro il regime di suo fratello Amin, l'altra all'inizio degli anni novanta, nella deriva suicida delle Forze Libanesi.

Uno degli effetti principali dell'accordo di Taëf è quello di aver sostituito al sistema politico a carattere egemonico (l'egemonia dei cristiani e, in particolare, dei maroniti) un sistema realmente pluricomunitario, ma privo di utopia fondatrice³⁸. Il Patto nazionale rivisitato, il comunitarismo politico rafforzato³⁹ introducono una rottura radicale nella continuità dello stato, spezzando una struttura imperniata sulla centralità cristiana. Il Libano, che vive un periodo d'incertezza sul suo divenire come stato, a causa del rapporto di forze regionale, si ritrova per di più alla ricerca di un senso *comune* all'insieme delle sue popolazioni, che sia capace di sostituirsi al senso delegittimato del Libano storico. E, se questo senso non è imposto dall'affermarsi di una nuova egemonia (quella di una comunità musulmana oppure quella di un gruppo funzionale come l'esercito), quale progetto, foss'anche economico, potrebbe suscitare l'adesione di comunità più estranee le une alle altre di quanto non lo fossero quindici anni prima e di strati sociali le cui differenze di reddito e di modo di vivere si sono sensibilmente acuite?

Quanto ai cristiani stessi, preoccupati di mantenere il proprio posto in una configurazione ancora incerta, essi si trovano di fronte a un problema specifico: quello di concepire una strategia politica adeguata alla nuova situazione costituzionale e ai nuovi equilibri del paese e di rilanciare, quindi, una dinamica bloccata dalla guerra, dai suoi scontri fratricidi e dalla sua conclusione disastrosa. Ora l'individuazione, la formula-

³⁷ Si veda la voce *Intifāda* nel Glossario.

³⁸ Ghassan Salamé, «La démocratie comme instrument de paix civile» in *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994, p. 154. L'accordo di Taëf distribuisce il potere esecutivo fra le tre presidenze. La sua attuazione ha dato luogo a una tripolarità (maronita, sunnita, sciita) dei tre posti presidenziali (della repubblica, del consiglio dei ministri e del parlamento); si veda Joseph Maïla, «L'Accord de Taëf: le constitutionnel et le symbolique» in «L'Orient-Le Jour», 7 dicembre 1994.

³⁹ E. Picard, «Les habits neufs du communautarisme libanais» in *Culture et Conflits*, 1516, autunno-inverno 1994, pagg. 49-70.

zione e il tentativo di risoluzione del problema passano prioritariamente attraverso la ristrutturazione e la riattivazione dell'area sociopolitica cristiana, oggi disorganizzata e indebolita. Da qui deriva la centralità del problema di quanti operano in quest'area e delle dinamiche che la animano.

3. *Il paradigma delle āmmiyyāt e la competizione per la leadership*

Era necessario risalire al 1920 e alla creazione dello stato del Libano per seguire le traiettorie dei progetti politici dei cristiani fino alla crisi attuale. La comprensione delle loro dinamiche e, in particolare, delle dinamiche della comunità maronita passa per l'esame delle sue strutture di funzionamento: essa richiederebbe, quindi, uno studio approfondito dell'origine di queste ultime. In mancanza di tale lavoro, il presente saggio si limiterà a fare riferimento al risultato finale – la cristallizzazione nel XIX secolo di due modelli di funzionamento della comunità – considerando tali modelli come paradigmi per lo studio delle dinamiche cristiane attuali. Infatti, se lo spazio politico libanese odierno è costruito sulla base di una struttura tripolare (la famosa *trojka* dei tre presidenti), la scena politica maronita appare configurata sulla base di due triangoli. Sono questi triangoli, e le variazioni di equilibrio in seno a essi, che si devono osservare per comprendere il senso delle dinamiche politiche cristiane.

Il primo triangolo disegna i rapporti interni alla comunità. Il paradigma delle *'ammīyyāt* suggerisce che sia tracciato fra tre vertici: le popolazioni maronite, la gerarchia clericale, con alla testa il patriarca, e le élite laiche della comunità. Alle richieste sociali del primo vertice rispondono le strategie concorrenziali dei religiosi e dei laici. È così che, all'epoca della modernizzazione amministrativa dell'impero ottomano e della penetrazione economica europea, la prima accumulazione di capitale (fondiario prima, finanziario poi) si è avuta a partire da prelievi che gravavano pesantemente sul mondo rurale⁴⁰. Una simile situazione ha suscitato una serie di sommosse popolari per tutti gli anni tra il 1830 e il 1860. Queste rivolte delle masse (*'amma*⁴¹) maronite, che talvolta si associarono a conflitti tra maroniti e drusi, erano dirette contro le grandi famiglie padro-

⁴⁰ Dominique Chevallier, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 1982; Toufic Touma, *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914*, Bayrūt (Beirut), Publications de l'Université Libanaise, 1971-1972.

⁴¹ Si veda la voce *'Āmma* nel Glossario.

nali e contro gli appaltatori generali delle imposte (*muqāta'jis*), mentre monaci e clero le incoraggiavano e partecipavano alla loro organizzazione. In effetti, nel corso dei secoli precedenti, e in particolare dopo la conquista ottomana, la mobilitazione e l'inquadramento della comunità erano stati opera della chiesa maronita. In definitiva spettava al suo capo, il patriarca, il compito di portare la rivendicazione popolare di fronte al potere civile, come fece in un primo tempo il patriarca Boulos Mas'ad durante le insurrezioni dal 1845 al 1858⁴². In seguito, egli adottò un atteggiamento più moderato, mentre facevano la loro comparsa sul proscenio leader non soltanto laici, ma estranei all'aristocrazia tradizionale, come Tanios Chanine e Youssef Karam⁴³, il cui carisma eclissò a tratti quello del patriarca. Le masse maronite furono allora divise tra la posizione conciliante della gerarchia clericale, ansiosa di rappacificazione dopo i massacri del 1860, e la rivolta infuocata di Karam. La posta era tanto più importante in quanto la chiesa e gli ordini monastici acquistavano in quel periodo grandi proprietà fondiari e si servivano della loro ricchezza economica per offrire alla comunità un vero inquadramento sociale⁴⁴. Mentre Karam, vinto nel 1861, veniva inviato in esilio dal governatore ottomano, il patriarca riaffermava la sua preminenza tra i maroniti per tutto il periodo della *Mutaşarrıfyya* (1861-1915). Ciò non toglie che la questione della leadership dei maroniti fosse ormai posta, rimettendo in causa le dinamiche tradizionali.

Nella storia della repubblica la domanda si riproporrà più volte, talora con tono drammatico, come al momento della rivoluzione del 1958, che vede il patriarca Méouchy abbracciare il partito degli insorti e affrontare il presidente Chamoun – in parte contro la volontà del clero maronita⁴⁵. In questo episodio, il disaccordo in merito alle concessioni politiche da fare ai musulmani libanesi e alla Repubblica Araba Unita era insaprito dalla rivalità tra due personalità ambiziose, nessuna delle quali voleva cedere sulla sostanza, né, soprattutto, perdere la propria autorità sul popolo cristiano. Un altro esempio recente è quello della rottura tra

⁴² Moosa, *The Maronites in History*, New York (N.Y.), Syracuse University Press, 1986, p. 287.

⁴³ Henri Jalabert (a cura di), *Un Montagnard contre le pouvoir. Liban 1866*, Bayrūt (Beirut), Dar el-Machreq, 1975.

⁴⁴ Joseph Abou Nohra, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, Dottorato di Stato, Strasbourg, 1983, pagg. 860-70. Luc de Barre stima il patrimonio fondiario della chiesa maronita al 15% del suolo libanese (40% nel Kisrawan) all'inizio degli anni settanta; si veda *Les Communautés confessionnelles au Liban*, Paris, Recherches sur les Civilisations, 1983, p. 11.

⁴⁵ Fahim I. Qubain, *Crisis in Lebanon*, Washington (D.C.), The Middle East Institute, 1961, p. 83.

il generale Aoun e il patriarca Sfeir, dopo che questi aveva condannato gli eccessi dell'avventura aounista e dopo che, in risposta, i partigiani di Aoun avevano insultato il patriarca a Bkérké 115 novembre 1989 – incidente la cui violenza simbolica è commisurata allo smarrimento delle popolazioni cristiane, vittime dei loro stessi difensori.

Comunque, anche al di fuori delle crisi, il problema rimane. Il patriarca, politicamente, è stato relegato in posizione secondaria da quando un presidente maronita parla in nome dei cristiani⁴⁶: questa è l'opinione del patriarca Khoreiche, il quale nel 1977 confida: «In passato i maroniti erano soli e il patriarca era tutto. Quando abbiamo avuto la nostra repubblica, la funzione e il ruolo del patriarca sono cambiati». E ancora: «sono il capo di una chiesa, non di una comunità»⁴⁷. Tuttavia, la posizione prudente di monsignor Khoreiche – molto più equilibrata, in ogni caso, di quella dei suoi predecessori⁴⁸ – non è confermata dal funzionamento delle istituzioni né dalle percezioni dei protagonisti: la comunità maronita non è dotata di un *majlis milli* (consiglio comunitario) alla maniera, ad esempio, della comunità greco-ortodossa. Nessuno degli organismi comunitari, come la Lega maronita (creata nel 1952) o il Fondo sociale maronita (creato alla fine della guerra), e neppure i consigli episcopali intaccano l'autorità del suo capo, che, inoltre, non è un funzionario dello stato, come lo sono i capi delle comunità musulmane⁴⁹. D'altra parte, secondo osservatori competenti, «solo il patriarca ha autorità sui maroniti e parla in loro nome»⁵⁰ e prevale l'opinione che il «realismo»⁵¹ e l'autorità del patriarca avranno sempre ragione di un leader laico insubordinato o avventuroso. In questo, la storia tumultuosa degli ultimi due anni della guerra (1989-1990) riecheggia l'insuccesso di Youssef Karam e illustra il paradigma delle *'āmmiyyāt*.

Il paradigma esige, peraltro, alcune precisazioni. Si deve innanzitutto comprendere che la funzione di unificazione e di autorità esercitata dal

⁴⁶ «L'Orient-Le Jour», 22 aprile 1995 (a proposito dell'emendamento all'articolo 49 della Costituzione): «consultando il capo dello stato maronita, il capo del Parlamento starebbe, in qualche modo, consultando tutte le formazioni e personalità cristiane».

⁴⁷ *Hāliyyāt*, 1, 1977, pagg. 54-57.

⁴⁸ Concludendo una lunga trattazione sui contrasti fra il patriarca Aridha e le autorità mandatarie a partire dal 1932, Stephen Longrigg scrive: «non si pretendeva affatto che l'intera faccenda avesse qualche contenuto religioso o spirituale. Monsignor Aridha agiva, come qualsiasi leader di comunità del Medio Oriente, unicamente come politico». Si veda S. H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate* cit., p. 206.

⁴⁹ Intervista a Chaker Abou Sleimane, ex presidente della Lega maronita, Bayrūt (Beirut), 25 aprile 1995.

⁵⁰ Abate Youssef Samya, *Maronites au présent. Libres approches d'un aggiornamento*, Paris, Cariscript, 1991.

⁵¹ Intervista di Karam Rizk, direttore dell'Enciclopedia maronita, Kaslik, 20 aprile 1995.

patriarca è una funzione latente, che riemerge in caso di crisi, quando ritrova il suo ruolo di «baluardo» della società cristiana, di concerto con i capi religiosi delle altre comunità⁵². Dato che i leader laici hanno fallito nella loro funzione di unificazione e di protezione, l'attesa delle popolazioni si rivolge ai capi religiosi. Se questi ultimi rifiutano di essere un rifugio, la mancanza di leadership indebolisce tutta la comunità. Questo, d'altronde, spiega almeno in parte il fatto che, durante la guerra, élite religiose «alternative» – in particolare gli ordini monastici maroniti baladita e antoniano – preoccupate di dare una risposta ecclesiale energica all'avanzata delle forze «palestino-progressiste» e alle rivendicazioni musulmane, abbiano tentato di sostituirsi al patriarca, al quale rimproveravano il disimpegno. In nome di un «appello del popolo» e di un «legame con la terra»⁵³, esse hanno nutrito le ambizioni estremiste di alcuni leader politici e dei capi dei miliziani⁵⁴: prima di essere una rivolta militare, il movimento «cristianista» è stato un movimento culturale e politico.

È opportuno, poi, distinguere tra il ruolo nazionale del patriarca (e degli altri capi religiosi) e il ruolo politico delle élite civili, dato che, come osserva Farid al-Khazen, «quando tutte le altre iniziative politiche falliscono, le iniziative dell'élite religiosa si mutano in gesti simbolici, che mirano a *depolitizzare* la crisi»⁵⁵. Ritornando al modello delle *'āmmiyyāt* della seconda metà del XIX secolo, si osserva che, in una fase in cui l'aristocrazia era in decadenza, la gerarchia ecclesiastica che ambiva a prenderne il posto si era vista soppiantare dall'amministrazione civile ottomana, spesso con l'approvazione di una parte delle popolazioni cristiane⁵⁶. A partire dagli ultimi anni della *Mutaşarrıfıyya* nuove élite liberali, ispirate dall'esempio delle loro patrie di emigrazione e talora nutrite di anticlericalismo, contemprarono per la società cristiana una mobilitazione politica indipendente dall'ambiente ecclesiastico. In quell'epoca nacquero correnti politiche moderne, nazionaliste e liberali. Certamente, tali correnti sono rimaste a lungo invischiate in pratiche clientelari, mentre l'adesione a uno *zā'im*⁵⁷ sostituiva spesso la dottrina politica, tanto più che il Mandato non favoriva la loro emancipazione. Però, a partire dagli anni trenta, e soprattutto verso l'inizio della seconda guerra mon-

⁵² Ad esempio, attraverso il dialogo tra il patriarca Sfeir e il multi Hassan al-Khaled, poco prima dell'assassinio di quest'ultimo nel maggio 1989.

⁵³ Intervista di Boulos Na'man, Kaslik, 19 aprile 1995.

⁵⁴ E. Picard, «Rôle et évolution du Front libanais» cit.

⁵⁵ Farid El-Khazen, «Lebanon's communal élite. Elite-mass politics: the institutionalization of disintegration» in *The Beirut Review*, 3, primavera 1992, p. 76, corsivo nostro.

⁵⁶ E. Akarlı, *The Long Peace* cit., p. 170.

⁵⁷ Si veda la voce *Zā'im* nel Glossario.

diale, lo sviluppo dell'istruzione e della comunicazione e l'organizzazione di partiti basati su di un programma hanno fatto emergere sulla scena cristiana una prima generazione di dirigenti capaci di guidare il loro paese nell'ora dell'indipendenza. Per quanto diverse possano essere le loro opinioni politiche, Antoun Sadé (fondatore del Partito Siriano Nazionale Sociale), Pierre Gemayel (fondatore delle *Katā'ib*) e Nicolas Chawi (membro del Comitato centrale del Partito Comunista dal 1934) partecipano congiuntamente alla modernizzazione del mondo politico. La generazione seguente, che prende in mano i destini cristiani durante la guerra, Bachir Gemayel, Dany Chamoun e Tony Frangié, ma anche Samir Geagea ed Elie Hobeiqa, ricusa il sistema di suddivisione tra le élite comunitarie del 1943 e sceglie l'opzione militare. A loro modo, l'una e l'altra generazione hanno preso le distanze rispetto all'ambiente ecclesiastico e all'autorità dei patriarchi⁵⁸.

Il proposito qui non è di evidenziare gli errori degli uni e gli insuccessi degli altri, anche se la loro «modernizzazione senza rivoluzione»⁵⁹ in definitiva è fallita. Si vuole riconoscere, al di là dell'attuale vuoto inquietante della scena cristiana libanese del dopoguerra, la realtà storica di un movimento di istituzionalizzazione del politico e di ascesa delle élite laiche in un Libano che non era rimasto irrigidito in suddivisioni comunitarie. Se l'emancipazione relativa dei politici nei riguardi degli apparati clericali non è stata sufficiente, se è stata ben lungi dal creare le condizioni di una democratizzazione, essa costituiva pur sempre una delle condizioni di tale democratizzazione. Ma la brutalità del fallimento e l'intensità della regressione che lo ha seguito sollevano oggi la domanda se sia stata l'evoluzione osservata durante il periodo 1930-1980 a costituire un'eccezione della storia libanese, o se invece, la sia stata il ripiegamento timoroso attorno al patriarca negli «anni Taëf».

4. *Il paradigma Hwayyek e la ricerca di una protezione*

Il secondo triangolo che può servirci a comprendere le dinamiche dei cristiani – sempre riferendoci al caso maronita – schematizza le relazioni della comunità con l'esterno. Il paradigma Hwayyek suggerisce che sia tracciato fra tre vertici: il patriarca, che rappresenta la comunità, è il pri-

⁵⁸ Per un commento sul processo di secolarizzazione del politico in ambiente maronita, si veda N. Naṣṣār, «Min al-Mutaṣarrifiyya ilā Lubnan al-kabīr» cit., p. 159 e segg.

⁵⁹ Si veda. E. Salem, *Modernization without revolution. Lebanon's experience*, Bloomington (In.), Indiana University Press, 1973.

mo di questi. I suoi due interlocutori posti agli altri due vertici sono il sultano dell'impero musulmano e la potenza cristiana europea. La traiettoria politica di Hwayyek, che occupò il seggio patriarcale dal 1899 al 1931, illustra, attraverso i suoi mutamenti, la complessità dell'area politica maronita, polarizzata da forze contrastanti: da un lato quella dell'attrazione di un Occidente cristiano promotore del liberalismo e della democrazia, dall'altro quella del radicamento in un territorio, di una familiarità con una civiltà e di una socializzazione politica, segnati dal sigillo della cultura araba e musulmana.

Quando il patriarca Hwayyek succedette a Boulos Mas'ad, la potenza ottomana, stimolata contemporaneamente dal declino delle sue risorse finanziarie e dal miglioramento del suo apparato amministrativo, era decisa a rafforzare la sua autorità sul Monte Libano autonomo. La comunità maronita era particolarmente presa di mira in questo tentativo di ripresa di controllo, essa che stava «inventando» il progetto libanese. Muzaffer Pascià, governatore dal 1902 al 1907, fu incaricato di ottenere dal patriarca che venisse a sollecitare dal sultano la *bay'a*⁶⁰, in segno di sottomissione, passo al quale era il solo – tra tutte le comunità cristiane – a essersi fino ad allora sottratto⁶¹. Per evitare l'umiliazione e, soprattutto, per porsi come simbolo di autonomia sulla scena libanese, il patriarca Hwayyek non si accontentò di una deviazione per Roma e per Parigi. Egli si recò sì a Istanbul, ma non vi sollecitò la famosa *bay'a*. In compenso, quando la *Mutasarrifiyya* fu abolita nel 1915 e il Monte Libano fu posto sotto l'autorità diretta del *vali*⁶² di Damasco, i maroniti, e con essi il loro patriarca, subirono la dura legge dell'occupante. Jamal Pascià moltiplicò le pressioni, alternando minacce e gesti di protezione, facendo sentire alla gerarchia ecclesiastica il peso di una *dhimma* alla quale i maroniti erano convinti di sfuggire. In quegli anni di guerra, in cui le élite civili erano perseguitate, bandite e persino messe a morte, il potere del patriarca «ultimo baluardo» fu ridotto al minimo dalla potenza imperiale musulmana.

Meno di cinque anni dopo, la rivincita di Hwayyek fu clamorosa. Ricevuto come capo della seconda delegazione libanese alla Conferenza della pace nell'ottobre 1919⁶³, egli si affidò alla Francia e al suo esercito e fu trattato da Clémenceau come «alto rappresentante del popolo libane-

⁶⁰ Si veda la voce *Bay'a* nel Glossario.

⁶¹ Si veda in particolare il capitolo 8, «The government and the church», di E. Akarli, *The Long Peace* cit., pagg. 163-83.

⁶² Si veda la voce *Vilâyet* nel Glossario.

⁶³ David Fromkin, *A Peace to End all Peace*, New York (N.Y.), Avon Books, 1989, pagg. 403-15.

se»⁶⁴. La proposta che egli veniva a perorare, quella di un Grande Libano più legato alla Francia che all'ambiente arabo circostante, fu quasi integralmente adottata. L'anno seguente vedeva la luce lo stato del Grande Libano sotto mandato francese.

Occorre a questo punto rammentare che, nel corso degli anni venti, le relazioni tra il primo dei maroniti e la potenza mandataria ebbero qualche motivo per deteriorarsi: non soltanto la Francia dava la priorità ai suoi interessi nazionali, in particolare quelli economici, a spese di quelli del Libano, ma il Libano, che essa sembrava aver tanto caro, non occupava che un posto piuttosto secondario nel novero delle sue preoccupazioni di politica internazionale. Aspettative esorbitanti e amare delusioni (a fianco di episodi più gratificanti, è vero) erano già una caratteristica delle relazioni maronito-occidentali, che la storia recente non ha certo fatto scomparire.

Attraverso il paradigma Hwayyek si legge, infatti, tutto il dilemma dei cristiani libanesi in questa fine del XX secolo. Il «sultano» del giorno d'oggi non sarà forse il presidente siriano? Dopo settant'anni, durante i quali l'intervento occidentale, diretto o indiretto, ha consentito l'emancipazione dei cristiani del Libano e, in più, l'inserimento dell'impronta cristiana nell'identità dello stato libanese (giacché, dopo tutto, il cristianesimo è pur sempre religione di stato nel Libano – anche se non è che *una* delle religioni di stato), ci si deve aspettare che la subordinazione del Libano al potere siriano, dissimulata o ufficiale, minacci non solo la loro libertà, ma anche la loro identità?

Come l'osservazione delle dinamiche interne della comunità maronita, così pure l'esame delle sue dinamiche esterne non deve, però, essere ottenebrato dalle situazioni di crisi. È nella continuità che si deve analizzare il funzionamento del binomio sottomissione (al sultano) / protezione (da parte della potenza occidentale) nel quale si è inscritta la storia delle comunità cristiane del Libano da almeno un secolo e mezzo. Per quel che riguarda il primo termine del binomio, è necessario riconoscere che la situazione dei cristiani libanesi si è relativamente degradata tra il periodo liberale ottomano, in cui erano poco discriminati e non perseguitati, e il periodo attuale. Con l'aumento di potere delle varie forme di islam radicale, anche nello stesso Libano, l'evoluzione storica verso un'eguaglianza crescente dei cittadini in uno stato di diritto potrebbe aver invertito il suo corso. Il ruolo assegnato ai cristiani nel sistema politico libanese dei prossimi decenni – sia esso comunitario o maggioritario – è diventato una po-

⁶⁴ A. Hokayem e M.-C. Bittar, *L'Empire ottoman, les arabe set les grandes puissances*, Bayrūt (Beirut), Les Editions Universitaires, 1981, p. 197.

sta in gioco centrale nel dibattito costituzionale e culturale (per non dire «ideologico») in corso. Dietro le richieste di laicizzazione e di adozione della maggioranza numerica formulate dall'accordo di Taëf, si profila la minaccia dell'imposizione all'insieme della popolazione del modo di pensare e del sistema giuridico della comunità sciita⁶⁵, la più numerosa del paese, tanto più che alcuni leader dello Hezbollah⁶⁶ insistono nel reclamare l'istituzione di uno stato islamico e l'applicazione del diritto musulmano tradizionale alle «Genti del Libro»⁶⁷, anche se otto deputati di Hezbollah partecipano pienamente all'attività parlamentare comunitaria sin dal 1992. L'incertezza delle comunità musulmane sui loro orientamenti e sulle loro scelte future è alla radice di molte delle incertezze cristiane.

Questa prospettiva spinge a considerare lucidamente gli effetti dell'instaurazione di un'egemonia del «sultano» siriano nello spazio politico libanese. In Siria, da una ventina d'anni, la convergenza tra gli interessi del regime di Hāfīz al-Asad e quelli delle comunità cristiane è palese, sia perché l'uno e gli altri condividono gli stessi riferimenti moderni e la stessa aspirazione a una secolarizzazione del politico, sia perché sono ravvicinati da una solidarietà tra minoritari, aleviti⁶⁸ e cristiani, in un universo a maggioranza sunnita⁶⁹. Non è uno dei paradossi minori della politica siriana in Libano⁷⁰ che questa convergenza si realizzi anche con i cristiani del Libano nella misura in cui (questa è una restrizione di dimensione) rinunciano a mettere in opera strategie divergenti, in particolare alleandosi con Israele. Così il potere siriano, pure paventato come oppressivo e predatore da tanti cristiani del Libano, può essere *anche* considerato come un baluardo di fronte alla crescita di potere degli islamisti, in parziale analogia alle garanzie offerte ai maroniti dal governatore ottomano della *Mutaşarrıfıyya* di fronte alle pretese egemoniche dei drusi.

Come, tuttavia, non spingere il paradosso per riconoscere che il discorso laico del regime siriano maschera male un sistema di preferenza comunitaria⁷¹ e soprattutto che il perpetuarsi del comunitarismo politico, che tanti cristiani libanesi considerano come una condizione neces-

⁶⁵ Si veda la voce *Sciiti* nel Glossario.

⁶⁶ Si veda la voce *Hizb Allāh* nel Glossario.

⁶⁷ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

⁶⁸ Si veda la voce *Aleviti* nel Glossario.

⁶⁹ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

⁷⁰ E. Picard, «La politique de la Syrie au Liban: les développements incontrôlables d'une stratégie ambitieuse» in *Maghreb-Machrek*, 116, 1987, pagg. 5-34.

⁷¹ Attraverso un processo spiegato da Michel Seurat, *L'Etat de Barbarie*, Paris, Seuil, 1989. I militari ba'thisti aleviti di Siria utilizzano la loro 'aşbiyya (si veda la voce 'Aşabiyya nel Glossario), i loro legami di solidarietà comunitaria, per accaparrare il potere. In nome dell'integrazione nazionale, vietano alle altre comunità di fare altrettanto.

saria alla loro salvaguardia, legittima il perpetuarsi della presenza armata siriana, il cui ritiro dipende dall'attuazione delle riforme previste a Taëf, compresa la laicizzazione politica⁷²? Insomma, il mantenimento di una fragile pace civile dipenderebbe dalla sottomissione al potere autoritario di Damasco. Mediante uno scivolamento tattico a favore della guerra, il «sultano» siriano si pone come garante delle identità comunitarie in Libano ivi comprese, anzi privilegiate, le identità cristiane. E la messa in opera della sua garanzia implica meccanicamente la limitazione delle libertà per i libanesi e, tra le altre, delle libertà dei cristiani. Per questo il rigetto radicale della presenza siriana sulla scena libanese non è privo di rischi, a differenza del rigetto della presenza ottomana nel 1915-1920.

Tanto più che, sul secondo termine del binomio – la protezione della potenza occidentale – si nota pure un'evoluzione significativa, che rovescia la problematica di sicurezza e di libertà, quale è formulata tradizionalmente dai cristiani libanesi. Da una relazione diadica, fondata su un legame privilegiato con la Francia, il Libano indipendente era passato a una relazione più estesa con l'Occidente, centrata sul polo americano. I tempi forti della protezione americana furono l'intervento dei *marine* nel 1958 e l'invio della Forza Multinazionale nel 1982, in seno alla quale il contingente americano aveva per obiettivo principale l'appoggio al regime del presidente Gemayel e l'aiuto per la ricostruzione dell'esercito libanese. Ma la miserevole ritirata della Forza Multinazionale nel 1985 equivaleva alla confessione di un relativo disinteresse dell'Occidente che né gli sforzi di Amin Gemayel, né quelli del generale Aoun, quando divenne primo ministro, hanno potuto arrestare⁷³. La globalizzazione e la regionalizzazione della politica mondiale nell'era post-bipolare confermano questa tendenza: il ruolo d'interfaccia del Libano è ormai svalutato dallo sviluppo delle reti transnazionali, la funzione di *turjumân* (intermediario) delle comunità non musulmane dell'Oriente arabo va scomparendo; la «questione orientale» viene trattata dalle potenze occidentali in relazione alle problematiche dei gruppi minoritari ed è impostata nell'ottica dei diritti dell'uomo. Sul finire del XX secolo, il successore del patriarca Hwayyek non ha più la risorsa di giocare sulle tensioni tra le potenze occidentali e il sultano a beneficio della sua comunità.

⁷² *Document d'entente pour le Liban*, titolo II, *L'extension de la souveraineté de l'Etat libanais sur la totalité du territoire libanais*, paragrafo conclusivo: «le forze siriane... aiuteranno le forze libanesi a estendere l'autorità dello stato nel corso di un periodo massimo di due anni aventi inizio dopo... l'adozione costituzionale delle riforme politiche» in *Cahiers de l'Orient*, 16-17, IV trimestre 1989-I trimestre 1990, p. 127.

⁷³ Ufficialmente, le promesse di sostegno occidentale sono state abbandonate nel 1984. Si veda Wadi Haddad, *Lebanon. The politics of revolving doors*, New York (N.Y.), Praeger, 1985.

5. *Ripensamento delle sfide libanesi contemporanee*

Al termine di questo esame si intravede la complessità, ma anche la gravità, della crisi che colpisce i cristiani del Libano all'uscita dalla guerra. Su uno sfondo di problemi strutturali – diminuzione demografica e rallentamento dell'ascesa economica della comunità cristiana⁷⁴ – la guerra ha creato nuove incertezze di identità e provocato lacerazioni politiche. Dopo la scomparsa o l'esilio dei capi tradizionali si è avuta una serie di conflitti per il predominio politico che ha portato alla divisione territoriale delle regioni cristiane (cominciando nel 1978 tra i *Marada* e le *Katā'ib*), alle guerre intercristiane (culminate nel 1990 in una disfatta collettiva per i cristiani del Libano centrale) e al predominio dei militari sui politici. Se non fosse per la permanenza degli apparati ecclesiastici e la resistenza delle solidarietà familiari, sarebbe l'insieme delle strutture sociali dei cristiani a ritrovarsi sbriciolato. Inoltre all'adozione del nuovo sistema politico di Taëf, che li ha colpiti come una sanzione sul piano costituzionale della loro disfatta militare, è venuta ad aggiungersi nel 1994-95 lo svolgimento delle elezioni sotto sorveglianza siriana, le quali, attraverso il gioco congiunto delle manipolazioni del potere e del boicottaggio da parte degli oppositori, li hanno lasciati al margine della vita politica ufficiale⁷⁵, mentre le azioni giudiziarie contro le Forze Libanesi delimitano strettamente il loro margine di libertà.

Nella presente fase di cambiamento del Libano e dell'ambiente che lo circonda, sarebbe avventato anticipare le traiettorie future delle comunità cristiane. Il grado di apertura della futura competizione per le presidenziali che si dovevano tenere nel novembre 1995, ma che sono state rinviate su iniziativa e pressione siriana (nelle quali i 127 deputati dovranno eleggere un nuovo presidente maronita) e l'entità della partecipazione cristiana alle legislative dell'autunno 1996 saranno i migliori indicatori di questa evoluzione a breve termine. Più a lungo termine,

⁷⁴ Si paragona volentieri il relativo declino delle comunità cristiane dopo l'indipendenza a quello della comunità drusa dopo i massacri intercomunitari del 1860, mentre gli sciiti, al contrario, conoscerebbero una fase ascendente che ricorda l'aumento di potenza dei maroniti all'epoca della *Mutaşarrıfıyya*. Se l'analisi è pertinente dal punto di vista demografico, come confermano Youssef Courbage e Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992, l'evoluzione recente si inserisce in un contesto di circolazione delle persone e di diversificazione delle attività, non paragonabili con quello della divisione funzionale comunitaria dell'epoca ottomana. In compenso, gli effetti delle separazioni ideologiche sono rafforzati dalla modernità tecnologica.

⁷⁵ Si veda Farid El-Khazen e Paul Salem (a cura di), *Al-intikhabat al-ula fi Lubnan ma ba'd al-harb*, Bayrūt (Beirut), Dar el-Nahar, 1993, pagg. 321-56.

laddove si delineano tendenze di fondo, si possono individuare alcuni indirizzi e poste in gioco.

La prima posta importante verte sullo status delle comunità cristiane del Libano. Queste rischiano di passare dallo status di comunità dai diritti equivalenti (ma non eguali) a quelli delle altre comunità libanesi a uno status di minoranze. Rischiano cioè, pur godendo di misure di salvaguardia specifiche, di essere sottoposte alla legge di una maggioranza (demografica o confessionale) non cristiana. La minaccia non è fittizia, poiché corrisponde al tempo stesso allo status storico dei cristiani in terra islamica e, nei fatti, al loro trattamento attuale in tutti i paesi della regione, siano essi «laici», come l'Iraq e la Turchia, o «democratici», come Israele. Il corollario di tale condizione e di tale trattamento, quale si osserva in tutto il Medio Oriente, è la continua e definitiva emigrazione dei cristiani verso l'Occidente. A questo proposito, il prolungarsi del processo migratorio dei cristiani libanesi può significare che la crisi non è terminata con la guerra propriamente detta, nel 1990, e che la stabilizzazione interna dipende da quella del contesto regionale; il prolungamento, però, potrebbe anche essere il segno di un'anticipazione delle evoluzioni politiche e costituzionali che potranno essere contrassegnate da una radicalizzazione islamica e da un allineamento del sistema libanese a quello dell'ambiente arabo circostante.

Un'altra questione aperta riguarda la presenza dei cristiani sulla scena pubblica libanese e le manifestazioni di questa presenza. Il trauma causato dagli insuccessi e dagli eccessi della dirigenza politica, e anche dalla sua deviazione miliziana, ha suscitato un movimento di ritorno all'idea comunitaria in seno alla società cristiana, individuabile attraverso una rinascita del monachesimo, un aumento delle vocazioni sacerdotali e diverse manifestazioni di religiosità popolare⁷⁶. Da un lato, il ripiegamento sulla vita religiosa nella sua dimensione spirituale e ritualista costituisce un raddrizzamento salutare in confronto alle deviazioni del periodo della guerra, caratterizzate dalla confusione del religioso e del politico, fomentata da alcuni membri del clero, e dalla strumentalizzazione della religione da parte di laici dai progetti e dai metodi ben poco cristiani. Da un altro lato, però, esso induce a un disimpegno dalla vita pubblica, una tendenza rinunciataria che non si riesce certo a frenare indicendo un sinodo, il che suggerisce, d'altronde, che le iniziative volontariste «dall'alto» (la gerarchia cattolica) o «dall'esterno» (provenienti da Roma) non incontrano l'attesa risposta da parte della base e all'interno della società

⁷⁶ Marie-Louise Noujaïm, *La réorganisation du christianisme libanais*, documentazione di studio per il diploma di studi approfonditi, Paris, IEP paris, 1990.

cristiana. Anche in questo caso è troppo presto per sapere se si assiste a una dimissione dei cristiani o a una latenza che sia necessario preludio per un rinnovamento delle élite in un ambiente esaurito dalla guerra⁷⁷.

E qui che si colloca la domanda sulla possibilità per i cristiani di partecipare pienamente e pacificamente alla storia del loro paese, ora che non sono più in posizione egemonica e dopo che l'opzione rivoluzionaria è fallita. In prima istanza si è tentati di rispondere negativamente, confrontando le condizioni attuali della scena politica libanese con quelle degli anni che precedettero la guerra. Sul volgere degli anni settanta l'entrata nella modernità politica, caratterizzata dalla valorizzazione dell'individuo e dall'inizio della sua emancipazione dall'ordine comunitario, offriva ai cristiani l'opportunità di compensare il loro indebolimento demografico facendo valere le loro competenze, e persino la loro superiorità, in una società di cittadini più egualitaria e meritocratica. A condizione di essere attuata in un quadro democratico, la secolarizzazione delle istituzioni e dello stato sarebbe stata la migliore garanzia dei loro diritti e del pieno sviluppo delle loro dinamiche, individualmente. Dopo quindici anni di guerra tale prospettiva si è invece allontanata, i bastioni comunitari si sono reciprocamente rinforzati e, se il quadro comunitario rappresenta per i cristiani la sicurezza alla quale aspirano, esso traccia anche il limite della loro partecipazione collettiva a uno spazio nazionale.

Tuttavia, proseguendo l'analisi, non è possibile limitarsi al rimpianto per l'occasione perduta e attenersi a un'interpretazione essenzialista del paesaggio politico libanese in termini di categorie e di divisioni religiose, che una realtà sociologica più aperta e mutevole smentisce. Soprattutto, è necessario considerare le dinamiche dei cristiani alla luce delle questioni urgenti che si pongono oggi alla società libanese nel suo insieme: la questione della ricostruzione, quella della democratizzazione della vita politica, quella della negoziazione della pace – tutti problemi che non hanno un carattere specificamente comunitario o religioso, e ancor meno una soluzione comunitaria o religiosa, ma semmai soluzioni su scala libanese. Per affrontarli, i cristiani libanesi hanno buone fondamenta per agire da protagonisti autonomi, portatori di valori universali e particolari, ma anche da mediatori di interessi e calcolatori di strategie, insomma da protagonisti pienamente integrati in una scena pubblica comune, natural-

⁷⁷ Si veda su questo argomento il testo introduttivo alla serie di tredici articoli «Min alihbāt ilā-ya'ss» consacrata ai nuovi leader maroniti da «an-Nahār», dal 10 maggio al 16 agosto 1993.

mente libanesi e serenamente cristiani. Gruppi collettivi, club, associazioni, sindacati, iniziative individuali o della «società civile» – ogni forma di mobilitazione che rimetta in causa il ripiegamento comunitario è un passo avanti. I cristiani libanesi sono anche nelle condizioni di agire e interagire con libanesi di altre comunità, la cui storia è intessuta con la loro e di cui condividono le dinamiche culturali e politiche. Poiché il paradigma delle *'ammiyyāt* e quello di Hwayyek appartengono ormai a un ciclo passato della loro storia, è un terzo paradigma che essi devono inventare e rendere manifesto.

Le comunità cristiane e la situazione economica e sociale in Libano

Boutros Labaki

1. Alcuni dati di base sulle comunità cristiane in Libano

Per trattare in modo appropriato e articolato della situazione sociale ed economica attuale dei cristiani in Libano, mi sembra indispensabile ricordare che cosa sia una «comunità confessionale» in Libano e in che cosa consista la sua specificità.

Le comunità confessionali in Libano sono gruppi sociali legati in origine dall'unità di credo e di riti religiosi. Tali comunità costituiscono nel corso della storia hanno apparati religiosi specifici che sono diversamente strutturati e si presentano diversificati da una comunità all'altra. Hanno ruoli diversi, a parte la funzione propriamente religiosa: controllano spesso le reti scolastiche della comunità e le loro università. Controllano anche, in parte, le numerose associazioni comunitarie, opere sociali o di beneficenza, reti sanitarie, gruppi culturali, club e movimenti giovanili, associazioni con scopi propriamente religiosi. In maggior parte le comunità possiedono beni/fondi, che costituiscono fonti di reddito per i loro apparati e le loro istituzioni.

Le comunità sono spesso dotate di organismi rappresentativi, «i consigli comunitari». Esse sono rappresentate in parlamento da deputati (designati da queste, ma eletti dall'insieme degli elettori di una regione, senza riguardo alla loro appartenenza comunitaria) e nel governo da ministri in misura proporzionale, in linea di principio, alla loro consistenza numerica nella popolazione del paese. D'altra parte le alte magistrature dello stato sono ripartite tra le più importanti di queste comunità: presidenze della repubblica, del parlamento, del governo, vicepresidenza del governo e del parlamento. Con lo stesso criterio sono ripartite tra le comunità le funzioni all'interno dell'amministrazione pubblica: dalle comunità emanano spesso partiti politici e organizzazioni paramilitari in cui i loro membri sono maggioritari o dominanti. Spesso le comunità hanno anche rapporti privilegiati con i centri mondiali o regionali delle famiglie spirituali

cui appartengono. Analogamente, hanno spesso relazioni politiche particolari, arabe e internazionali.

Del resto, ogni comunità ha spesso una posizione relativamente unitaria e specifica in relazione ai principali problemi del paese. Analogamente, queste comunità hanno spesso caratteristiche ideologiche dominanti, che si esprimono in forme diverse. Il dibattito e la diffusione delle differenti posizioni ideologiche avviene, in parte, tramite i media (giornali, riviste, radio), più o meno legati alla comunità, con diverse modalità.

Sul piano sociodemografico, la distribuzione territoriale dei membri di una comunità si sovrappone frequentemente a quella di altre comunità, nonostante una certa tendenza alla concentrazione comunitaria nel mondo rurale e, più in particolare, nelle città. Sul piano culturale, oltre a tratti comuni a tutte le comunità libanesi, queste ultime presentano anche tratti culturali specifici, che derivano spesso da pratiche religiose e si manifestano, talvolta, attraverso un insieme di consuetudini alimentari, di abbigliamento, fonetiche, relative allo status della donna e alla struttura della famiglia, come pure di altre consuetudini (rituali religiosi, feste specifiche e altro). Una forte endogamia intracomunitaria, per quanto in lieve declino, fa inoltre della comunità confessionale una rete di parentele¹.

Dopo questa sintetica definizione di ciò che è una «comunità confessionale» in Libano, nella tabella 1 vengono presentate le principali caratteristiche di ciascuna, mentre la tabella 2 mostra l'evoluzione della percentuale della popolazione residente appartenente alle principali comunità confessionali presenti in Libano.

2. *Situazione dei cristiani in Libano: panorama civile*

La situazione dei cristiani del Libano non è separabile da quella del paese nel suo insieme. Nel corso dei quindici anni di «guerre per gli altri» (1975-1990), il paese ha subito notevolissime perdite in vite umane (si veda la tab. 3).

Vi sono stati danni materiali stimati tra i sei e i dodici miliardi di dollari USA, le perdite per mancati guadagni superano i cinquanta miliardi di dollari USA e il livello del reddito pro capite è poco più del 35 per cento di quello del 1974².

¹ Boutros Labaki, «Confessional communities, social stratification and wars in Lebanon» in *Social Compass-Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXV, 4, Louvain la Neuve, 1988, pagg. 533-34.

² B. Labaki e Khalil Abou Rjeily, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Paris, Editions l'Harmattan, 1993, pagg. 25, 189-92 e 202.

Tabella 1. *Principali caratteristiche delle comunità confessionali nel Libano.*

	Dottrina religiosa	Lingua della preghiera e della liturgia	Affiliazione regionale e/o internazionale
Maronita	Cattolica	Siriaco e arabo	Patriarcato di Antiochia (Bkérké-Libano), Santa Sede (Roma)
Greco-ortodossa	Ortodossa calcedonese	Greco e arabo	Patriarcato di Antiochia (Damasco) e patriarcato ecumenico (Istanbul)
Melchita	Cattolica	Greco e arabo	Patriarcato di Antiochia (Damasco) e Santa Sede (Roma)
Armeno-apostolica	Ortodossa non calcedonese	Armeno	Sede del Catholicos di Cilicia (Antélias-Libano)
Armeno-cattolica	Cattolica	Armeno	Patriarcato armeno-cattolico (Beirut-Libano) e Santa Sede (Roma)
Siro-ortodossa	Ortodossa non calcedonese	Siriaco e arabo	Patriarcato di Antiochia (Damasco)
Siro-cattolica	Cattolica	Siriaco e arabo	Patriarcato di Antiochia (Beirut) e Santa Sede (Roma)
Caldea	Cattolica	Siriaco e arabo	Patriarcato di Babilonia dei Caldei (Baghdad) e Santa Sede (Roma)
Assira	Ortodossa pre-efesina	Siriaco	Patriarcato di Babilonia (Morton Grove [Illinois, USA] e Baghdad)
Latina	Cattolica	Latino e arabo	Santa Sede (Roma)
Evangelica	Protestante	Arabo	Diverse affiliazioni evangeliche mondiali
Musulmana sunnita	Musulmana sunnita	Arabo	
Musulmana sciita	Musulmana sciita	Arabo	Centri mondiali dello sciismo a Najaf (Iraq)
Drusa	Drusa	Arabo	Khalwat di Bayyada (Libano)
Alevita	Alevita	Arabo	
Ismailita	Ismailita	Arabo	Centri ismailiti di Salmiyé (Siria) e di Bombay (India)
Israelitica	Giudaismo	Ebraico	

Fonte: Boutros Labaki, *Education et mobilité sociale dans la société multicommunautaire du Liban*, Frankfurt am Main, Istituto Tedesco per la Ricerca Pedagogica Internazionale, 1989, p. 168.

Tabella 2. *Evoluzione della popolazione residente appartenente alle principali comunità libanesi, 1922-1990 (valori percentuali).*

	1922	1932	1943	1990
Maroniti	32,7	28,8	30,4	26,4
Greco-ortodossi	13,4	9,8	10,2	7,9
Melchiti	7,0	5,9	5,9	6,8
Altri cristiani	2,1	6,8	6,2	1,8
<i>Totale cristiani</i>	55,1	51,2	52,7	42,9
Sunniti	20,5	22,4	21,3	24
Sciiti	17,2	19,6	19,2	28,9
Drusi	7,2	6,8	6,9	4
<i>Totale musulmani</i>	44,9	48,8	47,3	56,9

Fonti: Per il 1922 e il 1932, S. Himadeh, *Economic organization of Lebanon and Syria*, Bayreut (Beirut), 1936, pagg. 408-09; per il 1943, Office des Céréales, *Recensement de 1943*, testo dattiloscritto; per il 1990, indagine effettuata tramite sondaggio dal Reach Consulting Institute di Beirut.

Tabella 3. *Riassunto delle stime globali delle perdite umane della guerra, 1975-1990 (valori assoluti).*

	Morti	Feriti	Invalidi
1975	10.000	40.000	—
1976	60.000	200.000	7.000
1979	77.000	193.000	4.383
1981	100.000	—	6.000
1986	115.000	—	—
1987	129.463	150.680	—
1987	167.000	720.000	—
1990	150.000	150.000	—

Fonti: Boutros Labaki e Khalil Abou Rjeily, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Paris, Editions L'Harmattan, 1993, capitolo 1.

Più di ottocentomila persone hanno dovuto trasferirsi a causa degli eventi bellici, perdendo abitazione, impiego, imprese, proprietà e uso delle infrastrutture pubbliche nei loro luoghi di origine³.

Dalla tabella 4 risulta chiaramente che l'80 per cento dei profughi sono cristiani, con tutte le conseguenze politiche, economiche e sociali che ne derivano.

³ *Ibid.*, pagg. 43-85.

Tabella 4. *Ripartizione geografica dei trasferimenti a medio e lungo termine in base alla confessione tra il 1975 e il 1989 (valori assoluti).*

	Cristiani	Numero	Musulmani	Numero
Grande Beirut	Trasferimento dei cristiani dalla periferia Sud e da Beirut Ovest tra il 1975 e il 1986.	165.000	Trasferimento di sciiti, di sunniti e di drusi da Beirut Est e dalle sue periferie a sud-est e nord nel 1975 e 1976.	115.000
Monte Libano	Trasferimento dei cristiani dello Chouf, di Aley e delle alture dei distretti di Baabda, del Maten e di Iqlim el-Kharroub tra il 1975 e il 1986.	240.000	Esodo di musulmani sunniti dalla località di Laqlouq al distretto di Jbeil nel 1976.	500
Libano del Nord	Trasferimento dei cristiani delle zone di Akkar, di Zghorta, di Bcharri (Bécharré), di el-Batroun, di el-Koura e di Tripoli tra il 1975 e il 1986.	30.000	Trasferimento di sunniti di el-Batroun e di el-Koura tra il 1975 e il 1976.	2.000
Libano del Sud	Trasferimento dei cristiani dell'Est di Sidone, di Jezzine, di Nabatiyeh e di Tiro tra il 1975 e il 1986.	125.000	Trasferimento di sciiti dalla zona di frontiera e dai distretti di Jezzine e di Nabatiyeh tra il 1975 e il 1989	40.000
Bekaa	Trasferimento dei cristiani dei distretti di Baalbek, di Zahleh, della Bekaa dell'ovest e di Rachaiya tra il 1975 e il 1986.	110.000		
Totale		670.000		157.500

Fonti: K. A. Rjeily, stime basate su indagini effettuate tra le popolazioni trasferite; rivista *Al-Waqen*, 5-6; rivista *Plus* (edita dal CEROC), 4, gennaio-settembre 1986.

D'altra parte il sistema educativo libanese ha sofferto duramente per la guerra. Il tasso di scolarizzazione si è abbassato nel corso del conflitto (si veda la tab. 5) e il numero delle scuole private si è ridotto nel corso della guerra (si veda la tab. 6).

Il numero delle scuole cristiane gratuite, in particolare, è caduto a circa la metà, quello delle scuole a pagamento è diminuito del 16 per cento. Il calo è, in parte, determinato dalla chiusura delle scuole cristiane nelle regioni dalle quali i cristiani sono stati cacciati (si veda la tab. 7).

Il declino è anche una conseguenza dei danni causati agli istituti scolastici dalle guerre, danni che hanno colpito in maniera significativa gli istituti cristiani (si veda la tab. 8).

Una forte emigrazione (più di un milione di persone) ha indebolito il paese, privandolo di competenze, di capitali e di forza lavoro giovane (si veda la tab. 9).

Il primo dato relativo alla struttura comunitaria dell'emigrazione libanese, pubblicato nel 1978, riporta che il 75 per cento dei libanesi emigrati era cristiano. Da allora le cose sembrano essere rapidamente cambiate. L'indagine di Houda Zreik sui libanesi candidati all'emigrazione riporta che il 64 per cento dei candidati all'emigrazione verso i paesi arabi era musulmano, come il 35 per cento dei candidati all'emigrazione verso gli Stati Uniti. L'indagine in questione indica anche che il 35 per cento dei candidati all'emigrazione verso gli Stati Uniti era costituito da libanesi cristiani arabofoni e il 23 per cento era libanese di lingua armena. La composizione religiosa della popolazione libanese nata in Libano e residente in Australia si è evoluta tra il 1971 e il 1981 come indicato nella tabella 10. Il rapido declino della percentuale di emigrati libanesi cristiani e la crescita della percentuale di emigrati libanesi musulmani sono evidenti. Trevor Batrouney, sociologo australiano specializzato nello studio degli emigrati libanesi in Australia, riporta che il 75 per cento dei libanesi arrivati a Melbourne dopo il 1975 è musulmano. Michael Humphrey, sociologo australiano con la stessa specializzazione, riporta che il 60 per cento dei libanesi arrivati in Australia tra il 1975 e il 1977 era musulmano, soprattutto sunnita. Tendenze simili si riscontrano in Canada, negli Stati Uniti, nell'Europa occidentale e specialmente in Africa occidentale, dove le comunità di emigrati libanesi sono sempre più comunità a predominanza musulmana sciita. Anche i dati relativi all'emigrazione dal Libano del Sud, regione a maggioranza sciita, tendono a mostrare la crescente proporzione dell'emigrazione dei libanesi sciiti del Sud. All'inizio del 1989, informazioni provenienti dalla cerchia prossima al leader druso libanese Walid Junbulat; indicavano che il 35-40 per cento dei drusi del Libano era emigrato dopo il 1975.

Tabella 5. *Tasso di scolarizzazione della popolazione prima e durante la guerra (valori percentuali).*

	1972-1973	1984-1985
4-5 anni	68,6	74,3
6-10 anni	93,7	89,1
11-14 anni	81,3	72,6
15-17 anni	58,3	55,0

Fonti: Per il 1972-1973: J. Antoun e K. A. Rjeily; per il 1984-1985: *Ecociffres*, 1986, p. 141.

Tabella 6. *Evoluzione del numero delle scuole private per l'insegnamento pre-universitario tra il 1972-1973 e il 1981-1982 (valori assoluti e indice in percentuale).*

	Scuole gratuite				Scuole a pagamento			
	1972-73	1977-78	1981-82	Indice 1881-82/1972-73	1972-73	1977-78	1981-82	Indice 1981-82/1972-73
Sunniti	141	110	103	73	26	27	26	100
Sciiti	138	121	117	84	7	9	10	142
Drusi	18	13	14	77	6	7	10	166
<i>Totale musulmani</i>	297	244	234	78	39	43	46	117
Maroniti	221	133	102	46	94	68	69	73
Melchiti	42	28	28	66	30	29	34	113
Armeno-cattolici	5	4	4	80	7	9	10	142
Siro-cattolici	2	1	1	50	3	5	5	166
Latini	73	59	52	71	122	83	83	68
<i>Totale cattolici</i>	343	225	187	54	256	194	201	78
Greco-ortodossi	18	8	5	27	14	12	14	100
Armeno-ortodossi	16	17	15	93	12	13	16	133
Siro-ortodossi	2	2	2	100	3	2	4	133
<i>Totale ortodossi</i>	36	27	22	61	29	27	34	117
Protestanti	9	4	3	33	36	32	25	69
Armeno-protestanti	2	1	1	50	9	7	7	77
<i>Totale protestanti</i>	11	5	4	36	45	39	32	80
<i>Totale cristiani</i>	390	257	213	54	330	260	267	80
<i>Totale generale</i>	687	501	447	65	369	303	313	84

Fonti: Centre de Recherche et de Développement Pédagogiques (CRDP); Ministère de l'Éducation, *Guide des écoles de l'enseignement général*, 1972, 1973, 1977, 1978 e 1981-1982.

Tabella 7. *Le scuole cristiane chiuse nelle regioni abbandonate dai cristiani tra il 1982 e il 1987 (valori assoluti).*

	Anni scolastici					Totale
	1982-83	1983-84	1984-85	1985-86	1986-87	
Chouf	9					9
Iqlim el-Kharroub	2		5			7
Aley	23					23
Alto Maten	9					9
Periferia Sud		2				2
Beirut Est		1				1
Est di Sidone				7	4	11
Bekaa Ovest				1		1
Zahleh		1				1
Maten				1		1
<i>Totale</i>	43	4	5	9	4	65

Fonti: Indagini presso popolazioni trasferite effettuate tra il 1985 e il 1987 sotto la direzione di K. A. Rjeily.

Tabella 8. *Stima dei danni materiali nel campo dell'insegnamento pubblico e privato, 1975-1987 (valori assoluti in dollari USA).*

	Ammontare stimato (dollari)
Danni patiti dalle scuole pubbliche elementari, medie e secondarie dal 1975 al 1987	139.000.000
Danni patiti dall'insegnamento tecnico e professionale pubblico dal 1975 al 1987	44.000.000
Danni patiti dall'insegnamento universitario pubblico	30.000.000
Danni patiti dall'Istituto Industriale, dalla Scuola di Agricoltura e dal Centro di ricerca agricola a Fanar e a Tell Amara (Bekaa)	15.000.000
<i>Totale del settore pubblico</i>	228.000.000
Danni patiti dall'Università S. Giuseppe dal 1975 al 1981	7.000.000
Danni patiti dalle scuole cristiane dal 1975 al 1987	40.000.000
Danni patiti dalle scuole musulmane dal 1975 al 1987	25.000.000
Altri danni al settore privato	13.000.000
<i>Totale del settore privato</i>	85.000.000
<i>Totale delle perdite dei due settori</i>	313.000.000

Fonti: Stime ricavate a partire dai rapporti preparati dai diversi servizi del Ministero dell'Educazione Nazionale, soprattutto i rapporti della Direzione dell'insegnamento elementare dal 1974 al 1987.

Tabella 9. *Saldo annuale netto di emigrati libanesi, 1975-1994 (valori assoluti).*

	Emigrazione netta di libanesi		Emigrazione netta di libanesi		Emigrazione netta di libanesi
1975	400.000	1982	33.000	1989	85.200
1976	297.000	1983	33.000	1990	71.804
1977	38.000	1984	61.605	1991	50.000
1978	76.000	1985	70.201	1992	38.445
1979	49.000	1986	73.907	1993	48.050
1980	33.000	1987	67.000	1994	56.754
1981	33.000	1988	67.000		

Fonte: B. Labaki e K. A. Rjeily, *Bilan des guerres* cit., p. 94; per il 1992, il 1993, il 1994: Direction générale de la Sureté générale, Bayrût (Beirut); per il 1991: stime.

Tabella 10. *Composizione religiosa della popolazione nata in Libano e residente in Australia, 1971-1981 (valori percentuali e totale in valore assoluto).*

	1971	1976	1981
Cattolica	56,2	43,2	23,7
Ortodossa	14,3	15,7	27,9
Altri cristiani	4,4	7,3	7,5
<i>Totale cristiani</i>	74,9	66,2	59,1
Musulmani	14,1	20,9	31,4
Altri non cristiani	1,4	1,7	1,5
<i>Totale non cristiani</i>	15,5	22,6	32,9
Non dichiarati	9,6	11,2	8,0
<i>(Totale)</i>	(100,0)	(100,0)	(100,0)
Totale v. a.	24.218	33.423	49.623

Fonte: *Census of Australia*, anni indicati, e C. M. Young.

Dati pubblicati nell'agosto del 1989 riportano che il numero dei libanesi che avevano lasciato il loro paese dopo la metà di marzo del 1989 ammontava a 75.000 per la regione Est (a maggioranza cristiana) e a 150.000 per la regione Ovest (a maggioranza musulmana).

Per ciò che concerne gli Stati Uniti, una fonte bene informata sulla comunità libanese della costa Ovest degli Stati Uniti indica, per il periodo 1990-1995, una predominanza musulmana molto marcata tra i nuovi emigrati libanesi verso quella regione. La composizione comunitaria della colonia libanese, tradizionalmente quasi del tutto cristiana, è ora di circa il

60 per cento di cristiani a fronte del 40 per cento di musulmani. La tendenza si va accentuando.

L'insieme di dati rappresenta un solido indizio di una crescente emigrazione di libanesi musulmani, tendenzialmente in grado di modificare la struttura comunitaria della diaspora libanese, la quale in prospettiva perderebbe il suo carattere prevalentemente cristiano. L'emigrazione continua però a essere in maggioranza cristiana, malgrado l'accelerazione dell'emigrazione dei libanesi musulmani dopo il 1980, come vedremo più avanti⁴.

Tutti questi dati indicano che i cristiani hanno subito perdite umane, economiche, nel campo dell'istruzione e demografiche maggiori della media nazionale.

3. *Panorama comunitario ed ecclesiale*

Con le tabelle 1 e 2 abbiamo dato un'idea sommaria dei nomi, delle dottrine, delle lingue liturgiche e delle affiliazioni esterne delle differenti comunità cristiane, nonché del loro peso demografico relativo. Le comunità cristiane hanno la tendenza a rafforzare e a modernizzare le loro strutture, per quanto a ritmi ineguali a seconda delle chiese e dei tipi di struttura. Senza entrare in un'analisi dettagliata, constatiamo che:

— anche se il numero delle scuole cristiane è diminuito, il numero delle università cristiane è aumentato nel corso della guerra, con la creazione dell'Università di Balamand (greco-ortodossa), della Notre Dame University (maronita), dell'Istituto San Paolo di Filosofia e Teologia (melchita), l'ampliamento dell'Università del Santo Spirito (maronita), riapertura dell'Istituto Superiore di Diritto – La Sapienza (maronita)⁵;

— sono stati creati nuovi ospedali a Jbeil, dall'Ordine Maronita Libanese, a Kobeyat, dalle Suore Maronite Antoniane, l'ospedale San Giorgio di Beirut (greco-ortodosso), l'ospedale Hotel-Dieu (latino). Gli armeno-cattolici stanno costruendo un ospedale. Centri di cura e dispensari sono stati creati in tutto il paese da tutte le chiese;

— i tribunali ecclesiastici sono modernizzati, seppur limitatamente, come pure il codice di diritto canonico delle chiese cattoliche orientali;

— vedono la luce pubblicazioni nuove o rinnovate, come pure media audio-visivi: *Voix de la Charité*, *Télé Lumière* (cattoliche);

⁴ *Ibid.*, pagg. 85, 115, 116, 129.

⁵ B. Labaki, *Education et mobilité sociale dans la société multicommunautaire du Liban*, Frankfurt am Main, Istituto Tedesco di Ricerche Pedagogiche Internazionali, 1989.

- in tutte le chiese si sviluppano associazioni con obiettivi spirituali, sociali, educativi e altro ancora;
- in tutte le chiese si sviluppano consigli parrocchiali e diocesani e in alcune ciò si verifica anche a livello patriarcale (greco-ortodossi e melchiti). Questi consigli includono, generalmente, dei laici;
- le chiese del Libano si sono dotate di organi di coordinamento: l'Assemblea Generale dei Patriarchi⁶ e dei Vescovi Cattolici del Libano (APE-CL), il Segretariato delle Scuole Cattoliche, la Commissione di Coordinamento Pastorale e Sociale, le Assemblee dei Superiori Maggiori, femminili e maschili.

Allo stesso modo, le chiese cattoliche sono andate a integrare il Consiglio delle Chiese del Medio Oriente, che raggruppava fino a pochi anni fa soltanto le chiese ortodosse e protestanti.

La preparazione dei lavori del Sinodo⁷ della Chiesa Universale per il Libano ha suscitato una partecipazione entusiasta, soprattutto tra i laici, sin dall'avvio dei lavori stessi.

Nell'insieme i laici cristiani delle diverse chiese del Libano sono più vicini tra loro che non il rispettivo clero: i matrimoni misti sono frequenti, stante che i valori sociali e culturali non si differenziano molto, come pure le opzioni politiche.

4. *Rapporti tra i laici e la gerarchia*

I rapporti tra laici e gerarchia sono segnati da dinamiche contraddittorie. A partire dalla metà del XIX secolo sono stati impregnati di clericalismo. Oggi il clericalismo tende a diminuire, tra l'altro per il fatto che il clero non monopolizza più la cultura e la competenza tecnica e scientifica. Si manifestano invece in modo più evidente tendenze di antidericalismo. La distruzione dei partiti e delle organizzazioni politiche dei cristiani ha, peraltro, rafforzato il ruolo politico del clero e, in particolare, del patriarca maronita, che è ritornato a essere il portavoce politico dei cristiani (dopo settant'anni di eclisse) e uno dei poli politici fondamentali del paese. Le omelie settimanali del patriarca maronita e i comunicati mensili del Sinodo dei vescovi maroniti hanno un sicuro impatto sulla società⁸.

⁶ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

⁷ Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

⁸ All'inizio del 1995 i proprietari ambulanti di bancarelle per bibite (sciiti nella loro gran maggioranza) operanti sul lungomare di Beirut, minacciati di allontanamento dal loro luogo

I rapporti laici-gerarchia non possono essere analizzati globalmente, ma è interessante considerare i rapporti di differenti categorie di laici cristiani con la gerarchia.

— *I politici cristiani* cercano generalmente di avvicinarsi alla gerarchia per guadagnare credibilità e simpatia popolare. La gerarchia è aperta, ma, spesso, sospettosa. In ogni chiesa sono emerse leghe comunitarie con la pretesa di rappresentarla.

— *L'intelligenza cristiana* ha rapporti spesso distaccati con la gerarchia, per la difficoltà che hanno molti membri della gerarchia ad accettare una partecipazione reale dei laici agli affari della chiesa. Essi partecipano ai consigli parrocchiali e diocesani in misura limitata.

— *Gli uomini di affari* hanno in genere con la gerarchia buone relazioni di affari (fondiari o altri) e di mecenatismo. Essi partecipano in genere ai consigli parrocchiali e diocesani.

— *Le classi popolari* considerano nuovamente la gerarchia come un punto di riferimento politico e sociale, e ciò in assenza di forze politiche cristiane di peso e di servizi pubblici soddisfacenti (scuole, ospedali, case popolari, mezzi per il ritorno dei profughi).

Laici di estrazione popolare partecipano ai consigli parrocchiali e ai comitati di gestione dei beni delle parrocchie.

5. *I fattori di cambiamento a lungo termine della situazione economica e sociale dei cristiani in Libano*

Dopo la caduta dell'Impero Ottomano⁹, un insieme di fattori tra loro diversi ha contribuito a migliorare la situazione economica e culturale dei cristiani del Libano e quella dei musulmani libanesi a un ritmo ancora più rapido.

Comunità, stratificazione sociale, potere e genesi dei conflitti in Libano dalla fine del XVIII secolo all'inizio del XX secolo: l'ascesa delle comunità cristiane. Nella società ottomana tradizionale, come si presentava prima dell'espansione europea iniziata nel periodo 1830-1860, gerarchia dei po-

di lavoro da parte dello stato, non hanno trovato niente di meglio che rivolgersi al patriarca maronita perché sostenesse la loro causa. Allo stesso modo, il deputato nasseriano di Sidone (musulmano sunnita) Mustafa Sa'd, malmenato dalle forze dell'ordine in occasione di una manifestazione sindacale svoltasi in città il 17 luglio 1995, si è recato dal patriarca maronita per dichiarare che quest'ultimo era il rappresentante dell'autentico patriottismo e che le sue dichiarazioni e quelle del Sinodo dei vescovi maroniti esprimevano l'opinione di tutti i libanesi.

⁹ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

teri e stratificazione sociale erano strettamente legate. Alla sommità della piramide si trovava il sultano, circondato dall'apparato centrale dello Stato, poi venivano i governatori delle *wilāya*¹⁰ (*walī*), poi i notabili (*iqṭā' iyyīn*)¹¹, preposti dai *walī* alla riscossione delle imposte e ad altri compiti amministrativi, giudiziari e militari. I notabili erano, a loro volta, stratificati in diverse categorie: emiri, *muqaddamin*, sciecchi, che si spartivano i diritti e le prerogative in zone subalterne dove le loro famiglie godevano generalmente di una certa posizione di preminenza. Alla base della scala sociale rurale si trovavano i contadini. Nelle città, la composizione sociale era più complessa: dopo i notabili, gli alti funzionari e gli ufficiali superiori, si distinguevano diverse categorie di scribi, di «uomini di religione», di commercianti, di soldati e così via.

Un inventario delle conoscenze disponibili sulla composizione confessionale di questi diversi gruppi alla fine del XVII secolo nelle regioni ottomane¹² che formavano il Libano attuale ci permette di presentare i seguenti risultati:

— gli *iqṭā' iyyīn* (notabili) erano in maggioranza, e in particolare ai livelli superiori, di confessione drusa, sunnita e sciita¹³. I cristiani, essenzialmente maroniti, appartenevano ai livelli medi e inferiori di questa categoria;

— i contadini appartenevano a tutte le comunità, ma principalmente alle comunità maronita, sciita, melchita e drusa;

— gli artigiani appartenevano soprattutto alle comunità sunnita e melchita (nelle città) e, marginalmente, alle altre comunità;

— i commercianti avevano una composizione prossima a quella degli artigiani;

— i funzionari e i militari erano in maggioranza, e soprattutto per i livelli superiori, sunniti con una partecipazione drusa, maronita e melchita nei livelli medi e inferiori, soprattutto sul Monte Libano;

Questi risultati indicano che le comunità musulmane, soprattutto drusa e sunnita, erano nettamente favorite, per quanto concerne lo status sociale e la partecipazione al potere, rispetto alle comunità cristiane e sciite.

Lo status delle comunità in rapporto all'economia e al potere si modificò, però, profondamente nel corso della prima metà del XIX secolo.

¹⁰ Si veda la voce *Vilāyet* nel Glossario.

¹¹ Si veda la voce *iqṭā' i* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

¹³ Si vedano le voci *Drusi*, *Sunniti* e *Sciiti* nel Glossario.

Tali modifiche si verificarono sotto l'azione di differenti aspetti dell'espansione europea nell'Impero Ottomano. I tre aspetti principali di questa espansione, e anche i più efficaci per quanto riguarda i cambiamenti dei rapporti di forza tra le comunità, sono stati i seguenti:

— L'espansione dei sistemi educativi e sanitari europei (e americani), verificatasi a seguito delle missioni religiose, tocca principalmente le comunità cristiane, stante che le comunità musulmane erano piuttosto diffidenti nei riguardi di queste missioni;

— L'espansione commerciale e finanziaria europea nel Levante, sulla scia della rivoluzione industriale, prese come base Beirut e i suoi immediati dintorni. Essa vi trovò una popolazione in maggioranza cristiana, già influenzata dagli effetti occidentalizzanti della modernizzazione e delle riforme ecclesiastiche da più di due secoli. Tale popolazione venne progressivamente ristrutturata da queste due forme di espansione e ne trasse profitto soprattutto a Beirut e nel Monte Libano centrale;

— Gli interventi politici e militari europei si intensificarono a partire dall'intervento di Bonaparte in Egitto nel 1798-99, poi degli inglesi in Libano e in Siria nel 1840, poi dei francesi in Libano nel 1860. Essi si tradussero in tentativi di modernizzazione da parte ottomana, conosciuti sotto il nome di *tanzīmāt*¹⁴. Questi tentativi mirarono a dare uno status più egualitario alle comunità non sunnite dell'Impero Ottomano e a modernizzare le sue strutture giuridiche, economiche, scolastiche, ispirandosi ai modelli europei e rafforzando il potere centrale ottomano a detrimento di quello dei notabili locali.

Le *tanzīmāt* erano state precedute da tentativi ispirati alla stessa idea, ad opera di Moḥammed 'Alī, viceré d'Egitto, da Ibrāhīm Pascià, suo figlio, e dall'emiro Bashīr Shihāb in Siria e in Libano, prima del 1840.

I diversi aspetti dell'espansione europea modificarono profondamente i rapporti di forza tra le differenti fasce sociali e tra le comunità, soprattutto nel Monte Libano. Riassumeremo questi cambiamenti come segue:

— le misure sanitarie di ispirazione europea toccarono principalmente le popolazioni cristiane e si tradussero in una forte crescita demografica di queste popolazioni;

— l'espansione commerciale europea si tradusse in un rapido indebolimento dell'artigianato rurale e urbano e in uno sviluppo di produzioni primarie (soprattutto la seta) destinate all'esportazione verso l'Europa;

¹⁴ Si veda la voce *Tanzīmāt* nel Glossario.

— le misure di accentramento contribuirono a diminuire i poteri dei notabili (*iqṭāʿiyyīn*) di tutte le comunità e accrebbero la pressione fiscale sulla popolazione;

Tali cambiamenti determinarono una crisi nel mondo rurale, che si tradusse in rivolte contadine (tra il 1820 e il 1858) e in un indebolimento e un impoverimento dei notabili. Siccome questi, sul Monte Libano, erano in maggioranza drusi, l'indebolimento dei notabili, abbinato con l'espansione demografica, culturale ed economica delle popolazioni cristiane, si tradusse in un netto cambiamento dei rapporti di forza tra le due comunità.

I notabili drusi, indeboliti dalla politica accentratrice dell'emiro Bashīr Shihāb e di Ibrāhīm Pascià, cercarono di trarre profitto dalla disfatta dei due nel 1840 per riguadagnare il terreno perduto. Fu questa la causa che scatenò la guerra civile nel 1840, poi nel 1845 e, quindi, l'intervento diretto europeo e ottomano. Il regime che ne risultò, quello dei due caimacanati¹⁵ (sottoprefetture), consacrò gli inizi della rappresentatività su base comunitaria, ma lasciò la porta aperta agli attriti nelle regioni miste druso-cristiane, in cui i drusi continuavano a essere governati dai loro notabili, mentre i cristiani erano governati da loro rappresentanti eletti, incoraggiati dai principi egualitari enunciati dal sultano 'Abd ūl-Mejīd nel testo originale delle *tanzīmāt* (*Khatt-i shērīf*¹⁶) nel 1839. Gli attriti continuarono fino al 1858, quando si verificò la più importante delle rivolte contadine nel distretto maronita di Kesruan, diretta contro i notabili maroniti del posto. La rivolta si estese rapidamente al Metn e ai distretti misti maronito-drusi, allarmando nuovamente i notabili drusi, che riuscirono a mobilitare i contadini drusi. Il tutto degenerò in una guerra civile nel 1860, che suscitò un intervento politico europeo e uno militare francese. Ne risultò un nuovo status per il Monte Libano: quello dei protocolli del 1860 e del 1864 che sancivano l'abolizione dei privilegi dei notabili e istituivano un regime rappresentativo basato sulla proporzionale comunitaria a livello di un Consiglio Amministrativo e dell'apparato esecutivo e giudiziario. Il clero vedeva rafforzata la propria posizione e così pure la 'amma¹⁷ (letteralmente i comuni mortali, nozione da assimilare al «terzo stato» francese). In questa 'amma emergevano i nuovi ceti di contadini ricchi, di commercianti, di finanzieri, di filatori di seta, di professionisti, di intellettuali, ma anche di contadini immiseriti, di artigiani, sen-

¹⁵ Si veda la voce *Caimacân* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Khatt-i shērīf* nel Glossario.

¹⁷ Si veda la voce 'Amma nel Glossario.

za contare un nucleo di operai dell'industria della seta, che riceveva impulso dagli industriali della seta francesi. I rapporti di forza politici tra la comunità drusa e le comunità cristiane riflettevano i rapporti di forza demografici, economici e di scolarizzazione. Venivano mantenuti alcuni privilegi a favore dei notabili drusi, che conservavano il posto di *qā'im maqām*¹⁸ («caimacán») dello Chouf, malgrado la condizione minoritaria della loro comunità nella regione.

Nel resto del Libano l'evoluzione dei rapporti di forza andò nella medesima direzione, ma con minori violenze (a parte il caso di Zahleh nel 1840 e nel 1860 e quello di Hasbaya nel 1860). L'evoluzione generale dell'Impero Ottomano andava infatti verso l'emancipazione delle minoranze, che attraversavano un momento di fioritura economica, culturale e demografica per ragioni prossime a quelle analizzate per il Monte Libano.

Fra il 1860 e il 1914 continuarono ad agire gli stessi fattori: espansione dei sistemi educativi occidentali, estensione delle relazioni commerciali, irruzione di investimenti di capitali europei nelle finanze, nei trasporti, nell'industria di prima trasformazione delle materie prime (soprattutto la seta), nelle assicurazioni, nei servizi pubblici urbani. A questi fattori si aggiunge l'emigrazione in massa verso l'Egitto e l'America – un'emigrazione in maggioranza cristiana che, se indebolì le comunità cristiane sotto il profilo demografico, le rafforzò economicamente e culturalmente.

Conviene precisare che la composizione confessionale della popolazione di Beirut e del Monte Libano si assestava sui valori indicati nella tabella 11.

Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX secolo, tra il 1900 e il 1914, la composizione confessionale delle nuove élite, nelle diverse regioni del Libano, era la seguente:

— le élite politiche e amministrative avevano una composizione comunitaria prossima a quella della popolazione (in virtù del principio della proporzionale comunitaria);

— quanto alle professioni liberali, la loro composizione confessionale registrava un netto squilibrio a favore della comunità cristiana (si veda la tabella 12).

Non deve stupire che a Beirut e nel Monte Libano la percentuale di cristiani che esercitano professioni liberali sia superiore alla loro percentuale sulla popolazione se prendiamo in esame, ad esempio, la composizione confessionale dei diplomati del Syrian Protestant College of Beirut

¹⁸ Si veda la voce *Qā'im maqām* nel Glossario.

Tabella 11. *Ripartizione confessionale della popolazione di Beirut e del Libano alla fine del periodo ottomano (stime, valori assoluti e in percentuale).*

	Monte Libano 1906		Beirut 1880		Regioni libanesi al di fuori del Monte Libano	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Maronita	117.148	61,2				
Greco-ortodossa	25.579	13,3				
Melchita	18.689	9,7	70.300	65,4	117.332	34,88
Latina	411	0,2				
Protestante	630	—				
Siriaca	2	—				
Armena	19	0,01				
<i>Totale cristiani</i>	162.478	85,02				
Sunnita	3.788	1,9				
Sciita	5.524	2,8	33.600	31,2	200.814	63,12
Drusa	19.293	10,0				
<i>Totale musulmani</i>	28.605	14,9				
Ebraica	39	0,02	1.500	1,3		
Stranieri	—	—	2.000	1,8		
<i>Totale</i>	191.122	100	107.400	100	318.146	100

Fonte: Per Beirut: Khalil El Khoury (a cura di), *Majallat al-Jāmi'a*, 1889 (in arabo); per il Monte Libano: Ibrahim Al-Assouad, *Dalil Lubnān*, Baabda, 1906 (in arabo).

Tabella 12. *Composizione confessionale degli appartenenti alle professioni liberali tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo (valori assoluti e in percentuale).*

	Beirut 1889		Monte Libano 1906				Monte Libano 1908				Beirut 1908					
	Cristiani		Musulmani		Cristiani		Musulmani		Cristiani		Musulmani		Cristiani		Musulmani	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Avvocati	11	92	1	8	100	83	17									
Medici	19	100	0	0	36	100	0	0	67	92	5	8	29	93	2	6,5
Farmacisti	9	100	0	0	9	100	0	0								
Dentisti													10	91	1	9

Fonte: Per il 1889: K. El Khoury, *Majallat al-Jāmi'a* cit.; per il 1906: I. Al-Assouad, *Dalil Lubnān* cit.; per il 1908: S. Abdelnour, *Dalil Miṣr wa-Sūriyā al-tijāri*, Al-Qāhirah (Il Cairo), 1908 (in arabo).

(oggi American University of Beirut) che era, fino alla vigilia della guerra del 1914-1918, il solo istituto che offrì formazione universitaria per le professioni liberali (si veda la tab. 13).

Non si trova che un 7,8 per cento di musulmani tra i diplomati, con una schiacciante maggioranza di drusi. Per ciò che concerne le élite economiche, la composizione comunitaria è data nella tabella 14.

Anche qui si vede la predominanza cristiana nei diversi sottogruppi delle élite economiche che abbiamo potuto prendere in esame.

Abbiamo informazioni più parziali sulla composizione confessionale di alcune professioni artigianali a Beirut nel 1889 e su quella degli operai del ramo principale dell'industria manifatturiera: la filatura della seta nel 1910-11 (si veda la tab. 15).

Tabella 13. *Composizione confessionale dei diplomati del Syrian Protestant College, 1871-1882 (valori assoluti e percentuali).*

	Greco-ortodossa	Maronita	Latina	Melchita	Protestante	Drusa	Sciita	Sunnita	Totale
Numero dei diplomati	9	15	3	10	10	3	0	1	51
Percentuale	17,6	29,4	5,9	19,6	19,6	5,9	0	1,9	100

Fonte: Assaad Rustom, *Lubnân fi 'abd al-Mutaşarrifiyya*, Bayrût (Beirut), An-Nahar, 1968, pagg. 244-47 (in arabo).

Tabella 14. *Composizione comunitaria degli uomini d'affari alla fine del periodo ottomano, 1889-1911 (valori assoluti e in percentuale).*

	Anno	Regione	Cristiani		Musulmani	
			v. a.	%	v. a.	%
Commercianti	1889	Beirut	77	86,5	12	13,5
Commercianti	1908	Beirut/Bekaa	178	58	134	43
Importatori	1914	Beirut	51	63,7	29	36,2
Esportatori di seta	1911	Beirut	62	81	5	19
Esportatori di lana	1914	Beirut	2	66	1	33
Banchieri	1889	Beirut	11	84,6	2	15,4
Banchieri	1914	Tripoli	0	0	2	100
Assicuratori	1914	Beirut	11	61,1	7	38,8
Agenti marittimi	1914	Beirut	9	75	3	25
Filatori di seta	1911	Intero Libano	171	92	15	8

Fonte: K. El Khoury, *Majallat al-Jāmi'a* cit.; S. Abdelnour, *Dalil Mişr* cit.; «Rapport Commercial du Consulat de France à Beyrouth pour 1914» in *Manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, Bayrût (Beirut); Labaki e Rjeily, *op. cit.*, p. 195.

Tabella 15. *Composizione confessionale di alcune professioni artigianali (sarti, calzolari, falegnami e fabbri) a Beirut nel 1889 (valori assoluti e in percentuale).*

	Cristiani		Musulmani		Totale (v a.)
	v a.	%	v a.	%	
Sarti	42	95,4	2	4,6	44
Calzolari	28	100	0	0	28
Falegnami	20	95,2	1	4,8	21
Fabbri	7	46,6	8	53,4	15
<i>Totale</i>	97	90	11	10	108

Fonte: K. El Khoury, *Majallat al-Jam'ā* cit.; S. Abdelnour, *Dabil Miṣr* cit.; «Rapport Commercial du Consulat de France à Beyrouth pour 1914» cit.; Labaki e Rjeily, *op. cit.*, p. 195.

Anche qui la predominanza cristiana è evidente (90%) in una città che non contava che un 65 per cento di cristiani. Quanto agli operai delle filande, la loro ripartizione confessionale si assestava sui valori della tabella 16.

Tabella 16. *Composizione confessionale degli operai delle filande di seta in tutto il Libano, 1911-1912 (Valori assoluti e in percentuale).*

	Numero di operai	Percentuale
Maronita	8.500	60,72
Greco-ortodossa	2.500	17,85
Melchita	2.000	14,28
Drusa	1.000	7,14
<i>Totale</i>	14.000	100

Fonte: Labari e Rjeily, *op. cit.*, p. 180

Anche qui la percentuale degli operai cristiani è del 93 per cento in un paese in cui la popolazione cristiana era presente, all'epoca, in percentuale nettamente meno alta.

L'ascesa dei cristiani non è, dunque, limitata all'élite, ma si allarga a tutti i settori della società toccati dalla modernizzazione.

Gli inizi del riequilibrio dei rapporti di forza nel Libano del mandato. Il periodo del mandato è testimone di una stabilizzazione dei rapporti di forza tra le comunità, passando attraverso il riassetto del loro rapporto

con il potere e con la stratificazione sociale. Questa stabilizzazione è dovuta a diverse cause: in primo luogo, l'afflusso delle missioni straniere e delle scuole che queste vanno fondando conosce una fase di saturazione relativa. In secondo luogo, le autorità mandatarie si dedicano a sviluppare l'insegnamento pubblico, in particolare nelle regioni in cui l'insegnamento privato fa difetto. Gli iscritti a questo tipo di scuole aumentano rapidamente, il numero degli allievi passa da 8.611 nel 1925 a 13.632 nel 1930. Queste scuole servono in primo luogo agli allievi che appartengono alle comunità musulmane. Nel 1924, sulle novantuno scuole elementari pubbliche, si contava la ripartizione degli scolari, a seconda della loro confessione, data nella tabella 17.

Nell'insegnamento privato i rapporti sono ribaltati: su 55.358 ragazzi si contavano 46.408 cristiani, cioè l'83,8 per cento. Si vedono bene gli effetti riequilibranti, anche se limitati, che ha potuto avere l'insegnamento pubblico a partire dal periodo del mandato. Alla fine del 1932, la percentuale degli analfabeti nelle diverse comunità restava molto variabile (si veda la tab. 18).

Le differenze si mantengono, pur assottigliandosi, malgrado il fatto che le scuole pubbliche siano impiantate nelle regioni libanesi sprovviste di scuole private, come il Libano del Nord, il Libano del Sud e la Bekaa, aree la cui popolazione è in maggioranza musulmana. Alla fine del mandato, nel 1941, la percentuale dei cristiani scolarizzati è del 71,2 per cen-

Tabella 17. *Ripartizione confessionale degli scolari nelle scuole pubbliche nel 1924 (valori assoluti e in percentuale).*

	Cristiani		Musulmani	
	v. a.	%	v. a.	%
Maschi	1.083	20	4.416	80
Femmine	256	10	2.323	90
<i>Totale</i>	1.339	16,6	6.739	83,4

Fonte: *Rapport à la SDN pour 1925*, Haut-Commissariat de la République Française au Levant, p. 12.

Tabella 18. *Analfabeti nelle diverse comunità nel 1932 (valori in percentuale).*

	Sciita	Sunnita	Maronita	Melchita	Greco-ortodossa	Drusa
Analfabeti	83	66	48	39	53	53

Fonte: Giornale «L'Orient», 24 gennaio 1932.

to, mentre non è che del 27,2 per cento per i musulmani. Anche le differenze nell'insegnamento secondario sono significative: nel 1921 la percentuale dei cristiani nell'insegnamento secondario è dell'82 per cento.

Il ruolo riequilibrante dell'insegnamento pubblico verso la fine del mandato risulta chiaramente dalla tabella 19, dove si vede che la percentuale di studenti musulmani è maggiore nell'insegnamento pubblico e quella dei cristiani è maggiore nell'insegnamento privato nazionale e straniero.

Tabella 19. *Ripartizione degli allievi nei tre settori pubblico, privato e straniero a seconda delle comunità, 1933-1935 (valori assoluti e in percentuale sul totale).*

	Settore pubblico					
	1933		1934		1935	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Cristiani	3.948	23,94	4.228	24,93	4.135	25,11
Musulmani	11.352	68,85	11.505	67,86	11.121	67,54
Drusi	185	1,12	189	1,1	1.175	7,13
Israeliti	1	0,00	22	0,1	9	0,05
Diversi	—	—	10	0,05	24	0,1
	Settore privato					
	1933		1934		1935	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Cristiani	36.845	69,21	37.727	70,01	43.173	71,3
Musulmani	13.019	24,45	12.737	23,63	14.123	23,3
Drusi	3.013	5,65	3.077	5,7	3.888	6,42
Israeliti	357	0,6	325	0,60	316	0,52
Diversi	—	—	77	0,03	35	0,05
	Settore straniero					
	1933		1934		1935	
	v. a.	%	v. a.	%	v. a.	%
Cristiani	31.572	85,8	31.572	83,7	33.453	88
Musulmani	2.796	7,6	2.792	7,4	2.340	6,2
Drusi	1.034	2,8	918	2,4	863	2,3
Israeliti	1.330	3,6	1.246	3,3	1.178	3,1
Diversi	75	0,2	143	0,4	142	0,4

Fonte: Repubblica Francese, Ministero degli Affari Esteri, *Rapporto alla S. D. N.* (anni 1933, 1934, 1935).

La crisi economica mondiale. Estesa a buona parte del periodo del mandato francese, la recessione ha colpito le due principali risorse economiche che avevano contribuito al miglioramento delle condizioni di vita, in particolare delle comunità cristiane: la sericoltura per l'esportazione, colpita dalla crisi economica in Francia, principale sbocco per i suoi prodotti, e l'emigrazione, le cui rimesse diminuirono in conseguenza della depressione economica che infierì nelle Americhe e in Egitto, principali paesi di destinazione degli emigrati libanesi dell'epoca.

La congiuntura fece sì che i progressi economici delle comunità cristiane conoscessero un deciso rallentamento, il che diminuì, in termini relativi, la differenza di livello di vita e la differenza dei livelli socioeconomici, che li separavano dalle comunità musulmane.

La Francia, avendo raggiunto i suoi scopi con l'imposizione e, poi, il consolidamento del suo mandato sulla Siria e sul Libano, non si preoccupò più di privilegiare le sue relazioni con le comunità cristiane. Essa operò un riequilibrio e un riorientamento dei suoi rapporti a favore delle comunità musulmane, il che contribuì ad avvelenare i suoi rapporti con il patriarca maronita Arida.

Le regioni di Beirut e del Monte Libano centrale, che avevano ampiamente approfittato della crescita delle attività del terziario nella capitale alla fine dell'epoca ottomana, vedono un rallentamento del loro progresso per via dell'azione di freno relativo esercitata dalla crisi economica mondiale sulla crescita del ruolo di Beirut. Ora, queste regioni erano a maggioranza cristiana.

6. Il Libano indipendente, l'accelerazione del riequilibrio

La fine del mandato coincise con la seconda guerra mondiale, periodo nel corso del quale l'economia libanese riprese un tasso di crescita elevato, per via delle necessità degli eserciti alleati e delle loro spese locali.

D'altra parte, il conseguimento dell'indipendenza e della sovranità nazionale da parte dello stato libanese, nel quadro del patto intercomunitario detto «nazionale» del 1943, richiese l'acquisizione di un consenso tra le comunità sulla divisione del potere e una redistribuzione delle ricchezze tra le regioni, attraverso il canale dello stato. Il consenso si tradusse nella spartizione paritaria delle funzioni pubbliche tra le comunità cristiane e musulmane e in una spartizione su base proporzionale fra i due gruppi. Allo stesso modo, lo stato condusse progressivamente, soprattutto dall'inizio degli anni cinquanta, una politica attiva di lavori pubblici a livello delle reti stradale, elettrica, telefonica, idraulica, scolastica, sanitaria.

Una politica sempre più dinamica fu adottata nel campo dell'insegnamento pubblico a tutti i livelli: elementare, complementare, secondario e superiore. Dal 1943 al 1953, la quota rappresentata dall'insegnamento pubblico elementare e complementare passa dal 16 al 48 per cento del numero totale degli allievi, triplicando gli iscritti.

Per l'insegnamento secondario, la quota del settore pubblico passa dal 22 per cento nel 1962-63 al 29 per cento nel 1970-71. Lo stesso avviene per l'insegnamento superiore; l'Università libanese, fondata nel 1951 come Scuola Normale Superiore, si arricchisce nel 1959 delle facoltà di lettere, scienze, legge, scienze politiche ed economiche e di un istituto di scienze sociali. Nel 1964 le vengono aggiunti un istituto di belle arti e, poi, un istituto di giornalismo. Alla fine degli anni settanta vengono aperte facoltà di ingegneria, di agraria e di igiene pubblica.

Gli sviluppi a livello di infrastrutture, di funzioni pubbliche e di insegnamento statale contribuirono a colmare le differenze di livello di vita tra le regioni e le comunità; soprattutto i dati statistici di cui disponiamo a proposito delle facoltà dell'Università libanese sono eloquenti circa il ruolo svolto da quest'ultima nella promozione dell'insegnamento universitario in seno alle comunità musulmane. Una ricerca effettuata all'interno dell'Istituto di Scienze sociali dell'Università libanese alla fine degli anni sessanta, sulla popolazione dell'Università libanese, mostra la composizione confessionale degli studenti delle diverse facoltà nel corso del periodo che va dal 1960 al 1966. La tabella 20 mostra la rilevanza della quota di studenti musulmani nelle diverse facoltà dell'Università libanese. La crescita della percentuale di studenti cristiani è, peraltro, un indice della tendenza al riavvicinamento delle condizioni di vita tra le comunità libanesi.

I soli dati di cui disponiamo sulla struttura comunitaria dell'insegnamento pubblico risalgono al 1960; li presentiamo nella tabella 21.

Tabella 20. Composizione confessionale degli studenti dell'Università libanese a seconda delle facoltà, 1960-1966 (valori in percentuale).

	1959-60		1960-61		1961-62		1962-63		1963-64		1964-65		1965-66	
	C ^a	M ^a	C	M	C	M	C	M	C	M	C	M	C	M
Legge	29	67	31	64	30	65	31	62	31	62	33	59	32	63
Lettere	-	-	27	73	29	69	30	66	34	62	51	45	45	52
Scienze	-	-	-	-	-	-	52	45	53	43	52	44	57	38
Scuola Normale	-	-	60	35	51	43	60	34	64	33	75	22	73	22
Scienze sociali	-	-	-	-	-	-	42	57	40	55	49	43	69	26

^a C = cristiani; M = musulmani.

Tabella 21. *Struttura confessionale degli studenti delle scuole pubbliche nel 1960 (valori in percentuale).*

	Elementare	Complementare e secondaria
Sunniti	27	40
Sciiti	27	18
Drusi	11	4
Maroniti e cattolici	24	27
Ortodossi e altri cristiani	11	11
<i>Totale musulmani</i>	65	62
<i>Totale cristiani</i>	35	38

Fonte: Mounir Bachour, «L'éducation, facteur de développement» in *L'homme est le capital*, Bayrnt (Beirut), Publication du Séminaire d'études pour le développement, 1970, p. 334.

Per quanto vecchi, i dati sono significativi e mostrano che l'insegnamento, tanto al livello elementare quanto al complementare e secondario, rappresenta una possente leva per la promozione del livello di istruzione delle comunità musulmane. Questa situazione si è mantenuta inalterata sino al giorno d'oggi, come dimostra la tabella 22, che fornisce la ripartizione regionale degli allievi delle scuole pubbliche, private gratuite e private a pagamento nel 1981-82.

La tabella mostra che i due terzi degli allievi delle scuole pubbliche si trovano nella periferia del Libano (Bekaa, Sud e Nord), a maggioranza

Tabella 22. *Ripartizione regionale degli allievi dei diversi tipi di scuola nel 1981-82 (valori percentuali e totale per tipo in valore assoluto).*

	Scuole pubbliche	Scuole private gratuite	Scuole private a pagamento
Beirut	8,7	10,5	20,7
Periferia di Beirut	11,2	22	40,1
Resto del Monte Libano	13,8	11,8	12,6
Libano del Nord	26,6	16,0	11,5
Libano del Sud	23,1	17,8	7,8
Bekaa	16,6	21,9	7,3
Totale	100	100	100
Totale per tipo ^a	292.463	159.492	356.513
Ripartizione per tipo	36,17	19,73	43,74

^aValori assoluti.

Fonte: République Libanaise-Ministère de l'Education Nationale et des Beaux Arts, *L'insegnamento ufficiale primario e complementare (anni 1980 e 1981)*, Bayrtit (Beirut), 1983, p. 20 (in arabo).

musulmana, mentre quasi i tre quarti delle scuole private a pagamento sono ubicate nel Libano centrale (Beirut e Monte Libano), a maggioranza cristiana.

Le diverse comunità libanesi, e in particolare le comunità musulmane, hanno sviluppato le loro strutture nel campo dell'insegnamento, della salute, dei servizi sociali e culturali. Questi ultimi hanno ricevuto notevoli contributi da parte dei paesi produttori di petrolio.

La ripartizione del numero delle scuole private delle diverse comunità si è evoluta come indicato nella tabella 23, i cui dati mostrano la crescita del peso relativo dell'insegnamento privato musulmano rispetto all'insieme dell'insegnamento privato in Libano.

Sul piano universitario, le comunità musulmane hanno sviluppato una serie di università, tra le quali la più importante è l'Università Araba di Beirut. Fondata nel 1960 e dotata di una facoltà di legge e di lettere in quello stesso anno, nel 1961 vede nascere una facoltà di economia e commercio e, nel 1962, una facoltà di architettura. Alla fine degli anni settanta viene fondata anche l'Università di Makassed, che comprende una facoltà di pedagogia, una facoltà di igiene pubblica, una facoltà di scienze religiose e una facoltà di medicina. Le ultime nate tra queste università sono il Collegio Superiore dell'*imām* Uzai, un istituto di insegnamento islamico superiore, e l'Università Al-Jinane della *Jamā'a* islamica a Tripoli.

Inoltre, gli ultimi vent'anni hanno permesso alla comunità sciita di sviluppare una rete scolastica per l'insegnamento generale e tecnico; una rete sanitaria (ospedali e dispensari) e reti di servizi sociali di varia natura. Il presidente del Consiglio Superiore Sciita ha da poco annunciato l'apertura di una Università Islamica (sciita) a Beirut.

Quanto alla comunità drusa, essa sta sviluppando sin dal 1975 le sue reti private in campo scolastico, sanitario e sociale, animata dalla gerarchia religiosa e dai suoi notabili.

La rapida crescita economica conosciuta dal Libano dopo il 1945 per via della concomitanza di una serie di fattori (accumulo di capitali nel cor-

Tabella 23. *Ripartizione delle scuole private in base alle comunità dal 1944-1945 al 1977-1978 (valori assoluti e in percentuale).*

	1944-45		1977-78	
	v. a.	%	v. a.	%
Cristiane	748	77,5	350	61,7
Musulmane	206	21,3	217	38,3

Fonte: *Recueil des statistiques de la Syrie et du Liban 1945-46-47*, vol. III, statistiche del Centre de Recherche et de Développement Pédagogique.

so della seconda guerra mondiale, afflusso di capitali e di mano d'opera qualificata provenienti dall'Egitto e dalla Siria, sfruttamento accelerato del petrolio in numerosi paesi dell'Oriente arabo) ha portato a profonde trasformazioni nei livelli di reddito dei libanesi per via della crescita della produzione e dell'esportazione di beni industriali e agricoli e di servizi verso i paesi arabi. Bisogna aggiungere la massiccia emigrazione di una parte della popolazione attiva libanese verso i paesi arabi produttori di petrolio (operai qualificati, artigiani, tecnici, commercianti, imprenditori). Tale corrente migratoria si è aggiunta all'emigrazione tradizionale degli sciiti libanesi verso l'Africa occidentale, alla quale bisogna aggiungere la loro nuova emigrazione a ritmo accelerato verso l'Europa occidentale (RFI), il Canada, l'Australia e l'America Latina. Per la prima volta nell'epoca contemporanea, la comunità sunnita conosce un movimento massiccio in direzione dei paesi produttori di petrolio, del Canada, dell'Europa e, soprattutto, dell'Australia.

Questi flussi migratori, per via delle rimesse che determinano, finanziano un livello più elevato di consumi presso le famiglie degli emigrati rimaste in Libano. Del pari, le rimesse sono utilizzate in parte per la messa in opera di investimenti privati di varia natura.

Sul piano sociale, le emigrazioni hanno come conseguenza quella di allargare la categoria dei piccoli e medi imprenditori, come pure di provocare l'ascesa di svariati grandi imprenditori, che si sono insediati nelle banche, nel settore fondiario e in altri settori finanziari nel Libano.

Questa crescita economica è stata preceduta e accompagnata da un'accelerazione della crescita demografica dopo il 1940, in particolare nella comunità sciita, per via del progressivo miglioramento delle condizioni igieniche nelle regioni rurali periferiche, dove abita la grande maggioranza di questa comunità. Tale crescita, che tende a rallentare da più di una ventina d'anni, per via del miglioramento del livello di vita e di istruzione, ha contribuito ad aumentare significativamente il potere di contrattazione di questa comunità all'interno del sistema politico libanese.

La crescita demografica si è anche tradotta in una forte migrazione interna degli sciiti del Sud e della regione di Baalbek verso Beirut e la sua periferia, il che ha, a sua volta, contribuito a rafforzare il loro potere negoziale. Si noterà che questa migrazione sciita verso l'agglomerato urbano della capitale ha avuto un ruolo non trascurabile nello svolgimento delle guerre in Libano dopo il 1975.

Le «guerre per gli altri» in Libano hanno avuto conseguenze molto importanti a diversi livelli:

— gli spostamenti forzati di popolazione, che hanno colpito circa il 25 per cento dei libanesi, hanno interessato soprattutto i cristiani (si veda la tab. 4), che hanno perso così l'uso e, spesso, la capacità produttiva, di terre agricole, edifici, fabbriche, laboratori, commerci, clientele, e sono stati sostituiti da colleghi musulmani, che hanno sfruttato queste capacità produttive quando erano ancora utilizzabili, e hanno trovato una clientela già pronta in diversi campi (commercio, professioni liberali, industria, servizi, agricoltura);

— l'emigrazione: per il 75 per cento cristiana nel 1975, per il 65 per cento cristiana nel 1981 e per il 150 per cento cristiana nel 1989-90, ha nettamente indebolito le capacità economiche delle comunità cristiane (quadri professionali, capitali, mano d'opera);

Dopo gli accordi di Taëf (1989) e la loro applicazione sbilanciata a danno dei cristiani, le riforme costituzionali hanno diminuito la quota di deputati cristiani al Parlamento e ridotto le prerogative del Presidente della Repubblica (cristiano maronita) a vantaggio di quelle del capo del governo (musulmano sunnita) e del Presidente della Camera dei Deputati (musulmano sciita); mentre la mancata applicazione delle clausole dell'accordo che erano state richieste dai cristiani ha danneggiato la comunità cristiana sulle questioni del decentramento amministrativo, del ritorno dei profughi (per l'80% cristiani), del ritiro siriano verso la Bekaa nel settembre 1992 e del disarmo di tutte le milizie (di fatto le milizie sciite non sono state disarmate).

Va inoltre denunciata l'adozione di una legge elettorale che viola gli accordi di Taëf e la costituzione, per numero e ripartizione dei seggi e per la suddivisione delle circoscrizioni elettorali in maniera sistematicamente sfavorevole ai cristiani. Questo stato di cose ha contribuito al boicottaggio delle elezioni legislative del 1992 da parte di quasi il 95 per cento dei cristiani e di quasi l'80 per cento dei musulmani.

Tutto ciò ha accelerato l'emarginazione dei cristiani in parlamento, nel governo, nell'amministrazione, nell'esercito e nelle forze di sicurezza interne, con le comprensibili conseguenze.

7. Le conseguenze del riequilibrio tra comunità

L'alfabetizzazione ha fatto grandi progressi in tutte le comunità e, in particolare, nelle comunità musulmane, come mostrano le tabelle 24 e 25.

Si possono misurare i progressi ottenuti paragonando i dati delle due tabelle. Il livello di analfabetismo è stato ridotto fino al 20-25 per cento rispetto a quello del 1932, tanto per le comunità cristiane quanto per le

Tabella 24. *Analfabeti nelle diverse comunità nel 1932 (valori in percentuale).*

	Sciita	Sunnita	Greco-ortodossa	Drusa	Maronita	Melchita
Analfabeti	83	66	53	53	48	39

Fonte: Giornale «L'Orient», 24 gennaio 1932, Bayrût (Beirut).

Tabella 25. *Religione e livello di istruzione (Libano 1974) espresso in percentuale sulla popolazione.*

	Analfabeti totali	Parzialmente analfabeti	Livello elementare	Livello secondario	Livello universitario
Musulmani	14,2	18,6	32,9	27	9,1
Cristiani	10,9	16,9	29	31	10

Fonte: Yves Schmeil, *Sociologie du régime politique libanais*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978, p. 68.

musulmane. Per le prime, il tasso di analfabetismo passa dal 46,6 per cento nel 1932 al 10,9 in media nel 1974; per le seconde, il tasso passa dal 67 per cento nel 1932 al 14,2 in media nel 1974. Le differenze tra i tassi di analfabetismo riscontrati nelle due comunità sono state sensibilmente ridotte, come pure quelle per gli altri livelli di istruzione.

La tabella 26 illustra i progressi compiuti nel settore dell'istruzione universitaria. Si vedono il cammino percorso da un secolo a questa parte (si veda per confronto la tab. 13) e il contributo dell'Università libanese in questo campo. È legittimo presumere che il ruolo riequilibrante di questa università abbia ricevuto un'ulteriore accelerazione, con l'apertura, dopo il 1975, di succursali in provincia e di facoltà tecniche.

A livello di amministrazione pubblica delle attività economiche e di professioni liberali. Cercheremo di descrivere con la tabella 27 l'evoluzione della composizione confessionale di una serie di professioni, che rientrano, nella maggior parte dei casi, nelle attività economiche e amministrative di élite e nelle professioni liberali. Anche in questo caso si vede l'aumento di potere delle élite musulmane nei diversi settori dell'amministrazione pubblica, dell'economia e delle professioni liberali tra il 1943 (data dell'indipendenza) e il 1978 (inizio delle guerre). Il fenomeno è diventato ancor più consistente dopo di allora.

A livello di trasferimento della proprietà fondiaria. Molti fattori hanno determinato, dopo il 1975, un movimento di vendita a musulmani di beni fondiari appartenenti a cristiani: il trasferimento forzato di quasi 670.000 cristiani di Beirut Ovest, della periferia Sud-Ovest, della parte Sud del

Tabella 26. *Struttura confessionale della popolazione universitaria libanese nel 1972-1973 (valori assoluti e in percentuale).*

	Numero totale di studenti	Numero di studenti cristiani	Percentuale di cristiani per università	Numero di studenti musulmani	Percentuale di musulmani per università
AUB	2.303	1.267	55,01	1.036	44,99
BUC	501	275	54,89	226	45,11
MEC	100	87	87	13	13
Haigazian	303	242	79,86	61	20,14
UL	12.340	4.936	40	7.404	60
UAB	2.708	270	9,97	2.438	90,03
Santo Spirito	333	333	100	—	—
Sapienza	233	233	100	—	—
ALBA	209	105	50,23	104	49,77
USJ	3.257	2.605	79,98	652	20,02
ESL	548	356	64,96	192	35,04
CEM	338	202	59,76	136	40,24
Totale	23.173	10.911	47,08	12.262	52,92

Fonti: Statistiche del Centre de Recherches et de Développement Pédagogique in R. B. Betts, *Christians in the Arab East*, Athinai (Atene), Lycabettus Press, 1973, p. 124.

Tabella 27. *Evoluzione della composizione confessionale di alcune professioni, 1943-1978 (valori percentuali).*

	All'inizio del periodo studiato		Alla fine del periodo studiato	
	Musulmani	Cristiani	Musulmani	Cristiani
Insieme dei funzionari dello stato	(1943) 41,3	(1943) 58,7	(1978) 47,3	(1978) 52,7
Candidati alle funzioni pubbliche di terza categoria (livello licenza)	(1963) 56	(1963) 48	(1974) 64	(1974) 5
Proprietari di società commerciali	(1966) 22	(1966) 78	(1982-83) 35	(1982-83) 65
Industriali	(1950) 33	(1950) 67	(1982-83) 44	(1982-83) 56
Banchieri	(1950) 0,0	(1950) 100	(1982-83) 35	(1982-83) 65
Proprietari di compagnie di trasporto	(1966) 28	(1966) 72	(1982-83) 26	(1982-83) 74
Assicuratori e agenti assicurativi	(1948) 9	(1948) 91	(1982-83) 15	(1982-83) 85
Avvocati	(1948) 13,5	(1948) 86,5	(1983) 25	(1983) 75
Ingegneri	(1948) 12	(1948) 88	(1983) 41	(1983) 59
Medici	(1948) 13,4	(1948) 86,6	(1980) 37	(1980) 63

Fonti: Annuari professionali e archivi del Consiglio della Funzione Pubblica.

Monte Libano, di Tripoli, della regione di Akkar, di svariate regioni della Bekaa e del Libano del Sud (città di Sidone e dintorni) e l'impossibilità da parte loro di godere dei propri beni per lunghi anni nonché l'impovertimento ha indotto molti di loro a vendere le proprietà a musulmani. Il fenomeno è stato riscontrato da due ricercatori libanesi, Ahmad Baalbaki e Farjallah Mahfouz, nella loro opera intitolata *Le secteur agricole au Liban, les changements majeurs au cours de la guerre civile*, in cui scrivono:

Quanto ai cambiamenti che hanno modificato la ripartizione confessionale della proprietà agricola nelle terre fertili della Bekaa e del Sud, va detto che sono stati contraddistinti da un'evacuazione in massa dei cristiani, che erano stati i pionieri dell'arboricoltura nella pianura litoranea del Libano del sud. In questa regione, la proprietà di decine di grandi tenute agricole è passata dalle mani dei loro proprietari cristiani a quelle di capitalisti e di agricoltori musulmani. Il fenomeno è stato osservato anche in alcuni villaggi della Bekaa e riguarda quasi 1.200 ettari nei villaggi di Haouche Barada, Talia, Taibeh, Haouch Sneid, Douris e altri ancora¹⁹.

Tabella 28. *Il movimento di vendita delle proprietà fondiariae da parte dei cristiani nelle varie regioni del Libano dopo il 1975; localizzazione e motivazioni dei venditori e grandi categorie di acquirenti.*

	Venditori	Motivo della vendita	Acquirenti	Fonti dei mezzi economici degli acquirenti
Monte Libano Sud	Piccoli, medi e grandi proprietari cristiani trasferiti	Trasferimento coatto Impossibilità ad accedervi da parte dei proprietari Depauperamento Perdita della speranza di ritornare Emigrazione	Drusi libanesi	Accumulo in loco Bottino di guerra Emigrazione nel Golfo Estorsioni e concussioni
			Sciiti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo Emigrazione in Africa ^d Traffico di stupefacenti Iran Estorsioni e concussioni
			Sunniti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo
			Palestinesi	Emigrazione nel Golfo OLP Bottino di guerra
			Arabi del Golfo	Petrolio

¹⁹ Ahmad Baalbaki e Farjallah Mahfouz, *Le secteur agricole au Liban, les changements majeurs au cours de la guerre civile*, Bayrūt (Beirut), Dar Al Farabi, 1991, pagg. 20-21.

	Venditori	Motivo della vendita	Acquirenti	Fonti dei mezzi economici degli acquirenti
Monte Libano Nord	Piccoli e medi proprietari	Attrazione degli alti prezzi pagati	Sunniti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo
		Depauperamento Emigrazione	Sciiti libanesi Arabi del Golfo	Emigrazione in Africa Emigrazione nel Golfo Iran Accumulo in loco Petrolio
Libano del Nord	Piccoli e medi proprietari	Trasferimento Depauperamento Emigrazione	Sunniti libanesi	Emigrazione nel Golfo Accumulo in loco Contrabbando con la Siria
Libano del Sud Litorale	Grandi proprietari cristiani	Inaccessibilità delle proprietà a causa delle guerre Depauperamento	Sciiti libanesi	Emigrazione in Africa e nel Golfo
			Sunniti libanesi Palestinesi	Emigrazione nel Golfo Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo OLP Bottino di guerra
Libano del Sud Interno	Cristiani trasferiti (piccoli e medi proprietari)	Trasferimento Emigrazione Depauperamento Perdita della speranza di ritornare Attrazione degli alti prezzi	Sunniti libanesi Palestinesi	Emigrazione nel Golfo Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo OLP Bottino di guerra
Bekaa del Sud e dell'Ovest	Piccoli e medi proprietari cristiani trasferiti	Trasferimento Depauperamento Emigrazione Perdita della speranza di ritornare	Sunniti libanesi Drusi libanesi	Emigrazione in America Latina Emigrazione nel Golfo Traffico di stupefacenti Bottino di guerra Estorsioni e concussioni Emigrazione in America
	Grandi proprietari cristiani	Inaccessibilità delle proprietà Depauperamento		
Bekaa centrale	Piccoli e medi proprietari cristiani trasferiti	Trasferimento Depauperamento Emigrazione Perdita della speranza di ritornare	Sunniti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo Contrabbando con la Siria Emigrazione in America Latina
	Grandi proprietari cristiani	Inaccessibilità delle proprietà Depauperamento	Sciiti libanesi Siriani	Estorsioni e concussioni Accumulo in loco Estorsioni e concussioni Apertura economica

	Venditori	Motivo della vendita	Acquirenti	Fonti dei mezzi economici degli acquirenti
Bekaa del Nord	Piccoli e medi proprietari cristiani trasferiti	Trasferimento coatto Depauperamento Perdita della speranza di ritornare	Sciiti libanesi	Accumulo in loco Bottino di guerra Estorsioni e concussioni Traffico di stupefacenti
	Grandi proprietari cristiani assenteisti	Inaccessibilità delle proprietà Depauperamento	Siriani	Estorsioni e concussioni Bottino di guerra Apertura economica
Beirut Ovest e periferia Sud	Piccoli e medi proprietari cristiani trasferiti	Trasferimento coatto Depauperamento Inaccessibilità dei luoghi Perdita della speranza di ritornare Emigrazione	Sunniti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione nel Golfo Estorsioni e concussioni Bottino di guerra Petrolio
			Arabi del Golfo	
			Sciiti libanesi	Accumulo in loco Emigrazione in Africa Emigrazione nel Golfo Bottino di guerra Estorsioni e concussioni Traffico di stupefacenti Iran
			Palestinesi	Emigrazione nel Golfo OLP Bottino di guerra

8. *I problemi socioeconomici di maggior rilievo per i cristiani del Libano odierno*

Il declino del loro peso demografico relativo illustrato dalla tabella 2 mostra che la percentuale dei cristiani rispetto alla popolazione residente in Libano è diminuita dal 55,1 per cento del 1922 al 42,9 del 1990. Il declino è dovuto, da un lato, al fatto che i cristiani del Libano sono entrati nella fase di transizione demografica prima dei musulmani del Libano, per via della loro precoce modernizzazione (aumento del tenore di vita, del livello di istruzione, inurbamento), con la conseguenza di una riduzione più rapida della natalità. D'altro lato, anche l'emigrazione libanese, essendo stato un fenomeno prevalentemente cristiano, ha agito nella stessa direzione.

È vero che da alcuni decenni i musulmani cominciano a essere soggetti agli stessi fenomeni demografici dei loro compatrioti cristiani: in-

gresso nella fase di transizione demografica (diminuzione della natalità) e aumento dell'emigrazione all'estero, come abbiamo visto in precedenza. Il problema del basso reddito è, in primo luogo, la conseguenza di un fenomeno che ha colpito tutti i libanesi: la guerra che si sono succedute in Libano tra il 1975 e il 1990, come anche la diminuzione degli introiti dei paesi arabi esportatori di petrolio, hanno abbassato il reddito pro capite del libanese di più di due terzi tra il 1974 e il 1990. Attualmente il livello dei redditi dei libanesi è all'incirca la metà di quello di prima della guerra. I salariati e quanti avevano rendite fisse sono stati relativamente più colpiti delle altre categorie di percettori di redditi, per via della superinflazione, che ha inferito tra il 1984 e il 1990 nonché nel 1992.

I profitti delle imprese colpite dalle distruzioni e dai trasferimenti forzati sono anch'essi diminuiti. Allo stesso modo, il valore del patrimonio dei libanesi che hanno venduto beni immobili (terreni, edifici e proprietà) perché costretti a trasferirsi altrove è diminuito, poiché questi beni si sono, nel frattempo, fortemente rivalutati. I libanesi cristiani sono stati più colpiti dei loro compatrioti musulmani dall'impoverimento per il fatto che i profughi di guerra libanesi sono per l'80 per cento cristiani, come abbiamo già ricordato in precedenza: sono soprattutto cristiani coloro che hanno visto le loro imprese distrutte, i loro campi devastati, le loro abitazioni saccheggiate, incendiate o distrutte, che hanno perso la loro clientela o il loro impiego e che hanno venduto le proprietà nelle regioni dalle quali sono stati cacciati.

In modo analogo, attualmente i cristiani libanesi traggono assai meno profitto dei loro compatrioti musulmani dai servizi e dalle prestazioni dello stato e delle fondazioni private: scuole e università gratuite, cure gratuite negli ospedali e nei dispensari pubblici e privati, elettricità e acqua gratuite, indennità per i «profughi», indennità per l'evacuazione di terreni o edifici illegalmente occupati, assistenza sociale, salari statali per sinecure, crediti per la casa, sovvenzioni all'agricoltura e ai servizi sociali. Tutti questi fattori quotidianamente osservabili fanno sì che i cristiani abbiano visto diminuire i propri redditi più della media dei libanesi.

9. Il disinvestimento nello stato e nella cosa pubblica e l'inadeguatezza del clero

I cristiani libanesi hanno la tendenza a presentarsi sempre più raramente ai concorsi per accedere alla funzione pubblica, all'esercito, alle forze di sicurezza e ad altri impieghi statali. Allo stesso modo, la loro partecipazione alla vita politica è diminuita, soprattutto dopo il 1990 e il 1992. La combinazione dei fattori ha fatto sì che i cristiani libanesi ab-

biano meno influenza sull'apparato statale e abbiano, quindi, meno accesso ai servizi, alle agevolazioni e ai redditi che ne derivano (scuole, ospedali, dispensari, impieghi, indennità di varia natura, reti idrauliche e fognarie, crediti per la casa, aiuti di vario genere in tutti i campi). Analogamente l'indebolimento dei partiti, dei gruppi e delle personalità politiche di parte cristiana, nonché la soppressione di alcuni tra questi, contribuiscono grandemente a riprodurre la condizione d'inferiorità.

Di fronte a questi problemi, i cristiani libanesi hanno la tendenza a rivolgersi al loro rispettivo clero secolare e regolare all'interno delle diverse chiese. I membri del clero sono, in genere, poco preparati, a causa della loro formazione, ad affrontare simili problemi. D'altra parte, gli insegnamenti della chiesa in campo economico e sociale, come pure quelli del Concilio Vaticano II, non penetrano che lentamente nel bagaglio di conoscenza e, soprattutto, nella pratica del clero.

In particolare il clero è scarsamente preparato a trarre vantaggio dalle risorse di cui dispone (terre, edifici, istituzioni di vario tipo, risorse umane, influenza) per rispondere alle necessità dei cristiani libanesi (alloggio, asili infantili, terre a vocazione agricola, industriale o di servizi, cure mediche, istruzione, impiego). Allo stesso modo i membri del clero sono poco preparati ad aiutare i cristiani libanesi a far valere i propri diritti presso lo Stato nei vari campi economici e sociali: insegnamento, salute, alloggio, impiego, servizi pubblici, sovvenzioni per l'agricoltura, per l'edilizia, per i servizi sociali, indennità di guerra.

L'indebolimento delle rappresentanze civili, l'inadeguatezza delle dirigenze religiose e l'assenza di istituti di studio e di concertazione fanno sì che le chiese del Libano non abbiano una visione d'insieme coerente della situazione economica e sociale dei cristiani in Libano. Ne consegue una mancanza di strategie per affrontare questi problemi e la loro sostituzione con una serie di iniziative lodevoli, ma non abbastanza efficaci, coerenti e intense, vista la gravità dei problemi economici e sociali che i cristiani libanesi devono affrontare e vista la necessità e la possibilità di preparare un avvenire migliore.

10. *Gli inizi della pacificazione all'interno del Libano e le prospettive di pace regionale*

A fronte di tutte le difficoltà che i cristiani libanesi affrontano in campo economico e sociale, molti fattori positivi cominciano a controbilanciare i fattori negativi sin qui descritti. Dalla fine del 1990, la situazione militare all'interno del Libano si è stabilizzata, al prezzo, è ben vero, di

una disfatta delle principali forze politiche e militari cristiane. La cessazione dei combattimenti consente, tuttavia, ai cristiani di riprendere fiato e di far progetti per l'avvenire, tanto più che le prospettive di pace regionale sono in via di progressiva realizzazione, qualunque cosa se ne dica o se ne pensi: conferenza di Madrid nel 1991, colloqui arabo-israeliani a Washington a partire dal 1992, accordi palestino-israeliani nel 1993 e nel 1995, pace giordano-israeliana, colloqui siro-israeliani che sembrano progredire, seppur lentamente. La pace avanza progressivamente, in modo discontinuo, caoticamente, con difficoltà, ma avanza.

Non bisogna dimenticare che le guerre che hanno distrutto il Libano tra il 1967-68 e il 1990 non erano altro che conflitti regionali, che si servivano talvolta di protagonisti libanesi; erano essenzialmente estensioni del conflitto arabo-israeliano e, in via accessoria, estensioni di conflitti interarabi, irano-arabi e irano-israeliani, senza contare i conflitti in cui sono intervenute le potenze esterne alla regione: Stati Uniti, Unione Sovietica, Francia, Gran Bretagna, Italia, Germania federale.

Ecco dunque che il processo cui stiamo assistendo di soluzione graduale, ma auspicabilmente costante, di questi conflitti, e in special modo del conflitto arabo-israeliano, che è quello principale, non può che risultare benefico per il Libano in generale e per i cristiani libanesi in particolare. Non bisogna, infatti, dimenticare che questi ultimi hanno patito perdite relativamente maggiori a causa delle guerre, come abbiamo mostrato in precedenza.

La pace non può, dunque, che essere benefica per i cristiani libanesi, rendendo loro la fiducia nell'avvenire del Libano, accelerando il ritorno degli emigrati e dei loro capitali, accelerando il ritorno dei profughi, accelerando il processo di ricostruzione in corso. È evidente che la pace deve restaurare la sovranità del Libano sulla sua terra e i suoi diritti sulle proprie acque, senza imporre l'insediamento dei palestinesi che vi risiedono, concedendo loro la nazionalità libanese.

11. *L'avvio della ricostruzione del Libano*

Il Libano è, con Berlino e Atlanta, uno dei tre grandi cantieri attualmente attivi nel mondo. La ricostruzione è innegabile e tocca praticamente tutti i settori (elettricità, telefono, acque, fogne, rifiuti domestici, strade, edifici pubblici, scuole, università, ospedali, alberghi, ristoranti, commerci, imprese industriali, fattorie, impianti di irrigazione, aeroporto, porti, edilizia, centri sociali). Malgrado i fastidi che provoca (congestione del traffico, inquinamento, rumori, polvere), questo processo ha

effetti eminentemente positivi sui libanesi in generale e sui cristiani libanesi in particolare. In effetti il processo genera posti di lavoro in molti settori: costruzioni e lavori pubblici, industria, commercio, finanza, trasporti, assicurazioni, e al tempo stesso genera nuove entrate, che vanno in salari, profitti, interessi, imposte e tasse. Tutto ciò a breve termine. A medio termine, questi lavori migliorano la qualità di vita dei libanesi e, al tempo stesso, facilitano lo sviluppo dell'economia, grazie alle infrastrutture indispensabili che assicurano la sua attività. Ciò consentirà, dunque, un aumento dell'occupazione e una crescita costante dei redditi.

È iniziato un ritorno, seppur limitato, dei profughi cristiani ai loro luoghi di origine: tale processo è iniziato nel 1991 nelle regioni di Sidone e Jezzine e si va estendendo poco a poco alle regioni dello Chouf, di Aley, di Baabda, del Metn di Baalbek, di Akkar, ma non ha ancora raggiunto le città: Tripoli, Beirut (Ovest e periferia Sud), Sidone, Baalbek. Le regioni in cui si verificano i ritorni riprendono, comunque, vita: la case vengono riparate o ricostruite, i campi vengono nuovamente coltivati, riprendono le attività commerciali, artigianali, di servizi, e le scuole riaprono; le chiese sono le prime a essere riparate o ricostruite. La tabella 29 dà un riassunto statistico della portata degli spostamenti di popolazioni nelle regioni in questione, come pure delle distruzioni di case e di piccole imprese commerciali, di servizi, industriali, turistiche e artigianali.

Tabella 29. *Trasferimenti forzati e ritorni, 1986-1995 (Monte Libano e Libano del Sud).*

	Località sinistrate	Numero di famiglie trasferite	Profughi	Alloggi distrutti o danneggiati	Piccole imprese commerciali e di servizi distrutte	Piccole imprese industriali turistiche e artigianali distrutte	Numero di famiglie di ritorno (maggio 1995)(1) ^a
Libano Sud ^b	35	15.000	80.000	16.000	435	205	5.618
Monte Libano ^c	155	28.000	135.000	26.950	2.179	1.434	2.712
<i>Totale</i>	190	43.000	215.000	42.950	2.614	1.639	8.330

^a Si deve notare che nel novero delle famiglie di ritorno rientrano necessariamente le famiglie formatesi durante il periodo di lontananza. Sarà necessario tenerne conto, in caso di raffronto con il numero delle famiglie trasferite.

^b Distretti di Sidone e di Jezzine.

^c Distretti dello Chouf, di Aley e di Baanda.

Fonti: Indagine presso le popolazioni profughe, effettuata dall'ILDES nel 1986, tranne (1): Rapporti della Cassa centrale per i profughi e del Consiglio del Sud.

12. *Primi sintomi di un rientro di emigrati libanesi di religione cristiana*

Dopo il 1991, e a dispetto delle difficoltà politiche ed economiche che i cristiani libanesi continuano ad attraversare, ha cominciato a manifestarsi un movimento di rientro di famiglie e di singoli individui libanesi che avevano lasciato il paese tra il 1975 e il 1990. I ritorni osservati provengono soprattutto dalla Francia, dal Canada, dagli Stati Uniti e dai paesi africani, e sono causati essenzialmente dalla fine delle ostilità in Libano, dalla disoccupazione, dalla recessione economica in molti dei paesi di accoglienza, dai disordini politici ed economici in diversi paesi africani e, infine, dalle possibilità di lavoro e di investimento offerte dall'inizio della ricostruzione in Libano. Una gran parte dei ritorni sono ritorni di persone e/o di famiglie cristiane.

Dopo la fine delle ostilità nel 1990, gli emigrati inviavano circa trecento milioni di dollari l'anno e, dopo il 1992, diversi miliardi di dollari sono stati fatti rientrare nel paese. Più della metà di questi capitali provengono da emigrati cristiani. Questi capitali sono stati impiegati soprattutto nell'acquisto di terreni, nell'attività edile, nell'acquisto di buoni del Tesoro, nell'acquisto di azioni di SOLIDERE, nella creazione di imprese di vario genere: si potrebbero citare a questo punto decine di nomi in ogni settore. A ciò bisogna aggiungere i contributi dati da emigrati cristiani a opere di utilità pubblica (istruzione, salute, interventi sociali e altro ancora).

Le opportunità di investimento in altre attività sono ancora frenate dalla mancanza di infrastrutture adeguate. Bisogna attendere che, nel corso degli anni a venire, i progressi del processo di pace regionale e il miglioramento delle condizioni delle infrastrutture (elettricità, telefono, strade, aeroporto, porti) attirino ancor più capitali libanesi in generale e capitali libanesi cristiani in particolare.

La chiesa istituzionale comincia a svolgere un ruolo determinante a diversi livelli:

— A livello di magistero. Ciò diviene evidente nelle prese di posizione regolari e ripetute della gerarchia a favore della democrazia, della sovranità, dei diritti dell'uomo, della partecipazione di tutte le componenti del paese alla vita pubblica, dei diritti economici e sociali dei cittadini e, soprattutto, dei più indifesi.

— A livello di difesa del radicamento dei cristiani e di sostegno al loro ritorno nelle regioni libanesi dalle quali sono stati cacciati. Tutte le componenti delle chiese compiono sforzi: il clero secolare (vescovi e parroci)

mantiene una presenza nelle regioni dalle quali i laici sono partiti in massa (Beirut Ovest, Sidone e altre) e sviluppa una presenza nelle regioni in cui la presenza dei cristiani sembra precaria (Bekaa, Baalbek, Jezzine e altre); gli ordini religiosi maschili fanno notevoli sforzi per accompagnare e aiutare i profughi, mantenendo in funzione conventi e istituzioni, riparando i loro conventi e le loro istituzioni danneggiati o distrutti e installandovisi (Salhieh, Cadmous, Joun, Méouche, Rechmaya, Menjez, Remaiche, Nabatieh, Deir Janine, Ammik, Khreizate, Deir El Kamar e altri ancora); le istituzioni religiose femminili agiscono in egual modo, mantenendo in funzione ciò che esiste e cominciando a riparare ciò che è stato danneggiato o distrutto, come scuole e centri di servizi, e poi installandovisi (Andket, Nabatieh, Joun, Baalbek, Jabboulé, Nabha e altrove); gli organismi di servizio dipendenti dalla gerarchia (Caritas, MECC, Missione pontificia) mettono in atto un'attività multiforme e pionieristica, dall'aiuto per la riparazione e la ricostruzione delle abitazioni, agli aiuti per il ripristino delle infrastrutture, agli aiuti per il ripristino dei servizi sociali e dell'attività economica; gli organismi creati da laici impegnati (ACP, CLD, Solidarietà immobiliare, comitati per il ritorno) mettono in mostra molteplici attività per promuovere i ritorni (crediti per la creazione e lo sviluppo di attività economiche, aiuti per la casa, per il ripristino delle infrastrutture, dei servizi pubblici e altro).

— A livello di settori specifici va segnalata un'attività multiforme. Nel campo dell'insegnamento è stato compiuto uno sforzo per mantenere le scuole cristiane anche nelle regioni che sono state abbandonate, in parte o del tutto, dalla loro popolazione cristiana (ad esempio Beirut Ovest, Sidone, Tripoli, Baalbek). Si dà prova di un impegno multiforme per mantenere e migliorare il livello dell'insegnamento nelle scuole e nelle università cristiane. Vengono create scuole cristiane in nuovi campi per adattarsi alle nuove necessità. Sono state create nuove università cristiane (Balamand, NDU) e altre hanno allargato la loro presenza a diverse regioni del paese (USJ, LAU, USEK) e all'insegnamento in lingua inglese (Balamand, NDU). Gli istituti di insegnamento cristiani hanno, tuttavia, un problema di accessibilità sociale, che, d'altronde, è già stato trattato. Nel campo della sanità, ricordiamo a titolo d'esempio la creazione di un servizio di assicurazione sanitaria che parte dal Fondo sociale maronita; l'apertura di un ospedale nell'Akkar da parte delle suore antoniane, mentre diverse congregazioni femminili assicurano il funzionamento di svariati ospedali pubblici, di numerosi dispensari e centri sanitari. Nel campo della casa sono stati lanciati molti progetti; fra gli altri quello del Fondo sociale maronita a Zouk, quelli promossi dai vescovi di Beirut, Sidone, Zahleh, Tiro e quelli promossi dai monaci in svariati

te regioni. Tutti questi progetti sono ancora lungi dall'essere adeguati alle necessità e sono al di sotto delle possibilità delle chiese, ma indicano, se non altro, una presa di coscienza dei bisogni di base della popolazione e l'intenzione di soddisfarli.

— A livello della partecipazione dei laici. Il laicato ha dato prova di impegno entusiastico e creativo in più di un campo, come la partecipazione alle commissioni di preparazione del Sinodo, soprattutto nei campi economico e sociale; la creazione di istituzioni che rispondano ai bisogni economici e sociali dei più indifesi: per esempio la Cooperativa libanese per lo sviluppo (CLD), l'Associazione di mutuo soccorso professionale, la Società immobiliare, i Comitati per il ritorno dei profughi; la partecipazione a tutte le iniziative della gerarchia nei campi economico e sociale.

In sintesi si può affermare che con l'instaurarsi della pace i cristiani stanno riprendendo a esercitare un ruolo vivace in ambito sociale ed economico, che testimonia della volontà di continuare a essere attori in prima persona nella società libanese, dando il proprio apporto per la costruzione del Libano del futuro e offrendo il proprio contributo per superare gli ostacoli che ancora impediscono di dare una soluzione definitiva alla situazione libanese.

Dinamiche comunitarie e sociopolitiche dei cristiani arabi in Giordania, in Israele e nei territori palestinesi autonomi

Andrea Pacini

1. *Le comunità arabe cristiane in Giordania*

In una società in cui la componente musulmana costituisce il 95 per cento della popolazione, i cristiani in Giordania sono circa 150.000, cioè il 4,2 per cento della popolazione totale. Essi sono ripartiti in una decina di chiese, di cui le più rilevanti e numerose sono la chiesa greco-ortodossa con circa 81.000 fedeli, la chiesa melchita con 22.100, la chiesa latina con 35.000 e le varie comunità protestanti con circa 5.000 membri. A queste chiese principali quanto a consistenza numerica devono poi aggiungersi le altre comunità che compongono il mosaico dell'appartenenza comunitaria cristiana in Giordania, in particolare gli armeni apostolici (3.500), i siro-ortodossi (2.200), i copti (1.200) e i siro-cattolici (circa 400).

2. *Il processo della frammentazione comunitaria*

L'appartenenza consistente a una molteplicità di chiese è in Giordania un fenomeno moderno: fino al secolo scorso infatti quasi tutti i cristiani giordani appartenevano alla chiesa greco-ortodossa e dipendevano dal Patriarcato¹ greco-ortodosso di Gerusalemme. È a partire dalla seconda metà del secolo XIX, con un incremento dagli inizi del nostro secolo, che si è invece avviato un processo di frammentazione comunitaria, dovuto in particolare alle attività apostoliche delle due chiese cattoliche presenti in Palestina e sul litorale libanese, cioè la chiesa latina e la chiesa melchita. Le presenze armenie, copte e siriane derivano invece da antiche o più recenti immigrazioni in Giordania dai paesi limitrofi.

Il fenomeno del passaggio dalla chiesa ortodossa alle chiese latina e melchita è di particolare interesse perché si innesta sulle dinamiche in-

¹ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

terne alla società tribale giordana e ha avuto importanti conseguenze sul processo di mutamento socioculturale che la Giordania ha conosciuto negli ultimi centocinquanta anni.

L'attuale Giordania, in epoca ottomana, prima del processo di costituzione degli stati nazionali moderni, era parte della Grande Siria e ne costituiva l'area più marginale, priva di infrastrutture e d'arterie di comunicazione facilmente praticabili. La società giordana era rimasta di conseguenza ai margini del processo di modernizzazione che già si stava sviluppando verso la fine del secolo XIX nelle aree contigue del mondo mediorientale, in particolare in Egitto, in Libano e in Siria, in cui grazie a una tradizione urbana più diffusa e radicata si erano sviluppate attività commerciali fiorenti, con conseguente sviluppo culturale e relazioni molteplici sia all'interno dell'area mediorientale sia con i paesi europei. La Giordania era invece rimasta al margine delle dinamiche economiche e politiche che interessavano l'area mediterranea: ancora agli inizi di questo secolo la società giordana era caratterizzata da una struttura prettamente tribale che manteneva tutta la sua efficacia nel gestire i rapporti interni fra le varie tribù e il territorio. In questo contesto sociale i cristiani giordani condividevano con i musulmani la stessa vita tribale, e i rapporti fra tribù cristiane e musulmane erano articolati in base ad alleanze condotte su un piano di parità confessionale, che si esprimevano nella stipulazione di accordi in cui clan cristiani e musulmani erano alleati in opposizione ad altri fronti composti essi pure da tribù cristiane e musulmane. La demarcazione delle alleanze non seguiva cioè rigidamente l'appartenenza confessionale, ma rispondeva alle strategie locali del momento e ai legami tradizionali vigenti fra le varie tribù, nonché ai loro rapporti di forza. A differenza di altre aree del Medio Oriente a predominante cultura urbana, l'appartenenza al cristianesimo non ha costituito quindi di per sé un motivo di necessaria subordinazione alla componente musulmana, secondo il classico statuto della *dhimma* previsto dalla cultura islamica. In questo senso si potrebbe formulare l'ipotesi che nelle aree più marginali in cui la struttura tribale aveva mantenuto il suo predominio e il potere centrale era pressoché ininfluenza, i rapporti fra cristiani e musulmani si fossero articolati su un piano di tendenziale parità secondo la forza e l'influenza che le diverse tribù erano in grado di esercitare, costituendo a questo riguardo un'eccezione all'interno del più ampio contesto musulmano. Un altro esempio di questo tipo di relazioni è rappresentato infatti dalle tribù cristiane assire del massiccio dell'Hakkari (Kurdistan settentrionale, nell'odierna Turchia) che fino alla seconda metà del secolo XIX avevano gestito su un piano di parità e in base ai rapporti concreti di forza le loro relazioni con le tribù musulmane curde del

medesimo territorio, inglobando nella struttura tribale lo stesso patriarcato assiro e le modalità di trasmissione delle cariche ecclesiastiche².

La forte appartenenza alla cultura tribale araba dei cristiani giordani è testimoniata anche dal fatto che essi seguivano i costumi sociali arabi fondamentali, anche nel caso in cui questi fossero in contrasto con le leggi canoniche greco-ortodosse: ne sono esempio evidente il costume tipico della cultura araba di sposarsi tra cugini di primo grado, che è prassi proibita dai canoni ortodossi, ma che era di norma praticata fra i cristiani giordani come fra i musulmani; inoltre per risolvere i frequenti conflitti o disaccordi sorti all'interno dei clan i cristiani ricorrevano a norme di diritto consuetudinario tribale, che il clero ortodosso normalmente ignorava³. La netta appartenenza alla tradizione tribale araba creava una decisa distanza non solo geografica, ma culturale rispetto alla maggioranza del clero ortodosso, con la conseguenza diretta che i rapporti fra le tribù cristiane giordane e il patriarcato di Gerusalemme erano molto tenui. La Giordania costituiva dunque anche dal punto di vista religioso ed ecclesiastico un'area decisamente marginale in cui, fino al termine del secolo XIX e ai primi decenni del nostro secolo, la presenza delle istituzioni ecclesiastiche era poco significativa: molto ridotta era la presenza di clero residente e assai scarse erano le infrastrutture ecclesiastiche esistenti, mancando in alcuni luoghi persino le chiese.

Con la fine del secolo XIX e soprattutto nei primi decenni del nostro, anche in Giordania si iniziarono i primi processi di modernizzazione e di urbanizzazione, ed è in questo nuovo contesto che apparvero come attori i missionari latini, meichiti e protestanti, i quali furono veri e propri agenti di modernizzazione attraverso la loro penetrazione nel tessuto sociale delle comunità cristiane giordane. Le missioni latine si incrementarono soprattutto dopo il 1847, data in cui fu restaurato il Patriarcato Latino di Gerusalemme, e anche quelle protestanti trovarono impulso nella nomina di un vescovo anglicano a Gerusalemme nel 1841⁴. Sull'esempio dei la-

² Michel Chevalier, *Les montagnards chrétiens du Hakkari et du Kurdistan septentrional*, Paris, Publications du Département de Géographie de l'Université Paris-Sorbonne, n. 13, 1985; Pierre Rondot, «Les tribus montagnards de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes» in *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut français de Damas*, VI, 1937, pagg. 1-50; *Id.*, «Les Assyriens des tribus de l'Hakkari: égalité tribale assyrokurde» in *Les chrétiens du monde arabe*, Actes du colloque des CMA à Paris, Paris, 1989, pagg. 131 -38.

³ M. Haddad, «“Detribalizing” and “retribalizing”: the double role of churches among christian arabs in Jordan: a study in the anthropology of religion» in *The Muslim World*, LXXXII, n. 1-2, gennaio-febbraio 1992, p. 69.

⁴ A. O. Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Gerusalemme, 1976, pagg. 213 -18.

tini anche i missionari melchiti si espansero in Giordania dalle coste del Mediterraneo, da Haifa, e da Damasco, sede del patriarcato melchita.

Il processo di radicamento delle nuove chiese ebbe risultati rilevanti perché attraverso l'adesione a esse passava la possibilità d'accedere ai nuovi strumenti sociali e culturali. I missionari trovarono quindi consistenti adesioni da parte dei cristiani giordani greco-ortodossi non tanto per motivazioni dottrinali, ma perché questi ultimi vedevano nell'adesione alle nuove chiese un'opportunità di progredire dal punto di vista culturale, sociale e politico in una società che si avviava verso un deciso processo di modernizzazione. I missionari latini, protestanti e melchiti aprivano infatti scuole e dispensari medici, costruivano chiese e infrastrutture comunitarie: tutte iniziative che favorivano l'evoluzione dei cristiani giordani e consentivano loro di esercitare un ruolo adeguato in una società in mutamento. Spesso d'altra parte l'adesione alle nuove chiese avveniva dopo avere constatato il disinteresse da parte del patriarcato greco-ortodosso a intervenire in Giordania con maggiore incisività. Ne sono esempio due casi avvenuti rispettivamente nel 1892 nella città di al Huyn e nel 1924 a Urjan⁵. Nel primo caso si trattava di una città a maggioranza cristiana situata nella Giordania settentrionale; nonostante fosse dominata dai clan cristiani mancavano le strutture comunitarie, in quanto vi era un solo sacerdote e nessuna chiesa. I capi dei clan chiesero allora al patriarca greco-ortodosso di costruire una chiesa con annessa una scuola e di inviare insegnanti. Dopo il rifiuto opposto da quest'ultimo, si rivolsero alla missione cattolica del villaggio di al-Salt, dalla quale giunsero missionari in grado di provvedere alle richieste. Di fronte all'iniziativa dei cristiani di al-Huyn anche il patriarca greco-ortodosso, per timore della concorrenza cattolica, inviò allora nuovi sacerdoti e costruì una chiesa. Il risultato di questo processo fu che la popolazione cristiana del luogo si divise nell'appartenenza alle due chiese, seguendo le logiche d'alleanza esistenti fra i vari clan. Un caso simile ebbe luogo a Urjan, in cui dopo un rifiuto analogo del patriarca greco-ortodosso di costruire una scuola, il capo del clan si rivolse al vescovo melchita di Haifa chiedendogli d'aprire una missione; così il suo clan e quelli alleati passarono alla chiesa melchita. Questi due esempi, a cui ne potrebbero seguire altri, mostrano come l'adesione alle nuove chiese fosse funzionale al processo di modernizzazione, ma fosse anche causata dal disinteresse pastorale dell'alto clero greco-ortodosso di Gerusalemme. Una caratteristica interessante di questo processo è che esso, pur essendo di per sé modernizzante, seguiva e consolidava l'assetto tribale giordano: l'adesione a diverse chiese diveniva cioè un ulteriore modo per

⁵ M. Haddad, «“Detribalizing” and “retribalizing”» cit., pagg. 77-80.

delinare l'identità delle singole tribù e clan, e il passaggio a un'altra chiesa poteva essere il modo di ottenere una maggiore autonomia da tribù finora prevalenti. Le stesse cariche ecclesiastiche, limitate nel caso giordano ai sacerdoti con cura d'anime, venivano talvolta incluse nella struttura tribale e monopolizzate dai clan prevalenti.

L'effetto sociale di questo processo d'adesione alle nuove chiese fu complesso: in generale, secondo un fenomeno tipico a tutte le comunità cristiane mediorientali, i cristiani beneficiarono delle migliori opportunità nel campo dell'istruzione fornite dalle chiese cattoliche e protestanti, e si trovarono dunque pronti a essere attori consapevoli in una società sempre più modernizzata e urbanizzata, superando a questo riguardo il grado di preparazione medio dei musulmani. Non è un caso che al momento della costituzione dell'esercito giordano in occasione della nascita del nuovo Emirato, che doveva portare nel 1946 allo stato giordano indipendente, i cristiani furono molto ricercati soprattutto per gli alti ranghi a motivo del loro superiore livello di istruzione. E chiaro che una simile scelta non poteva che influire positivamente sul ruolo dei cristiani nella società giordana in via di modernizzazione. La presenza negli alti ranghi dell'esercito è tanto più significativa perché in dissonanza con quanto è avvenuto in altri stati arabi, in cui prevaleva l'ideologia politica di tradizione musulmana che tendeva a escludere i non musulmani dall'esercizio del potere militare. Da questo punto di vista sulla buona integrazione dei cristiani nello stato giordano moderno hanno giocato proprio le radici tribali condivise con le tribù musulmane, per cui i rapporti si svolgevano su un piano di tendenziale parità confessionale.

Il progredire della modernizzazione ha tuttavia causato anche in Giordania un'evoluzione dei rapporti sociali che ha interessato la popolazione cristiana: con la crescita dell'urbanizzazione e l'espansione delle nuove attività lavorative nell'ambito burocratico e delle libere professioni, sono diminuiti i controlli economici e sociali tipici del sistema tribale, e si sono affievolite le linee di divisione sociale tra le varie chiese. La stessa consistente immigrazione di circa un milione di palestinesi in seguito alla guerra arabo-israeliana del 1948 e in seguito alla guerra dei sei giorni del 1967 ha provocato un profondo mutamento nella struttura demografica e sociale della Giordania: la popolazione palestinese, in buona parte di estrazione urbana e politicamente più dinamica a motivo delle proprie vicissitudini, ha dato un ulteriore impulso al processo di modernizzazione economica, politica e culturale, che ha coinvolto direttamente anche i rapporti interni alle chiese, poiché una parte dei palestinesi è cristiana. In questo senso la modernizzazione ha attivato processi di secolarizzazione che hanno fatto sentire la loro influenza a livello sociale e comunitario, con il

conseguente indebolimento del ruolo delle chiese come leader comunitari. Le chiese da parte loro hanno però cercato di limitare questo processo proponendosi nell'ambito urbano ormai preponderante come elementi portanti di coesione comunitaria. In effetti oggi le chiese in Giordania continuano a esercitare una notevole influenza sociale soprattutto tramite l'educazione e i tribunali religiosi, che diventano altrettanti strumenti per mantenere la coesione interna alle comunità e la propria identità specifica. L'attività scolastica è ritenuta particolarmente importante perché permette di trasmettere alle giovani generazioni una formazione culturale in cui l'appartenenza cristiana mantiene una dimensione fondamentale, e consente inoltre d'allargare i rapporti con le famiglie degli studenti, con il risultato di mantenere con efficacia un minimo di coesione comunitaria anche fra una popolazione in maggioranza urbanizzata. La consapevolezza dell'importanza della scuola come vettore di integrazione comunitaria ha fatto sì che sia attivo un reticolo di scuole, soprattutto cattoliche, diffuse capillarmente in tutta la Giordania e facenti capo alle parrocchie o a istituzioni religiose. Il sistema scolastico cristiano influisce d'altra parte in modo più generale su tutta la società giordana, perché è aperto e molto frequentato anche dai giovani musulmani. Per favorire la formazione nonché l'attività cristiana dei giovani è molto vivace in Giordania l'organizzazione della Gioventù Cristiana, attiva sia nell'ambito del volontariato sia nell'ambito sportivo e pastorale rivolto ai giovani nel tempo libero.

I tribunali ecclesiastici esercitano da parte loro un ruolo notevole nel favorire la coesione comunitaria, soprattutto per il fatto che in Giordania le giurisdizioni delle varie chiese sulle materie inerenti lo statuto personale sono riconosciute civilmente, e dunque la loro attività giurisprudenziale ha un impatto diretto sulla società giordana. La decisa tendenza dei tribunali a fungere da agenti di promozione della coesione comunitaria è mostrata ad esempio dalla preferenza accordata all'applicazione del diritto consuetudinario invece di quello canonico, quando il primo è più funzionale al mantenimento dell'identità comunitaria. È il caso ad esempio dei matrimoni misti fra donna cristiana e uomo musulmano: essi sono permessi dal diritto canonico delle chiese cattoliche, previo accertamento di una serie di condizioni in base alle quali può venire concessa l'apposita dispensa *disparitatis cultus*, ma non sono consentiti dal diritto consuetudinario locale e dalla pratica sociale, e dunque generalmente non vengono ammessi⁶. È chiaro che questa linea riguardo ai matrimoni misti era localmente seguita per impedire l'islamizzazione delle comunità cristiane, poiché per il diritto musulmano i figli del matrimonio misto sono obbligatoriamente musulmani,

⁶ *Ibid.*, pagg. 87-88; interviste effettuate dall'autore in agosto-settembre 1995.

e l'uomo cristiano che voglia sposare una musulmana deve prima convertirsi all'islam: poiché queste disposizioni del diritto musulmano sono ancora pienamente in vigore in Giordania, anche l'atteggiamento delle chiese locali riguardo ai matrimoni misti non è mutato, per evitare la disgregazione comunitaria. Al momento attuale sembra quindi che le chiese perseguano una strategia di rafforzamento comunitario le cui linee portanti, come all'inizio del secolo, sono rappresentate dalla capacità delle singole chiese di garantire servizi sociali e soprattutto educativi. In questo ambito un ruolo preminente continuano a svolgere le chiese latina e melchita, nonché le comunità protestanti, mentre minore è la capacità organizzativa della chiesa greco-ortodossa, cosicché ancora oggi continuano a verificarsi passaggi di fedeli greco-ortodossi alle altre chiese (alle difficoltà della chiesa greco-ortodossa contribuiscono non poco le problematiche relazioni fra l'alta gerarchia greca di Gerusalemme e parte dei parroci e dei fedeli, i quali, essendo arabi, mirerebbero a una maggiore arabizzazione della chiesa e a un suo maggiore interessamento ai problemi locali). La capacità delle chiese di esercitare un ruolo sociale riconosciuto e di mantenere una certa coesione comunitaria fa sì che anche il clero continui a esercitare un ruolo di rilievo, con un'autorità riconosciuta di *leadership*. Non è un caso che la maggior parte dei sacerdoti del patriarcato latino provenga dalla Giordania, in cui lo status sociale del sacerdote ha un riconoscimento e un peso d'autorevolezza maggiore rispetto all'area israelo-palestinese del territorio patriarcale. All'interno di una società a maggioranza musulmana in cerca di equilibri sociali e politici nuovi, sembra quindi che le chiese perseguano una strategia di rafforzamento comunitario per gestire l'impatto con l'attuale evoluzione politica e sociale e garantirsi il mantenimento di uno spazio d'azione riconosciuto in un contesto politico e sociale in fase di mutamento.

3. *Lo stato giordano e le comunità cristiane: assetto istituzionale e dinamiche politiche contemporanee*

Dal punto di vista dell'assetto politico e istituzionale la Giordania si presenta come uno stato musulmano retto da una monarchia costituzionale: l'islam è la religione ufficiale del Regno, e la monarchia hashemita⁷ al potere può vantare un'ascendenza diretta dal profeta Muḥammad, che le permette di legittimare anche religiosamente la propria autorità sia sul fronte interno sia sul piano internazionale della più ampia comunità musulmana. Tuttavia lo stato giordano, a partire dalla sua creazione e dal-

⁷Si veda la voce *Hashemiti* nel Glossario.

L'indipendenza riconosciutagli nel 1946, è stato aperto a un rilevante processo di modernizzazione soprattutto nel campo giuridico e legislativo, in cui si è fatto ampio ricorso al diritto occidentale, limitando il diritto musulmano o confessionale proprio di altre comunità al solo diritto familiare e alla gestione delle proprietà religiose.

Da un punto di vista istituzionale i cristiani hanno una serie di garanzie giuridiche nella stessa Costituzione riguardo ai loro diritti: nella Costituzione giordana infatti si sancisce che tutti i cittadini hanno eguali diritti e doveri indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa, e viene esplicitamente garantita la libertà di culto e di insegnamento delle congregazioni cristiane. Poiché i cristiani sono la minoranza maggiormente significativa in Giordania, è evidente che fin dagli inizi del nuovo stato si è voluto porre le basi giuridiche istituzionali per una convivenza armonica tra componente musulmana e cristiana. Questa precisa volontà politica di garantire il ruolo dei cristiani appare anche sul piano politico istituzionale: dal 1946 fino a oggi è stata garantita per legge ai cristiani una rappresentanza minima in Parlamento. Attualmente la Camera Bassa conta ottanta membri di cui nove devono essere cristiani, mentre in Senato i seggi riservati ai cristiani sono quattro. Tutti i rappresentanti parlamentari sono eletti in collegi comuni in cui votano gli iscritti indipendentemente dalla appartenenza religiosa. Di solito anche nel governo è sempre presente qualche cristiano, talora con ministeri importanti come quello degli Esteri o quello delle Finanze. L'inserimento politico dei cristiani giordani è dunque buono, e questo è sempre un indice importante per misurare la reale integrazione di una componente sociale nell'insieme, in particolare quando si tratta delle comunità cristiane nel mondo musulmano. Anche nel più vasto contesto sociale i cristiani sono bene inseriti sia nell'amministrazione pubblica sia nelle libere professioni, con una percentuale molto alta di popolazione cristiana appartenente alle classi medio-alte con un elevato livello di istruzione.

In Giordania sono però sorti in epoca recente elementi di preoccupazione per il mantenimento futuro di tale situazione di equilibrio politico nei rapporti intercomunitari, legati all'espandersi dei nuovi movimenti politici islamici, in particolare dei Fratelli Musulmani⁸. La loro influenza è forte soprattutto fra i giordani di origine palestinese, che in parte vivono ancora in condizioni di marginalità economica e sociale, e che trovano dunque nei movimenti islamici non solo offerte di solidarietà concreta, ma anche un'ideologia che offre loro una forte strutturazione

⁸ Si veda la voce *Fratelli Musulmani* nel Glossario.

identitaria basata sull'adesione all'islam integrale, inteso non solo come appartenenza religiosa, ma come progetto politico e sociale. Tuttavia l'adesione a forme pronunciate di islam politico non può che turbare i rapporti fra cristiani e musulmani in Giordania, perché implica, nella prospettiva dei movimenti islamisti, la riduzione dei cristiani a uno statuto di inferiorità giuridica e sociale.

Proprio per le forti pressioni interne esercitate dai movimenti islamici e a causa degli eventi connessi con la questione israelo-palestinese e la crisi economica, la monarchia, per fronteggiare le tensioni crescenti interne allo stato, ha scelto di imboccare decisamente la via democratica e ha indetto nel 1989, dopo circa vent'anni, nuove elezioni cui potevano presentarsi liberamente candidati delle varie appartenenze politiche. Nelle elezioni del 1989 i candidati affiliati ai movimenti islamici hanno avuto un successo notevole, conquistando trentadue seggi su ottanta, di cui ventidue ottenuti dai Fratelli Musulmani⁹. Nel 1990, in occasione della guerra del Golfo i deputati islamisti hanno messo in difficoltà il governo contestandone la linea politica, e proprio in quell'occasione sono stati chiamati a fare parte del governo per diluire la loro opposizione. Se la scelta del re è stata politicamente intelligente perché ha rafforzato la posizione del governo e della monarchia nella gestione del difficile momento, si è notato però il crescere di tensioni interconfessionali nella società, dovute al tipo di politica condotta dai membri dei Fratelli Musulmani al governo. Nel periodo in cui hanno detenuto il ministero dell'Educazione i Fratelli Musulmani hanno spesso fissato gli esami nelle date delle feste cristiane e sono state interposte difficoltà a insegnanti cristiani. Sebbene questa sia stata una parentesi di breve durata, perché con la fine del conflitto del Golfo è stato formato un altro governo in cui i membri dei movimenti islamici erano assenti, è stata tuttavia un'esperienza significativa del tipo d'atteggiamento concreto assunto dai Fratelli Musulmani al governo, non certo favorevole a una convivenza interconfessionale basata sull'eguaglianza del diritto. D'altra parte l'azione dei Fratelli Musulmani e di altri movimenti islamisti non si limita al solo livello politico istituzionale, ma si esplica nel più ampio contesto sociale in cui diffondono un'ideologia che per affermare la superiorità politica dell'islam mira a diminuire i diritti delle comunità cristiane, nonché ben più in generale a segnare un'involuzione rispetto alle pratiche democratiche¹⁰. Il rischio potrebbe essere che questa ideologia si diffonda e che si tra-

⁹ L.-J. Duclos, «Les élections législatives en Jordanie» in *Maghreb-Machrek*, n. 129, luglio-settembre 1990, pagg. 58-60.

¹⁰ *Ibid.*, pagg. 50-51.

sformi in pressione sociale aggressiva verso i cristiani locali, i quali già ora si lamentano talvolta di subire discriminazioni nella pratica sociale quotidiana e professionale. Che il pericolo di questa involuzione sussista è dimostrato dal fatto che si sono intensificate le iniziative della monarchia per porre basi sempre più solide ai rapporti fra cristiani e musulmani in Giordania: recentemente il principe ereditario el Hassan ben Talal ha fondato il Royal Institute of Interfaith Studies, il cui scopo è promuovere la mutua conoscenza tra cristiani e musulmani e fungere da luogo di confronto e di dibattito fra gli studiosi appartenenti alle due religioni. È significativo che la pubblicazione inaugurale dell'istituto apparsa nel 1994 sia stata il libro *Christianity in the Arab World*, in cui il principe Hassan, che ne è l'autore, ribadisce l'origine autoctona dei cristiani arabi e li riconosce come parte integrante della società araba¹¹. Sono due iniziative di grande importanza simbolica, che da un lato rivelano la necessità di continuare ad affermare tali idee perché sono messe a rischio dai nuovi movimenti islamisti, dall'altra mostrano anche la precisa e continua volontà sia del re Hussein sia del principe Hassan di fungere da mediatori per mantenere l'armonia tra le diverse confessioni nell'adesione allo stato giordano. A questo proposito bisogna osservare che in Giordania, come nella maggior parte dei paesi del Medio Oriente, manca una diffusa consapevolezza del ruolo che i cristiani arabi hanno svolto nella storia araba, e gli stessi manuali scolastici statali moderni, attraverso cui passa la formazione delle giovani generazioni, non si soffermano con attenzione su questi argomenti che potrebbero invece contribuire in modo determinante e costante, al di là di altre iniziative positive ma forse più occasionali, a promuovere un clima di mutua stima e di rispetto fra le varie confessioni nell'ottica dell'integrazione su basi egualitarie all'interno dello stato giordano.

Le iniziative della monarchia in favore dei cristiani si inseriscono in una più ampia strategia di lotta contro i nuovi movimenti dell'islam politico, che preoccupano non solo i cristiani ma anche molti musulmani. Da questo punto di vista un segnale positivo è offerto dalle ultime elezioni del 1993, svoltesi secondo la nuova legge elettorale, nelle quali i movimenti islamici hanno visto diminuire sensibilmente il loro consenso politico: solo sedici candidati dei Fratelli Musulmani sono infatti stati eletti alla Camera¹². Una lettura di questi risultati permette di cogliere nuovamente l'in-

¹¹ El Hassan ben Talal, *Christianity in the Arab World*, Amman, Royal Institute for Interfaith Studies, 1994.

¹² E Charillon e A. Moutfard, «Jordanie: les élections du 8 novembre 1993 et le processus de paix» in *Maghreb-Machrek*, n. 144, aprile-giugno 1994, pagg. 40-51.

flusso esercitato ancora oggi in Giordania dalle strutture tribali e parentali. La nuova legge elettorale è infatti basata sul criterio «un votante, un voto», mentre in precedenza ciascun votante poteva attribuire tanti voti quanti erano i seggi da assegnare nel proprio collegio. Con il nuovo sistema, che conferisce la possibilità di un solo voto, hanno avuto il sopravvento i legami di solidarietà tribale e parentale, e sono stati quindi penalizzati i movimenti islamisti, meno radicati nella società giordana¹³. Nel contesto di queste recenti dinamiche si comprende anche il significato sul piano politico della strategia di rinsaldamento comunitario seguita dalle chiese: essa è infatti funzionale a rafforzare la compattezza delle comunità cristiane di fronte al pericolo di un'islamizzazione della società a opera dei movimenti dell'islam politico, e insieme favorisce il legame e l'appoggio dato alla monarchia, considerata il garante più efficace dei diritti dei cristiani. Questa strategia di tipo comunitario, che sembra attualmente favorita dalle chiese e condivisa da molti settori della popolazione cristiana, non rappresenta tuttavia l'unica scelta politica messa in atto in ambito cristiano, in cui si hanno anche notevoli adesioni a formazioni politiche di ispirazione marxista. Si potrebbe anzi ipotizzare che a livello politico le chiese favoriscano strategie di rinsaldamento comunitario in cui il clero eserciti una certa influenza anche come reazione a un effettivo processo di adesione politica pluralistica, attuato da un numero non indifferente di cristiani giordani, che sull'onda della secolarizzazione hanno aderito a partiti di sinistra. In effetti anche le elezioni del 1989 hanno mostrato che la militanza politica cristiana ha dato un forte contributo ai partiti di sinistra, cui appartenevano sei dei nove deputati cristiani eletti. Questi candidati hanno raccolto un terzo dei voti comunisti, il 45 per cento dei voti dati al FPLP di Georges Ḥabāsh e l'80 per cento dei suffragi conferiti al PDPJ emanazione del FDLP di Nayef Hawatmeh¹⁴. E da notare che gli stessi leader delle due ultime formazioni sono cristiani. Se da un lato questi risultati rivelano come la scelta politica «a sinistra» sia un'opzione perseguita dai cristiani per progredire sulla via delle libertà laiche, senza per questo venire meno al proprio patriottismo, tali esiti devono però d'altro lato essere interpretati tenendo presente che i collegi elettorali comprendono elettori di tutte le confessioni, e dunque molti musulmani ideologicamente orientati a sinistra possono avere conferito il loro voto a cristiani che si presentavano nelle file di quei partiti. Resta tuttavia significativo che alcuni tra i più noti leader di sinistra siano cristiani, e che in ambito

¹³ M. Hudson, «I regimi arabi e la democratizzazione: le risposte alla sfida dell'islamismo» in L. Guazzone, *Il dilemma dell'islam*, Roma, IAI, 1995, pagg. 96-97.

¹⁴ L. J. Duclos, «Les élections législatives en Jordanie» cit., p.61.

cristiano vi siano difficoltà a produrre una *leadership* alternativa, forse proprio per l'eccessivo peso ancora detenuto dal clero a livello comunitario, che rende difficile il rafforzamento di leader laici autorevoli al di fuori delle formazioni partitiche di sinistra, in cui l'autonomia politica si accompagna a una presa di distanza dall'appartenenza religiosa.

Si possono dunque identificare almeno due traiettorie politiche oggi in atto fra i cristiani giordani: una che privilegia un percorso laico per promuovere e rafforzare uno stato di diritto egualitario e democratico di cui sono fautori soprattutto gli esponenti dei partiti di sinistra e, con minore impatto politico, gli esponenti del partito Ba'th; l'altra che persegue in modo più esplicito l'opzione politica comunitaria, per cui lo stato di diritto egualitario è rafforzato tramite il diritto garantito alle comunità minoritarie cui i cittadini appartengono. Si tratta di opzioni politiche differenziate che, sia pure con sfumature diverse, si ripropongono in altri contesti dell'area del Medio Oriente, caratterizzata dalla convivenza di comunità confessionali diverse le quali, a partire dal processo di modernizzazione politica rappresentato dalla formazione degli stati arabi nazionali, si sono trovate a dover affrontare la sfida di riformulare le basi istituzionali della loro integrazione nello stato nazionale. In questo processo le due proposte principali sono state proprio il comunitarismo politico, che si presenterebbe come una rielaborazione moderna della tradizione ottomana, pur con tutte le garanzie per uno stato di diritto egualitario per le diverse comunità confessionali, e la decisa opzione per la laicità delle istituzioni come garanzia dello stato di diritto basato sulla cittadinanza. Un'insistenza troppo univoca sul comunitarismo a livello politico potrebbe però generare nel caso della Giordania, come altrove, il rischio di un processo di debole identificazione nello stato, che si presenta come lo spazio politico-sociale moderno d'appartenenza in cui si attua l'integrazione delle varie componenti sociali. In questo senso sembra restare aperta la necessità per i cristiani di evolvere verso forme moderne di partecipazione politica che coniughino l'appartenenza comunitaria a una decisa integrazione nello stato moderno, che è tanto più necessaria nel momento attuale in cui la Giordania sta progressivamente aprendosi alla vita democratica.

4. *Le comunità arabe cristiane in Israele e nei territori palestinesi*

Le comunità cristiane palestinesi hanno conosciuto in questo secolo profondi mutamenti di carattere politico e sociale rispetto al precedente periodo ottomano. Tali mutamenti hanno avuto peculiarità proprie per-

ché non si sono verificati all'interno del processo di costituzione di uno stato nazionale arabo, come è avvenuto per gli altri contesti statali del Medio Oriente, bensì all'interno del processo di costituzione del nuovo stato di Israele, che nasceva come stato aperto a tutti gli ebrei della diaspora, dunque segnato da una precisa identità ebraica. Le comunità cristiane palestinesi si sono dunque trovate pienamente inserite nelle varie dinamiche politiche e belliche che hanno contrapposto Israele agli stati arabi e che hanno ritmato le varie tappe dello svolgimento della questione israelo-palestinese, e hanno vissuto in prima persona i difficili eventi che hanno contrassegnato la storia recente dei rapporti fra Israele e palestinesi, sia all'interno della compagine statale israeliana sia nei territori occupati e nella diaspora limitrofa. A partire dal 1948 le comunità cristiane palestinesi si sono trovate infatti inserite in parte nel nuovo stato di Israele, in parte su quei territori della Cisgiordania che hanno conosciuto dapprima la sovranità giordana e dal 1967 l'occupazione israeliana. Gli eventi politici e bellici che hanno contrassegnato la formazione dello stato di Israele e le relazioni con i paesi arabi limitrofi hanno causato decisive mutazioni nella vita delle popolazioni arabe locali, inclusi i cristiani. La conseguenza più evidente dei conflitti è stata l'emigrazione di porzioni consistenti di palestinesi dai territori di nuova sovranità israeliana a Gerusalemme, Cisgiordania, Giordania e Libano, nonché alcune migrazioni coatte all'interno di Israele verso città e villaggi diversi da quelli di popolamento originario. Altri flussi migratori, in particolare verso la Giordania, si sono instaurati dopo il 1967, al momento dell'occupazione di Gerusalemme e dei territori della Cisgiordania. Quest'ultima area è oggi interessata al processo di pace e in larga misura è divenuta parte dell'autonomia palestinese. Ancora del tutto aperto è invece il futuro assetto di Gerusalemme, la città santa che ha un valore simbolico unico per i cristiani e per gli ebrei, e che ha un profondo significato religioso anche per i musulmani, su cui avanzano pretese politiche sia lo stato di Israele sia i rappresentanti dell'autonomia palestinese. È dunque all'interno di questo complesso quadro politico e sociale che occorre situare l'analisi dell'attuale situazione dei cristiani palestinesi in Israele e nei territori autonomi.

5. Quadro demografico e comunitario dei cristiani in Israele

Nello stato di Israele i cristiani sono oggi circa 105.000, ovvero il 2,1 per cento della popolazione totale. La popolazione araba comprende oltre ai cristiani circa 720.000 musulmani e 82.000 drusi. I cristiani sono

oggi localizzati soprattutto in Galilea nell'area di Haifa e di Nazareth, e verso il Sud presso Giaffa, Lud e Ramleh. Secondo la fisionomia comunitaria tipica del Medio Oriente anche in Israele i cristiani appartengono a una pluralità di chiese: le più significative quanto a consistenza sono la chiesa greco-ortodossa, la melchita, la latina e l'armena apostolica. Le comunità appartenenti a queste chiese non sono però diffuse in modo omogeneo sul territorio, ma il loro attuale radicamento rispecchia le dinamiche di espansione ecclesiale del secolo scorso. La chiesa prevalente in Israele è quella melchita cui appartiene il 42 per cento dei cristiani: essa è diffusa soprattutto nella parte settentrionale del paese che forma la grande diocesi melchita di Akka, Haifa e Nazareth, con circa 39.000 fedeli. Più a sud invece i melchiti sono poco numerosi e dipendono dal vicario patriarcale che ha sede a Gerusalemme, con giurisdizione su circa 4.000 fedeli, in parte residenti in Israele, in parte a Gerusalemme e nei territori palestinesi. La maggiore presenza dei melchiti nel Nord è dovuta alle direttive prese dall'espansione missionaria dei secoli XVIII e XIX: provenienti dalla zona libanese i missionari melchiti si sono diffusi lungo la costa settentrionale palestinese espandendosi anche all'interno dove si trovavano consistenti comunità cristiane greco-ortodosse, a partire dalle quali si formavano le nuove comunità melchite. Nell'area tra Gerusalemme e Giaffa l'espansione melchita fu invece frenata dalla presenza dinamica della chiesa latina che, con la nuova restaurazione del patriarcato a Gerusalemme nel 1847, aveva intrapreso un'opera di radicamento fra la popolazione cristiana locale, diffondendosi nelle regioni della Cisgiordania. Anche in Israele, come in Giordania, il passaggio dalla chiesa greco-ortodossa alle chiese cattoliche e alle comunità protestanti è stato motivato principalmente dal maggiore impegno pastorale e di promozione umana che caratterizzava queste ultime, che comportava per i cristiani la possibilità d'accedere a nuove e moderne opportunità di formazione culturale e di presenza sociale. Da parte sua la chiesa greco-ortodossa è presente in tutto il paese, mentre piccole comunità di maroniti sono concentrate nelle cittadine del Nord presso il confine libanese; gli armeni, prima diffusi nelle città del litorale centrale, dal 1948 si sono concentrati a Gerusalemme, dove tutt'oggi risiede la quasi totalità della popolazione armena di Israele e Palestina, che ha però perso un gran numero dei suoi membri, emigrati in Libano e in America negli anni cinquanta¹⁵.

¹⁵ L. Chabry e A. Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, 1987, pagg. 249-51

Le comunità cristiane di Israele e Palestina, pur con tutte le differenze interne, si sono trovate tuttavia ad affrontare una situazione comune di grande complessità, dovuta alla costituzione del nuovo stato di Israele e al conseguente conflitto israelo-palestinese che solo oggi, dal 1948, sembra trovare nuove vie di soluzione pacifica, seppur percorribili ancora con difficoltà. In questo senso Israele è l'unico stato del Medio Oriente in cui i cristiani siano una minoranza non rispetto alla maggioranza musulmana, bensì, in primo luogo, alla maggioranza ebraica, che ha dato la propria impronta al nuovo stato. Per questo vi è chi ha definito i cristiani in Israele «una minoranza nella minoranza»¹⁶, alludendo al fatto che sono una minoranza confessionale all'interno della minoranza araba israeliana, in cui i musulmani sono prevalenti. La costituzione dello stato di Israele ha dunque significato per i cristiani il confrontarsi non più con un assetto istituzionale di ispirazione musulmana, bensì con uno stato democratico di per sé tendenzialmente laico, in cui viene garantito l'eguale stato di diritto a tutti i cittadini, e in cui, a differenza degli altri stati del Medio Oriente, la cultura politica e giuridica musulmana non esercita influssi. Rispetto ai rapporti con le comunità religiose, lo stato israeliano afferma l'eguaglianza di tutti i culti davanti alla legge, anche se la religione ebraica ha una certa preminenza dovuta al fatto che a essa appartiene l'85 per cento della popolazione e che lo stato israeliano si proclama lo stato del popolo ebraico. In Israele le istituzioni statali sono però di per sé laiche e la legge religiosa ebraica per trovare applicazione da parte dello stato deve prima essere stata recepita legislativamente da parte del parlamento. A motivo del fatto che molti sono i culti riconosciuti, ma che sul piano concreto vi sono sfumature per quel che riguarda la loro relazione con lo stato, il rapporto di Israele con le religioni è stato definito un regime multiconfessionale «differenziato»¹⁷. Concretamente in Israele il rapporto con i vari culti si ispira allo statuto legale in vigore durante il governo ottomano, esteso anche ad altre confessioni, come i bahā'ī¹⁸, i mormoni e nuovi gruppi protestanti, abolendo però quegli aspetti giuridici che nel diritto ottomano limitavano il godimento della piena libertà religiosa per i non musulmani e limitando la giurisdizione religiosa alle questioni inerenti lo statuto personale. In maniera simile a quella di molti stati arabi lo stato israeliano riconosce sia la legislazione concernente il diritto familiare e successorio delle confessioni religiose ufficialmente ri-

¹⁶ A. O. Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine* cit., p. 263.

¹⁷ C. Klein, «Stato, ebraismo e confessioni religiose in Israele» in Andrea Riccardi (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pagg. 110-24.

¹⁸ Si veda la voce bahā'ī nel Glossario.

conosciute sia la giurisdizione dei tribunali confessionali su tali materie. Vi è tuttavia una differenza fra i tribunali rabbinici, drusi e musulmani e quelli cristiani: i tribunali delle prime tre confessioni sono infatti tribunali di stato, mentre i tribunali delle chiese cristiane non hanno tale riconoscimento; le sentenze emanate da questi ultimi vengono però eseguite dall'autorità civile. Attualmente in Israele vi sono sei tribunali ecclesiastici di prima istanza (tre greco-ortodossi, uno latino, uno melchita e uno maronita), mentre altri tre (greco-ortodosso, latino e melchita) sono deputati ai territori palestinesi. Gerusalemme è poi sede dei tribunali d'appello dei due patriarcati greco-ortodosso e latino, competenti per tutto il territorio patriarcale, inclusa la Giordania. Presso il patriarcato armeno di Gerusalemme anche gli armeni hanno il proprio tribunale. È interessante notare come la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici d'appello superi i confini territoriali degli stati perché include tutto il territorio patriarcale, e siano poi le diverse autorità civili, secondo il proprio apparato legislativo, a eseguirne le sentenze.

6. *L'integrazione politica e sociale dei cristiani arabo-israeliani*

Sebbene la situazione giuridica dei cristiani arabi come cittadini israeliani sia garantita dallo stato di diritto, questo non significa però che essi, in quanto arabi, godano sempre della piena integrazione nella società israeliana. Nonostante Israele sia uno stato sostanzialmente laico in linea di principio, al suo interno la dimensione religiosa ebraica nella sfera pubblica e sociale è piuttosto pronunciata, e le formazioni partitiche di ispirazione ebraica sono molto influenti nella vita dello stato, spesso con atteggiamento non troppo conciliante verso gli arabi cristiani e musulmani. Inoltre la potenziale conflittualità fra la componente ebraica e la componente araba in Israele è stata ed è spesso aggravata dalle vicende relative alla questione palestinese dei territori. Il risultato è che non sempre sono garantite agli arabi israeliani pari opportunità in vari settori della vita sociale e professionale¹⁹. In questo senso i cristiani condividono con il resto della popolazione araba le difficoltà di integrazione nella società israeliana, rese evidenti da alcuni indici significativi: il tasso di disoccupazione degli arabi è generalmente nell'ordine del doppio rispetto alla media nazionale; solo una percentuale minima degli studenti universitari in Israe-

¹⁹ S. Smooha, *Arabs and Jews in Israel: conflicting and shared attitudes in a divided society*, vol. I, San Francisco and London, Westview Press, 1989; Id., *Arabs and Jews in Israel: change and continuity in mutual intolerance*, vol. II, San Francisco and London, Westview Press, 1992.

le è arabo; in generale inoltre le sovvenzioni dello stato alle collettività locali privilegiano largamente le municipalità ebraiche a detrimento di quelle arabe, sia cristiane sia musulmane²⁰. La diffidenza verso la componente araba ha indotto a escludere gli arabi da certe professioni, in particolare quelle inerenti l'ambito tecnico-scientifico. A questo si aggiunge una politica d'appropriazione del territorio da parte della componente ebraica, per cui gli arabi, ivi compresi i cristiani, incontrano forti difficoltà ad acquistare terreni o a ottenere permessi di edificazione. L'insieme di questi elementi sembra avere generato, anche fra gli intellettuali arabi cristiani, una sorta di disillusione verso Israele, che non sembra concedere loro quell'integrazione piena prevista in linea di principio dal diritto dello stato. La disillusione diventa tanto più grave in quanto gli arabi cristiani sono convinti d'aver contribuito a proprie spese alla nascita dello stato di Israele, poiché la maggior parte delle famiglie ha perso proprietà immobiliari, confiscate nel 1948 e in epoca successiva dal nuovo stato, e devolute a famiglie o istituzioni ebraiche.

Questo atteggiamento nei confronti di Israele sembra talvolta rendere problematica un'adesione piena all'assetto nazionale israeliano, che tuttavia è ricercata dalla maggior parte dei cristiani arabi sulla base di riconoscimenti ritenuti dovuti. Dal punto di vista politico non esistono strategie unificate della componente araba cristiana. I cristiani hanno appoggiato in parte i partiti di sinistra, in particolare il Partito Democratico Arabo, considerandoli mezzo efficace per esercitare un'opposizione politica interna volta ad assicurare agli arabi israeliani un trattamento paritario. Numerosi sono però gli arabi cristiani, e musulmani, che appoggiano partiti israeliani a larga prevalenza ebraica come quello laburista. In ambito cristiano si sono recentemente sviluppate correnti che tendono a sottolineare l'appartenenza cristiana per giustificare anche dal punto di vista teologico l'adesione alla causa nazionale palestinese non solo in relazione ai territori ma anche rispetto allo stato di Israele²¹. Rappresentanti significativi di questa tendenza che si potrebbe definire nazionalista, ma che è teologicamente giustificata, sono Abu el Assal, pastore della chiesa anglicana di Gerusalemme molto attivo nel Comitato per la preservazione delle terre arabe in Israele e candidato nel passato per le elezioni parlamentari nella Lista Progressista per la Pace e l'Eguaglianza, e Geris Khoury, direttore del Centro Al-Liqā' per il dialogo interreligioso, anch'egli candidato per le elezioni parlamentari del 1992 nella Li-

²⁰ J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994, pagg. 590-94.

²¹ A. E. Mazawi, «Palestinian local theology and the issue of islamo-christian dialogue: an appraisal» in *Islamochristiana*, n. 19, 1993, p. 111.

sta Progressista per la Pace e l'Eguaglianza. Entrambi questi intellettuali sono rappresentanti attivi di un arabismo militante che accentua fortemente l'appartenenza nazionale palestinese, con un atteggiamento nettamente critico verso Israele, e generalmente conciliante verso la componente araba musulmana anche nelle sue espressioni radicali. Il seguito di questa linea tra la popolazione palestinese in Israele è tuttavia dubbio: nelle elezioni del 1992 la Lista Progressista non ha avuto successo e lo stesso Gerjes Khoury non è stato eletto, nonostante la sua appartenenza alla comunità melchita, che tradizionalmente sottolinea la propria arabità. Il mancato successo di questa linea cristiano-nazionalista palestinese a livello politico è dovuta probabilmente sia ai toni eccessivamente nazionalistici e critici verso Israele, non condivisi da larghi strati della popolazione araba israeliana, sia all'atteggiamento non sempre sufficientemente critico verso le posizioni di determinate componenti musulmane, in un momento in cui si erano venute affermando anche tra i musulmani israeliani alcune dinamiche d'adesione ai movimenti islamisti, non certo ben viste dalla maggior parte della componente araba, in particolare cristiana. Proprio nello stesso periodo in ambito cristiano erano sorte velleità di fondare un Partito Democratico Cristiano come reazione a processi di islamizzazione percepiti all'interno del Partito Democratico Arabo, che tradizionalmente gode, come si è detto, di una buona adesione tra i cristiani. Sebbene l'idea di fondare un partito cristiano non si sia concretizzata e non abbia neppure goduto dell'appoggio delle gerarchie ecclesiastiche, la varietà di queste dinamiche politiche mostra la complessità della situazione in corso e comprova la mancanza di un atteggiamento politico unitario da parte cristiana, così come, del resto, da parte musulmana. Sembra però di poter affermare che, al di là di diverse opzioni particolari, la maggioranza della popolazione araba cristiana propenda decisamente per un'integrazione nello stato israeliano, e che le riserve esistenti riguardano proprio il non ancora completo raggiungimento di tale integrazione sociale su basi egualitarie.

Bisogna d'altra parte considerare che le dinamiche politiche inerenti alla questione dei territori palestinesi hanno influito non poco sull'atteggiamento degli arabi israeliani e sulle loro relazioni con la componente ebraica. Soprattutto le dinamiche politiche successive al 1987, che avevano visto un rinnovato successo dei partiti conservatori, avevano causato una ripresa di tensioni fra componente ebraica e araba, acuita dal successivo scoppio dell'*intifāda*²² nei territori occupati. Proprio in questo contesto anche in Israele tra gli arabi musulmani è cresciuta l'influenza

²² Si veda la voce *Intifāda* nel Glossario.

dei movimenti islamici come espressione di opposizione al governo e d'appoggio alla causa palestinese, che si è tradotta in varie attività di sostegno date ai palestinesi dei territori occupati durante l'*intifāda*. Nelle dinamiche relative alla questione palestinese sono state presenti anche le chiese: in particolare la chiesa melchita, anche a livello di gerarchia, ha sottolineato il suo appoggio alla causa palestinese, e tra i melchiti di Israele si sono moltiplicate le iniziative di solidarietà verso i palestinesi dei territori. L'appoggio così esplicito della chiesa melchita è in sintonia con l'identità araba che la chiesa melchita sempre sottolinea con forza e che nella questione palestinese si è tradotta spesso sul piano politico operativo, tanto che le autorità israeliane hanno preso più volte provvedimenti giudiziari riguardo a sacerdoti melchiti, nonché già nel 1974 riguardo a monsignor Ilarion Capucci, allora vicario patriarcale melchita di Gerusalemme, per le loro attività in favore dei palestinesi che sconfinavano su un piano decisamente politico. Anche il patriarca latino ha espresso il suo appoggio all'*intifāda*, rifiutandone però decisamente l'aspetto violento, e mantenendosi così su un piano di solidarietà con la popolazione palestinese cui egli stesso appartiene senza però appoggiare strategie concrete che avrebbero compromesso in modo netto i rapporti con le autorità israeliane²³. In questo periodo vi sono stati anche momenti di forte tensione interconfessionale, come quando nel 1989 gruppi di ebrei ortodossi occuparono in modo surrettizio a Gerusalemme l'ospizio di San Giovanni di proprietà del patriarcato greco-ortodosso: di fronte a una mancata reazione delle autorità israeliane, tutte le chiese si unirono nella protesta, che ebbe come evento di grande portata simbolica la chiusura per un giorno della basilica del Santo Sepolcro.

Il nuovo corso politico si è poi aperto a partire dall'ottobre 1991 con l'inizio dei colloqui di pace tra rappresentanti giordani e palestinesi e rappresentanti del governo israeliano, sfociato nel processo di pace tra Israele e i palestinesi, i cui termini sono confluiti nella Dichiarazione di Principi tra OLP e Israele nel settembre 1993. La nascita dell'autonomia palestinese si è concretizzata alla fine del 1995 con il ritiro degli israeliani da quasi tutti i territori occupati e con le elezioni per il Consiglio dell'Autonomia nel gennaio 1996. Il processo di pace con i palestinesi sembrava ineluttabilmente segnare l'innescò di dinamiche più positive anche all'interno di Israele per quel che riguarda le relazioni tra la componente ebraica e quella araba. Dopo le ultime elezioni politiche israeliane del maggio 1996 i problemi riguardanti le modalità concrete con cui proseguirà il processo di pace sembrano riaffacciarsi. La sconfitta elettorale del

²³ «Interviste. Patriarca a Gerusalemme» in *Studi cattolici*, settembre 1989, pagg. 640-41.

partito laburista, che era stato lo strenuo sostenitore del processo di pace con notevoli aperture verso i palestinesi, e la vittoria dei partiti conservatori e di ispirazione ebraica ortodossa segnano l'inizio di un nuovo periodo di incertezza per quel che riguarda la gestione concreta del processo di pace e i futuri rapporti sia tra Israele e i Palestinesi sia tra componente araba ed ebraica nella società israeliana. Il raddoppiamento dei consensi ottenuti dai partiti religiosi ebraici rispetto alle elezioni precedenti sembra testimoniare il rafforzamento delle correnti ebraiche più integraliste che possono con maggior efficacia creare ostacoli sia in generale — rispetto alle prossime modalità d'attuazione del processo di pace — sia in particolare riguardo alla questione di Gerusalemme, che non potrà non influenzare in modo più ampio i rapporti fra arabi ed ebrei. D'altra parte la prosecuzione dell'opposizione al processo di pace da parte di taluni movimenti palestinesi di sinistra e, soprattutto, da parte dei movimenti islamici radicali non ha fatto che dare ulteriori occasioni di resistenza alle componenti ebraiche a esso meno propense, soprattutto se si considera che l'opposizione si è spesso manifestata attraverso atti di violenza, come avvenuto nel marzo 1996 con i ripetuti attentati di Hamas a Gerusalemme e a Tel Aviv. Il rischio che oggi si presenta è che le componenti più radicali, sia da parte ebraica sia da parte palestinese riescano a influenzare in modo negativo la prosecuzione del processo di pace. In questo senso la sconfitta politica del partito laburista ha segnato la sconfitta, almeno momentanea, anche degli arabi israeliani, che nelle ultime elezioni avevano votato in alta percentuale per il partito laburista, vedendo nelle politiche da esso sostenute la migliore garanzia per il proprio futuro nazionale e per la soluzione definitiva della questione palestinese.

Per quel che riguarda l'integrazione sociale i percorsi scelti dai cristiani in Israele per attuare la propria integrazione nella società privilegiano decisamente la riuscita individuale, basata su un'adeguata formazione culturale e professionale. Proprio per questa scelta i cristiani rappresentano in media il settore più colto all'interno della popolazione araba: più della metà degli studenti universitari arabi in Israele è costituita da cristiani, mentre la popolazione musulmana è sei volte più numerosa. A livello professionale i cristiani sono attivi nelle professioni liberali, nell'insegnamento e nelle attività commerciali. La strategia di inserimento sociale che privilegia la riuscita individuale sembra tipica della componente cristiana mediorientale, ma non si ritrova in eguale misura tra la popolazione musulmana di Israele, essa pure in posizione minoritaria. La stessa dinamica demografica mostra le diverse prospettive delle due comunità confessionali: i musulmani hanno un tasso di fecondità me-

dio di 4,7 figli per donna, contro il 2,4 dei cristiani²⁴. Il differente comportamento demografico è un indice significativo delle diverse dinamiche sociali: sul minore tasso di natalità dei cristiani incidono sia la scelta diffusa di provvedere ai figli una buona istruzione nella prospettiva di garantire loro un futuro professionale adeguato (il che comporta un maggiore investimento finanziario e perciò induce a limitare il numero dei figli) sia il superiore tasso d'attività delle donne cristiane, che in misura ben maggiore delle musulmane esercitano attività lavorative all'esterno della famiglia. In questo senso i cristiani arabi in Israele proseguono e intensificano quel comportamento sociale e demografico iniziato in ambito cristiano alla fine del secolo scorso, che li ha immessi in una posizione di decisa apertura verso la modernità, adottandone le pratiche sociali. Tuttora all'interno della popolazione araba israeliana i cristiani rappresentano in media la componente più aperta e dinamica, caratterizzata da un alto tasso di urbanizzazione. Il problema che sorge anche in Israele è che l'adozione di comportamenti sociali moderni influisce negativamente sulla crescita demografica, poiché la componente musulmana mantiene comportamenti sociali più tradizionali e cresce a ritmi più elevati. Se dunque a livello assoluto i cristiani non sono diminuiti, da un punto di vista percentuale la rilevanza dei cristiani ha visto una sensibile diminuzione: si calcola che agli inizi degli anni settanta i cristiani fossero il ventidue per cento circa della popolazione araba israeliana, mentre oggi non superano il dodici per cento.

Il fatto che i cristiani privilegino percorsi di riuscita individuale nella società non significa però che trascurino le infrastrutture comunitarie: queste sono anzi numerose e funzionali a promuovere l'accesso dei cristiani nella società israeliana. In tutte le aree di popolamento cristiano sono assai numerose le istituzioni scolastiche gestite dalle varie chiese o da congregazioni religiose locali e, soprattutto, straniere. Nella maggior parte dei casi gli studenti sono in buona parte anche musulmani, e dunque le scuole cristiane, molto rinomate per il loro livello, svolgono un'azione efficace di promozione culturale diretta a tutta la società. Questo loro ruolo viene riconosciuto dallo stato, che concede anche alle scuole private cristiane sovvenzioni che provvedono a un parziale finanziamento delle attività e consentono quindi di mantenere a livelli contenuti le rette per la frequenza. Analoghi servizi vengono dalle istituzioni cristiane anche nell'ambito sanitario, con la gestione di ospedali e dispensari medici. Dal punto di vista delle infrastrutture comunitarie le chiese cristia-

²⁴ Y. Courbage e P. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992, pagg. 247-74, 320.

ne, in particolare la melchita e la latina, sono dunque intensamente presenti in Israele, dove sono state assenti politiche di nazionalizzazione dell'ambito scolastico e sanitario, come è avvenuto invece in Siria e in Iraq, ed è stata lasciata libera iniziativa alle chiese, che usufruiscono di sovvenzioni statali anche a questo riguardo. Situazioni di potenziale conflitto riguardo alle strutture ecclesiastiche si verificano invece in zone particolarmente delicate, come l'area circostante Gerusalemme. In questa zona, e in particolare nell'area Est che costituisce la parte araba, si sta verificando un processo di progressiva appropriazione territoriale da parte dello stato di Israele a scapito anche delle istituzioni cristiane. Secondo autorevoli osservatori locali si è trattato finora non tanto di pratiche legislative ma di operazioni concrete di carattere amministrativo, con cui si tende a ridurre lo spazio d'azione delle istituzioni cristiane (che sono comunque dirette alla popolazione araba), nella prospettiva d'accrescere la presenza ebraica nell'area. È chiaro che queste dinamiche sono strettamente connesse alla questione del futuro statuto di Gerusalemme, e sono un ulteriore indice che la questione di Gerusalemme è veramente centrale e le modalità della sua soluzione non potranno non influenzare in modo incisivo la futura situazione dei cristiani arabi in Israele e nei territori oggi dell'autonomia.

7. Le comunità arabe cristiane nei territori palestinesi

Nei territori palestinesi i cristiani sono circa 76.300, cioè il 3,8 per cento della popolazione, che è per il resto interamente musulmana. Essi sono concentrati soprattutto nelle tre cittadine di Betlemme, Beit Jala e Beit Sahour, e in misura oggi minore a Gerusalemme, a Ramallah e in altri villaggi limitrofi. Il numero dei cristiani è minimo a Gaza dove non supera le tremila persone.

In tutta quest'area, come del resto in Israele, i cristiani sono parte integrante della popolazione palestinese, e la lotta per l'autonomia nazionale è stata un elemento di forte coesione tra la componente musulmana e quella cristiana. All'interno dell'OLP i cristiani sono sempre stati numerosi e con funzioni di responsabilità e hanno avuto parte attiva anche nel condurre i negoziati di pace: è significativo che nell'incontro di Madrid la delegazione palestinese sia stata guidata dalla cristiana Hanna Sharawi. Sebbene la scelta sia stata motivata forse anche da opportunità politiche per acquisire maggior consenso da parte dei paesi occidentali, è tuttavia un esempio significativo del ruolo che i cristiani palestinesi hanno svolto nell'OLP. I cristiani hanno partecipato alla lotta politica per la

causa palestinese anche all'interno di formazioni politiche di ispirazione marxista: sia il Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina sia il Fronte Democratico per la Liberazione della Palestina sono guidati dai greco-ortodossi Georges Ḥabāsh e Nayef Hawatmeh, i quali, sebbene per le loro posizioni ideologiche prendano le distanze da un'esplicita appartenenza confessionale, tuttavia vengono identificati socialmente come cristiani. Questa varietà di militanza politica, che si è espressa anche nelle recenti elezioni per il Consiglio dell'Autonomia Palestinese, mostra come anche nei territori palestinesi esistano strategie e opzioni politiche diverse, non solo all'interno della componente musulmana, ma anche all'interno di quella cristiana.

L'unione nella lotta per l'autonomia palestinese che ha caratterizzato gli ultimi decenni e che ha consentito di superare le differenze confessionali, sembra aprire le prospettive per un futuro assetto istituzionale dei territori basato su uno stato di diritto egualitario e indipendente dall'appartenenza religiosa. Attualmente è in corso di definizione la bozza di una carta costituzionale per la nuova entità territoriale autonoma, che sembra volersi ispirare a principi di laicità, e le chiese cristiane sono state interpellate perché forniscano il loro contributo e comunichino le loro osservazioni sulla bozza di Costituzione proposta. Questo atteggiamento degli organismi dirigenti dell'autonomia induce i cristiani a sperare di godere in pieno del proprio statuto di cittadini, senza subire limitazioni da parte di leggi di ispirazione islamica. Preoccupazioni in proposito aveva infatti fatto sorgere il progressivo affermarsi di Hamas, movimento di netta ispirazione islamista, la cui ideologia non è certo di per sé favorevole a riconoscere uno stato di diritto su basi egualitarie alle minoranze religiose non musulmane. Tuttavia le prime elezioni del Consiglio dell'Autonomia Palestinese avvenute a gennaio hanno registrato un netto successo del partito al-Fatah di Arafat, che ha conquistato cinquantuno seggi, cui devono aggiungersi quindici seggi ottenuti da indipendenti in sintonia con la linea di al-Fatah; solo sei sono stati i candidati islamisti eletti, cui devono aggiungersi come parte dell'opposizione tre candidati membri del FDLP e tre progressisti. L'opposizione è dunque composta da un insieme di formazioni politiche di ispirazione ideologica molto diversa, in quanto comprende sia islamisti sia membri di partiti di netta ispirazione marxista. L'elemento che li accomuna è l'opposizione al processo di pace, così come è stato concordato da Arafat. In effetti sia il movimento islamista Hamas, sia il FDLP e il FPLP avevano invitato all'astensione come segno di opposizione agli accordi tra Israele e Arafat. Tuttavia il loro seguito fra la popolazione si è rivelato ridotto, perché la partecipazione elettorale è stata del 75 per cento in Cisgiordania, rag-

giungendo il 93 per cento a Gaza, e netta è stata la vittoria elettorale di al-Fatah e di Arafat. Anche la componente cristiana dei palestinesi dei territori appoggia in misura decisamente maggioritaria Arafat, diminuendo le adesioni, in precedenza più numerose, ai partiti di ispirazione marxista.

Nelle elezioni del Consiglio dell'Autonomia si è scelto di procedere secondo il modello giordano di garantire un numero minimo di seggi alle comunità cristiane: in totale ne sono stati loro riservati sei, due a Betlemme, due a Gerusalemme, uno a Ramallah e uno a Gaza. Se finora l'adesione alla comune causa palestinese è stato un forte elemento di coesione tra palestinesi cristiani e musulmani, la preoccupazione principale dei leader delle comunità cristiane è di porre basi solide perché tale coesione perduri nel futuro e si traduca in uno stato di diritto riconosciuto comune a tutti e in pratiche sociali coerenti con esso. Un'iniziativa significativa in questo senso è l'attività del centro Al-Liqā', che ha come fine specifico la promozione del dialogo e dei rapporti fra cristiani e musulmani palestinesi. La prospettiva del centro non è tanto d'approfondire il dialogo interreligioso in senso dottrinale e teologico, quanto lo scambio e la condivisione culturale e politica fra cristiani e musulmani, affrontando sia questioni interne alla nuova autonomia palestinese sia questioni relative ai rapporti con Israele. Nella stessa prospettiva il centro Al-Liqā', tenta di promuovere una lettura teologica della situazione palestinese, promuovendo seminari e pubblicazioni su tematiche specifiche nel tentativo di fondare una «teologia palestinese contestualizzata», in cui l'orizzonte sociopolitico influenza in modo determinante la riflessione. Non è un caso che il direttore del centro, Gerjes Khoury, sia membro della chiesa melchita, e che il vicario patriarcale melchita di Gerusalemme, monsignor Luṭfi Laham, ne sia il presidente: è un'ulteriore indicazione del profondo senso identitario arabo che caratterizza la chiesa melchita e che si traduce in iniziative concrete in cui il carattere politico non rimane in secondo piano.

Nella prospettiva della futura organizzazione politica dei territori autonomi sia il recente passato di lotta comune sia la questione aperta di Gerusalemme, in cui le chiese cristiane hanno insieme preoccupazioni e rilievo non indifferente anche a livello di consenso internazionale, sembrano dunque favorire l'evoluzione verso una convivenza su un piano di riconosciuta parità confessionale, che attende però di essere consolidata nell'assetto istituzionale per essere trasmessa come ordine stabilito anche alle generazioni future. Da questo punto di vista l'autonomia palestinese potrebbe rappresentare un terreno propizio per la costituzione in un contesto sociale a maggioranza musulmana di un'entità statale democra-

tica di ispirazione laica, basata sulla comune identità palestinese che integri in sé le differenze confessionali, e che stabilisca rapporti paritari con le diverse confessioni religiose, senza che queste ultime influenzino direttamente l'apparato istituzionale.

Rimangono tuttavia ancora aperti sia gli sviluppi politici definitivi dell'autonomia dei territori sia il futuro di Gerusalemme: entrambi gli argomenti sono tutt'altro che privi di potenzialità conflittuali, soprattutto dopo la recente vittoria politica del Likud e dei partiti religiosi ebraici. Riguardo a Gerusalemme esistono almeno tre proposte politiche per dare una soluzione al problema: quella prevalente nella maggior parte degli ambienti israeliani, decisamente sostenuta dai partiti conservatori, vuole Gerusalemme capitale di Israele, secondo quanto proclamato dal Parlamento israeliano nel 1980, e trova localmente l'opposizione dei palestinesi e delle chiese; la proposta palestinese, condivisa dalle chiese cristiane locali, è invece di considerare Gerusalemme come capitale dei due stati, riconoscendo giuridicamente il fatto che essa è costituita da due parti, quella araba e quella israeliana: recentemente questa proposta, in seguito al processo di pace, è stata formulata anche in modi più sfumati che non implicherebbero la pura spartizione della città, e che potrebbero ottenere il consenso degli ambienti israeliani più progressisti; infine vi sono tentativi di riformulare l'ipotesi di uno statuto internazionale per Gerusalemme, che non affermi la sua completa extra-territorialità (secondo una proposta che nel passato aveva goduto di credito e che soprattutto il Vaticano aveva appoggiato), ma che implichi l'adozione di misure di natura *lato sensu* internazionale per manifestare a livello giuridico il carattere universale di Gerusalemme e garantirlo in modo esplicito²⁵. Sebbene non sia ancora possibile prevedere quali provvedimenti saranno adottati, è certo che la soluzione della questione di Gerusalemme è nodale per assicurare definitiva stabilità al processo di pace. Occorre tuttavia considerare che a livello locale, soprattutto per la popolazione araba dei territori autonomi, Gerusalemme non ha solo un significato simbolico religioso, ma ha anche un evidente e rilevante significato sociale ed economico: Gerusalemme è infatti l'unica vera città disponibile per le cittadine palestinesi dei dintorni, come Betlemme, Beit Jala e Beit Sahour, i cui abitanti hanno sempre avuto con Gerusalemme contatti quotidiani

²⁵ Ferrari, «The struggle for Jerusalem» in *The European Journal of International Affairs*, I, 1991, pagg. 22-39; *Id.*, «Per Gerusalemme una e indivisibile» in *Limes*, II, 1994, pagg. 149-62; *Id.*, «Coabitazioni tra religioni a Gerusalemme» in Andrea Riccardi (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento* cit., pagg. 316-36; A. Macchi e G. Rulli, «Il futuro di Gerusalemme» in *La Civiltà Cattolica*, a. 147, vol. II, quaderno 3504, pagg. 547-61.

dei più vari generi: se essa cadesse definitivamente sotto la sola sovranità israeliana diventerebbe molto difficile avervi accesso, perché si tratterebbe di entrare ogni volta in uno stato straniero, con tutte le difficoltà che già oggi, con i posti di controllo posti al limite dei territori autonomi, stanno venendo alla luce. Analoghe difficoltà si verificano anche a livello pastorale per le varie chiese, le cui istituzioni centrali di Gerusalemme necessitano di rapporti continui con il territorio circostante. Questi motivi spiegano perché a livello locale sia i palestinesi sia le chiese spingono per una soluzione che riconosca in qualche modo anche i diritti dei palestinesi sulla città.

8. *La permanente tentazione dell'esodo*

Nonostante le speranze aperte sul futuro dalle nuove dinamiche politiche che interessano l'area, le comunità cristiane palestinesi sono fra quelle che hanno sofferto maggiormente negli ultimi quarant'anni a causa dei continui conflitti, e l'indice più evidente di tale situazione che tuttora fa sentire la sua influenza è la forte emigrazione da cui sono state colpite. Se rispetto al 1947 il numero totale dei cristiani non è forse diminuito, tuttavia la loro percentuale sulla popolazione totale ha oggi dei livelli assai inferiori: la crescita demografica è stata bloccata non solo da un ritmo di crescita inferiore a quello dei musulmani, ma soprattutto dalla continua emigrazione che ha segnato e segna le comunità cristiane. Nel 1947 Betlemme aveva il 75 per cento di popolazione cristiana, oggi ridotta al 33 per cento; questa stessa percentuale si ha oggi a Ramallah, che contava nel 1947-1980 per cento di popolazione cristiana; analoghe diminuzioni si sono avute in tutti i villaggi e cittadine, con l'eccezione di Beit Sahour e di Beit Jala dove i cristiani sono ancora rispettivamente l'85 per cento e l'80 per cento. Altri villaggi si sono invece letteralmente svuotati della propria popolazione cristiana. Infine l'esempio più rilevante anche a livello simbolico della diminuzione della presenza cristiana nell'area è rappresentato da Gerusalemme, in cui vivono attualmente solo 10.000 cristiani arabi, contro i 31.000 del 1947. Nel caso di Gerusalemme si ha non solo un calo impressionante in termini percentuali, ma anche in termini assoluti, e il fenomeno della diminuzione della popolazione cristiana è tanto più rilevante se si considera che Gerusalemme nel 1948 ha ricevuto flussi consistenti di immigrati cristiani appartenenti a tutte le comunità, che vi hanno cercato rifugio provenendo dalle regioni limitrofe divenute area di sovranità israeliana. In effetti la permanente situazione di conflitto con la conseguente mancanza di prospettive econo-

niche e professionali ha agito come forte propulsore all'ulteriore emigrazione dei cristiani palestinesi verso l'Europa, l'America e l'Australia, bloccando la crescita demografica della popolazione cristiana locale e causandone il rapido invecchiamento.

Il fenomeno dell'emigrazione è dunque la più grande piaga per le comunità cristiane della Palestina, ed è la principale preoccupazione per le gerarchie ecclesiastiche locali. L'emigrazione rischia infatti di ridurre i cristiani a numeri insignificanti rispetto al resto della popolazione, con l'impossibilità conseguente di esercitare un ruolo sociale e politico significativo e con la loro riduzione alla marginalità. Questa situazione non farebbe che provocare l'emigrazione degli ultimi rimasti, con la prospettiva della sparizione di comunità cristiane locali proprio nei luoghi che hanno visto nascere la prima comunità cristiana.

Connesso all'emigrazione emerge poi un altro fenomeno importante che rischia di indebolire le comunità cristiane palestinesi anche nel loro rapporto geografico con il territorio: si tratta della cessione delle terre, vendute da coloro che sono emigrati o che decidono di emigrare per realizzare un capitale che permetta di iniziare nuove attività nel paese di emigrazione. Nella maggior parte dei casi le terre non sono vendute a cristiani, bensì a musulmani o ebrei. Il trapasso delle proprietà fondiari da un ambito confessionale a un altro è di notevole importanza strategica, perché il possesso immobiliare garantisce un reale radicamento sul territorio e offre una base imprescindibile per un'azione sociale, politica e culturale significativa. La proprietà fondiaria crea infatti uno spazio di libertà e di responsabilità per le comunità confessionali, e la diminuzione consistente di tale spazio non può non comportare una reale perdita di potere nell'interazione con le altre componenti della società locale. Proprio la preoccupazione per il diffondersi di questo fenomeno ha spinto le gerarchie delle chiese cattoliche orientali a proibire a tutte le istituzioni ecclesiastiche da loro dipendenti la vendita delle proprietà fondiari e immobiliari senza previa autorizzazione specifica. Tuttavia è più difficile controllare le vendite nel caso della popolazione laica, e d'altra parte le chiese non hanno i fondi necessari per acquistare le terre o gli edifici posti in vendita: il problema resta quindi per ora aperto e di difficile soluzione.

Ricerche recenti sembrano offrire segnali più positivi a proposito dell'emigrazione cristiana, in quanto le sue cause propulsive sono state legate in primo luogo alla situazione del conflitto israelo-palestinese che rendeva difficili in generale le condizioni di vita e le prospettive future: di fronte a un processo di pace duraturo che porti alla stabilità politica, economica e sociale, l'intenzione di emigrare sembra diminuire fortemente, soprattutto fra i cristiani.

Da parte loro le varie chiese moltiplicano le iniziative per cercare di fornire ai propri fedeli servizi e infrastrutture, necessari soprattutto nelle zone palestinesi in cui sono mancati investimenti sufficienti a questo riguardo: accanto alle scuole, tradizionalmente numerose anche nei territori palestinesi, le chiese gestiscono ospedali e centri sanitari. Nel settore scolastico si segnala un'iniziativa di particolare importanza rappresentata dall'Università cattolica di Betlemme, in grado di fornire formazione universitaria in vari curricula agli studenti palestinesi, sia cristiani sia musulmani. La costituzione di un'università cattolica ha un'importanza particolare nei territori palestinesi sia perché gli studenti palestinesi in generale non hanno accesso alle università israeliane sia perché garantisce la possibilità di una formazione universitaria agli studenti arabi cristiani, cercando in tale modo di favorire il loro radicamento e di evitarne l'emigrazione. D'altra parte le gerarchie delle chiese cattoliche locali ritengono che la presenza cristiana possa continuare a esercitare un ruolo socialmente significativo nell'area palestinese solo se i suoi membri sono il più possibile qualificati culturalmente e professionalmente, e questo spiega l'impegno dedicato dalle chiese al settore educativo. Nell'ottica di favorire il radicamento della popolazione cristiana e di limitarne l'emigrazione, negli ultimi anni le chiese hanno anche iniziato progetti di costruzione di case per le famiglie, sia promuovendo forme cooperative sia costruendo in proprio e dando poi le case in affitto a prezzi modici. Il problema della casa è infatti molto sentito ed è uno dei fattori che spesso induce a emigrare le famiglie di nuova costituzione: sia i francescani della Custodia di Terra Santa, sia il Patriarcato latino, sia la chiesa melchita locale hanno intrapreso l'attività edilizia con l'obiettivo di mantenere il radicamento locale delle proprie comunità e nello stesso tempo di favorirne la coesione interna che in misura crescente deve affrontare la sfida della modernizzazione della vita e delle abitudini sociali. Queste iniziative edilizie si configurano solitamente come complessi abitativi, dotati anche di una chiesa con annessi asilo e, talvolta, scuola, e cercano di riprodurre in forme nuove uno spazio residenziale comunitario, sull'esempio degli antichi quartieri confessionali tipici della struttura urbana mediorientale. In questo caso si tratta però di complessi ben più ridotti e aperti alle relazioni con lo spazio circostante come esige la vita urbana moderna.

Nonostante gli sforzi delle chiese a livello di promozione sociale siano lodevoli, essi potrebbero essere certamente più efficaci se vi fosse maggiore collaborazione tra le chiese stesse. Nella pratica infatti ogni chiesa ha i propri progetti diretti in primo luogo ai suoi membri, anche se poi in

pratica usufruiti da tutti, compresi spesso i musulmani, con la sola eccezione delle iniziative nel campo edilizio che sono rivolte specificamente ai propri fedeli. Tuttavia la mancanza di unità a livello progettuale nel medio e lungo periodo indebolisce l'esito dei vari sforzi e non tiene in alcun conto l'esigenza di inserirli in una strategia comune condivisa dalle varie gerarchie e istituzioni religiose. La cosa diventa poi più grave quando la mancanza di coesione si traduce nel perseguimento di politiche concrete opposte: così se da un lato il patriarca latino considera uno dei più grandi problemi quello della vendita delle terre dei cristiani a musulmani ed ebrei, una delle principali istituzioni cristiane che vende i terreni è il Patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme. In questo senso bisogna riconoscere che la mancanza di unità fra le chiese indebolisce profondamente i cristiani in Palestina, perché tale divisione non si situa solo a livello dogmatico o di rito, in cui la differenza può essere anche una ricchezza, ma si manifesta spesso nell'assenza di una collaborazione perspicace che cerchi di individuare linee comuni per la soluzione dei problemi. Nell'area palestinese la situazione si presenta poi di una gravità particolare proprio per la dimensione esigua che la comunità cristiana ha raggiunto negli ultimi trenta anni, e per i problemi più complessi di carattere politico e sociale che ne ha segnato la storia più recente.

La carenza di sinergia tra le chiese si è verificata fino a epoca recente nello stesso ambito cattolico: è solo dal 1991 che esiste una Conferenza episcopale inter-rituale, che raccoglie i vescovi delle chiese cattoliche appartenenti ai vari riti; fino a quel momento non esisteva nessun organo collegiale in cui tutti i vescovi delle diverse chiese cattoliche presenti in Israele e Palestina potessero attuare un confronto su problemi comuni. Infine un ulteriore problema interno alle comunità è rappresentato dal divario esistente fra comunità e gerarchia. Il problema è evidente in particolare nella chiesa greco-ortodossa del Patriarcato di Gerusalemme in cui i vescovi attualmente — con un'unica eccezione — sono tutti greci di nazionalità, lingua e cultura, mentre i fedeli e i parroci sono tutti arabi: questo divario, che nel recente passato ha provocato tensioni assai forti anche sul piano pubblico²⁶, crea una vera e propria frattura interna alla comunità e rende più difficile un'azione pastorale efficace che sappia tradursi in una promozione dei propri fedeli anche dal punto di vista culturale e sociale. Talvolta si ha l'impressione che un certo distacco si verifichi anche nella chiesa latina, laddove la gestione delle parrocchie sia affidata a sacerdoti stranieri, che di solito non mancano di iniziative sociali verso i propri fedeli ma non riescono a condividerne in profondità

²⁶ A. O. Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine* cit., pagg. 263-69.

le aspettative culturali, sociali e politiche attraverso cui passa il radicamento concreto in una società. Da questo punto di vista la chiesa latina ha fatto però notevoli progressi: per la prima volta il patriarca latino è oggi un arabo di Nazareth, e arabi sono circa i due terzi dei sacerdoti diocesani. L'elemento straniero prevale invece di gran lunga tra i religiosi delle varie congregazioni che gestiscono in Israele e nei territori palestinesi numerose istituzioni scolastiche, sanitarie o contemplative.

In sintesi si può quindi concludere che dal punto di vista sociale e politico sia in Israele sia nell'area dell'autonomia palestinese si stanno aprendo nuove prospettive per le comunità cristiane arabe in connessione con il processo di pace: esse però, soprattutto nei territori palestinesi, hanno subito un'emorragia consistente dei propri membri che è difficilmente recuperabile. La sfida che pone il futuro a queste comunità è di elaborare strategie atte a rafforzare le proprie radici in un contesto politico generale auspicabilmente più stabile e propizio e, sebbene non troppo numerose, di esercitare un ruolo culturale e sociale significativo per essere attori rilevanti nelle due entità politico-istituzionali d'appartenenza.

I cristiani di Siria

Habib Moussalli

1. *Il panorama intercomunitario*

Un geografo descrisse in passato la Siria come «un Oriente di deserti e di chiese». Questa definizione fa riferimento a un periodo da lungo tempo trascorso, ma indica come la presenza dei cristiani abbia lasciato un segno nel territorio e nella storia del paese. Da allora, molta storia è trascorsa: i deserti si sono erosi e le chiese del giorno d'oggi si ritrovano circondate da mille e una moschea.

Volendo indicare un paesaggio emblematico della convivialità religiosa di questa terra, mi volgerei volentieri verso Aleppo, per evocare il viale intitolato a «Elia IV, patriarca degli arabi» in memoria di Elia Mu'awwad, patriarca¹ dei greco-ortodossi e della chiesa del deserto, descritta come una grande tenda eretta nel deserto dello Hauran.

Su questo viale, di fronte alla cattedrale di San Giuseppe dei Caldei è situata la grande moschea dell'Unicità, che spinge verso il cielo i suoi quattro minareti minutamente lavorati e intagliati nella pietra bianca di Aleppo. Attorno alla moschea si trovano la chiesa di Sant'Efrem dei siro-cattolici, la chiesa di San Giorgio dei melchiti e la nuovissima chiesa degli armeno-cattolici.

Dall'altro lato del viale, vale a dire dietro la chiesa di San Giuseppe, si vedrà senza difficoltà la cupola in costruzione della chiesa di Sant'Elia dei greco-ortodossi, dietro la quale si staglia in lontananza la nuova chiesa dei melchiti e più lontano si profila il campanile della chiesa degli armeno-ortodossi.

Significa forse che siamo in un quartiere cristiano? No, siamo in uno dei nuovi quartieri dove cristiani e musulmani vivono a fianco a fianco e abitano negli stessi edifici.

¹ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

2. *La tutela dello stato*

Un fatto risulta evidente: i cantieri dei patriarchi sono dovunque in Siria e i lavori procedono alacremente: alle comunità cristiane viene lasciata totale libertà di acquistare terreni e di costruire come meglio credono una chiesa, un dispensario, uno stabile per alloggiare nuove famiglie di giovani o un locale polivalente, che servirà per la catechesi e come luogo di incontro per i giovani. Lo stato non concede solo i permessi per costruire, ma il materiale da costruzione (ferro, cemento armato, tubature e così via) è fornito a prezzo convenzionato, quello dei progetti di stato.

Si può supporre che, se la chiesa oggi costruisce in Siria, è perché ha fiducia nell'avvenire. Inoltre, a partire dal 1936, i beni delle comunità cristiane di Siria non sono competenza del ministero dei *Waqf*² — che gestisce i beni lasciati in legato alla comunità musulmana — ma direttamente della presidenza del Consiglio dei ministri. In altre parole, la chiesa dispone liberamente dei suoi beni e i suoi sacerdoti non sono funzionari retribuiti dallo stato.

Del resto, i sacerdoti sono esentati tanto dal servizio militare (tre anni) quanto dal servizio civile (due anni). Dal momento in cui il sacerdote lascia il seminario, rimane incardinato nella sua diocesi, ove svolgerà il suo ministero pastorale. Non viene posto alcun ostacolo alla catechesi, che viene impartita nei locali della chiesa in aggiunta ai corsi di religione, che sono materia obbligatoria nelle scuole statali; un voto insufficiente in questa materia è causa di bocciatura tanto alla licenza di scuola media quanto agli esami di maturità statali.

Si può parlare di una collaborazione fruttuosa tra il governo siriano e le associazioni caritative cristiane, che non fanno distinzione di religione nell'aiuto che dispensano. Le Piccole Suore di Gesù lavorano presso l'Associazione di Beneficienza Islamica Le Suore di Madre Teresa prodigano le loro cure alle persone anziane delle due comunità. Lo stato riconosce i meriti della Società di San Vincenzo de' Paoli, di Fede e Luce, Terra degli Uomini o al-Kalima³ e le appoggia moralmente e con sovvenzioni.

Se viene praticata una censura nei riguardi delle pubblicazioni cristiane, bisogna riconoscere che essa si applica a tutti nello stesso modo — cristiani come musulmani — mirando grosso modo a preservare quella lai-

² Si veda la voce *Waqf* nel Glossario.

³ Associazione di beneficenza interconfessionale di Aleppo, fondata da Faṭḥ Allāh al-Ṣaqāl all'inizio del secolo, che attualmente gestisce un ospedale e un ospizio per anziani. La famiglia al-Ṣaqāl ha dato anche un grande contributo alla fondazione del Carmelo di Aleppo.

cià che è delineata nella Costituzione; essa è, del resto, praticata nella fiducia e nel rispetto.

La sola difficoltà rilevante nei rapporti tra la chiesa e lo stato è stata la questione delle scuole confessionali cristiane. È una questione dolorosa, poiché le scuole sono state nazionalizzate nel 1967, in seguito a un decreto che imponeva il controllo del governo sul programma di insegnamento nelle scuole private, confessionali e missionarie. La nazionalizzazione ha avuto luogo dopo il rifiuto categorico del decreto da parte dei vescovi. Solo gli armeno-ortodossi hanno salvato le loro scuole, accettando di sottomettersi al controllo del governo. Oggi impartiscono il loro insegnamento nelle scuole private della loro comunità, dove hanno la possibilità di insegnare la lingua armena insieme alle altre materie.

Senza dubbio i vescovi hanno commesso un errore in quel momento, opponendosi frontalmente allo stato, che aveva appena patito una disfatta nella guerra dei sei giorni. Quattro vescovi hanno tentato la prova di forza, ma il «quartetto» non aveva calcolato quali potevano essere le conseguenze. Il momento richiedeva più elasticità e diplomazia e, di certo, non un simile scontro, unico dopo il 1919, data della dissoluzione dell'Impero Ottomano⁴. L'episodio ha lasciato rimpianti da entrambe le parti. Ecco come lo rievoca monsignor Franois Abo Mokh nella sua autobiografia⁵:

Più tardi, una sera, una vettura è arrivata da San Salvatore per prendere i miei bagagli. L'indomani alle cinque ho messo le mie cose nella vettura. Volevo partire semplicemente, senza rumore. Orbene, il primo ministro signor Zaen, che ci aveva fatto molti torti, abitava proprio di fronte alla chiesa. Era al suo balcone. Ha notato che si stavano caricando dei bagagli. Ha capito che partivo. È sceso in strada in pigiama e in pantofole per salutarmi. Non dimenticherò mai quella scena. Mi ha teso la mano dicendo: «Siamo stati ingiusti nei vostri riguardi, non vi abbiamo capito». Ho teso la mano solo a metà e sono stato molto secco, rispondendo soltanto: «È troppo tardi», poi sono salito in auto e sono partito con le lacrime agli occhi. Era finita.

Difficile intendere il significato preciso delle scuse dell'uno e delle lacrime dell'altro: consapevolezza di aver commesso un errore, rincrescimento sincero, dispetto o atteggiamenti di circostanza. Oggi, sul capitolo scolastico, bisogna notare un certo ammorbidimento. Alcune scuole parrocchiali sono in funzione, ma sono insufficienti per assorbire il crescente flusso di allievi. Le suore salesiane hanno appena aperto una piccola scuola elementare ad Aleppo e alcune parrocchie organizzano corsi

⁴ Si veda la voce *Ottomani* nel Glossario.

⁵ François Abū Mokh, *Les confessions d'un arabe catholique*, Paris, Centurion, 1991, p. 127

estivi o di recupero. Si parla anche di costruire un seminario intercomunitario per tutta la Siria, già predisposto, ma pare che una questione di priorità tra i vescovi sia di ostacolo all'avvio del progetto. Tali difficoltà sono indicative del problema delle relazioni tra le chiese, talvolta caratterizzate da una certa competizione tra gerarchie nell'attuazione di programmi che un maggior concerto comune renderebbe più efficaci.

Da un'osservazione attenta crediamo onestamente di poter concludere che non vi è alcuna forma di persecuzione contro i cristiani di Siria. La libertà di culto è totale e garantita dalla Costituzione. Natale e Pasqua sono ufficialmente giorni festivi e alcune celebrazioni liturgiche sono trasmesse da radio e televisione. L'ordinazione di un vescovo dà luogo a festeggiamenti cui prende parte un delegato ufficiale del governo. Nel Consiglio dei ministri si notano sempre due o tre ministri cristiani, la cui presenza è legata alle loro competenze tecniche, ben più che al fatto di essere cristiani.

3. *Garanzie civili*

Si potrebbe parlare di una certa tutela dello stato nei riguardi delle chiese, protezione ufficiale non priva di aspetti positivi.

A fianco di questo aspetto istituzionale, si potrebbe comporre un'ampia antologia di testi che confortano i cristiani di Siria nei loro diritti, nella loro cittadinanza a pieno diritto, nella loro nazionalità, nel loro sentimento di patria. Sono le prime opere di autori musulmani che riconoscano la legittimità e il ruolo dei cristiani arabi; i grandi autori della *Nahḍa*⁶, come 'Abd al-Raḥmān al-Kawāldbī, 'Abd al-Raḥmān al-Shahbandar, Hanano, Arsouzi hanno voluto porre riparo a un'ingiustizia secolare fatta ai cristiani, o persino sbarrare il passo ai sultani che concedevano ai cristiani, per decreto e sotto la pressione delle cancellerie straniere, soltanto parziali diritti civili o una pseudo eguaglianza. A questi cristiani di Siria al-Kawāldbī così si rivolgeva nella sua opera intitolata *I criteri della tirannia*:

Dimentichiamo il passato e i suoi errori, ammettiamo insieme che la religione è di Dio e che la patria è di tutti. Voi siete i primi in questa terra, voi siete i più avveduti. Lavoriamo per vivere insieme e per costruire il futuro. Voi non siete degli ospiti in questa terra, siete a casa vostra. Voi non siete ospiti di questa lingua, essa è la vostra e voi avete fatto per lei un lavoro inestimabile.

⁶ Si veda la voce *Nahḍa* nel Glossario.

In una lettera datata ottobre 1917, ‘Abd al-Rahmān al-Shahbandar scriveva a un’istitutrice cristiana, Alice Kandalaf: «Voi educatori, maestri e maestre di scuola, dovete salvarci dalla disunione e dal disordine. Irrigate questa terra arida con la vostra spiritualità, con i valori della vostra religione, poiché, dopo tutto, voi siete i nostri antenati».

I numerosi testi di questo tenore costituiscono il retaggio della tradizione, pur riconoscendo che sono, nonostante tutto, assai fragili, talora legati a circostanze o a persone particolari e che non permettono di porre veramente le fondamenta per una morale o una carta del rapporto intercomunitario. Riconosciamo anche che sono stati scritti dai promotori della laicità, il che rappresenta oggi una remora, dal momento che si assiste in ambito musulmano a un risveglio dell’appartenenza religiosa sul piano sociale e politico.

Non vi è dunque da stupirsi se si avverte presso il cristiano la sensazione di una precarietà persistente, il desiderio di un surplus di sicurezza. Egli cercherà di essere maggiormente confortato nei suoi diritti, meglio riconosciuto, meno perso nella massa (meno di un siriano su dieci è cristiano), meno assillato dall’ossessione della vox populi. Cercherà di mettere a profitto gli studi all’estero o la nascita di un bambino per tentare di ottenere una carta d’identità francese o canadese o, a rigore, la *Green Card* americana. Sicuramente felice se può «strappare» un’altra nazionalità, non si tratterà, comunque, per lui che di una giustapposizione, ma non di un cambiamento, di una rinuncia alla sua identità⁷ di cristiano arabo, alla quale egli tiene e che dichiara con dispetto e fierezza al tempo stesso. Nel proprio paese arabo, il cristiano si sente sempre radicato ed estraneo al tempo stesso, rivelando così che, senza sentirsi allo stretto nella sua identità di arabo-cristiano, avverte il costante bisogno di rafforzare questa immagine, di riprenderla, arricchirla e di sottolinearne le sfumature. Si tratta di una percezione d’identità molto complessa, con cui al cristianesimo arabo capita di giocare, rasentando talvolta la perversione.

Nella sua volontà di assumere e di rivendicare al tempo stesso la storia e la contemporaneità, il suo radicamento cristiano in un contesto a maggioranza musulmana e la sua apertura all’Occidente, è dotato di una sorta di facoltà di assimilare e di prendere simultaneamente le distanze, al tempo stesso pienamente inserito nel suo tempo e radicato nella sua storia, alla quale volge uno sguardo filosofico, pur mostrando amarezza

⁷ Ricordiamo il caso di tutti quei siriani che, per aver in passato reso dei servizi alle cancellerie straniere (traduttori, interpreti o funzionari), hanno ottenuto la nazionalità greca, spagnola o italiana, che ancora conservano.

e inquietudine. Le prime pagine de *La giungla della verità* di Francis Marrache⁸, cristiano di Aleppo della fine del XIX secolo, traducono questo sentimento con grande bellezza poetica. Il rischio politico di questo tipo di discorso non deve essere sottovalutato.

Qui si potrebbe riconoscere un'esigenza di dignità, un desiderio di essere riconosciuto, che è comune a cristiani e musulmani. È l'uomo arabo che si trova in un vicolo cieco, che sia cristiano o musulmano, e che non vuole essere negato nella sua identità, né umiliato nella sua persona. Questo senso di dignità offesa lo si legge nei romanzi di 'Abd al-Rahmān Munif e non è estraneo al successo letterario che incontra al giorno d'oggi.

4. *La dinamica del cristiano arabo*

Per meglio disegnare il profilo della personalità del cristiano arabo in Siria va considerata la sua lunga esperienza di vita in comune con i musulmani, che gli ha dato un'abitudine alla categoria dell'azione riflessa: cercare di rendersi utile, di essere perpetuamente, instancabilmente utile all'altro. Ha così guadagnato la fiducia dello stato dimostrando l'importanza, per non dire la necessità, del proprio ruolo. In passato la funzione pubblica era per lui la via maestra, che gli permetteva di lasciarsi alle spalle la posizione secondaria e subalterna nella quale era confinato da secoli. Non è affatto sorprendente che i cristiani siano tra coloro che hanno ampiamente contribuito a dotare il paese delle sue strutture amministrative. I lavori pubblici, il catasto, i municipi, le banche, persino i sindacati annoverano cristiani tra i loro fondatori.

Con il declino della funzione pubblica, molti di questi cristiani hanno preso la via del Golfo, andando a occupare alte cariche nelle strutture statali e amministrative dell'Arabia Saudita, del Kuwait, degli Emirati, del Qatar o di Bahrein.

L'adesione al partito Ba'th⁹, una volta salito al potere in Siria, è stata un altro mezzo per uscire dallo status di minoranza e per conquistarsi un posto di rispetto. L'ideologia del Ba'th, che i cristiani hanno largamente contribuito a elaborare, è nota per la sua opzione laica.

Nonostante questi suoi successi il cristiano di Siria ritiene di dover sempre essere all'avanguardia, a rischio di non significare più granché e di cadere nell'effimero; sa che le sue posizioni di avanguardia non sono comode e che saranno presto recuperate e inglobate, se adottate da altri.

⁸ Francis Marrache, *La giungla della verità*, London-Riad, El-Rayyes Books, 1989 (in arabo).

⁹ Si veda la voce *Partito Ba'ib* nel Glossario

È quindi votato a un'attività estremamente fragile. Sa di dover essere in permanenza un fattore di cambiamento, quello grazie al quale l'innovazione modifica un ambiente stabile e tradizionale. Spesso sono cristiani i promotori di mestieri di recente creazione, come lo spedizioniere, il rappresentante, l'agente, l'agente commissionario di transito, il consulente, il tecnico specializzato, l'importatore, l'esportatore... pur detenendo la massima competenza in mestieri più tradizionali come la filatura o la sartoria e l'oreficeria, in cui gli armeni sono maestri.

Oggi, con la liberalizzazione economica e la crescita del settore privato, il cristiano arabo si associa con il suo compatriota musulmano, con un piccolo capitale o, soprattutto, facendo valere le sue competenze tecniche. È il caso delle industrie farmaceutiche e dell'agricoltura. Il medico cristiano che voglia imporsi al giorno d'oggi dovrà essere in possesso di una superspecializzazione o di una competenza rara.

Architetti e ingegneri cristiani creano oggi uffici di studio per la rivalutazione e il restauro del patrimonio artistico, architettonico e urbanistico. Ecco, dunque, come si presenta la dinamica di un cristiano arabo, che cerchi di restare nel suo paese e di evitare l'emigrazione¹⁰.

5. *La comunità cristiana*

Domandiamoci ora come si presenta la comunità cristiana di Siria, come sia composta e come agisca.

Il cristiano di Siria appartiene a una comunità che conta tra un milione e un milione e mezzo di persone, secondo le stime più ottimistiche; vale a dire dal 10 al 15 per cento della popolazione totale del paese, una percentuale che il governo ha sempre preso in considerazione. La Siria ha dato un Papa alla chiesa, Aniceto di Homs.

La comunità cristiana presenta, d'altra parte, una grande varietà di riti, essendo rappresentate tutte le chiese orientali a eccezione dei copti ed essendo Damasco la sede di tre patriarcati (siro-ortodosso, melchita e greco-ortodosso). Si trova persino un piccolo numero di protestanti. I greco-ortodossi e gli armeno-ortodossi sono i più numerosi tra le undici comunità.

¹⁰ Osserviamo l'immagine che il cristiano arabo dà di se stesso nello specchio dei proverbi e dei detti: «Il cristiano è sfamato dal latte di sua madre», vale a dire nutrito di valori autentici; «Il passo del cristiano è misurato, calcolato» (il cristiano è preciso, rigoroso); «Il suo pane dipende dalla sua onestà, dalla sua fedeltà»; «Il cristiano se la caverà sempre; non è il caso di preoccuparsi per lui»; «Prega con il musulmano, mangia con l'ebreo e dormi con il cristiano».

Se le cifre sono approssimative è perché le partenze sono frequenti, ma anche perché migliaia di immigrati cristiani arrivano in ondate successive: sudanesi, assiri, caldei dell'Iraq, armeni provenienti dall'Armenia sovietica o superstiti del genocidio perpetrato dai turchi. Alcuni si stabiliscono, altri ripartono. La maggior parte è in transito, in attesa di prendere la via del Canada o dell'Australia.

Si può dire che il cristiano di Siria viva in un perpetuo andirivieni di rifugiati cristiani, in una «corrente d'aria continua» e l'idea dell'emigrazione è sempre presente nel suo animo. È un'eventualità, una possibilità permanente.

Forse vi domanderete chi si prenda cura di questi rifugiati: è la *tā'ifa*¹¹ (comunità cristiana), che si incarica di alloggiarli e nutrirli, di dar loro soccorso. La tradizione siriana di ospitalità non è mai venuta meno e la chiesa non prevede deroghe in questo tempo.

Vorrei sottolineare il cambiamento progressivo di significato che il termine *tā'ifa* ha conosciuto nella sua evoluzione. Senza cessare di designare, sia ben chiaro, quel conglomerato di origine orientale, raggruppato attorno a un vescovo coadiuvato da un consiglio presbiteriale e da un consiglio superiore della comunità, il termine *tā'ifa*, comunità dei greco-ortodossi o dei maroniti, indica nel linguaggio corrente e nella contestualità della chiesa siriana il vasto campo di azione caritativa e pastorale gestito dalla chiesa. Il termine non fa più specifico riferimento alle origini siriane o caldee dei cristiani, a quel supplemento di identità che ci rimanda alle radici che la liturgia, largamente arabizzata, evoca di tempo in tempo e riprende in occasione delle grandi cerimonie.

Fra tante iniziative della *tā'ifa* nel campo dell'azione caritativa e pastorale bisogna menzionare la catechesi, l'azione sociale e bisogna immaginare quell'estesa attività, che non si prende cura soltanto dei rifugiati, ma anche dei malati, dei vecchi, degli handicappati, delle coppie con problemi di alloggio. In breve, un'azione dalle sfaccettature diversificate, che si esplica in molteplici settori, coinvolgendo cristiani e musulmani. Bisogna immaginare sotto il termine *tā'ifa* un volontariato benevolo ed efficace inquadrato dalla chiesa, una chiesa che tende a superare le divisioni confessionali e che vuole innanzitutto rendere una testimonianza di carità cristiana; e che si sforza di arrestare il flusso dell'emigrazione.

¹¹ Si veda la voce *Tā'ifa* nel Glossario.

Conclusioni

Ṭā'ifa è oggi sinonimo di oasi, di rifugio, di salvezza. Il nuovo significato si ritrova tanto tra gli armeno-ortodossi della Gezira e di Aleppo, quanto tra i greco-ortodossi del litorale, di Damasco o dello Ḥawrān e, egualmente, presso i maroniti del Wādī al-Naṣārā, in tutti gli insediamenti cristiani di Siria.

Non è che un fatto linguistico, ma è portatore di speranza e rivelatore di quel dovere di attesa fiduciosa al quale siamo tenuti.

I cristiani in Iraq

Yūsuf Habbi

Introduzione

In conseguenza della guerra del Golfo più di centocinquantamila cristiani, pari a un sesto del totale della popolazione cristiana del paese, soprattutto giovani, hanno lasciato l'Iraq per destinazioni diverse, alcune delle quali a rischio, nel senso che offrono poche speranze di una sistemazione accettabile di lavoro e di vita. Il fenomeno migratorio dei cristiani non coinvolge soltanto l'Iraq, ma anche gli altri stati del Medio Oriente ove sono presenti. L'intensificarsi dell'esodo negli anni più recenti potrebbe indurre a sospettare interessi all'evacuazione dei cristiani orientali dai loro paesi d'origine (Iraq, Persia, Siria e altri paesi). Le cause e i fattori di questa realtà sono l'argomento del presente contributo, in riferimento alla situazione irachena.

1. «*Vita e morte*» dei cristiani d'Oriente

Vie et mort des Chrétiens d'Orient è il titolo di un recente saggio di Jean-Pierre Valognes¹, nel quale l'autore analizza il futuro del cristianesimo nei paesi islamici, con conclusioni pessimistiche. Esaminando, infatti, la situazione attuale, Valognes non esita a pronosticare la scomparsa definitiva dei cristiani dallo scenario mediorientale.

Nel terzo millennio ci saranno ancora cristiani in Oriente? Se è improbabile che essi scompaiano del tutto (certuni vi rimangono per convinzione, pur essendo sicuri che in Occidente la loro vita sarebbe migliore), è d'altra parte ragionevole pensare che essi si ridurranno a una somma di individualità disperse nell'anonimato e non più in grado di mantenere la vita comunitaria indispensabile a preservare la propria identità.

¹ Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994.

In numero troppo scarso per poter contare qualcosa, essi non potranno fare assolutamente altro che modellarsi sui valori dominanti e così cessare di ravvisare se stessi come cristiani. Il che equivale a dire che ciò che costituiva la loro ricchezza verrà disperso. Il Medio Oriente arabo ne guadagnerà in omogeneità religiosa della sua visione teologica: è nella logica del regime della *dhimma* il condurre al riassorbimento completo delle «religioni del Libro». Ma con ciò esso perderà i vantaggi del pluralismo, che peraltro gli islamici non tengono in alcun conto.²

Didier Rance ha espresso la stessa opinione: «I cristiani del Medio Oriente costituiscono oggi una delle comunità più minacciate. È la loro esistenza stessa a essere in gioco»³. Prima di commentare queste considerazioni, tengo a sottolineare che non è possibile, a mio avviso, distinguere il destino dei cristiani iracheni dalla sorte di tutti i cristiani arabi. Come hanno fatto presente i patriarchi cattolici d'Oriente, il legame tra le varie comunità che vivono nel Medio Oriente è un fatto storico di grande importanza: «Noi viviamo in Oriente dai tempi più antichi. Esso fa parte della nostra identità più profonda»⁴.

2. *Principali caratteristiche della cristianità orientale in Iraq*

Data la sua millenaria ascendenza, la cristianità orientale è strettamente connessa alla tradizione apostolica originaria, che riflette l'originalità del messaggio evangelico. La Tradizione è impregnata della Sacra Scrittura; le opere dei padri di questa chiesa sono spesso parafrasi bibliche; il carattere della liturgia e della teologia è giudaico-cristiano.

Con grande slancio missionario e zelo apostolico, i cristiani mesopotamici non esitarono a spingersi nelle terre più lontane dell'Oriente, coltivando ovunque un fortissimo spirito ascetico e monastico. A questo si aggiunse la promozione della cultura e della scolarizzazione, a cui contribuirono in modo determinante i monaci dei monasteri medioevali.

Per la complessità dei problemi che si considerano, è arduo circoscrivere il tema con precisione. Per questo cercherò di articolare la mia analisi, semplificandola, in quattro punti: aspetti storici del cristianesimo iracheno; caratteri generali della situazione dei cristiani in Iraq; dati statistici; prospettive future di «convivialità» con i musulmani alla luce concreta della testimonianza cristiana.

²*Ibid.*, p. 18.

³ Didier Rance, *Chrétiens du Moyen-Orient: témoins de la Croix*, Bibliothèque A. E. D., 1990, p. 11.

⁴ Si veda «Lettera dei Patriarchi Cattolici d'Oriente (I Simposio), 19-24 agosto 1991» in *Il Regno-documenti* (19 settembre 1991), p. 591.

I cristiani iracheni sono parte integrante delle attuali popolazioni mesopotamiche, le quali, a loro volta, discendono dagli antichi sumeri, babilonesi, caldei e assiri. I cristiani, in maggioranza, parlano ancora il *sūret*, una lingua non distante dall'accadico e dall'aramaico⁵. Trasformatasi in siriano letterario all'indomani della canonizzazione della Chiesa d'Oriente, questa lingua è rimasta simile a quella parlata da Gesù e dagli apostoli.

Le regioni orientali della Mesopotamia, a quanto risulta dai dati storici, cominciarono a essere evangelizzate nel primo secolo, nonostante l'ostilità dell'Impero Persiano, la cui religione di stato era il mazdeismo. Il cristianesimo si diffuse progressivamente, senza tuttavia diventare mai maggioritario. I cristiani subirono numerose persecuzioni, la più grave delle quali, sotto Sapore II, durò dal 339 alla morte dello stesso imperatore nel 379. L'apostolo per eccellenza della Chiesa d'Oriente è san Tommaso, coadiuvato nella sua opera di evangelizzazione dal discepolo Addai e da due discepoli di quest'ultimo, Aggai e Mari. Mari fondò ufficialmente la Chiesa d'Oriente, con sede a Kohe, presso Seleucia e Ctesifonte, le due città imperiali. Fino al XIV secolo, la «Chiesa d'Oriente» (*'edta-dmadnha*) si estese ampiamente abbracciando le regioni che vanno dalla riva orientale dell'Eufrate al Sud-Est asiatico, con un totale di circa duecentocinquanta diocesi e mille monasteri, distribuiti in Mesopotamia, Persia, Turkestan, Paesi del Golfo, India, Cina e Mongolia⁶.

Alla fine del XIV secolo l'invasione mongola di Tamerlano colpì però duramente la Chiesa d'Oriente riducendone le diocesi all'ambito mesopotamico e turco-iranico d'origine. Nel periodo che si colloca alla fine del XIX secolo la popolazione della Mesopotamia era divisa come indicato nella tabella 1.

Tabella 1. *Distribuzione della popolazione mesopotamica secondo le principali confessioni religiose alla fine del secolo XIX (valori assoluti).*

	Musulmani	Cristiani	Ebrei
Wilāya di Mosul	264.280	30.000	6.000
Wilāya di Baghdad	789500	7.000	53.500
Wilāya di Bassora	939.000	5.850	4500

Fonte: elaborazione dell'autore

⁵ Si veda la voce *Aramaico* nel Glossario.

⁶ Per una bibliografia essenziale sulla Chiesa d'Oriente di Seleucia-Ctesifonte, si veda: Y. Habbi, «La Chiesa d'Oriente» in *Mesopotamia* (Università di Torino), XXVII, 1992, pagg. 207-24.

Non è possibile esaminare la condizione attuale dei cristiani iracheni senza considerare gli effetti nefasti della guerra Iran-Iraq (1980-1988), della guerra del Golfo e dell'embargo internazionale ancora in corso. La rivoluzione e i colpi di stato succedutisi dal 1958 non hanno consentito, a loro volta, che il paese trovasse un equilibrio tra le varie componenti etniche e religiose. Queste circostanze inducono un numero crescente di cristiani a ritenere che sarà sempre più difficile e problematico vivere in uno stato a maggioranza musulmana, il quale non esita ad applicare leggi e provvedimenti ispirati alle disposizioni della legge islamica, la *shari'a*. Tra i comuni fedeli, considerazioni quali «Questo non è più il nostro paese. Forse lo era una volta», «Siamo sempre stati perseguitati», «Siamo obbligati a vivere in un ghetto. E ora che questa situazione abbia fine», «Non vi è futuro per noi e, soprattutto, per i nostri figli» sono molto frequenti.

Alla luce di queste considerazioni, sarebbe realistico affermare che la presenza cristiana è destinata a scomparire; si possono indicare mille esempi di discriminazione, di intolleranza, quando non di vera e propria persecuzione. Dagli anni cinquanta e sessanta in avanti, si sono affermati nei paesi arabi regimi nazionalistici (ad esempio in Egitto, in Iraq, in Siria, in Libia e in altri paesi). Dopo i tentativi di Nasser e di Gheddafi, il nazionalismo arabo ha cominciato a subire la pressione di movimenti islamici fondamentalistici, che cercano ovunque di prendere le redini del potere. L'islamizzazione della politica araba genera fortissime preoccupazioni nei cristiani mediorientali. In Iraq essi cercano di fare fronte al fenomeno rivendicando in ogni modo il diritto alla tutela della propria etnia: si spiega così, ad esempio, l'emergere di movimenti nazionalistici assiri, caldei e siri in quella nazione.

L'avvento del regime khomeinista in Iran all'indomani della rivoluzione del 1979 ha coinciso con il risveglio delle popolazioni sciite⁸ irachene, che sono favorevoli all'instaurazione di uno stato islamico, sulla falsariga di quello iraniano. Bisogna ricordare che l'Iraq e l'Iran hanno mille chilometri di confine in comune. Molti iracheni sono sciiti, come la maggioranza degli iraniani. Le città sante dello sciismo, Kerbala e Najaf, si trovano nel Sud dell'Iraq. La guerra tra Iran e Iraq ha alimentato fino al parossismo la storica inimicizia tra i due paesi.

Il partito Ba'th⁹, al potere in Iraq, è stato fautore in questi anni di una politica laica, finalizzata a scoraggiare la propaganda religiosa dei fondamentalisti finanziati dall'Iran. Sebbene formalmente laico, il regime opera tuttavia nel rispetto delle tradizioni islamiche, con particolare riferimento

⁷ Si veda la voce *Shari'a* nel Glossario.

⁸ Si veda la voce *Sciiti* nel Glossario.

⁹ Si veda la voce *Partito Ba'th* nel Glossario.

ai contenuti dell'insegnamento scolastico, dei programmi televisivi, della vita politica e sociale in generale. Il fondamentalismo religioso nega il principio dell'eguaglianza di tutti i cittadini e colloca i gruppi religiosi non islamici in una posizione subordinata dalla quale non è possibile riscattarsi. Secondo gli studi di Muḥammad al-Sammāk, in Iraq possiamo contare sessantaquattro comunità etnico-religiose¹⁰. Alla fine degli anni ottanta, i musulmani non sunniti¹¹ erano circa sei milioni, ai quali andrebbero aggiunti gli sciiti ismailiti¹², poco numerosi. I cristiani sono attualmente il cinque per cento della popolazione; in parte parlano arabo, in parte il *suret*.

Le continue ostilità nei confronti delle minoranze hanno dato vita a guerre civili e a vere e proprie insurrezioni, come quelle dei curdi al Nord, degli sciiti e degli assiri al Sud. Questi ultimi subirono persecuzioni feroci e massacri negli anni immediatamente successivi alla nascita dell'Iraq come stato nazionale e più recentemente negli anni settanta.

Ciò nonostante, esistono numerosi esempi di convivenza pacifica e di reciproca tolleranza che sarebbe ingiusto non menzionare (si veda il par. 5).

3. Dati statistici

È bene premettere che molti ostacoli impediscono di quantificare le dimensioni attuali della popolazione cristiana irachena. Il primo lavoro scientifico di carattere statistico è comparso tardi, già dopo la conquista dell'indipendenza del paese (1921). L'Annuario Iracheno Ufficiale del 1936¹³, l'ultimo disponibile, parlava di tre etnie, araba, curda e turcomanna. Queste tre popolazioni erano distribuite in percentuale sulla popolazione come si vede nella tabella 2.

Tabella 2. *Distribuzione delle etnie in Iraq, 1936 (valori in percentuale).*

	%
Arabi	79
Curdi	16
Turcomanni	2,25
Persiani (non menzionati nel riepilogo generale)	2,75

Fonte: *Al-Dalil al'Iraqi*, 1936, pagg. 44-45.

¹⁰ Muḥammad al-Sammāk, *Al-Aqalliyāt bayna al-ʿUrūba wa-l-Islām* [Le minoranze tra arabo e islam], Bayrūt (Beirut), 1990, pagg. 13-28.

¹¹ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

¹² Si veda la voce *Ismailiti* nel Glossario.

¹³ Si veda *Al-Dalil al'Iraqi* (1936), pagg. 44-45.

Secondo questi dati, le religioni principali erano, in ordine di importanza, tolti i culti minori e circoscritti come quelli degli yazīdī¹⁴ e dei sa-bei¹⁵, l'islam, il cristianesimo e l'ebraismo. I musulmani ammontavano al 94 per cento della popolazione totale. Il numero dei caldei era pari a 98.800 unità distribuite nelle varie città come da tabella 3.

Tabella 3. *Distribuzione dei caldei nelle varie città, 1936 (valori assoluti).*

	Numero di caldei
Baghdad	20.085
Mosul	41.699
Bassora, 'Imara e Kut	7.000
Zakho e Dehok	11.146
'Amadiya	5.985
Kirkuk	9.685
'Agra	2.400

Fonte: *Al-Dalil al 'Irāqī*, 1936, pagg. 742-43.

Le prime cinque città ricadevano sotto l'autorità del patriarcato¹⁶ (patriarca Youssef Emmanuel II Thoma e il suo ausiliare Youssef Ghanima); Zakho e Dehok sotto quella del vescovo Putrus 'Aziz; 'Amadiya sotto quella del vescovo Francis Daoud con sede ad Araden; Kirkuk sotto quella del vescovo Istiphan Djibri, mentre 'Agra era guidata da un amministratore patriarcale.

Il numero dei siro-cattolici, secondo l'Annuario Ufficiale sopra citato, si aggirava intorno a venticinquemila: ventimila a Nord e cinquemila circa nel Centro-Sud, con due vescovi rispettivamente insediati a Mosul (vescovo Girino Djirdjis Ballai) e a Baghdad (vescovo Behnam Qaliyan). Quanto ai siro-ortodossi, essi ammontavano all'incirca a dodicimila, con due vescovi, di cui uno a Mosul (Torna Qasir) e l'altro presso il convento-monastero di Mar Matta (Mor Yohannon); a questi andava aggiunto un vicario patriarcale a Baghdad (Rabban Ya'qūb).

A partire dagli anni sessanta, per una serie di ragioni che si ricollegano sostanzialmente allo scoppio della guerra curda e all'emergere del partito comunista, molti cristiani hanno cominciato ad abbandonare Mosul e i villaggi del Nord per rifugiarsi a Baghdad. La capitale irachena è diventata il centro urbano che ospita il maggior numero di cristiani.

¹⁴ Si veda la voce *Yazīdī* nel Glossario.

¹⁵ Si veda la voce *Sabei* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Patriarca* nel Glossario.

Detto questo, riferiamo alcuni dati ufficiosi — come si è detto, non esistono statistiche recenti — circa la distribuzione della popolazione irachena attuale per comunità religiose. Su un totale di diciassette milioni di abitanti, è stato calcolato che il numero dei cristiani iracheni non supera oggi le settecentocinquanta mila unità, il settanta per cento delle quali appartiene alla Chiesa cattolica caldea. I caldei hanno un patriarca, un ausiliare (entrambi a Baghdad) e otto diocesi, che sono quelle di Mosul, Bassora, Kirkuk, Arbil, Dehok e Zakho, ‘Amadiya, Alqosh e ‘Agra. Il patriarcato caldeo possiede un Seminario Maggiore e uno Minore, aperti anche ai cattolici di rito latino; ha fondato, inoltre, negli anni 1990-1991, il Collegio di Babel per la Filosofia e la Teologia.

Gli assiri (nestoriani)¹⁷ sono attualmente divisi in due gruppi: il più numeroso segue il patriarca che risiede negli Stati Uniti d’America, mentre una minoranza ubbidisce al patriarcato di Baghdad, creato nel 1968. Gli assiri, i siro-cattolici e i siro-ortodossi, rappresentano ciascuno circa il sette per cento dei cristiani. In numero più ridotto sono gli armeni ortodossi (un vescovo). Pochissimi i latini, i protestanti, gli armeni cattolici. Ancora meno i greco-ortodossi, i melchiti e i copti egiziani, la maggior parte dei quali è costituita da emigranti¹⁸.

La chiesa irachena, come si vede, può essere considerata un vero e proprio mosaico di comunità, che sempre più spesso si riuniscono negli incontri e nelle commissioni ecumeniche presiedute dal patriarca caldeo (S. B. Mar Raphael I Bidawid). L’ecumenismo¹⁹ è profondamente vissuto e concepito come una naturale convergenza nella comune fede in Cristo.

Oltre a quello caldeo, rinnovato nel 1808, sono attivi in Iraq diversi ordini monastici: carmelitani, domenicani, redentoristi. Si tratta per lo più di religiosi di origine straniera. Molto più numerose sono le suore, a cominciare dalle domenicane della Presentazione (l’ordine femminile più antico, composto da francesi e da irachene); le suore caldee del Sacro Cuore e dell’Immacolata Concezione, le domenicane irachene di Santa Caterina, le «Piccole Sorelle di Gesù» e le suore indiane di Madre Teresa. Tutte gestiscono ospedali, orfanotrofi, asili e laboratori.

All’indomani della guerra del Golfo, il patriarcato caldeo ha fondato la «Caritas» irachena che è incaricata di gestire gli aiuti alle popolazioni civili sofferenti. A questa si affiancano altre associazioni caritative locali, fondate in anni recenti.

¹⁷ Si veda la voce *Nestorianesimo* nel Glossario.

¹⁸ *Al-Dalil al ‘Iraqi* cit., pagg. 742-43 (caldei), pagg. 736-37 (siro-cattolici), pagg. 724-25 (siro-ortodossi).

¹⁹ Si veda la voce *Ecumenismo* nel Glossario.

Sul piano dell'attività culturale esistono due importanti riviste, una religiosa (*Al-fikr al-Masīhī*²⁰) e una di argomento storico che si incentra sulla Mesopotamia e le tradizioni delle chiese d'Oriente (*Bayn al-Nahrāyn*²¹), in distribuzione dal 1972. È imminente l'uscita del primo numero della rivista patriarcale caldea, *Najm al-Mashriq* (Stella d'Oriente). Da non dimenticare la pubblicazione di saggi religiosi veri e propri, che hanno superato i cento titoli negli ultimi vent'anni.

Essendo state nazionalizzate le scuole private, l'insegnamento della religione cristiana è impartito nelle scuole pubbliche, a condizione che ne faccia richiesta almeno il 25 per cento degli alunni. Il catechismo viene insegnato soprattutto nelle chiese, malgrado la carenza di centri educativi adatti e di insegnanti. A questo proposito, bisogna sottolineare che è stato fondato da poco un Istituto di Catechesi, annesso al Collegio di Babel, per la preparazione di giovani catechisti. Una commissione mista ha compilato dodici volumi per l'insegnamento delle pratiche religiose cristiane nelle scuole pubbliche, con particolare attenzione alla preparazione dei giovani alla prima Comunione.

4. *Problemi e difficoltà*

L'incremento dell'emigrazione, nel caso dei cristiani iracheni, è connesso alla situazione di disagio, non solo personale ma anche religioso. Come si è detto, oltre centocinquantamila cristiani hanno lasciato l'Iraq in seguito alla guerra del Golfo e molti anche in precedenza.

L'embargo economico decretato dalle Nazioni Unite ha portato, ovviamente, a una fortissima inflazione. Anche il cibo scarseggia. Questa situazione è alla base di un'incessante instabilità politica, resa più grave dal permanere di tensioni ai confini con l'Iran. Le manifestazioni della libertà individuale e intellettuale sono mal tollerate, con grave danno per la diffusione della scienza e della cultura. I giovani sono oppressi dalla disoccupazione e dalla miseria. Oltre alle difficoltà materiali che la vita quotidiana riserva loro, i cristiani iracheni sono anche costretti a fare fronte all'intransigenza dell'islam.

Un esempio concreto varrà a spiegare la posizione attuale di una parte di musulmani — iracheni e non — nei confronti dei cristiani. Il 15 marzo 1995, chi scrive ha avuto occasione di discutere della questione con un medico iracheno molto dotto, che ha studiato in Occidente. Alla discus-

²⁰ Lett. «Il Pensiero Cristiano».

²¹ Lett. «Mesopotamia». Su queste due riviste sono regolarmente pubblicate notizie, monografie e bibliografie ragionate sul cristianesimo iracheno.

sione — durata cinque ore — hanno assistito due musulmani e dieci cristiani, tutti di elevata cultura, la cui formazione era caratterizzata da una forte componente storico-filosofica. Gli argomenti addotti dal mio dotto interlocutore musulmano furono i seguenti: 1) Il Corano è Parola di Dio Altissimo. Egli l'ha rivelata in lingua araba²² purissima e perfetta, come perfetto e immutabile è Dio; la rivelazione coranica segue quella ebraica e quella cristiana, dunque corregge entrambe e le completa; Maometto è il più grande dei Profeti e con lui si chiude il ciclo della rivelazione divina. 2) Dio, con il Corano, ha ricondotto alla verità le religioni del Libro; poiché il testo della Torà e dei Vangeli è stato falsificato e deformato, il Corano ha lo scopo di correggere e di ripristinare il contenuto originale di questi libri sacri; il Corano è dunque infallibile; di qui l'impossibilità di modificare i suoi principi, la difficoltà di scindere il connubio tra gli aspetti religiosi e gli aspetti politico-sociali dell'Islam.

È quantomai necessario — ha proseguito il mio interlocutore — opporsi con tutte le forze ai tentativi di distinguere la religione dallo stato e si deve impedire la laicizzazione del paese. Lo stato deve essere conforme ai principi dell'Islam. L'Islam, a sua volta, deve essere — nei paesi arabi — religione di stato. I membri delle «Religioni del Libro»²³, come previsto nel Corano, possono vivere all'interno degli stati musulmani, sebbene in condizione di «protetti» (*dhimmi*).

Sulla base di simili premesse, dobbiamo riconoscere che concetti moderni quali il pluralismo politico e culturale, la libertà religiosa, l'applicazione del metodo scientifico allo studio dei testi sacri, sono contrari all'Islam. La laicità dello stato, la distinzione tra la sfera religiosa e quella civile e simili concezioni contraddicono l'insegnamento genuino dell'Islam. Il mio interlocutore ha concluso dicendo: «Se nel passato i cristiani hanno cercato di distruggere il mondo islamico con le Crociate, oggi fanno lo stesso con altri mezzi».

5. «Vivere, convivere, testimoniare»

La storia ci insegna tuttavia che la convivenza tra cristiani e musulmani è una possibilità concreta e non irraggiungibile. I patriarchi cattolici d'Oriente, nella loro seconda lettera (Pasqua 1992) hanno ricordato che «l'essere vissuti insieme per tanti secoli rappresenta un'esperienza che non è possibile cancellare, conformemente alla volontà di Dio»²⁴. Il concetto

²² Si veda la voce *Arabo, lingua araba* nel Glossario.

²³ Si veda la voce *Gente del Libro* nel Glossario.

²⁴ Lettera dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, II, Pasqua 1992, par. XLVIII.

è stato ripetuto dai patriarchi nella successiva lettera (Natale 1994)²⁵. La collaborazione fra cristiani e i musulmani ha dato risultati importanti e positivi sul piano culturale, su quello sociale e su quello religioso.

Collaborazione culturale. Cristiani e musulmani sono stati gli artefici del grande patrimonio culturale e artistico del mondo arabo, di cui l'Occidente ha beneficiato nel Medioevo. Il contributo dei cristiani allo sviluppo della letteratura, della scienza, della medicina e della filosofia araba è stato enorme e diversificato nei secoli al variare delle condizioni storiche e sociali. Esso si è protratto per tutto il secolo scorso, con l'avvento del cosiddetto «risorgimento arabo» (*Nahḍa*)²⁶, nel quale gli intellettuali cristiani e quelli musulmani furono entrambi coinvolti, in un comune sforzo di emancipazione nazionale.

Collaborazione sociale. Come si è detto, la società irachena è composta di una molteplicità di etnie e di religioni difficilmente riconducibili a unità; ciò rappresenta, al di là di ogni dubbio, un fattore di ritardo nella prospettiva di una maggiore collaborazione sociale. Non sarebbe impossibile, a nostro avviso, superare le distinzioni tribali nel rispetto dei diritti di tutti, sulla base comune dell'interesse umano alla pace e alla cooperazione tra simili.

Collaborazione religiosa. Nel settore della cooperazione religiosa bisogna riconoscere che molti progressi sono stati fatti nello spirito del Concilio Vaticano II e della dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, che ci invita — come cristiani — a «dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà». Islam e cristianesimo — oltre al comune retaggio monoteistico — condividono il rispetto dei testi sacri; gli ordinamenti, le tradizioni e le istituzioni di ciascuna religione sono simili nella luce della fede nell'esistenza di Dio Creatore e nel significato etico della vita.

Non mancano i testi e gli studi che si propongono di cercare punti di accordo tra le due religioni in chiave di dialogo. Istituti, commissioni, gruppi bilaterali, corsi di studio sul dialogo islamico-cristiano sono diffusi oggi in tutto il mondo. Citiamo, a titolo di esempio, il Pontificio Consiglio per il Dialogo in Vaticano, il Pontificio istituto di studi arabi e di islamistica di Roma (PISAI), la commissione mista Vaticano-Royal Academy of Jordan. Le possibilità di intesa si moltiplicano nel mutuo riconoscimento del diritto alla testimonianza della propria fede.

²⁵ Lettera dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, III, Natale 1994, par.III.

²⁶ Si veda la voce *Nahḍa* nel Glossario.

6. *La testimonianza cristiana in Medio Oriente: una sfida*

La fede non è un fatto circoscritto alla sfera privata e individuale, bensì implica una partecipazione e una testimonianza, che devono incarnarsi nella vita di tutti i giorni. «Dobbiamo fare tutti gli sforzi — affermano i patriarchi cattolici d'Oriente — per rafforzare la convivenza e aprire nuovi orizzonti di fronte alle innovazioni di questo secolo»²⁷. Occorre, perciò, che tutti i cristiani — in Oriente e in Occidente — si uniscano per combattere le degenerazioni della civiltà contemporanea e per difendere i valori essenziali della persona umana. Questo può essere considerato il carattere operativo del dialogo islamo-cristiano.

Le sfide poste ai cristiani iracheni sono numerose, a cominciare da quelle per la vita. Il valore del dinaro iracheno prima della guerra del Golfo era pari a tre dollari: oggi sono necessari 1.250 dinari per acquistare un dollaro. I salari sono aumentati solo dieci o dodici volte, in misura assolutamente inferiore alla crescita vertiginosa del tasso di inflazione reale. La solidarietà tra i cristiani si è rivelata, in questo caso, uno strumento concreto per superare le difficoltà di tutti i giorni. L'ex ministro della Difesa francese ha scritto a questo proposito²⁸:

Una miseria infinita opprime oggi il popolo iracheno: una razione di ottocento calorie al giorno, pari a un terzo della norma, una mancanza quasi totale di farmaci, soprattutto antibiotici, di anestetici, di attrezzature mediche, una ipermortalità che colpisce innanzitutto i bambini, sottopeso e deboli fin dalla nascita e privati del latte materno e dei sostituti. Con almeno mezzo milione di vittime a partire dal 1991, lo scandalo di questo genocidio discreto deriva dal fatto che esso viene perpetrato in nome del diritto, vale a dire in nome nostro.

La situazione attuale è resa ancora più drammatica dall'embargo internazionale, che colpisce i deboli e gli indifesi²⁹.

Concludiamo questo contributo con una parola di speranza. Nonostante le tragedie degli ultimi anni, i cristiani iracheni non hanno cessato di credere nella possibilità di un riscatto comunitario, come dimostra il loro strenuo attaccamento alla tradizione religiosa. Essi condividono con tutti gli iracheni di buona volontà — a prescindere dalle differenze religiose e da quelle etnico-linguistiche — la speranza di un futuro migliore e più giusto.

²⁷ Lettera dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, III, Natale 1994, para III.

²⁸ Jean-Pierre Chevènement, *Le veri et le noir*, Paris, Grasset, 1995, pagg. 7-8.

²⁹ *Ibid.*, p. 8.

Il contributo delle comunità arabo-cristiane al futuro delle società arabe del Medio Oriente: alcune prospettive

Maurice Borrmans

Introduzione

Quale può essere il contributo delle comunità arabo-cristiane al futuro, prossimo e remoto, delle società arabe? È possibile, partendo dalle lezioni del passato e dalle realtà del presente, valutare le loro attuali prospettive di partecipazione allo sviluppo economico, culturale e politico di tali società in funzione della loro identità, radicata in una storia bimillenaria e aperta sull'«universale»? A questo proposito basta osservare le reali dimensioni della complessità culturale della civiltà araba che storicamente si è affermata a Medina e poi a Damasco, prima di sbocciare a Baghdad e a Cordova, per sopravvivere successivamente nelle province mediorientali dell'impero ottomano e rifiorire con il Rinascimento arabo (*Nahda*¹), a partire dalla fine del secolo scorso. È in questo contesto che le comunità cristiane arabe hanno partecipato all'edificazione di una cultura di cui sono state e sono ancora, con i musulmani, gli autori e i beneficiari.

Molti contributi di questo volume hanno giustamente insistito sulla diversità etnica, linguistica, liturgica e canonica tra le varie comunità cristiane che sono oggi, in Medio Oriente, le fedeli testimoni delle antiche chiese apostoliche aventi sede patriarcale in Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli. Sono stati in particolare presi in esame la loro struttura demografica, il loro statuto giuridico e il loro ruolo politico sia nel caso dei cristiani del Libano sia di quelli della Siria, dell'Egitto, dell'Iraq e della Palestina. L'analisi socioeconomica e l'approccio socioculturale hanno sottolineato l'importanza relativa di tali comunità nelle economie locali, nella produzione letteraria e nell'attività politica, così come nell'emigrazione dei loro membri in tutti i continenti, dove hanno dato luogo a importanti diaspore che esercitano un'influenza non trascurabile sulle loro comunità di origine. La nascita nel mondo arabo di

¹ Si veda la voce *Nahda* nel Glossario.

stati moderni e le loro esigenze amministrative, economiche, culturali e politiche, persino ideologiche, hanno portato, presso queste stesse comunità cristiane, a situazioni differenti per ciò che riguarda la loro partecipazione, a volte tollerata, altre volte desiderata, a una «società civile», ovvero una «nazione», dalle strutture costituzionalmente ben definite.

Quali sono per queste comunità arabo-cristiane le attuali possibilità di realizzare la loro missione storica nel presente quadro degli stati arabi? Per rispondere, occorre individuare alcune linee di tendenze delle comunità arabo-cristiane, tanto nei confronti della società civile quanto di quella religiosa. Riguardo alla prima, sarebbe opportuno specificare il contributo fornito da queste comunità alla vita pubblica e politica, all'attività culturale e scientifica, all'educazione sia privata sia pubblica e alla promozione della vita familiare e comunitaria. Riguardo alla seconda, senza dubbio i cristiani arabi hanno l'obbligo di vivere la piena comunione cattolica, di favorire l'ecumenismo² fra le chiese e sviluppare il dialogo fra cristiani e musulmani. Questi sono i vari punti che il presente studio si propone di sviluppare.

1. *Le comunità arabo-cristiane e la loro missione evangelica*

È nella fedeltà al loro patrimonio plurisecolare e pluriliturgico — patrimonio che le designa oggi come i «testimoni privilegiati dell'originale» riguardo alla fede cristiana — e nella loro solidarietà effettiva con le altre comunità cristiane operanti nei paesi arabi e nel mondo intero, che le comunità arabo-cristiane d'Egitto e del Medio Oriente devono vivere la loro missione evangelica all'interno delle società arabo-musulmane contemporanee, dall'Oman alla Mauritania, dalla Siria alla Somalia. È là che si realizza la loro attuale vocazione, come riconosceva la *Terza lettera pastorale* dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, in occasione del Natale 1994³:

Le nostre relazioni con l'Islam e i musulmani costituiscono un aspetto specifico e fondamentale delle nostre chiese, nel quadro della chiesa universa-

² Si veda la voce *Ecumenismo* nel Glossario.

³ Il Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente pubblica periodicamente, dal 1991, una *Lettera pastorale* indirizzata a tutti i cattolici delle chiese del Medio Oriente in comunione con Roma: la prima *Lettera* fu pubblicata il 24 agosto 1991 e la seconda per Pasqua 1992 (si veda, rispettivamente, *Islamocristiana*, 17, 1991, pagg. 242-49 e 295-304 per il testo arabo e *Ibid.*, 18, 1992, pagg. 273-77); quanto alla terza, in data di Natale 1994, essa è pubblicata in *Islamocristiana*, 21 (1995), per intero, con il titolo «Insieme di fronte a Dio per il bene della persona e della società: la coesistenza tra musulmani e cristiani nel mondo arabo» (pubblicazioni locali a Beirut, Gerusalemme e il Cairo). Qui viene riportato il paragrafo IV.

le (...) Vi ricordiamo quanto vi abbiamo già detto nella nostra precedente lettera: «Il nostro dialogo è prima di tutto un dialogo con i nostri fratelli musulmani. La nostra vita in comune durante lunghi secoli rappresenta un'esperienza fondamentale e inalienabile. Essa rientra nella volontà di Dio per noi e per loro ». Vorremmo dunque fare tutto il possibile per incoraggiare questa coesistenza (...) e impegnarci sulle nuove vie richieste dai molteplici cambiamenti e dalle sfide attuali.

La *Seconda lettera pastorale*, risalente alla Pasqua del 1992, riconosceva la necessità di tale impegno⁴:

Il nostro mondo arabo vive oggi una gestazione difficile a livello di civiltà. È un mondo alla ricerca di se stesso, di una configurazione per la sua esistenza e di un posto nella realtà odierna che rispettino la sua identità autentica e la particolarità del suo retaggio. La ricerca si muove tra profondi cambiamenti sociali, geopolitici, economici e culturali e in mezzo a numerose difficoltà interne ed esterne.

Certo tali difficoltà sono sempre esistite nel corso della «storia comune che ha unito cristiani e musulmani nell'Oriente arabo» e che li ha visti «riunirsi in quell'unico crogiolo che è la civiltà araba, per quanto ciascuno abbia conservato le specificità del proprio patrimonio». Tali difficoltà hanno causato, in alcune epoche, «tendenze al fanatismo, confessionarismi estremisti e guerre religiose»: perciò la *Terza lettera pastorale* chiede di «tenerne conto al fine di farne la diagnosi e di trovarvi rimedio (...) perché chi non si riconcilia con tutto il suo passato rimane incapace di affrontare in maniera adeguata il presente e l'avvenire»⁵. In realtà, si dice ancora⁶:

l'incontro islamo-cristiano si è mostrato, in passato, a un duplice livello, culturale e popolare. Al livello culturale vi è stata collaborazione fra gli eruditi musulmani e cristiani. Essi lavorarono fianco a fianco e gettarono le basi di una civiltà comune: quel patrimonio costituisce la nostra gloria, poiché è una delle fonti del nostro radicamento (...) e il patrimonio arabo-cristiano è l'aspetto luminoso di quella fecondità culturale, nelle diverse chiese cristiane, all'ombra della civiltà araba (...). Al livello popolare i cristiani e i musulmani si sono integrati in una stessa società e si sono spartiti «il pane e il sale» (...) Sollecitati da valori comuni e uniti da sistemi di vita tipici, hanno sviluppato consuetudini e tradizioni che tuttora caratterizzano la società attuale, senza alcuna distinzione fra musulmani e cristiani.

⁴ Par. V.

⁵ Par. XIII.

⁶ Paragrafi XI e XII.

A tutto ciò si aggiungono oggi gli «appelli del presente» sotto forma di una «responsabilità comune», tanto che i cristiani sono invitati

a liberarsi dei complessi sociali e psicologici trasmessi dalla storia. Essi devono trovare nella fede la maniera di liberarsi di tutto ciò che impedisce loro di accettare e di incontrare l'altro. La loro presenza diventa allora un impegno positivo, sincero e deciso, nella vita delle rispettive società

indipendentemente dal fatto che si tratti della società civile o di quella religiosa, i due campi dei quali occorre ora precisare le poste in gioco e le prospettive.

La società civile, in tutti i paesi arabi, esige più che mai la partecipazione leale ed efficiente di tutte le comunità cristiane che sono in essa radicate, in modo che essa sia realmente una «società araba egualitaria» o, almeno, intercomunitaria, e che non ceda alle tentazioni di un'applicazione integrale della legge islamica (*sharʿā*), come aspirerebbero a fare i movimenti islamisti contemporanei. Da più di un secolo i cristiani arabi, grazie ai loro meriti e alle loro lotte, sono passati dallo statuto di «protetti» (*dhimmi*) a quello di cittadini (*mumātana*⁷): dipende da loro che la società civile ne prenda atto in tutti i campi culturali, familiari, giuridici, economici e politici, realizzando con tutti e per tutti un pluralismo rispettoso di ogni comunità esistente, secondo lo spirito delle più recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo.

È anzitutto sul piano della cultura araba che le comunità cristiane devono impegnarsi energicamente, proseguendo nello sforzo sostenuto con successo da più di un secolo in Medio Oriente come nel Maghreb: esse sono infatti destinate a essere specificamente le testimoni dell'«originale» (*al-ashli*) e dell'«apertura» (*al-Infitāh*⁸), così come lo furono al tempo degli omayyadi¹⁰ e degli abbàsidi¹¹, allorché arricchirono la nuova cultura araba con l'apporto dell'eredità ellenistica grazie alle traduzioni dal greco al siriano e poi all'arabo.

Vi sono prima di tutto le istituzioni scolastiche cristiane che, dalla scuola materna fino all'Università, hanno meritato ovunque riconoscimenti e si sono guadagnate la fiducia di numerose famiglie musulmane. Inoltre i cristiani devono cercare di essere presenti nell'insegnamento ufficiale — nelle scuole e nelle università dello stato — poiché conviene in-

⁷ Si veda la voce *Sharʿa* nel Glossario.

⁸ Si veda Aa. V.v., «*al-Dhimma*, L'Islam et les minorités religieuses», numero speciale di *Etudes Arabes-Dossiers* (PISAI, Roma), 1991/1-2, n. 80-81, e tutta la bibliografia ivi riportata.

⁹ Si veda la voce *Infitāh* nel Glossario.

¹⁰ Si veda la voce *Omayyadi* nel Glossario.

¹¹ Si veda la voce *Abbàsidi* nel Glossario.

trodersi nel seno stesso dello sforzo educativo della società complessiva, dopo avere provveduto a rafforzare con l'insegnamento privato il rispetto pluralista dell'educazione religiosa di ognuno: a quel punto sarà più facile esigere e gestire l'educazione religiosa per gli alunni cristiani che frequentano le scuole dello stato e fare in modo che i testi scolastici siano l'espressione di una comune appartenenza alla patria araba e non a una comunità religiosa determinata. L'obiettivo ideale è infatti la completa informazione di ognuno sul contenuto della fede, del culto, della morale e dell'ideale spirituale degli altri. Va comunque rilevato che molti sforzi sono stati già compiuti in tal senso¹².

Ma accanto all'insegnamento di base e alla formazione professionale con cui le comunità cristiane devono preparare le future generazioni arabe a lavorare e a ricercare assieme — con cristiani e musulmani egualmente desiderosi di impadronirsi delle tecniche e di accostarsi alla verità della natura, dell'universo e di Dio — vi è il campo immenso della cultura in tutte le sue espressioni scientifiche, letterarie ed estetiche. Per prima cosa, i cristiani arabi potrebbero incrementare la loro partecipazione ai gruppi e alle associazioni che operano in tutti questi campi e che, attraverso numerose case editrici, pubblicano i loro lavori in varie lingue straniere. Le riviste non mancano, nel mondo arabo, e le comunità cristiane dovrebbero sviluppare, accanto ai loro bollettini religiosi, i motivi di interesse per la pubblicazione di periodici come *Al-Fikr al-Masīḥī* e *Bayn al-Nabrayn* nell'Iraq, *Al-Mashriq* e *Al-Masarra* in Libano, le *Miscellanee dell'Istituto Domenicano di Studi Orientali* del Cairo e la rivista dell'Istituto di Belle Lettere arabe di Tunisi (Padri Bianchi), che rappresentano una modesta ma qualificata partecipazione allo sforzo culturale comune. È del resto vivamente augurabile, dato lo sviluppo straordinario dispiegato oggi dall'editoria nei paesi arabi, che si dia inizio a un ampio lavoro di traduzioni per far entrare le letterature europee e la spiritualità cristiana nel mondo dei musulmani, i quali non dispongono che della loro cultura araba e non possono dunque, come i loro correligionari bilingui, avere accesso diretto alle culture straniere. Testimoni dei valori umanistici che si radicano nella fede in Dio, le comunità arabo-cristiane hanno, in questo campo, una funzione insostituibile: fare in modo che la cultura araba moderna venga ad avere una sua dimensione cristiana come essa ha la sua dimensione musulmana.

La famiglia e i suoi valori di vita, di solidarietà e d'amore dovrebbero analogamente essere difesi e promossi dalle comunità cristiane dei paesi arabi. I recenti sviluppi delle società cosiddette «permissive» costituisco-

¹² *Ibid.*

no una sfida e un pericolo per l'unità e la stabilità della famiglia dovunque nel mondo. Come rammenta la *Lettera pastorale* già menzionata¹³:

La famiglia è il primo canale di comunicazione fra la società e gli individui. Essa è l'intermediario culturale fra i due. Parte integrante della società, la famiglia vi attinge i valori e i concetti positivi e negativi e li trasmette ai suoi figli, che li assimilano senza discussione e che trovano in essi la strada per integrarsi nella società.

È una verità proclamata dalle Costituzioni degli stati arabi e dalle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo nell'islam¹⁴. Se è vero che il diritto musulmano, che si ispira al Corano e alla sunna¹⁵, autorizza una poligamia limitata, e a certe condizioni, e sembra facilitare i ripudi, è altrettanto vero che l'evoluzione sociale e il riformismo giuridico dei paesi arabi tendono a garantire alla famiglia la sua unità (monogamia) e la sua stabilità (controllo o abrogazione del ripudio, regolarizzazione del divorzio¹⁶) e prendono sempre più in considerazione i diritti del bambino¹⁷. Sarebbe perciò dovere delle comunità arabo-cristiane proporre un modello di famiglia che tenga conto dei valori tradizionali (solidarietà orizzontale e verticale in seno alla famiglia estesa), e delle richieste della famiglia moderna (promozione della donna, personalizzazione di ciascuno, importanza della coppia), lungi tanto dalle pressioni ingiuste di un patriarcalismo anacronistico quanto dagli eccessi disordinati di un individualismo esasperato.

I musulmani hanno, come i cristiani, un insieme di valori che questi ultimi farebbero bene ad applicare e a difendere per il bene di tutti: salvaguardia della famiglia, rifiuto delle deviazioni chiamate fornicazione e adulterio, paternità e maternità responsabili (anche se i musulmani accettano tutti i metodi di controllo delle nascite), condanna di qualsiasi forma di aborto e di eutanasia¹⁸. È quindi augurabile che numerose famiglie cristiane collaborino con famiglie musulmane sane e unite, entro associazioni tra famiglie in cui i vincoli d'amore, di servizio e di sacrificio

¹³ Si veda la *Terza lettera pastorale* cit., par. XXVII.

¹⁴ Si veda Maurice Borrmans, «Les Droits de l'Homme en milieu musulman» in *Studia Missionalia* (Gregoriana, Roma), XXXIX, 1990, «Human Rights and Religions», pagg. 253-302.

¹⁵ Si veda la voce *Sunniti* nel Glossario.

¹⁶ Si veda la voce *Divorzio* nel Glossario.

¹⁷ Si veda Roberta Aluffi Beck-Peccoz, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, Giuffrè, 1990, e tutta la bibliografia ivi riportata.

¹⁸ Si vedano M. Borrmans, «Islam et contraception» in *Lateranum* (Roma), XLIV (1978), n. 1, pagg. 243-55; *Id.*, «Fécondation artificielle et éthique musulmane» in *Ibid.*, LIII (1987), n. 1, pagg. 88-103; e *Id.*, «Islam et famille» in *Se Comprendre* (Tolosa), n. 94/11, novembre 1994.

siano vissuti in un clima di ardente emulazione umana e spirituale. Ciò è ancor più importante a causa dell'attuale aumento dei matrimoni misti fra cristiani e musulmani: i drammi che ne possono scaturire, soprattutto nei numerosi casi di insuccesso dell'unione, non devono far trascurare le possibilità di successo allorché i valori familiari comuni siano vissuti nel rispetto delle tradizioni religiose degli sposi¹⁹.

Anche sul piano giuridico i cristiani arabi dovrebbero far sentire maggiormente la loro presenza. Da molto tempo le loro comunità godono, nel Medio Oriente, di un'autonomia relativa per lo statuto personale e per il diritto di famiglia, anche se alcuni sviluppi recenti potrebbero rimettere in discussione tale autonomia. Difatti alcuni stati tendono a unificare la loro legislazione, in senso laico o religioso, e la stessa Lega Araba si sforza, da una decina di anni, di dare agli stati che la compongono un Codice di famiglia unico: sarebbe bene che anche le comunità arabo-cristiane chiedessero una legislazione pluralista che rispettasse i loro valori specifici e garantisse soprattutto i diritti della donna e del bambino. Tali comunità dovrebbero anche ricordare alle giurisprudenze nazionali il vantaggio di attenersi alla «legge del contratto matrimoniale originario», quando alcune persone sposate passano a una religione diversa e quindi a un altro statuto personale più «permissivo», e la necessità di includere nell'esercizio della libertà religiosa quella di convertirsi a un'altra religione senza incorrere negli effetti drammatici del delitto di apostasia²⁰. Riassumendo, sul piano della giurisprudenza conviene sviluppare un'interpretazione delle leggi che non sia più «confessionale».

Quanto al piano politico, è evidente che le comunità arabo-cristiane devono adattarsi alla nuova struttura delle loro rispettive società, senza pretendere di realizzarvi una laicità «all'occidentale» e senza sottomettersi con rassegnazione a un «ordine islamico» di tipo medievale. La partecipazione di tutti i cittadini alla vita pubblica dello stato moderno, conformemente a tutte le recenti Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, presuppone, come dice la *Lettera pastorale* sopra citata²¹:

l'eguaglianza assoluta fra i cittadini sia per i diritti sia per i doveri, senza alcuna distinzione fondata su convinzioni religiose, politiche, di colore, di raz-

¹⁹ Si veda M. Borrmans, «L'avvenire dei matrimoni misti islamo-cristiani in Italia» in *La famiglia in una società multi-etnica*, Milano, Edizioni Vita e Pensiero (Cattolica), 1993, pagg. 123-50, e tutta la bibliografia ivi riportata.

²⁰ Si vedano Sami A. Aldeeb Abū-Sahlieh, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman» in *Islamochristiana* (PISAI, Roma), 20 (1994), pagg. 93-116; e Hmida Ennayfar, «De la ridda (apostasie) à la foi, ou de la conscience du paradoxe» in *Conscience et liberté* (Berna), 35, I semestre 1988, pagg. 27-37.

²¹ Si veda la *Terza lettera pastorale* cit., par. XXXII.

za o di sesso. Tutti devono poter partecipare al progetto nazionale. E i responsabili devono poter garantire le stesse opportunità di partecipazione a tutti, lungi da ogni considerazione contraria all'interesse della patria

tanto che «la vita pubblica non possa essere il monopolio di una persona, di un gruppo, di un partito, di una tribù o di una classe». Per evitare le confusioni possibili generate dallo spirito di parte in ogni ambito e per educare i cittadini di domani a una giusta distinzione fra religione e politica, bisogna inoltre che i responsabili delle comunità arabo-cristiane sappiano dialogare con quelli degli altri gruppi sociali per elaborare un *modus vivendi* tale che «la religione non sia soggetta alla politica e che la politica non adulteri la religione». Infatti i patriarchi ricordano che «i cristiani desiderano essere considerati cittadini nel pieno senso del termine e non una minoranza che domanda protezione». Certo, aggiungono²²:

legare la cittadinanza ai valori religiosi non è un male. Al contrario, tali valori danno una spiritualità alla cittadinanza. Ma occorre, in questo caso, che la religione orienti la persona totalmente a Dio e al rispetto perfetto della creatura di Dio e di qualsiasi convinzione religiosa, soprattutto se si tratta della religione di una minoranza. Le leggi dello Stato dovranno garantire i suoi diritti con lo stesso vigore con cui garantiscono i diritti della maggioranza o della religione dello stato.

I cattolici, per parte loro, possiedono nel documento conciliare del Vaticano II, «La chiesa nel mondo di oggi» (*Gaudium et spes*), un esteso programma umanistico di impegno civile in seno alle loro società arabe, sotto forma di una competenza professionale che sempre si preoccupa del bene di tutti i loro concittadini, pur accettando i limiti oggettivi che impone loro una situazione relativamente minoritaria. Spetta allora alle diverse istituzioni del paese fare in modo che i luoghi degli incontri vengano rinnovati tanto riguardo al linguaggio quanto alle intenzioni all'insegna del rispetto reciproco e della comprensione, e che ciò avvenga nella famiglia, nella scuola, nella moschea e nella chiesa, e soprattutto nei media stessi.

Anche la società religiosa, nei paesi arabi aspetta dalle comunità cristiane un impegno rinnovato per una comunanza attiva fra le chiese cattoliche, per un ecumenismo generoso con le chiese sorelle e per un dialogo interreligioso coraggioso, soprattutto fra cristiani e musulmani

Fra le comunità cattoliche del Medio Oriente, in collegamento con la Congregazione romana per le chiese orientali, la collaborazione non è mai mancata. La chiesa maronita, la chiesa greco-melchita, la chiesa copta cat-

²² *Ibid.* par. XXXV.

tolica, la chiesa siro-cattolica, la chiesa armena cattolica e la chiesa caldea (cattolica) hanno sempre lavorato in forma sinodale²³ nel quadro del mondo ottomano, poi arabo, mentre uno stesso Codice di diritto canonico per le chiese orientali è stato l'elemento coordinatore fra loro nel corso del Novecento. Nel quadro degli stati moderni, secondo il Vaticano II, le conferenze episcopali nazionali hanno portato altre collaborazioni che devono essere sviluppate, e la nomina di monsignor Michel Sabbāh, palestinese, come patriarca latino di Gerusalemme, l'11 dicembre 1987, ha permesso al Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente di parlare in maniera collettiva grazie alle *Lettere pastorali* di cui è stata fatta menzione.

Per parte loro, le riunioni regolari dei vescovi (latini) della Conferenza episcopale regionale del Nord Africa (CERNA) e della Conferenza dei vescovi latini nelle regioni arabe (CELRA) assicurano la coordinazione necessaria fra le comunità cristiane del Maghreb, della penisola araba e del Corno d'Africa, mentre nel Medio Oriente altri legami si sono intrecciati fra queste e le comunità arabo-cristiane del luogo. La recente preparazione del sinodo per il Libano ha così permesso a tutte le comunità cattoliche di quello stato di offrire una testimonianza unificata per lo sforzo della ricostruzione nazionale. I cristiani del Medio Oriente hanno imparato così a «vivere meglio la Bibbia» nel paese dove essa è nata²⁴.

Anche fra queste comunità della chiesa cattolica nei paesi arabi e le chiese sorelle il dialogo ecumenico diventa sempre più stretto: è la testimonianza della loro piena comunione nell'accordo delle attività pastorali e delle pratiche disciplinari che potrà domani dare tutta la sua credibilità alla «Chiesa degli Arabi», come auspicava già padre Corbon nel suo libro pubblicato nel 1978. L'ecumenismo ha fortunatamente fatto grandi progressi nel Medio Oriente, nel corso degli ultimi decenni. Le «Dichiarazioni cristologiche comuni» hanno permesso ai copti (1973)²⁵ ai siro-ortodossi (1984)²⁶ e agli assiri (1994)²⁷ di dare testimonianza della lo-

²³ Si veda la voce *Sinodo* nel Glossario.

²⁴ Si veda la «Lettre Pastorale» di monsignor Michel Sabbāh, patriarca latino di Gerusalemme, in data 1° novembre 1993 in *Islamocristiana*, 20 (1994), pagg. 233-38.

²⁵ Dichiarazione in data 10 maggio 1973, firmata da S. S. Paolo VI e da S. S. Anbā Shenūda III, Papa di Alessandria e della Sede di S. Marco in *Documentation Catholique* (Paris), 1973, pagg. 515-16, seguita dai «Principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Eglise catholique et l'Eglise copte orthodoxe, et protocole annexé aux Principes (23 juin 1979)» in *Service d'information* del Consiglio Pontificio per l'Unità dei Cristiani, n. 76, pagg. 31-33.

²⁶ Dichiarazione in data 23 giugno 1984, firmata da S. S. Giovanni Paolo II e S. S. Mar Ignatius Zakka I Iwas, Patriarca siro-ortodosso di Antiochia in *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento 1988-1995. Corso breve di ecumenismo*, vol. X, Roma, Centro Pro Unione, 1995, pagg. 49-51.

²⁷ Dichiarazione in data 11 novembre 1994, firmata da S. S. Giovanni Paolo II e S. S. Mar Dinkha IV, Patriarca della chiesa assira d'Oriente in *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento 1988-1995. Corso breve di ecumenismo* cit., pagg. 58-59.

ro fede comune con la chiesa di Roma: visite ufficiali dei loro più alti dirigenti a Paolo VI e a Giovanni Paolo II ne hanno sottolineato l'importanza. E non possiamo dimenticare qui lo storico incontro di Paolo VI e del patriarca Atenagora a Gerusalemme, nel 1964, e gli sforzi di riconciliazione svoltisi in seguito fra cattolici e ortodossi (soppressione delle scomuniche reciproche nel 1965, dialoghi teologici e ripetute visite a Istanbul e a Roma); dobbiamo anche rallegrarci per gli sforzi del dialogo teologico iniziato dagli ortodossi, dal 1979, con le chiese non calcedonesi²⁸, e sboccatò nella dichiarazione di fede comune che le chiese ortodosse greca, siriana, copta e armena hanno firmato nel novembre del 1989.

Questi diversi avvicinamenti hanno per fortuna incoraggiato il Consiglio ecumenico delle chiese ad aprire il suo Consiglio del Medio Oriente alle chiese cattoliche della regione. Dal 1988, queste hanno raggiunto gli ortodossi, i pre-calcedonesi e i protestanti, formando ormai — fatto unico nell'ecumenismo — un unico Consiglio delle chiese del Medio Oriente (CEMO), con quattro copresidenti. Così avvenne che alla

quinta assemblea generale del CEMO, tenuta nel gennaio 1990 a Nicosia, la quasi totalità delle chiese cristiane orientali si trovò riunita, per la prima volta dopo quindici secoli, rappresentata da duecento delegati di cui dieci patriarchi e quasi cinquanta vescovi²⁹

e che alcuni hanno potuto vedere in ciò «una nuova Pentecoste». Tutto questo dimostra che ormai è più facile ai capi delle chiese assumere un'attitudine comune ed esprimerla con un testo unico, firmato da tutti, come è accaduto, in maniera particolare, riguardo al caso della città di Gerusalemme, visto il suo significato religioso³⁰.

La collaborazione ormai più profonda fra le comunità cristiane nei paesi arabi dovrebbe facilitare il dialogo con i musulmani di ogni tendenza ideologica e anche con gli ebrei della regione³¹, nonostante la lentezza del processo di pace nel Medio Oriente, i conflitti interni che conoscono l'Iraq, l'Egitto, l'Algeria e il Sudan, e le dichiarazioni ripetute di un fondamentalismo islamico che non esita a ricorrere alla violenza «nel nome di Allāh». Era dunque opportuno che la *Terza lettera pastorale* dei Patriarchi cattolici d'Oriente insistesse di nuovo sulle rinnovate possibi-

²⁸ Si veda la voce *Calcedonese, chiesa* nel Glossario.

²⁹ Si veda Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994, in specie «L'action des Eglises», pagg. 211-16.

³⁰ Si vedano le successive dichiarazioni pubblicate in *Islamocristiana* 14 (1988), p. 289; 15 (1989), p. 215; 16 (1990), p. 241; e 18 (1992), p. 266.

³¹ I patriarchi cattolici d'Oriente ne hanno trattato nelle loro *Lettere Pastorali* e i libri di padre Elias Chacour ne illustrano l'importanza e l'urgenza.

lità di un dialogo costruttivo fra cristiani e musulmani, ricordando che gli uni e gli altri sono «insieme dinanzi a Dio per il bene dell'individuo e della società». L'esperienza della storia comune ai musulmani e ai cristiani, nei paesi arabi, con i suoi aspetti positivi e negativi, dovrebbe illuminare la riflessione presente: numerosi sono stati i colloqui islamo-cristiani che hanno cercato di fare un bilancio e di trarne insegnamenti per il giorno d'oggi. Tutti gli uomini del dialogo sono d'accordo nel rifiutare le discriminazioni ingiuste e i confessionarismi separatisti, le polemiche sterili e i proselitismi aggressivi. È stato detto, nelle pagine precedenti, quale può essere la partecipazione delle comunità cristiane alla creazione di una società civile, nei paesi arabi, in cui i diritti dell'uomo siano effettivamente rispettati a favore di tutti, nel quadro di una «società araba egualitaria», che così organizzata e pacificamente vissuta potrebbe servire d'esempio per le relazioni fra musulmani e cristiani del mondo intero.

Le iniziative dell'Accademia reale di Giordania (Al Albayt Foundation³²), il recentissimo colloquio fra cristiani e musulmani libanesi tenutosi a Antélias per il «rinnovo della convivialità»³³ e gli sforzi sostenuti dalla World Islamic Call Society di Libia e da alcune istituzioni universitarie tunisine per sviluppare gli scambi con il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso sono manifestazioni che dovrebbero confermare le speranze di coloro che rischiano di scoraggiarsi di fronte alle difficoltà attuali, tanto in Algeria quanto in Egitto, in Sudan o in Arabia Saudita. È da tenere sempre presente quanto il miglioramento delle relazioni fra cristiani e musulmani fuori del mondo arabo possa influenzare positivamente il futuro della convivenza islamo-cristiana negli stessi stati arabi³⁴.

³² Si vedano M. Borrmans, «L'Académie Royale de Jordanie et le dialogue islamo-chrétien» in *Proche-Orient Chrétien* (Gerusalemme), XL (1990), pagg. 79-82; e Faruk A. Jarrar, «The Royal Academy of Jordan for Islamic Civilization Research: a Continuing Dialogue» in *Islamochristiana*, 16 (1990), pagg. 147-52.

³³ Si veda *Islamochristiana*, 20 (1994), pagg. 240-41.

³⁴ Per quanto riguarda le relazioni tra europei e musulmani in Europa occidentale, si vedano i libri di Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil, 1987; di Rémy Leveau e Gilles Kepel, *Les musulmana dans la société française*, Paris, Références, 1988; di Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, 1992; di Felice Dassetto e Albert Bastenier, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1988; di Stefano Allievi, *Il ritorno dell'Islam (I musulmani in Italia)*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993; di Felice Dassetto, *L'Islam in Europa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994; di Aa. Vv., *I musulmani nella società europea*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994; cui si aggiungono gli articoli di tipo monografico pubblicati in *Islamochristiana* (PISAI, Roma): Penelope Johnstone, «Christians and Muslims in Britain», 7 (1981), pagg. 167-99, e 12 (1986), pagg. 181-90; Pielt Reesink, «Chrétiens et Musulmans aux Pays-Bas», 14 (1988), pagg. 237-53; Heinz Klatke, «Muslims and Christians Relations in West Germany», 14 (1988), pagg. 255-66; Emilio Piatti, «Les Musulmans et l'Etat en Belgique», 16 (1990), pagg. 183-99; M. Kri-

Conclusioni

Tali sono dunque i compiti oggi prospettati alle diverse comunità cristiane che vivono in una comunanza di destino con i musulmani dei paesi arabi. Che siano radicate nel loro Medio Oriente natale, o che debbano vivere in maniera precaria nel Maghreb, nella penisola araba o nel Sudan, hanno il dovere di essere all'altezza della missione che è loro propria, in accordo con la chiesa universale. La società civile, negli stati arabi, ha il diritto di aspettarsi da loro una partecipazione intelligente ed efficiente sul piano dell'educazione e della cultura, un sostegno coraggioso dei valori familiari comuni, un apporto originale al pluralismo giuridico e un impegno discreto ma reale nell'attività economica e politica, per il bene comune. Si è visto che tutto questo sarà possibile unicamente se queste comunità avranno il triplice coraggio di vivere integralmente la comunione fra loro, di cercare generosamente la riconciliazione ecumenica con le chiese sorelle e di promuovere con intelligenza un dialogo costruttivo con tutti i musulmani, persone e istituzioni, secondo le prospettive stesse che propone la recente *Lettera pastorale* dei patriarchi cattolici d'Oriente.

Infatti essi sostenevano: «cheché se ne dica e nonostante certi lati negativi inevitabili, nessuno può negare questa verità primordiale: i musulmani e i cristiani nei paesi arabi appartengono alla stessa patria e vi hanno lo stesso destino». E dunque là che si realizza la vocazione specifica delle comunità arabo-cristiane, anche se «l'esperienza quotidiana è sempre presente per ricordare che il dialogo è una croce prima di essere una gloria»³⁵. Meditando sul tema della loro missione storica comune i cristiani devono vivere la loro speranza nei paesi arabi. Monsi-

stin Arat, «L'Islam en Autriche et le dialogue», 18 (1992), pagg. 127-73; Jean-Claude Basset, «Le croissant au pays de la croix fédérale: Musulmans et Chrétiens en Suisse», 15 (1989), pagg. 121-33; Michel Lelong, «Le Secrétariat de l'Eglise de France pour les Relations avec l'Islam», 4 (1978), pagg. 165-74; Michel Serain, «Respect des droits de l'homme: une minorité musulmane dans un pays de tradition chrétienne, le cas de la France», 9 (1983), pagg. 201-14; Ottavia Schmidt di Friedberg e Maurice Borrmans, «Musulmans et Chrétiens en Italie», 19 (1993), pagg. 153-98. Tutta la bibliografia in materia viene proposta nell'articolo di sintesi di M. Borrmans, «Le dialogue islamo-chrétien des trente dernières années» in *Studia Missionalia*, XLIII (1994), *Interfaith Dialogue*, Roma, Gregoriana, pagg. 115-37.

³⁵ Si veda Rafiq Khoury, «L'insertion de nos Eglises dans le monde de l'Islam arabe» in *Le bulletin diocésain* (Patriarcato Latino di Gerusalemme), LIX, luglio-settembre 1993, n. 7-9, pagg. 221-31.

gnor Georges Khodr, vescovo ortodosso del Monte Libano, si è espresso così³⁶:

Quali che siano gli stati attuali, la loro configurazione o il loro regime, la sola giustificazione spirituale della cristianità orientale rimane la sua trascendenza in quanto famiglia di chiese legate organicamente fra loro e tutte insieme ai non cristiani per mezzo dell'amore, senza alcuna politica calcolatrice, poiché la chiesa non è una nazione fra le altre. Gli orizzonti impongono a queste chiese un ecumenismo spinto da uno slancio di fedeltà a tutti e alla volontà di portare allo sviluppo di un'umanità levantina perfetta (...) È impossibile poter essere insieme nella verità senza esserlo nel servizio degli altri. Soltanto la nostra percezione del musulmano da una parte, dell'arabismo dall'altra, del giudaismo un giorno o l'altro, potrà garantirci di un ecumenismo limitato al livello verbale. Conoscere Dio per fonderci insieme in una chiesa creatrice dei Suoi membri, dei Suoi valori e della Sua cultura, mi sembra essere l'esigenza primaria del rinnovamento.

Più recentemente, un sacerdote cattolico palestinese, padre Rafiq Khoury, affermava lo stesso principio³⁷:

Il vasto mondo arabo-musulmano è un mondo amato da Dio, di un amore unico che vuole la sua salvezza. Ed è alle comunità cristiane disseminate in mezzo a esso che Dio affida questa porzione di umanità perché esse vi rappresentino un segno del suo amore misericordioso. Questo mondo ci è dato in eredità e noi ne siamo responsabili davanti a Dio e davanti agli uomini. È a noi che spetta la missione di portarlo nel nostro cuore di credenti per presentarlo a Dio nella nostra preghiera e nella nostra Eucaristia quotidiana. Decisamente non siamo soltanto una chiesa in mezzo all'islam, ma anche una chiesa per l'islam. Il nostro inserimento e la nostra presenza nel mondo arabo musulmano, se vogliono portare frutti ed essere sorgenti di pace interiore, devono essere considerati in termini di vocazione e missione.

³⁶ Citato da J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient* cit., Paris, Fayard, 1994, p.211.

³⁷ Si veda R. Khoury, «L'insertion de nos Eglises dans le monde de l'Islam arabe» cit., p.223.

I riti delle chiese orientali

Un tratto caratteristico delle chiese, che esprime l'identità specifica di ciascuna e testimonia la ricchezza della loro storia, è rappresentato dal rito. Il rito è costituito dall'ordinamento della preghiera ufficiale che trova espressione pubblica nella liturgia. Del rito fanno parte in primo luogo le preghiere, i formulari e la struttura della messa e dell'ufficio divino, nonché delle altre celebrazioni liturgiche; esso si esprime anche nel ciclo delle feste dell'anno liturgico, nei paramenti sacri e negli oggetti cultuali, e, in senso più lato, si riflette nella tradizione spirituale e letteraria delle chiese e delle comunità: da ordinamento principalmente liturgico, il rito diviene così anche un «clima» in cui una comunità vive e si esprime religiosamente, dunque un elemento fondamentale della sua identità collettiva in cui i singoli fedeli si riconoscono. La funzione identitaria diviene tanto più significativa in un contesto caratterizzato da una pluralità di chiese quale è quello del Medio Oriente.

Mentre in Occidente la pluralità di tradizioni rituali è progressivamente scomparsa in favore dell'adozione del rito latino romano e dell'uniformità rituale, con le sole eccezioni del rito ambrosiano nella diocesi di Milano e del rito mozarabico in alcune parrocchie di Toledo, nell'Oriente cristiano i diversi riti hanno mantenuto nei secoli la loro importanza e vitalità nell'esprimere la fede e la vita religiosa delle rispettive chiese e comunità. In questo senso i riti sono stati e continuano a essere l'espressione di una tradizione cristiana radicata nella cultura di determinate aree in cui il cristianesimo si è espanso dai primi secoli: rivelando sensibilità diverse nei riguardi dell'espressione della stessa fede cristiana, le diverse tradizioni rituali diventano mutuo arricchimento nella comunione ecumenica delle chiese.

Le strutture fondamentali sono comuni a tutte le tradizioni rituali orientali come a quelle dell'Occidente latino: riti dell'iniziazione cristiana (catecumenato, battesimo, unzione con l'olio consacrato), celebrazione dell'Eucaristia e riti di ordinazione dei ministri sacri, mentre maggiori differenze vi sono riguardo al matrimonio, la riconciliazione dei peccatori, la dedizione dei luoghi di culto, le varie forme di benedizioni, il ciclo dell'anno li-

turgico e la disciplina ascetica. La tradizione liturgica propria di ogni rito ha però elaborato in modo peculiare l'espressione artistica, gestuale, musicale, poetica, letteraria, eucologica e innodica con cui viene celebrata la comune fede cristiana.

I riti orientali appartengono nella loro origine a cinque grandi tradizioni ecclesiali: alessandrina, antiochena, armena, caldea e costantinopolitana o bizantina. Mentre le tradizioni alessandrina, antiochena e costantinopolitana si sono formate all'interno dell'impero romano nei tre antichi patriarcati di Alessandria, Antiochia e Costantinopoli, la tradizione armena ha avuto origine nel regno di Armenia e la tradizione caldea all'interno dell'impero sasànide: gli sviluppi del rito armeno e del rito caldeo presentano dunque maggiori diversità rispetto agli altri riti orientali, dovute alla maggiore autonomia di queste chiese che appartenevano ad altre compagini statali.

Rito alessandrino: tradizione rituale divisa in due rami, quello egiziano e quello etiopico. Fu l'unico rito utilizzato in Egitto fino al secolo XIII, quando i greco-ortodossi adottarono il rito costantinopolitano o bizantino. I copti, sia ortodossi sia cattolici, hanno mantenuto il rito alessandrino, che in origine utilizzava testi liturgici in lingua greca e copta, con un progressivo aumento dei testi in arabo dopo la conquista musulmana. In epoca recente nella chiesa copta ortodossa vi è stato un movimento liturgico di ritorno alla tradizione originaria, con una ripresa dell'uso di testi originali in lingua copta accanto a parti in arabo.

In Etiopia la liturgia alessandrina ha subito profonde modifiche e si è arricchita di molti testi nuovi, con influenza anche di testi antiocheni. Sia la chiesa etiopica ortodossa sia la chiesa etiopica cattolica usano come lingua liturgica il *gbezer*, che era la lingua ufficiale dell'Etiopia già nel secolo V, quando in Etiopia furono effettuate le prime traduzioni dei testi biblici e liturgici.

Rito antiocheno: formatosi gradualmente prima a Gerusalemme, poi soprattutto ad Antiochia, si diffuse in Palestina, Siria e Mesopotamia settentrionale. Fino al secolo X fu la tradizione rituale sia delle chiese calcedonesi sia della chiese non calcedonesi: successivamente le chiese greco-ortodosse adottarono il rito costantinopolitano o bizantino, e il rito antiocheno divenne esclusivo della chiesa maronita, della chiesa siro-ortodossa e della chiesa siro-cattolica, che lo utilizzano tuttora. Praticata in origine sia in greco sia in siriano, la liturgia antiochena è oggi celebrata soltanto in siriano, con alcune parti in arabo, soprattutto presso i maroniti e i siro-cattolici. Il rito antiocheno è stato adottato dalla chiesa siro-ortodossa malankarese, dopo che questa a partire dal secolo XVII ha aderito alla comunione con il patriarca siro-ortodosso: esso è anche il rito proprio della chiesa ortodossa

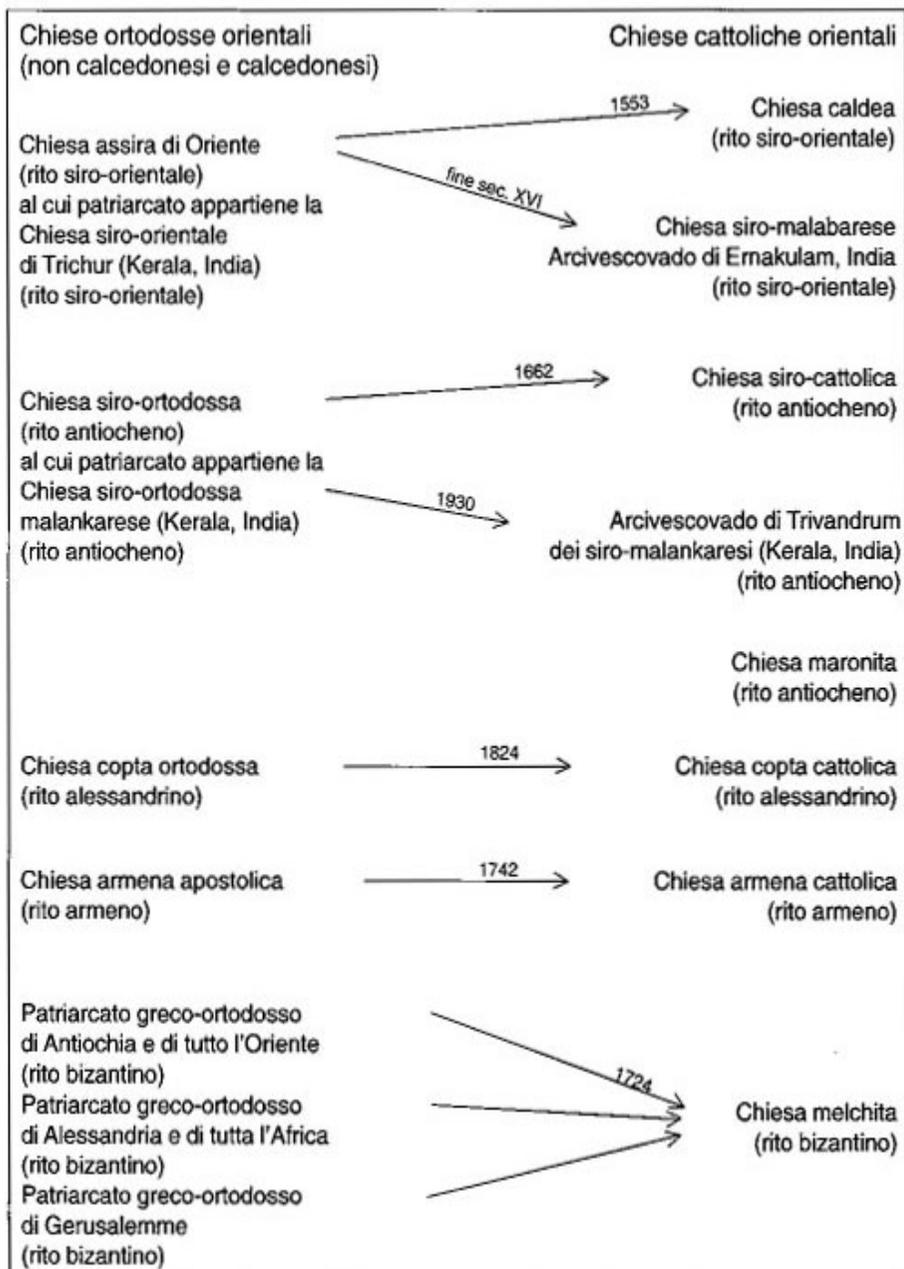
sira-malankarese, divenuta autocefala rispetto alla precedente dapprima nel 1912 e di nuovo dopo il 1975, nonché della chiesa malankarese cattolica; le chiese malankaresi come lingua liturgica usano in varia misura accanto al siriano il *malayam*, loro lingua locale.

Rito armeno: si è costituito in Armenia a partire da testi antiocheni, con notevole influsso di testi bizantini, ma con una parte considerevole assolutamente originale, che si è progressivamente sviluppata fin dai tempi più antichi dell'origine della chiesa armena (inizi IV secolo). È il rito proprio della chiesa armena apostolica e della chiesa armena cattolica. La lingua liturgica è l'armeno classico, lingua ufficiale dell'Armenia nel secolo IV.

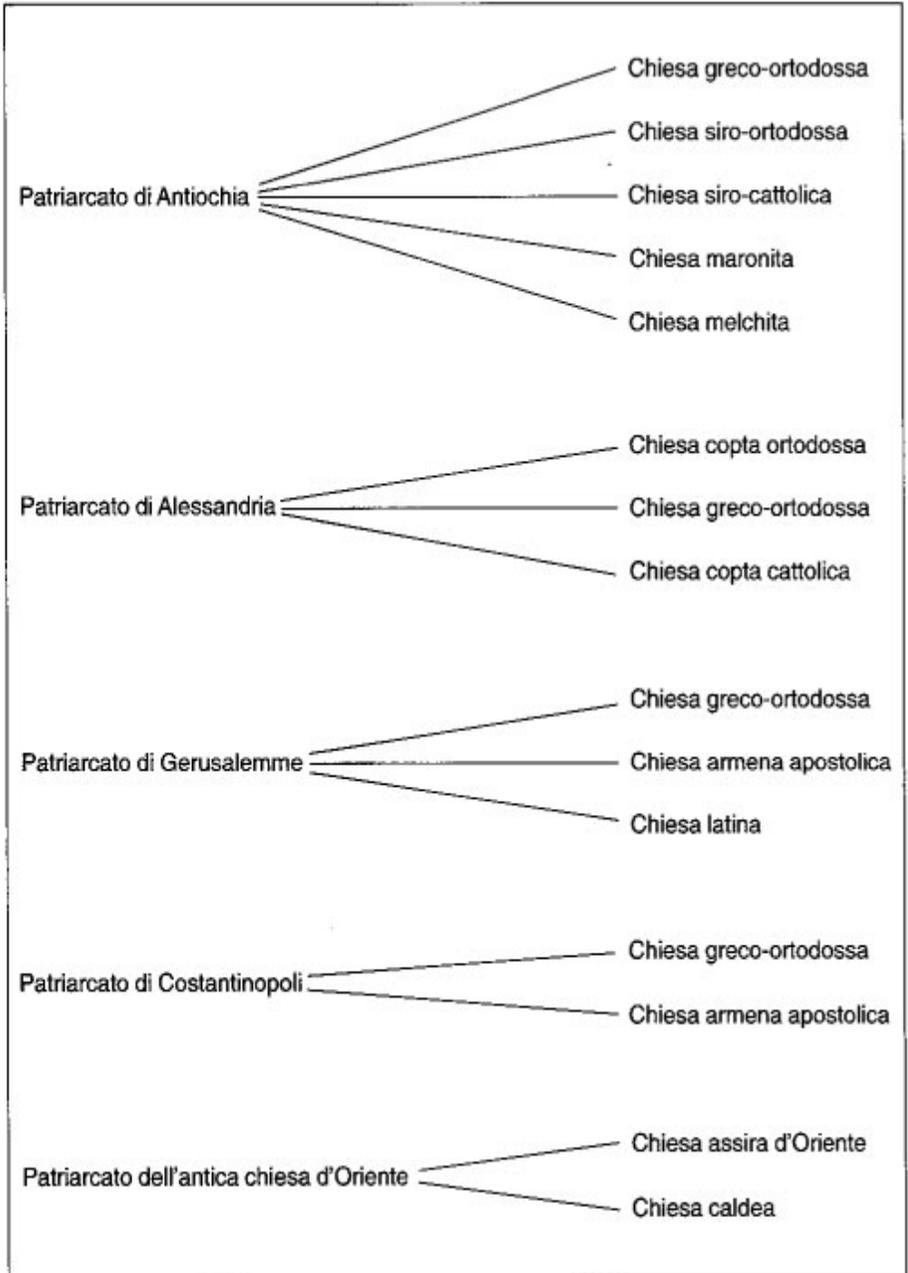
Rito siro-orientale o caldeo: si sviluppò in modo indipendente tra le chiese dell'impero sasànide, da cui il nome di rito persiano con cui talora viene denominato. Al seguito dell'espansione missionaria della chiesa di Oriente il rito caldeo si diffuse in epoca medievale fino in Asia centrale, in Cina e in India. Oggi è il rito proprio della chiesa assira di Oriente e della chiesa caldea che hanno conservato nella liturgia l'uso esclusivo del siriano con l'eccezione, in alcune chiese soprattutto caldee, della lettura in arabo delle pericopi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il rito siro-orientale è anche il rito proprio della chiesa siro-malabarese in India, che è stata fino al secolo XVI in comunione con la chiesa d'Oriente ed è poi passata alla comunione con la chiesa cattolica.

Rito costantinopolitano o bizantino: detto anche rito greco, si è sviluppato a Costantinopoli sulla base di elementi provenienti dalla tradizione antiochena, alessandrina e dalla Cappadocia. Originariamente soltanto in lingua greca, è stato poi tradotto fin dall'epoca medievale nelle lingue utilizzate dalle varie popolazioni che aderirono alla fede calcedonese dapprima in Medio Oriente e nelle regioni limitrofe, successivamente nell'Europa centrale e orientale e in Russia. È il rito proprio delle chiese ortodosse (calcedonesi) e delle chiese greco-cattoliche. In Medio Oriente seguono il rito bizantino i Patriarcati greco-ortodossi di Antiochia, di Gerusalemme e di Alessandria, il Patriarcato greco-ortodosso di Costantinopoli e la chiesa cattolica melchita, nonché i gruppi di fedeli greco-cattolici della Turchia: i Patriarcati greco-ortodossi di Antiochia, Gerusalemme e Alessandria e la chiesa melchita utilizzano come lingua liturgica prevalentemente l'arabo; l'uso prevalente del greco è più diffuso nel patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme, ma limitatamente alle celebrazioni liturgiche nella basilica del Santo Sepolcro e nei monasteri; nel Patriarcato greco-ortodosso di Costantinopoli la lingua liturgica è il greco.

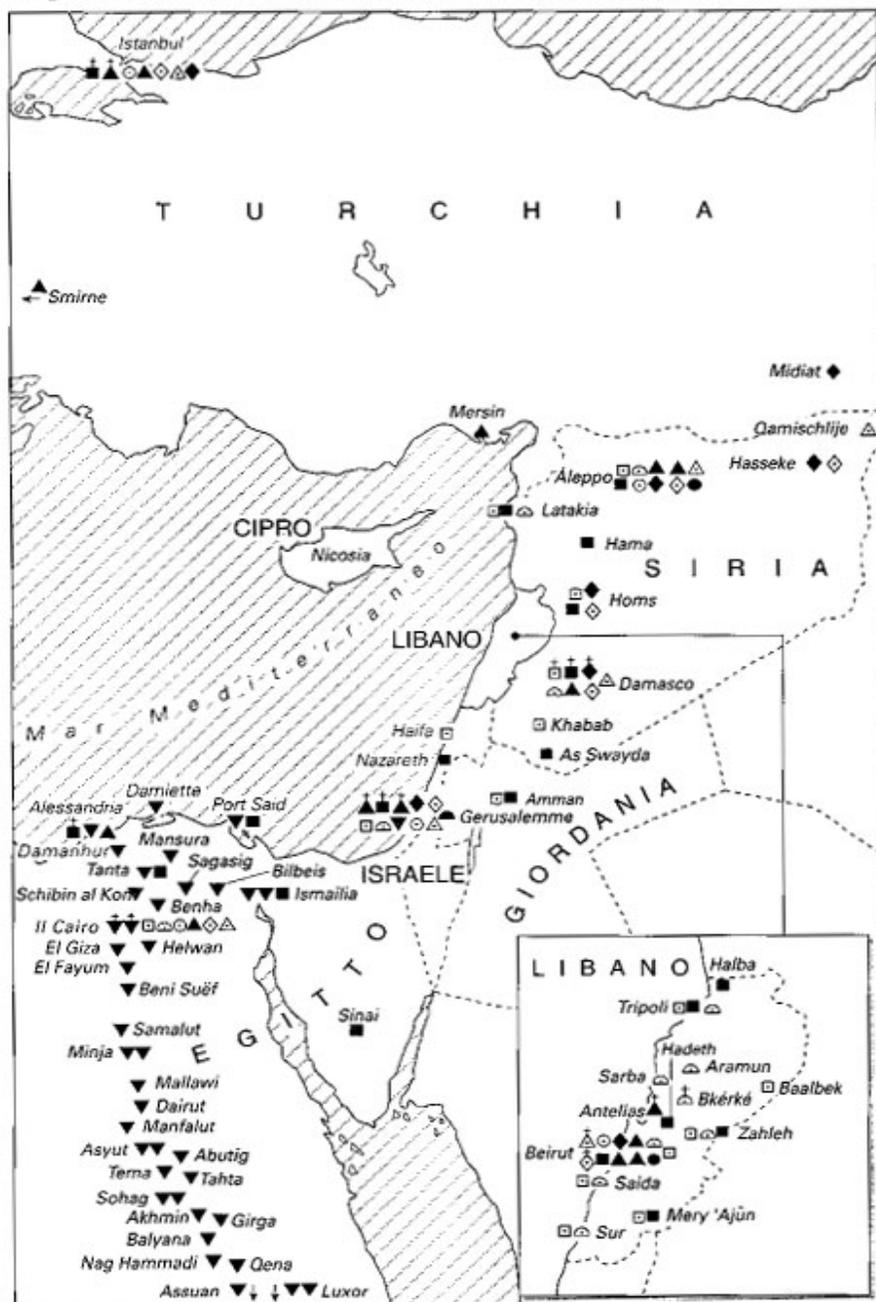
L'origine delle chiese orientali cattoliche dalle omologhe chiese ortodosse del Medio Oriente.



Gli antichi patriarcati orientali nell'attuale configurazione di appartenenza molteplice alle diverse chiese.



La giurisdizione delle chiese orientali ortodosse, greco-ortodosse



e cattoliche in Medio Oriente.



Chiesa armeno-apostolica



Chiesa melchita



Chiesa armeno-cattolica



Chiesa siro-ortodossa



Chiesa assira di Oriente



Chiesa siro-cattolica



Chiesa caldea



Chiesa maronita



Chiesa copta ortodossa



Chiesa latina



Chiesa copta cattolica



Chiesa etiopico-ortodossa



Chiesa greco-ortodossa*



1) Patriarcato.

2) Metropoli, diocesi, vescovado, vicariato patriarcale, vicariato apostolico.

* Si indicano per esteso le giurisdizioni dei patriarcati greco-ortodossi nel Medio Oriente arabo. In Turchia si indica solo la sede del patriarcato di Costantinopoli.

CHIESA ASSIRA D'ORIENTE



Origine: dopo il Concilio di Efeso (431) conservò la formulazione del dogma cristologico proposta da Nestorio, condannato da quel concilio, e fu per questo considerata nestoriana dalle altre chiese. Difusa originariamente in Mesopotamia e in Persia, la chiesa assira conobbe nel Medioevo una grande espansione missionaria, raggiungendo l'India e la Cina. Con l'invasione araba iniziò un periodo di progressivo declino, ma fu l'invasione mongola di Tamerlano del secolo XIV ad annientare questa chiesa, riducendola a poche comunità presenti in Iraq, in Siria e nella Turchia orientale. Dopo le repressioni subite in Iraq nel 1933 gran parte dei cristiani assiri è emigrata negli Stati Uniti, dove si è stabilito anche il patriarca.

La chiesa assira è tuttora presente con piccole comunità anche in India, ultimo retaggio della sua diffusione in Asia nell'epoca medievale: attualmente conta nel Kerala, a Trichur, circa 15.000 fedeli. Nel 1994 il patriarca assiro residente in Illinois ha sottoscritto con il romano pontefice della chiesa cattolica una dichiarazione di fede cristologica comune.

Sede dei patriarcati (●): a partire dal 1968 all'interno della chiesa assira si è verificato uno scisma che ha dato origine a due patriarcati: uno con sede a Morton Grove (Illinois, USA), in successione con la linea patriarcale precedente, l'altro con sede a Baghdad; lo scisma è attualmente in corso di composizione in favore del catholicos residente negli Stati Uniti, che rappresenta la successione legittima.

Titolo patriarcale: Catholicos della Chiesa di Oriente.

Liturgia: rito siriano-orientale, detto anche persiano o caldeo, in siriano.

Presenza in Medio Oriente: 110.300 (area araba); circa 122.000 (inclusi Turchia e Iran).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente: 1,6 (area araba); 1,7 (inclusi Turchia, Iran).

Presenza nella diaspora: circa 130.000 prevalentemente negli Stati Uniti, Canada, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica nella diaspora sotto la giurisdizione del patriarcato assiro con sede in Illinois.

CHIESA SIRO-ORTODOSSA



Origine: dopo il Concilio di Calcedonia (451), che condannò il monofisismo, molti vescovi siriani non aderirono alla dottrina cristologica diossifita nella sua formulazione calcedonese, preferendo una formulazione cristologica di tradizione alessandrina che affermava, con Cirillo di Alessandria, la natura unica incarnata del Verbo di Dio. Essi furono così considerati monofisiti dalle chiese calcedonesi. La chiesa sirio-ortodossa deve la sua organizzazione istituzionale al vescovo di Edessa Giacomo Baradeo († 578), per cui venne comunemente denominata chiesa giacobita. Dopo avere conosciuto una discreta espansione in Oriente, la chiesa giacobita fu colpita duramente dall'invasione mongola di Tamerlano nel secolo XIV, e la sua maggiore presenza si è concentrata nell'area di origine mediorientale.

A partire dal secolo XVII dipende dal patriarca sirio-ortodosso la chiesa sirio-ortodossa malankarese, presente oggi in India con oltre un milione di fedeli: essa è costituita da comunità che fino al secolo XVI erano in comunione con la chiesa assira d'Oriente.

Nel 1984 il patriarca sirio-ortodosso ha sottoscritto con il romano pontefice della chiesa cattolica un documento in cui si afferma la fede cristologica comune, si ammettono i fedeli alla reciproca comunione sacramentale e si consente la formazione reciproca dei candidati al sacerdozio.

Sede del patriarcato (◆): Damasco.

Titolo patriarcale: Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente.

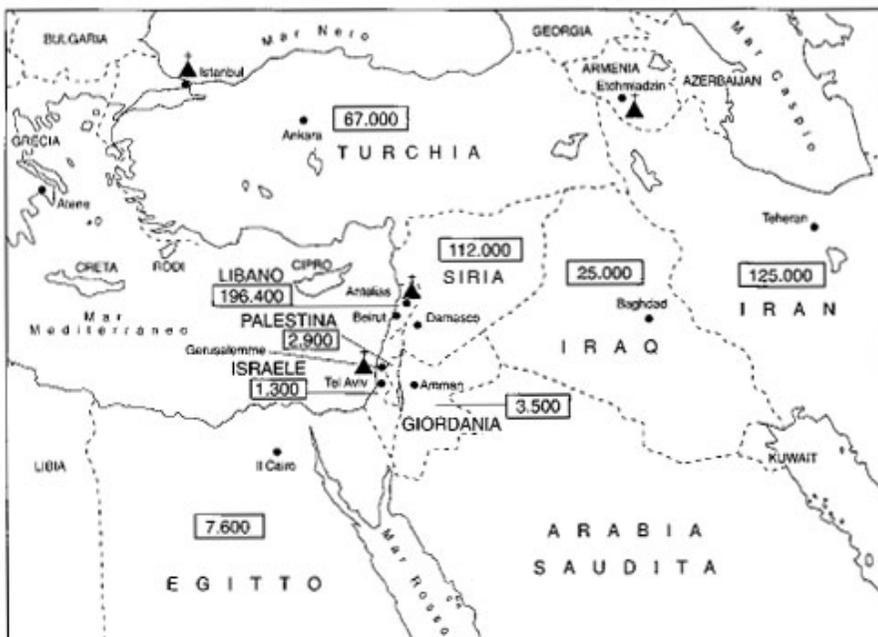
Liturgia: rito antiocheno in siriano.

Presenza in Medio Oriente: 146.300 (area araba); da 157.000 a 167.000 (inclusi Turchia e Iran).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente: 2,2 (area araba); 2,4 (inclusi Turchia e Iran).

Presenza nella diaspora: circa 150.000, prevalentemente in Europa Settentrionale, Stati Uniti e Canada, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica nella diaspora, con diocesi e parrocchie.

CHIESA ARMENA APOSTOLICA



Origine: all'inizio del IV secolo, con la conversione del re Tiridate III ad opera di san Gregorio l'illuminatore, il regno di Armenia divenne ufficialmente cristiano e la chiesa, già esistente nei suoi inizi, acquisì nuovo rilievo istituzionale; all'inizio del VI secolo, la chiesa armena non aderì alla dottrina cristologica diofisita affermata dal Concilio di Calcedonia (451), preferendo una formulazione cristologica di tradizione alessandrina che affermava, con Cirillo di Alessandria, la natura unica incarnata del Verbo di Dio. Fu così ritenuta monofisita dalle chiese calcedonesi. Nel 1996 il catholicos di Etchmiadzin e il romano pontefice hanno sottoscritto una dichiarazione di fede cristologica comune.

Sede dei patriarcati (▲): Catholicos di Etchmiadzin (Repubblica Armenia); riconosciuto come somma autorità spirituale della chiesa armena, ha giurisdizione nella Repubblica Armenia, territori dell'ex Unione Sovietica, Iraq, Egitto, Sudan, Etiopia, India e sulla quasi totalità della diaspora.

Catholicos di Cilicia, con sede ad Antelias (Libano), ha giurisdizione in Libano, Siria, Cipro, Iran, Grecia e su parte della diaspora proveniente da questi paesi.

Patriarcato di Gerusalemme: responsabile per la chiesa armena dei luoghi santi di Gerusalemme; ha giurisdizione su Gerusalemme, territori palestinesi, Israele e Giordania.

Patriarcato di Istanbul: ha giurisdizione sulla Turchia.

Titolo patriarcale del Catholicos di Etchmiadzin: Catholicos di tutti gli Armeni.

Liturgia: rito armeno in lingua armena classica.

Presenza in Medio Oriente: 348.700 (area araba); circa 540.000 (inclusi Turchia e Iran).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente: 5,2 (area araba); 8 (inclusi Turchia e Iran).

Presenza nella diaspora: qualche milione, al di fuori della Repubblica Armenia e del Medio Oriente, diffusi prevalentemente in Europa, Stati Uniti, Canada, Sud America, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica capillare nella diaspora, con diocesi e parrocchie. I Catholicos di Etchmiadzin e di Cilicia hanno giurisdizioni separate in Nord America.

CHIESA COPTA ORTODOSSA



Origine: dopo il Concilio di Calcedonia (451), che condannò il monofisismo, la chiesa copta non aderì alla dottrina cristologica diofisita nella sua formulazione calcedonese, preferendo una formulazione cristologica di tradizione alessandrina che affermava, al seguito del patriarca Cirillo di Alessandria, la natura unica incarnata del Verbo di Dio. Fu considerata monofisita dalle chiese calcedonesi. La chiesa copta e la chiesa cattolica hanno istituito un dialogo teologico ufficiale tramite la costituzione di una commissione mista internazionale. Entrambe le chiese nel 1973 e nel 1988 hanno sottoscritto un documento di fede cristologica comune.

Sede del Patriarcato (▼): Il Cairo.

Titolo patriarcale: Patriarca di Alessandria e di tutta l'Africa.

Liturgia: rito alessandrino in arabo e in copto.

Presenza in Medio Oriente: da 3.200.000 (P. Fargues) a 3.900.000 (R. G. Roberson), a 6.000.000 (J. Valognes) a 8.000.000 (D. Rance) per la grandissima maggioranza in Egitto.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: da 48,4 (P. Fargues) a 70 (Valognes) a 75 (Rance).

Presenza nella diaspora: circa 400.000, prevalentemente in Europa, Stati Uniti e Canada, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica nella diaspora, con diocesi e parrocchie. Nel 1996 sono state erette due diocesi copte ortodosse anche in Italia: una con sede a Milano e con giurisdizione in Lombardia, l'altra con sede a Torino (ma con residenza episcopale a Roma) e con giurisdizione sul resto dell'Italia.

CHIESA GRECO-ORTODOSSA in Medio Oriente



Origine: costituita in Medio Oriente a partire dalle gerarchie e dai fedeli che accettarono le definizioni del Concilio di Calcedonia (451); separata dalla chiesa cattolica dal 1054. Dal 1980 è stata istituita una commissione mista internazionale di dialogo teologico tra chiese ortodosse e chiesa cattolica. Le chiese ortodosse hanno in corso dialoghi teologici anche con le chiese orientali non calcedonesi (dichiarazione cristologica comune nel 1989) e con le chiese protestanti.

Sede dei Patriarcati (■): Alessandria (Patriarca di Alessandria e di tutta l'Africa) con giurisdizione sull'Egitto e sui paesi africani.

Damasco (Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente), con giurisdizione su Libano, Siria, Iraq, Iran e su parte della propria diaspora.

Gerusalemme (Patriarca di Gerusalemme) con responsabilità di custodia per i luoghi santi della chiesa greco-ortodossa e giurisdizione su Gerusalemme, territori palestinesi, Israele e Giordania.

Istanbul (Patriarca di Costantinopoli), con giurisdizione sulla Turchia, su alcune ridotte aree della Grecia e su gran parte della diaspora greco-ortodossa mondiale.

Liturgia: rito bizantino in arabo e in greco.

Presenza in Medio Oriente: 959.100 (area araba); da 5.000 a 7.000 in Turchia.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: 14,5.

Presenza nella diaspora: circa 400.000 greco-ortodossi arabi, prevalentemente in Europa, Stati Uniti e Sud America, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica nella diaspora greco-ortodossa araba sotto la giurisdizione del patriarca di Antiochia.

CHIESA MARONITA



Origine: nel IV secolo si raccolse intorno a san Marone un gruppo di discepoli, i quali successivamente fondarono un monastero tra Antiochia e Aleppo; il monastero, pur essendo all'interno del patriarcato di Antiochia, sviluppò tradizioni proprie, e nel V secolo fu strenuo assertore della cristologia calcedonese. Nell'VIII secolo i monaci con i loro fedeli si ritirarono sulle montagne del Libano, e a partire da questo periodo di isolamento si configurarono definitivamente come chiesa autonoma: iniziarono a eleggere il proprio vescovo con il titolo di Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente. Nel 1182, in occasione di rinnovati contatti con i cattolici latini nel periodo crociato, i maroniti confermarono la loro unione con la chiesa di Roma, affermando di non avere mai receduto dalla comunione con essa. È l'unica chiesa cattolica orientale che non nasce dal distacco da una chiesa ortodossa.

Sede del patriarcato (☩): Bkéré (Libano).

Titolo patriarcale: Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente dei Maroniti.

Liturgia: rito antiocheno in siriano e in arabo.

Presenza in Medio Oriente: da 529.100 (P. Fargues) a circa 750.000 (J. Valognes).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: da 8 (P. Fargues) a 7,5 (Valognes).

Presenza nella diaspora: da 1.000.000 a 2.500.000 prevalentemente in Europa, Stati Uniti e Canada, Sud America, Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica nella diaspora, con diocesi e parrocchie.

CHIESA CALDEA



Origine: nel 1552 per distacco dalla chiesa assira di Oriente: un gruppo di vescovi si oppose alla nomina per successione ereditaria del patriarca, ed elesse l'abate Yohannan Sullaqa come proprio patriarca chiedendo nel contempo l'unione con la chiesa di Roma; nel 1553 papa Giulio III consacrò vescovo l'abate eletto e lo proclamò patriarca di tutti i caldei.

Sede del Patriarcato (☩): Baghdad (Iraq).

Titolo patriarcale: Patriarca di Babilonia dei Caldei.

Liturgia: rito siro-orientale, detto anche persiano o caldeo, in siriano e in arabo.

Presenza in Medio Oriente: da 402.400 (P. Fargues) a circa 525.000 (stime ecclesiastiche locali) nell'area araba; circa 3000 in Turchia, 10.000 in Iran.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente: da 6 (P. Fargues) a 7,7 (stime locali) nell'area araba; da 6 a 7,8 (inclusi Turchia, Iran).

Presenza nella diaspora: circa 120.000 prevalentemente in Francia, paesi del Nord Europa, Stati Uniti e Australia. Esiste un'incipiente organizzazione ecclesiastica nella diaspora, con una diocesi caldea negli Stati Uniti e parrocchie negli altri stati.

CHIESA SIRO-CATTOLICA



Origine: per distacco di fedeli e di clero dalla chiesa siro-ortodossa a partire dal secolo XVII; il primo patriarca siro-cattolico fu Andrea Abhigân nel 1662; dopo anni di vicissitudini in cui il patriarcato restò anche vacante, la linea patriarcale siro-cattolica riprese con il patriarca Michele Jarweh, il quale, prima della sua elezione al seggio patriarcale siro-ortodosso nel 1781, si era proclamato cattolico. Dopo l'elezione si ritirò in Libano, dove prese sede il patriarcato siro-cattolico in comunione con la chiesa di Roma e da questa riconosciuto e confermato.

Sede del Patriarcato (♠): Beirut (Libano).

Titolo patriarcale: Patriarca di Antiochia dei Siri.

Liturgia: rito antiocheno in siriano e in arabo.

Presenza in Medio Oriente: 101.000.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: 1,5.

Presenza nella diaspora: alcune migliaia prevalentemente in Francia, paesi del Nord Europa, Stati Uniti e Australia. Non vi sono diocesi siro-cattoliche al di fuori del Medio Oriente: nella diaspora vi sono soltanto parrocchie e cappellanie sotto la giurisdizione degli ordinari latini.

CHIESA ARMENA CATTOLICA



Origine: per distacco dal patriarcato armeno di Cilicia di fedeli e di clero a partire dal secolo XVII; la costituzione della chiesa armena cattolica avvenne nel 1742, quando il papa Benedetto XIV confermò come patriarca di Cilicia degli Armeni il vescovo Abraham Ardzvian, riconoscendogli giurisdizione su tutti gli armeni cattolici delle province meridionali dell'impero ottomano: ebbe così inizio la linea di successione patriarcale armena cattolica.

Sede del patriarcato (▲): Beirut (Libano).

Titolo patriarcale: Patriarca di Cilicia degli Armeni.

Liturgia: rito armeno in armeno classico.

Presenza in Medio Oriente: 51.200 (area araba); da 5.000 a 7.000 in Turchia, qualche migliaio in Iran.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente: 0,7 (area araba); 0,8 (inclusi Turchia, Iran).

Presenza nella diaspora: circa 100.000 prevalentemente negli Stati Uniti, Gran Bretagna, Francia, Australia e Nuova Zelanda; vi sono esarcati apostolici per gli armeni cattolici di Francia (Parigi), Argentina (Buenos Aires) e degli Stati Uniti e Canada (Paterson, New Jersey, USA). In Italia a Venezia si trova il monastero di San Lazzaro degli Armeni, appartenente ai monaci mechtaristi armeno-cattolici: esso è uno dei più importanti centri culturali armeni nella diaspora e ha rilevanza mondiale.

CHIESA COPTA CATTOLICA



Origine: per distacco dalla chiesa copta ortodossa di fedeli e di alcuni membri del clero a partire dal secolo XVIII; nel 1824 la Santa Sede eresse un patriarcato per i copti cattolici, senza però nominare il patriarca. Fu solo nel 1895 che Leone XIII ristabilì il patriarcato copto cattolico e nel 1899 nominò il primo patriarca nella persona di Cirillo II. La carica rimase poi vacante dal 1908 al 1947, quando fu eletto un nuovo patriarca, a cui è seguita una successione regolare.

Sede del patriarcato (▼): Il Cairo (Egitto).

Titolo patriarcale: Patriarca di Alessandria dei Copti.

Liturgia: rito Alessandrino in arabo e copto.

Presenza in Medio Oriente arabo: circa 150.000.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: 2,2.

Presenza nella diaspora: circa 10.000 prevalentemente negli Stati Uniti, Francia e Australia; in questi paesi vi sono alcune parrocchie copto-cattoliche sotto la giurisdizione degli ordinari latini.

CHIESA MELCHITA



Origine: per distacco di fedeli e di clero dal patriarcato greco-ortodosso di Antiochia a partire dal secolo XVII; la linea patriarcale melchita iniziò nel 1729 quando, in seguito a una duplice elezione al patriarcato greco-ortodosso di Antiochia avvenuta nel 1724, il papa Benedetto XIII riconobbe come patriarca tra i due eletti il damasceno Cirillo, al quale nel 1744 fu conferito il pallio come segno di comunione con Roma. Iniziò così istituzionalmente la chiesa orientale cattolica melchita, dapprima limitata agli odierni Libano e Siria, in seguito diffusasi nell'area palestinese, in Giordania e in Egitto.

Sede del patriarcato (☩): Damasco (Siria).

Titolo patriarcale: Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente dei Melchiti, di Gerusalemme e di Alessandria.

Liturgia: rito bizantino in greco e in arabo.

Presenza in Medio Oriente arabo: 442.800.

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: 6,7.

Presenza nella diaspora: circa 500.000 prevalentemente in Europa, Stati Uniti, Canada e Australia. Esiste un'organizzazione ecclesiastica melchita nella diaspora con diocesi e parrocchie.

CHIESA LATINA in Medio Oriente



Origine: dopo un'iniziale diffusione nel secolo XII in occasione delle Crociate e dei Regni Latini, la chiesa cattolica latina ha avuto nuova espansione in Medio Oriente nel secolo XIX tramite l'opera di missionari presso le comunità cristiane orientali. Nel 1847 fu restaurato il patriarcato latino di Gerusalemme con la nomina del nuovo patriarca, che ha giurisdizione sui fedeli latini della sua diocesi comprendente Giordania, Palestina, Israele e Cipro. Gli altri cattolici latini del Medio Oriente dipendono dai rispettivi vicari apostolici.

Sede del Patriarcato (▲): Gerusalemme.

Titolo patriarcale: Patriarca di Gerusalemme dei Latini.

Liturgia: rito latino in latino e in arabo.

Presenza in Medio Oriente arabo: 86.300 (di cui circa 63.300 sotto la giurisdizione del patriarca di Gerusalemme).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: 1,3.

CHIESE PROTESTANTI in Medio Oriente



Origine: le chiese e le varie denominazioni protestanti si sono diffuse in Medio Oriente a partire dal secolo XIX tramite l'opera di missionari europei e americani presso le comunità cristiane orientali. Attualmente sono presenti nel Medio Oriente arabo circa undici diverse denominazioni protestanti che fanno parte del Consiglio delle Chiese del Medio Oriente: si tratta delle chiese episcopali evangeliche, della chiesa luterana, della chiesa presbiteriana e di cinque altre diverse chiese evangeliche, tra cui l'Unione nazionale evangelica del Libano e l'Unione delle chiese armena evangeliche del Medio Oriente.

Alle chiese costituite si devono aggiungere i nuovi movimenti di matrice evangelica.

Le chiese protestanti hanno in corso dialoghi ecumenici sia con la chiesa cattolica sia con le altre chiese orientali calcedonesi e non calcedonesi.

Liturgia: secondo le rispettive tradizioni liturgiche riformate.

Presenza in Medio Oriente arabo: 80.800 (P. Fargues), 60.000 (J. Valognes).

Percentuale su totale di popolazione cristiana in Medio Oriente arabo: da 1,2 a 0,9.

Glossario

Abbāsīdī: dinastia di califfi*, discendente da ʿAbbās, zio del profeta Maometto. Regnò dal 749 al 1258 d. C.; ebbe per capitale Baghdād, fondata da al-Mariṣūr, secondo califfo della dinastia.

Adulterio: il diritto islamico non contempla un concetto che coincida esattamente col concetto di «adulterio»; il reato ad esso più vicino è il cosiddetto *zīnāʿ*, che si può rendere con «rapporti sessuali illeciti». Si considerano illeciti i contatti sessuali fra persone fra cui non vi sia un regolare rapporto di matrimonio o di concubinato. La pena per questo reato è pena cosiddetta «di legge» (*ḥadd*, «limite»; plur. *ḥudūd*): morte per lapidazione nel caso di uomo o donna *muḥsan* (cioè musulmani liberi, maggiorenni e nel pieno possesso delle proprie facoltà); fustigazione per il non *muḥsan*. Condizione per l'applicazione della pena è però, in mancanza di confessione, la testimonianza di quattro testimoni.

Aleviti (o ʿ*Alawiti*; detti anche Nuṣayrī): setta islamica sciita di accentuata tendenza gnostica. Conta attualmente circa un milione e ottocentomila fedeli, stabiliti in Siria (dove occupano i posti chiave dell'amministrazione statale). Considerano ʿAlī, genero del profeta Maometto e primo degli *imām* sciiti, incarnazione della Divinità, che è concepita come triade formata da un *Mānā* («significato», l'essenza divina) con due ipòstasi: l'*Ism* («Nome») e il *Bāb* («Porta»). Nell'attuale (e ultimo) ciclo dell'universo ʿAlī è appunto manifestazione del *Mānā*, Maometto dell'*Ism* e il persiano Salmān, liberto del profeta, del *Bād*.

Al-Azhar: propriamente *al-Jāmiʿ al-azhar*, «da Moschea radiosa». Una delle più importanti università religiose del mondo islamico. Costruita nel 972 da Jawhar, generale del califfo fatimide al-Muʿizz, nella città del Cairo appena fondata, trasse il nome dall'appellativo onorifico della figlia del profeta Maometto, Fāṭima, detta *az-ẓahraʿ*, «da radiosa». La mo-

* [Le parole contrassegnate da un asterisco sono illustrate all'interno del Glossario.]

schea divenne un grande centro di studii sotto il successivo califfo fatimide, al-‘Azīz (975-996).

Amal: in arabo «speranza». È un acronimo formato dalle iniziali del corrispondente arabo di «Battaglioni della Resistenza Libanese». Fondata nel 1974 come milizia del Movimento dei Diseredati dell'imdm libanese sciita Mūsā Ṣadr.

‘*Āmma*: in arabo «gente comune».

‘*Āmmiyyāt*: forma plurale dell'aggettivo arabo ‘*āmmī* («popolare»). Nel presente volume, nel contesto del saggio di E. Picard, il termine viene utilizzato nell'accezione di «iniziative popolari» o «rivendicazioni popolari».

Anbā: titolo che designa un metropolita o un vescovo copto.

Apostasia: nel diritto islamico è il reato del musulmano che liberamente, a parole o a fatti, rinneghi la fede islamica. La pena è generalmente la morte, dopo un periodo di tre giorni concesso per il ravvedimento. Conseguenza giuridica dell'apostasia è la morte civile: i beni dell'apostata sono confiscati, il suo eventuale matrimonio è sciolto, il suo testamento annullato.

Arabo, lingua araba: dal punto di vista genetico è una lingua semitica, che si distaccò dal gruppo semitico di Nord-Ovest probabilmente nel II millennio a. C., e acquistò in séguito alcuni tratti delle lingue del mezzogiorno della penisola araba. Le prime attestazioni epigrafiche risalgono al V secolo a. C. Il primo grande documento sicuro della lingua araba cosiddetta «classica» è il Corano: la poesia preislamica (cioè quella composta anteriormente al sorgere dell'islām) venne fissata per iscritto soltanto a partire dalla fine del VII secolo d. C. Durante il periodo delle conquiste la lingua parlata fu sottoposta a grandi cambiamenti, e cominciò a differenziarsi sempre più dalla lingua scritta, che tendeva a cristallizzarsi grazie al prestigio del Corano e all'intervento sistematizzatore dei grammatici: nacque un fenomeno di accentuata diglossia che perdura ben vivo ancor oggi. La lingua araba scritta (l'arabo «letterario») è la stessa per tutti i paesi arabofoni, ma viene appresa dai parlanti solo attraverso l'insegnamento scolastico; le vere lingue madri sono i cosiddetti «dialetti» (meglio denominabili «lingue neoarabe»), anche parecchio diversi fra loro, usati quasi esclusivamente per la comunicazione orale.

Aramaico: dal punto di vista genetico è una lingua semitica, che comincia ad acquisire tratti propri all'interno del gruppo semitico di Nord-Ovest nel II millennio a. C. Le prime attestazioni epigrafiche risalgono all'inizio del I millennio a. C. Fu la lingua ufficiale degl'Imperi assiro, babilonese e persiano, dal VII al IV secolo a. C., ed è rappresentata anche in alcune parti dell'Antico Testamento. A partire da circa il I secolo a. C. si divide in due rami il ramo occidentale comprende ad esempio l'aramaico ebraico palestinese parlato ai tempi di Gesù, e sopravvive, sempre più debolmente, nelle parlate di alcuni villaggi presso Damasco; il ramo orientale, che comprende fra l'altro il siriano, lingua della liturgia e della letteratura cristiane orientali, sopravvive ancor oggi nei pressi di Mosul, in Iràq, e soprattutto nelle comunità cosiddette «assire» degli Stati Uniti e di alcune zone dell'ex Unione Sovietica.

‘*Aṣabiyya*: in arabo «solidarietà di gruppo», «spirito di corpo».

Autocefale, chiese: dal greco *autoképhalos*, «che ha una testa propria»: nel cristianesimo ortodosso indica l'autonomia giurisdizionale di ogni chiesa patriarcale o nazionale; dal punto di vista ecclesiologico l'autocefalia implica il rifiuto di un primato giurisdizionale esercitato da un'unica autorità ecclesiastica sulla Chiesa universale; le chiese autocefale non riconoscono un capo comune visibile, essendo solo il Cristo il loro capo comune invisibile. (□)

Ba‘th: si veda *Partito Ba‘th*

Bahā'ī: più che una setta islamica, la dottrina Bahā'ī deve definirsi una religione nuova nata da ceppo islamico sciita. Ne è fondatore Mīrzā Ḥusayn ‘Alī Nūrī detto Bahā'u llāh («Lo Splendore di Dio», Teheran 1817 — ‘Akkā, in Palestina, 1892), uno dei due successori del fondatore della dottrina *bābī*, ‘Alī Muḥammad, fucilato a Tabrīz nel 1850. Quest'ultimo s'era dichiarato in un primo tempo *bāb* («porta»), cioè intermediario fra i fedeli sciiti e l'*imām* nascosto, e in séguito s'era addirittura proclamato *mahdī*, cioè lo stesso *imām* nascosto tornato a inaugurare una nuova era profetica e una nuova legge. Bahā'u llāh, che s'identificò pubblicamente nel 1864 col personaggio «che Iddio manifesterà» profetizzato da ‘Alī Muḥammad, trasformò la dottrina *bābī* in un evolucionismo dottrinale dall'accentuato carattere mondialistico e relativistico. Secondo la dottrina Bahā'ī, Dio è riconoscibile solo attraverso le sue manifestazioni (che

s'identificano, nella storia, con tutti i personaggi venerati nelle varie religioni), ognuna delle quali è portatrice d'una legge valida soltanto per il tempo e il luogo cui appartiene; manifestazione dell'era presente, con validità universale (ma anch'essa non definitiva), è Bahā'u llāh. I bahā'ī, diffusi ormai in tutto il mondo, sono attualmente organizzati in una struttura detta «Organizzazione Amministrativa Mondiale Bandi», diretta da un organismo denominato «Casa Universale di Giustizia» con sede a Haifa, e mirano alla creazione d'un governo mondiale unitario.

Bahriti: si veda *Mamelucchi*.

Bay'a: in arabo, etimologicamente, «contratto di compravendita». Nella civiltà islamica indica l'atto d'omaggio a un sovrano, che ne implica il riconoscimento.

Bayn al-Nabrayn: in arabo «fra i due fiumi». Nome arabo della Mesopotamia.

Caimacân: si veda *Qā'im maqārn*.

Calcedonese, chiesa: da Calcedonia (concilio di). Vengono così denominate le chiese che accettarono le definizioni dogmatiche del Concilio di Calcedonia del 451; il Concilio si pronunciò sul dogma cristologico, affermando che in Gesù Cristo vi sono due nature, la divina e l'umana, sussistenti nell'unica persona divina (unione ipostatica), condannando quindi il monofisismo* di Eutiche; pre-calcedonesi o non calcedonesi vengono denominate quelle chiese (copta, etiopica, armena apostolica, siro-ortodossa, ortodossa sira-malankarese in India) che non accettarono la formulazione del dogma cristologico affermata dal concilio di Calcedonia. Le chiese non calcedonesi, insieme alla chiesa assira, vengono oggi ufficialmente denominate chiese orientali ortodosse per distinguerle, senza riferimenti al Concilio di Calcedonia, dalle chiese ortodosse (calcedonesi) e dalle chiese orientali cattoliche. (□)

Califfi: in arabo *khalifa*, «successore», «vicario». Nel diritto islamico sunnita, il successore del profeta Maometto in quanto capo dello stato (di carattere religioso e temporale insieme) islamico Teoricamente dovrebbe essere eletto tra i discendenti della tribù del profeta, e dovrebbe essere uno per tutta la Comunità musulmana. Suo compito precipuo è far rispettare la Legge divina, elaborata dai giuristi a partire dalle fonti del diritto; non è quindi, in linea di principio, né legislatore né sovrano as-

soluto. Soltanto nei primi quattro califfi (dal 632 al 661) si può vedere incarnata questa figura teorica; le effettive dinastie califfali che regnarono sui territori islamici (anche tre contemporaneamente, in un certo periodo) furono ereditarie e, sia pure in diverso modo, esercitarono il potere in forme pressoché assolute. L'ultimo califfo effettivamente regnante fu l'abbàside al-Mustaʿsim, ucciso nel 1258 dai Mongoli dopo la presa di Baghdād; il titolo fu ripreso nel 1261 da una discendenza abbàside (che durò fino al 1517) strumentalmente ricostituita al Cairo dai Mamelucchi, che vollero così assicurarsi una legittimità d'investitura. Soprattutto a partire dal 1774 i sultani ottomani* rivendicarono un discutibile diritto alla dignità califfale, che venne sanzionato ancora dopo la prima guerra mondiale dal Parlamento turco. Nel 1924, tuttavia, dopo l'abolizione del sultanato ottomano (1922), anche questo califfato «irregolare» fu abolito, e il suo detentore, ʿAbd ül-Mejīd II, si stabilì a Nizza in esilio.

Capitolazioni: erano così chiamati i trattati secondo i quali uno stato concedeva a un altro stato il diritto d'esercitare la propria giurisdizione sui propri sudditi che si trovavano all'interno dei confini dello stato cedente. La denominazione deriva dai *capitula* in cui erano suddivisi i trattati di questo tipo con l'Impero Ottomano*. Il più famoso di questi trattati, che divenne modello dei successivi, fu quello stipulato nel 1536 tra il re di Francia Francesco I e il sultano ottomano Süleymān I.

Catholicos: titolo portato da alcune alte autorità ecclesiastiche delle chiese orientali. Almeno a partire dal V secolo viene utilizzato in riferimento al vescovo metropolita della capitale sasanide Seleucia-Ctesifonte, che presiedeva agli altri vescovi della Siria orientale. Il contenuto semantico del titolo (dal greco *katholicós*, «generale» o «universale») usato nell'ambito ecclesiastico non ha ancora ottenuto una spiegazione esaustiva: alcuni ipotizzano che esprimesse la subordinazione del metropolita di Seleucia-Ctesifonte al patriarca di Antiochia, di cui il catholicos sarebbe stato il rappresentante generale. Che il titolo di catholicos implicasse una subordinazione al patriarca* sembra convalidato dal fatto che a partire dal V secolo il catholicos di Seleucia-Ctesifonte aggiunse al proprio titolo quello di patriarca, per sottolineare l'autonomia della chiesa di Oriente, che aveva rifiutato la condanna del nestorianesimo*, rispetto alle altre chiese dell'impero romano, affermando nel contempo la propria parità di grado e dignità rispetto agli altri patriarchi. Allo stesso modo la chiesa armena designò come catholicos la propria massima autorità ecclesiastica a partire dal V secolo.

Oggi il titolo di *catholicos* viene usato nella chiesa assira di Oriente per indicare l'autorità patriarcale; nella chiesa ortodossa sira-malankarese (autocefala) viene usato in riferimento al metropolita* che è a capo della chiesa; nella chiesa armena apostolica designa la somma autorità spirituale, il *catholicos* di Etchmiadzin, che ha un grado superiore rispetto ai patriarchi armeni di Costantinopoli e di Gerusalemme: viene tuttora utilizzato per motivi di ordine storico anche in riferimento al patriarca armeno apostolico di Cilicia, benché attualmente non indichi un'equiparazione gerarchica al *catholicos* di Etchmiadzin.

Nella chiesa siro-ortodossa il titolo di *catholicos* ha invece mantenuto l'accezione originale di autorità con responsabilità generali rispetto a una chiesa, ma subordinata al patriarca: è il caso della chiesa siro-ortodossa malankarese dell'India del Sud, presieduta da un *catholicos* subordinato al patriarca siro-ortodosso di Antiochia.

I due patriarchi caldeo e armeno cattolico aggiungono al proprio titolo patriarcale quello di *catholicos*. (□)

Catholicosat: giurisdizione ecclesiastica retta da un *catholicos**.(□)

Conquiste islamiche: tappe principali della prima espansione dell'islàm: 636, battaglia dello Yarmūk, conquista della Siria; 636 e 641 battaglie di Qādisiyya e Nehāvend, conquista della Persia; 638 presa di Gerusalemme; 640-642 conquista dell'Egitto; durante il califfato di 'Uthmān, conquista dell'Armenia, della Tripolitania e della Tunisia; 709 e 711 presa di Bukhāra e Samarcanda; 711 attraversamento dello Stretto di Gibilterra e conquista di gran parte della penisola iberica; 720 presa di Narbona, ripresa da Pipino solo nel 759; 732 sconfitta di Poitiers ad opera di Carlo Martello.

Copti: dall'arabo *Qubṭ*, o *Qibt*, derivato dal greco *Αἴγυπτος* («Egitto»). Denominazione dei Cristiani indigeni d'Egitto. A partire dal V secolo d. C. la chiesa cristiana d'Egitto fu ritenuta monofisita, e venne per questo perseguitata dagli imperatori bizantini: a causa di ciò gli egiziani accolsero con favore la conquista araba del 641. Fra i secoli XIX e XX, diversi copti si convertirono al Cattolicesimo o al Protestantesimo; l'antico ceppo non calcedonese assunse così il nome di chiesa copta ortodossa. La lingua cosiddetta copta è la lingua che discende dall'egizio antico nella sua forma parlata agli inizi del Cristianesimo: i documenti (i primi risalgono al II secolo d. C.) vennero sempre scritti in un alfabeto greco modificato. Come lingua parlata s'estinse nel XVII secolo; già dagli inizi del XII, però, lingua ufficiale della chiesa copta era diventato l'arabo. L'uso della lingua copta permane però parzialmente nella liturgia.

Divorzio: nel diritto islamico, il matrimonio si può sciogliere per ripudio del marito o per mutuo consenso. Il ripudio può essere revocabile o irrevocabile; in quest'ultimo caso il marito può risposare la moglie soltanto dopo che questa abbia contratto un matrimonio valido con un altro uomo. La moglie, in alcuni casi, ha il diritto di autoripudiarsi, o di esigere all'atto del matrimonio un ripudio condizionato all'avverarsi d'una particolare condizione; può inoltre rivolgersi al giudice perché questi dichiari lo scioglimento del matrimonio.

Drusi: setta religiosa d'origine salita ismailita, ma da considerarsi fuori dell'islam. Il nome deriva da un al-Darazī di stirpe turca che al principio dell'XI secolo fu propagandista in Siria della dottrina, inaugurata dal sesto califfo fātimide al-Ḥākīm (996-1021: si veda *Fātimidi*), secondo la quale lo stesso al- Ḥākīm sarebbe stato inabitazione della divinità. I Drusi, che preferiscono definire sé stessi *mumahħhidan* («unitari»), sono oggi circa trecentomila, concentrati in Libano ai piedi del Monte Hermon e nelle montagne fra Beirūt e Sidone, oltre che in alcuni villaggi sulle alture del Golan, in Siria e nel Nord dello stato d'Israele. La dottrina drusa è di carattere nettamente gnostico ed esoterico: i fedeli sono suddivisi in gradi d'iniziazione alle verità di fede, con una distinzione fondamentale tra *jubbāl* («ignoranti») e *'uqqal* («sapienti»). La credenza nella trasmigrazione delle anime, tipica dei gradi inferiori, diviene un complesso sistema d'ipostasi divine nei gradi superiori. I drusi non accettano conversioni e ammettono il matrimonio soltanto fra correligionari.

Ecumenismo: movimento sviluppatosi soprattutto a partire dai secoli XIX e XX all'interno delle varie chiese cristiane per ristabilire l'originaria unità dell'unica chiesa di tutti i credenti in Cristo. Fatto proprio ufficialmente e in modo progressivo dalle gerarchie delle varie chiese, esso ha provocato la crescita dei rapporti e della mutua conoscenza tra le diverse chiese, facendo prendere coscienza della fede che unisce tutti i cristiani e operando un discernimento approfondito sulle cause delle separazioni del passato per superarle. Pur se il cammino verso l'unità integrale richiede ancora impegno, l'ecumenismo ha apportato cambiamenti positivi di straordinaria importanza nelle relazioni tra le chiese rispetto a un passato non lontano e ha consentito di superare antiche incomprensioni, affermando gli elementi comuni della fede e permettendo in alcuni casi, a seconda dei risultati conseguiti dai dialoghi teologici tra le varie chiese, la comunione sacramentale reciproca. (□)

Egira: in arabo *hijra*, «emigrazione». Il trasferimento di Maometto da Mecca a Medina, avvenuto secondo la tradizione 1124 settembre del 622. Nel 637 il califfo* ʿUmar istituì l'era islamica prendendo come punto di partenza il primo giorno dell'anno lunare in cui era avvenuta l'égira: la data corrisponde al 16 luglio 622.

Eparchia: dal greco *eparcheía*, «provincia» «distretto». Termine utilizzato per indicare le suddivisioni minori delle diocesi civili nell'impero bizantino dopo la riforma amministrativa di Giustiniano; nel linguaggio ecclesiastico il termine prese a designare il distretto episcopale; oggi viene utilizzato dalle chiese orientali per designare le diocesi. (□)

Eresia: dal greco *haíresis*, «scelta», «preferenza». Termine utilizzato in riferimento a una scuola letteraria o filosofica. Nell'ambito del cristianesimo, dal II secolo, la parola viene usata per indicare l'adesione a dottrine non conformi al patrimonio di fede della chiesa, e assume quindi un significato negativo di errore, negazione di una verità di fede, frattura all'interno della comunione ecclesiale. (□)

Falangi Libanesi (Partito delle): in arabo *katā'ib*, plurale di *katiba*, «bataglione, falange». Partito politico nazionalista fondato nel 1936 da Pierre Gemayel (Jumayyil) come organizzazione giovanile del Partito dell'Unità Libanese, e trasformatosi in movimento autonomo nel 1952 col nome di Partito Democratico Sociale Katdib.

Fāṭimīdī: dinastía sciíta ismailita che si affermò nel 909 in Africa settentrionale, quando il propagandista ismailita Abū ʿAbd Allah guadagnò alla causa la tribù berbera dei Kutāma e s'impadronì della zona fra Tāhert e Qayrawān, chiamando dalla Siria il capo ismailita ʿUbayd Allāh. Questi, presentandosi come *mahdī* (cioè l'*imām* atteso), inaugurò la dinastía, che rivendicò il titolo califfale e si chiamò *fāṭimide* perché pretendeva di discendere da Fāṭima, figlia del profeta Maometto. Sotto il califfo* al-Muʿizz (952-975) vennero conquistati il Maghreb fino all'Atlantico e l'Egitto, dove fu fondata la nuova capitale, il Cairo (*al-Qāhira al-Muʿizzīyya*, «la Vittoriosa di al-Muʿizz»). Al culmine della sua estensione, sotto il califfato di al-ʿAziz (975-996), l'impero fāṭimide si estendeva dall'Atlantico alla Mesopotamia, e comprendeva il Higiāz coi luoghi santi islamici. Dopo il califfato del bizzarro al-Ḥakim (996-1021: si veda *Drusi*) la potenza dell'impero cominciò a declinare, sotto i colpi dei Turchi Selgiúchidi e dei Crociati; nel 1171 l'ayyúbide Ṣalāḥ ad-Dīn, il Saladino, conquistò l'Egitto ponendo fine alla dinastía fāṭimide.

Feddān: pronuncia dialettale dell'arabo *faddān*, etimologicamente «coppia di buoi». Misura di superficie pari a m²4.200,833.

Fermān: dal persiano «decreto». Decreto sultaniale nell'Impero Ottomano.

FIS: Front Islamique du Salut. Movimento politico algerino di tendenza islamica radicale, che vinse le elezioni municipali del 1990 con il 54 per cento dei voti e il primo turno delle elezioni politiche nel dicembre del 1991. Nel gennaio 1992, tuttavia, prima che si potesse tenere il secondo turno, un colpo di stato militare cancellò le elezioni e dichiarò lo stato d'emergenza. Il FIS venne sciolto e la maggior parte dei suoi militanti fu internata in campi di prigionia; cominciò così un'attività clandestina, che si risolse anche in atti terroristici. Nel 1995 s'inaugurò una fase di distensione fra il FIS e il governo, ma il fronte dei radicali si divise fra il FIS, ormai più moderato, e l'intransigente GIA (Groupe Islamique Armé).

Fratelli Musulmani: in arabo *al-ikhwān al-muslimūn*. Associazione islamica, originariamente di carattere religioso e socioculturale, fondata a Ismā'īliyyah, in Egitto, nel 1928 dal maestro elementare Ḥasan al-Bannā. Dal 1934 l'associazione incrementò la sua attività in senso sempre più marcatamente politico, e nel 1945 si presentò alle elezioni egiziane: il programma era l'islamizzazione effettiva della società secondo i principii del diritto islamico applicati alle esigenze del mondo moderno. Sciolta nel 1948 ma pochi anni dopo nuovamente autorizzata (dopo l'uccisione del fondatore, nel 1949), l'associazione, che aveva accolto favorevolmente la rivoluzione militare egiziana del 1952, entrò presto in dissidio con le nuove autorità, e Nasser (Jamāl 'Abd an-Nāṣir) la sciolse nel 1954. Il gruppo, diffuso ormai anche in altri paesi arabi, ha continuato la propria attività in forma ora palese ora semi-clandestina.

Gente del Libro: in arabo *ahl al-kitāb*. Espressione coranica che indica nel diritto islamico i fedeli delle religioni rivelate non islamiche: cristiani, ebrei, sabeï* e zoroastriani. Secondo le prescrizioni del diritto, gli appartenenti all' *ahl al-kitāb* hanno nello stato islamico uno statuto particolare, quello di *dhimmī*, «protetti»: in cambio del pagamento d'una tassa di capitazione (*jizya*) e d'un tributo fondiario hanno diritto alla residenza, alla tolleranza dei loro culti, alla protezione dai nemici. Debbono per altro sottostare ad alcune restrizioni, fra cui l'impossibilità di far parte dell'esercito, di sposare donne musulmane, di portare armi, di avere schiavi musulmani.

Giacobita, chiesa: denominazione attribuita talvolta alla chiesa siro-ortodossa: essa deriva dal nome del vescovo Giacomo Baradeo, che nel VI secolo organizzò istituzionalmente e gerarchicamente in chiesa patriarcale le comunità cristiane siriane non calcedonesi*, dando origine alla chiesa siro-ortodossa. (□)

Giovani Turchi: associazione, dapprima segreta, nata fra le classi dirigenti (specialmente quella militare) dell'Impero Ottomano dopo che il sultano 'Abd ül-Ḥamīd II aveva praticamente annullato, a partire dal 1882, gli effetti della costituzione liberale accordata nel 1876 in séguito al colpo di stato promosso dall'associazione dei Giovani Ottomani (propriamente *Nuovi Ottomani*), d'ispirazione liberale e massonica. I Giovani Turchi, il cui nome ufficiale era Comitato Unione e Progresso (ideologicamente affini alla precedente associazione), promossero la sollevazione del luglio 1908, che costrinse 'Abd ül-Ḥamīd II a rimettere in vigore la costituzione; nel 1909 guidarono la spedizione militare che sbaragliò un tentativo di ritorno al vecchio regime e portò alla deposizione del sultano. Membro dell'associazione fu Mustafa Kemal (detto poi Atatürk), che guidò la riscossa turca del 1920-22 e, dopo l'abolizione del sultanato e del califfato, divenne il primo presidente della Repubblica turca.

Hākimiyya: in arabo «sovranità, «giurisdizione».

Hanafiti: una delle quattro «scuole» giuridiche dell'islām sunnita*. Prende il nome dal fondatore, l'iracheno d'origine persiana Abū Ḥanīfa (c.a 700-767). Si distingue per un ampio spazio concesso al ragionamento personale del giurista, che può ricorrere al principio cosiddetto dell'*istiḥsān* («approvazione») per deliberare in conformità a criterii d'equità e convenienza non rigidamente oggettivi. È diffusa soprattutto in Turchia, Siria, Irāq, Egitto, Asia centrale, India, Pakistān.

Hanbaliti: una delle quattro «scuole» giuridiche dell'islām sunnita*. Prende il nome dal fondatore, l'iracheno Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855), che difese impavidamente la dottrina del Corano increato e considerò riprovevole ogni norma o comportamento che non si potesse far risalire direttamente al Corano o alla *sunna*. Di tendenza ḥanbalita sono i wāḥḥābiti, la corrente cui appartiene l'attuale casa regnante saudiana.

Hashimiti, Hashemiti: in arabo *Banū Hāshim*, «Figli [=discendenti] di Eashim» Appartenenti alla discendenza di Fashim, bisnonno del profeta Maometto, membro della tribù dei Quraysh di Mecca.

Hiẓb Allāb: in arabo «Partito di Dio», in pronuncia persiana Hezbollah Movimento libanese scifta filo-iraniano formatosi nei primi anni ottanta, che propugna l'instaurazione in Libano d'una repubblica islamica su modello iraniano.

Ihbat: in arabo «frustrazione», «disinganno».

Imām: si veda *Sciiti*.

Infiṭāḥ: in arabo «aprirsi», «apertura». Fu così chiamato in Egitto il mutamento d'orientamento politico ed economico (cominciato ufficialmente nel 1974) che valorizzò il settore privato dell'economia e facilitò gl'investimenti stranieri, soprattutto occidentali.

Intifaḍa: in arabo «trasalimento», «sommossa». Viene così chiamata la resistenza organizzata a livello di società civile dai palestinesi dei territori occupati contro Israele dal 1987 al 1993.

Iqtā'ī (plur. *Iqtā'yūm iqtā'yīm*): in arabo «feudatario».

Iṣlāḥ: in arabo «riforma».

Ismailiti: setta islamica sciita* che trae la denominazione da Ismā'īl, figlio del sesto *imām* sciita, da alcuni ritenuto legittimo successore del padre in luogo dell'effettivo settimo *imām*, Mūsā al-Kāzim; successore di Ismā'īl fu Muḥammad, che per alcuni di questi dissidenti chiuse la serie degli *imām* con una occultazione (ma, per ragioni simboliche legate al numero sette, venne considerato settimo *imām* come il padre): i sostenitori di quest'opinione sono gli sciiti cosiddetti «settímani», perché riconoscono sette *imām*. Altri invece, fautori di tendenze gnostiche più accentuate, rifiutarono il concetto di «occultazione» e non chiusero la serie dell'imāmato. Con il passare del tempo, fra gl'ismailiti avvennero altre divisioni; il ramo nizārī, originato dalla drammatica successione del califfo fātimide al-Mustansir (1036-1094), ebbe un periodo di grande influenza e potenza nei secoli XII e XIII, e approfondì ulteriormente l'aspetto esoterico della dottrina ismailita; l'*imām* dei nizārī ricevette nel 1834 dallo scia di Persia il titolo di Aghā Khān («Principe Signore»), col quale è conosciuto ancor oggi.

Jihād: in arabo «sforzo», inteso «sulla via di Dio». Viene di solito reso in Occidente con «guerra santa», e indica l'attività, anche armata, doverosa per la comunità islamica, volta al fine d'estendere teoricamente a

tutta la terra i confini della cosiddetta «casa dell'islām» (cioè i territori in cui la legge islamica è norma di vita sociale e religiosa), a spese della cosiddetta «casa della guerra» (cioè i territori retti da leggi non islamiche). Il *jihād*, in forma offensiva, è obbligo della comunità islamica nel suo insieme; in forma difensiva, diviene obbligo individuale. Nella storia degli stati islamici il *jihād* fu tuttavia spesso proclamato anche in caso di lotte fra musulmani sostenitori di diverse concezioni dell'islām o di diversi interessi. Ultimamente hanno assunto il nome di *Jihād* (e più precisamente di «Jihād islamico») alcune organizzazioni radicali di vari paesi islamici, come ad esempio quella che nel 1981 rivendicò l'assassinio del presidente egiziano Sādāt.

Jizya: si veda *Gente del Libro*.

Kātib (plur. *kuttāb*): in arabo «colui che scrive». Nella civiltà islamica, lo «scriba», il «segretario», termine con cui venivano indicati i funzionari dello stato. Il plurale *kuttāb* venne presto a significare una scuola elementare, incentrata sull'insegnamento coranico.

Kāfir (plur. *kuffār*): in arabo, etimologicamente, «che nasconde», e quindi «irricoscente». Nell'islām indica il «miscredente», cioè il non musulmano, o comunque colui che esplicitamente o implicitamente neghi la missione profetica di Maometto.

Karaiti: in ebraico *Qara'im*, in arabo *Qard'iyyūn*. Setta giudaica all'origine della quale stanno gli insegnamenti di Anan ben David, un dotto di tendenze ascetiche che visse, probabilmente a Baghdād, nella seconda metà dell'VIII secolo, e che, anche per influsso dei movimenti teologici islamici contemporanei, rinnegò la tradizione talmudico-rabbinica e propugnò il ricorso alla sola autorità del testo letterale della Bibbia. I suoi seguaci vennero detti ananiti; il nome «Karaiti» (che potrebbe significare tanto «gente della Scrittura» quanto «propagandisti») venne usato soltanto a partire dal IX secolo, quando le varie sette originate dalle posizioni di Anan si dissolsero in una più organica dottrina, specialmente per opera di Benyamin ben Mosheh di Nehāvend (830-860). Capisaldi della dottrina caraitica sono: la Bibbia è l'unica fonte della legge e della fede; la tradizione può essere usata, in via subordinata, solo per chiarire ambiguità e compensare lacune di dettaglio; il consenso della comunità su un'interpretazione del testo biblico è norma per determinare la legge; al di là della norma di legge già stabilita, non vi sono in linea di principio restrizioni al libero studio e all'interpretazione individuale delle Scritture.

Karshūmī: in aramaico *garshūmī*. Termine d'incerta etimologia che indica la scrittura siríaca usata, a partire dal X secolo, dai cristiani di Siria per scrivere testi arabi.

Kemalisti: si veda *Giovani Turchi*.

Kharāj: imposta fondiaria. Al principio colpiva i terreni appartenenti a non musulmani; in séguito, il califfo omàyyade 'Umar II (717-720) la rese puramente reale, cioè legata al fondo, indipendentemente dal proprietario.

Khatt-i sherif: in turco-arabo-persiano «il nobile rescritto». Fu così chiamato il documento, emesso dal sultano ottomano 'Abd ül Mejd nel 1839, che aprì l'epoca delle *tanzimāt**. Vi era proclamata l'uguaglianza di tutti i sudditi davanti alla legge, e vi si preannunciavano varie riforme che tuttavia non furono messe in pratica. E detto «di Gülkhāneh» dal luogo in cui venne letto (il «Recinto delle Rose», nel Serraglio di Costantinopoli).

Khatt-i humāyūr: in turco-arabo-persiano «l'augusto rescritto». Documento emesso dal sultano ottomano 'Abd ül Mejd nel 1856, dopo che il Congresso di Parigi seguito alla guerra di Crimea aveva insistito perché l'Impero ottomano imboccasse la strada delle riforme. Vi erano ribaditi i principii del *khatt-i sherif* * del 1839, e ampliate le misure liberali ivi previste.

Madrasa: in arabo, etimologicamente, «luogo di studio». Nella civiltà islamica indicava l'istituto d'insegnamento superiore religioso, annesso frequentemente a una moschea, che forniva agli studenti anche vitto e alloggio. Oggi in arabo significa anche, genericamente, «scuola».

Maghreb (maghrib): in arabo «Occidente». Nel medioevo islamico designava la zona dell'Africa settentrionale a occidente dell'attuale Tunisia; l'attuale Marocco era *al-Maghrib al-aqṣā*, «l'estremo occidente».

Mamelucchi: dall'arabo *mamlūk*, «schiavo». Oligarchia militare formata da schiavi di diversa nazionalità che esercitò il potere su Egitto, Siria e Higiàz dal 1250 al 1517. I sovrani, che avevano il titolo di sultano, si succedettero più spesso per usurpazione che per linea familiare. La dominazione mamelucca si suol dividere in due «dinastie»: i «bahriti» (arabo *bahri*), dal 1250 al 1390, e i «burjiti» (arabo *burji*), dal 1390 al 1517. I

bahrī, per la maggior parte turchi e mongoli, provenivano dalla guardia del corpo dell'ultimo sovrano della precedente dinastia ayyūbide, stanziata nell'isola di Rawḍa sul Nilo (popolarmente chiamato *bahr*, «mare»): figure principali della dinastia furono Quṭuz, che sconfisse i mongoli nel 1260 a 'Ayn Jalūt; Baybars (suo assassino e successore), che regnò dal 1260 al 1277 combattendo i crociati e riorganizzando lo stato; Qalāwūn (1279-1290), che sconfisse nuovamente i mongoli in Siria e costruì un gran numero di edifici, fra cui, al Cairo, un famoso ospedale. I *burji*, provenienti dalla guardia del corpo di Qalāwan stanziata nelle torri della cittadella (in arabo «torre» è *burj*), furono quasi tutti circassi, e il loro regime si distinse per corruzione e cattiva amministrazione (ma anche per la costruzione di capolavori architettonici). Il personaggio più ragguardevole della dinastia fu probabilmente Barsbāy (1422-1438) che conquistò Cipro ai crociati. Il dominio mamelucco fu annientato dal sultano ottomano Selīm I, che ne annesse i territori al suo impero.

Marada: in arabo «ribelli». Milizia privata della famiglia feudale libanese dei Franjiyye.

Mardaīti: popolo cristiano, indipendente e bellicoso, originariamente stanziato nella zona del monte Amanò (costa sud-orientale del golfo d'Alessandretta). Gli storici islamici li ricordano col nome di *Jarājima*. Situati proprio al confine dell'Impero bizantino e del neonato Impero arabo-islamico degli Omāyyadi, durante le guerre che opposero le due potenze furono, grazie alla loro abilità guerresca, un'importante pedina usata ora da un contendente ora dall'altro. Intorno al 666 un contingente di Mardaīti, guidato da truppe bizantine, s'impadronì dei monti del Libano; appoggiati da schiavi fuggiaschi e dai Maroniti che abitavano la zona, divennero una forza temibile con cui il califfo Mu'āwiya dovette patteggiare. Durante il califfato omāyyade molti mardaīti si stabilirono in altre regioni dei due imperi: per esempio, in territorio bizantino, in Panfilia; in territorio islamico a Homs e nella Siria settentrionale.

Mashreq (*mashriq*): in arabo «Oriente».

Mazḍei: si veda *Zoroastriani*.

Metropolita: vescovo che presiede una provincia ecclesiastica la quale è composta di più diocesi, dette «suffraganee» della sede metropolitana. (□)

Millet: pronunzia turca dell'arabo (di derivazione siriana) *milla*, «comunità religiosa». Nell'organizzazione statale ottomana, ciascuna delle comunità basate sull'appartenenza religiosa che, all'interno dell'Impero, avevano il diritto di regolarsi con leggi sociali e amministrative proprie. Ogni *millet* aveva un capo riconosciuto che rappresentava i propri cor-religionari di fronte al governo.

Monofisismo: dal greco *mónos* «uno solo» e *phýsis*, «natura»: si indica con questo nome la dottrina cristologica sostenuta dal monaco Eutiche di Costantinopoli (378-dopo il 454). Eutiche volendo esprimere il mistero dell'unione delle nature umana e divina nel Cristo, sosteneva che Cristo aveva un'unica persona divina, quella del Verbo, e un'unica natura (*mónē phýsis*) divina che assorbiva in se stessa la sua natura umana. La preoccupazione di Eutiche era di sottolineare la divinità di Cristo e la sua unità nella divinità, ma in questo modo svalutava la sua reale umanità. Per questo la dottrina di Eutiche fu condannata dal Concilio di Calcedonia (451). Le chiese che non accettarono le definizioni dogmatiche di Calcedonia furono ritenute monofisite dalle chiese calcedonesi*: si tratta delle chiese copta, siriano-ortodossa o giacobita* e armena. In effetti esse rifiutarono tanto la formulazione monofisita di Eutiche quanto quella di Calcedonia che non sembrava loro sottolineare a sufficienza l'unità del Cristo: aderirono invece alla formulazione cristologica di Grillo patriarca di Alessandria († 444), che affermava «la natura unica incarnata del Verbo di Dio» (*mía phýsis toû Theoû Lógou sesarkôméné, una Verbi Dei incarnata natura*).

I recenti studi teologici in campo ecumenico affermano che in effetti le chiese non calcedonesi hanno professato la medesima fede cristologica delle altre, e che le differenze sussistevano sostanzialmente a livello di espressione linguistica: per questo a partire dagli anni settanta la chiesa cattolica ha sottoscritto dichiarazioni cristologiche comuni con la chiesa copta (1973, 1988), con la chiesa siriano-ortodossa (1984), con la chiesa ortodossa siriano-malankarese (1990) e con la chiesa armena apostolica (1996), mentre un'altra dichiarazione di fede cristologica comune è stata sottoscritta dalle chiese orientali ortodosse e dalle chiese ortodosse calcedonesi (1989). (□)

Mufti: in arabo, etimologicamente, «chi dà consigli, informazioni». Nel diritto islamico è il giureconsulto, il quale, in caso di dubbio sulla corretta interpretazione della Legge a un caso particolare, emette un responso legale (chiamato *fatwā*), al quale da quel momento il giudice è tenuto a conformarsi nelle sue sentenze.

Mutasarrıfyya: giurisdizione d'un *mutasarıf*, cioè del funzionario ottomano che amministrava una provincia.

Nabda: termine arabo che viene reso di solito con «Rinascimento [arabo]», mentre sarebbe più adatto «Risveglio». Si usa per denominare il periodo, dalla seconda metà dell'Ottocento alla fine della prima guerra mondiale, di profondo rinnovamento della letteratura, della lingua e anche del pensiero arabi sotto l'influenza occidentale. In letteratura nascono generi nuovi come il romanzo, il dramma, il giornalismo; la lingua si semplifica e si modernizza nel lessico; le idee liberali conquistano molti intellettuali.

Nestorianesimo: dottrina cristologica fatta risalire a Nestorio, patriarca di Costantinopoli dal 428. Nestorio, preoccupato di affermare nella riflessione cristologica che Gesù Cristo era vero Dio e vero uomo, sosteneva che in Cristo vi erano due nature ipostatizzate, collegate tra loro da legame morale e non ontologico. Questa definizione separava talmente le due realtà da rischiare di porre in essere due persone separate, il Verbo, Figlio di Dio, e Gesù, figlio di Maria. Di qui la negazione del titolo Madre di Dio alla Madonna. Nestorio venne condannato e deposto dal Concilio di Efeso (431).

La chiesa d'Oriente rifiutò la condanna di Nestorio da parte del Concilio di Efeso, e fu accusata di nestorianesimo dalle altre chiese. Recentemente si è sviluppato un dialogo ecumenico tra la chiesa assira di Oriente e le altre chiese orientali cattoliche, ortodosse e non calcedonesi, che ha avuto un momento importante negli incontri organizzati a Vienna dalla Fondazione Pro Oriente nel febbraio 1994 e 1996; riguardo ai rapporti ecumenici con la chiesa cattolica, nel 1994 il papa della chiesa cattolica Giovanni Paolo II e il catholicos della chiesa assira d'Oriente Mar Dhinka IV hanno sottoscritto una dichiarazione di fede cristologica comune. (□)

Omàyyadı: dinastia di califfi*, appartenente al clan dei Barret (= «Figli di») Umayya della tribù dei Quraysh (la tribù egemone di Mecca, cui apparteneva anche Maometto). Il capostipite della dinastia, Mu'āwiya figlio di Abū Sufyūn, prese il potere nel 661 lottando contro il quarto califfo, 'Alī, genero del profeta. Gli Omàyyadi, che elessero a loro capitale Damasco, conservarono il califfato fino al 750, quando furono rovesciati dalla grande rivolta guidata dagli Abbàsidi*. Un omàyyade, 'Abd ar-Rahmān, riuscito a scampare al quasi totale massacro della sua famiglia, riparò nella Spagna da pochi anni conquistata dall'islām e nel 756 vi si affermò come sovrano (*amir*, «emiro»), ricreando una dinastia omàyyade che in séguito, nel 929, rivendicò il titolo califfale, e che durò fino al 1031.

Ottomani: dinastia turca, risalente a un antenato di nome ‘Othmān, affermatasi verso il 1300 in Anatolia, precisamente in Bitinia. L’espansione del nuovo stato fu rapida: alla fine del XIV secolo gli Ottomani possedevano tutta l’Anatolia, la Tracia e la Bulgaria fino al Danubio, con l’esclusione del territorio di Costantinopoli. La conquista di Costantinopoli nel 1453, sotto Mehmed II (Maometto il Conquistatore), fu considerata dai sovrani ottomani come la sanzione del loro diritto al potere universale in quanto successori degli imperatori romani d’Oriente. L’apogeo della potenza ottomana si può collocare sotto Solimano il Magnifico (1520-1566); l’inizio della decadenza a partire dal fallimento del secondo assedio di Vienna nel 1683. Il sultanato ottomano fu dichiarato decaduto dall’Assemblea nazionale turca nel 1922, ma fu lasciato ai successori della famiglia ottomana il titolo di califfo*; anche quest’ultimo titolo fu abolito nel 1924. Gli attuali discendenti degli Ottomani vivono in maggioranza a Nizza, come normali cittadini. Si veda anche *Giovani Turchi*, *Tanzīmāt*.

Partito Bā‘th: la denominazione completa è in arabo *al-ḥizb al-bā‘th al-‘arabī al-ishtirākī*, «Partito Socialista della Resurrezione Araba». Movimento politico nazionalista panarabo e socialista fondato verso la fine degli anni trenta a Damasco dall’insegnante siriano Michel ‘Aflaq, di famiglia greco-ortodossa. Il movimento, il cui motto è «Una sola Nazione araba avente una missione eterna» divenne partito legalmente riconosciuto nel 1945; nel 1953, fondendosi col Partito Socialista Arabo, aggiunse la denominazione «Socialista». Nel frattempo era cominciata la diramazione anche al di fuori della Siria (ad esempio in Giordania, Egitto, Iràq, Libano), in séguito alla quale il partito venne agitato da varie crisi e scissioni in rapporto alle diverse realtà degli stati arabi. Nel 1963 elementi ba‘thisti presero il potere in Iràq e in Siria, stati nei quali, sia pur dopo alterne vicende, il partito è ancora oggi al governo.

Partito Siriano Nazionale Sociale: in arabo *al-ḥizb as-sūrī al-qawmī al-ijtimā‘ī*, noto anche come Partito Popolare Siriano. Fu fondato nel 1932 a Beirut dal libanese Antūm Sa‘āda, di famiglia greco-ortodossa. Dottrina fondamentale del movimento è l’esistenza d’una nazione siriana che comprenderebbe Siria, Libano, Palestina e Transgiordania (la cosiddetta «Grande Siria»), nazione il cui principio d’aggregazione sarebbe di carattere sociale, al di là d’ogni differenza di razza o di religione. Il partito, fortemente gerarchizzato e posto sotto l’autorità suprema del «Capo», fu osteggiato sia dagli altri partiti siriani sia dai libanesi, e, sciolto dalle autorità libanesi nel 1936, trasferì la propria direzione in Siria. Dopo profonde crisi, fu riorganizzato in Libano nel 1947 dallo stesso Sa‘āda, il quale,

avendo tentato nel 1949 un colpo di stato, venne fucilato in quello stesso anno. Il partito continuò però la propria attività: dopo un'altra repressione nel 1961 seguita a un ulteriore tentativo di colpo di stato, e dopo alcune scissioni, fece eleggere nel 1992 sei deputati al parlamento, ed è oggi rappresentato al governo.

Partito Popolare Siriano: si veda *Partito Siriano Nazionale Locale*

Partito Wafd: partito politico egiziano nato dal gruppo di nazionalisti moderati, guidati da Sa'd Zaghlūl, che nel 1918, alla fine della prima guerra mondiale, chiese alle autorità britanniche (l'Egitto era protettorato del Regno Unito dal 1914) l'abrogazione della legge marziale e della censura sulla stampa. Non riconosciuti dagli inglesi, si costituirono in «delegazione egiziana» (*wafd miṣri*) iniziando una raccolta di deleghe presso la popolazione; dopo un periodo di tensioni, Zaghlūl e altri esponenti del Wafd furono esiliati a Malta. Ciò bastò a scatenare sollevazioni e rivolte, che costrinsero gli inglesi a dichiarare unilateralmente nel 1922 l'indipendenza egiziana (con limitazioni). Il Wafd e il Partito Nazionalista respinsero però la dichiarazione e non parteciparono alla Commissione, non eletta, per elaborare la Costituzione; un gruppo di wafdisti uscì allora dal partito e costituì il Partito dei Liberal-Costituzionali. A partire dalle elezioni del 1923, fino al 1937, il Wafd ebbe sempre la maggioranza dei voti, ma spesso il parlamento fu sciolto a causa delle tensioni cogli inglesi. Dopo la seconda guerra mondiale, partecipò alle sommosse popolari che agitarono la vita egiziana fino alla presa di potere dei militari nel 1952; nel 1953 fu sciolto, insieme con tutti gli altri partiti politici. Con l'avvento al potere di Mubārak (1981) il partito fu ricostituito, e oggi è rappresentato al parlamento.

Patriarca/patriarcato: nella chiesa dei primi secoli il patriarca era il principale tra i metropolitani di una regione, e aveva responsabilità dottrinali e disciplinari verso i metropolitani e i vescovi che a lui convergevano. Le sedi patriarcali dovevano la loro preminenza al fatto di essere state fondate da un apostolo o da un discepolo degli apostoli, nonché all'importanza politica della città in cui erano stabilite. Il ruolo e il titolo di patriarca fu riconosciuto in questo senso dai primi concili ecumenici ai metropolitani di Roma, Antiochia, Alessandria, Costantinopoli e Gerusalemme. Con la formazione di una pluralità di chiese autonome successive alle discussioni cristologiche del IV-V secolo e in seguito all'uniatismo*, si è moltiplicato il numero dei patriarchi che fanno riferimento alle medesime sedi e titoli patriarcali.

Attualmente nelle chiese orientali il patriarca è il vescovo che detiene la più alta autorità nell'ambito della propria chiesa patriarcale, e come tale presiede al sinodo* patriarcale; i patriarchi delle chiese orientali cattoliche riconoscono però il primato giurisdizionale del romano pontefice con cui sono in piena comunione. Un limite importante alla giurisdizione del patriarca e del sinodo patriarcale nelle chiese orientali cattoliche è rappresentato dal fatto che tale giurisdizione verte solo sui territori mediorientali di origine e non sui fedeli della diaspora: questi ultimi dipendono dagli ordinari (vescovi diocesani) latini del luogo oppure, nel caso siano state erette diocesi orientali cattoliche nella diaspora, da vescovi orientali nominati dalla Santa Sede e non eletti dal rispettivo sinodo patriarcale; questi ultimi inoltre non dipendono direttamente dal patriarca del proprio rito, ma dalla Congregazione per le Chiese Orientali, che è il dicastero della Curia romana preposto agli affari delle chiese orientali cattoliche.

Nella chiesa latina il titolo patriarcale ha oggi significato onorifico in connessione a determinate sedi vescovili.

I patriarchi orientali cattolici vengono eletti dal sinodo patriarcale e ricevono poi dal papa la *ecclesiastica communio* come segno di piena comunione. La disciplina dell'elezione del patriarca nelle chiese orientali non cattoliche è più varia e dipende dalle tradizioni specifiche di ogni chiesa: il nucleo fondamentale sempre presente nell'assemblea elettiva è rappresentato dal sinodo patriarcale, cui si possono però aggiungere rappresentanti del clero parrocchiale, dei monasteri e laici (la partecipazione dei laici è ad esempio molto ampia nell'elezione del catholicos* armeno di Etchmiadzin e del patriarca della chiesa copta ortodossa).

Nella chiesa assira di Oriente a partire dal XV secolo l'ufficio patriarcale (del catholicos) era divenuto ereditario all'interno della stessa famiglia, e veniva trasmesso da zio a nipote. Questo mutamento rispetto alla tradizionale prassi elettiva era stato motivato dalla forte crisi subita dalla chiesa di Oriente a partire dalla fine del secolo XIV e dall'inizio del XV, quando le distruzioni operate dall'invasione di Tamerlano ridussero la maggior presenza della chiesa di Oriente alle comunità cristiane assire che vivevano nell'area dell'Hakkari (attuale area curda fra Turchia, Iraq e Siria). L'organizzazione tribale dei cristiani assiri finì per includere anche l'organizzazione ecclesiastica, cosicché l'ufficio patriarcale e anche quello episcopale divennero ereditari all'interno di determinati gruppi familiari, e il catholicos deteneva anche l'autorità politica preminente sui capi delle varie tribù. La successione ereditaria dell'ufficio patriarcale, oltre a essere funzionale a logiche di potere e di prestigio all'interno dei clan assiri, permetteva di fare fronte alle esigenze richieste per colui che sa-

rebbe divenuto il futuro patriarca (astinenza perpetua dalla carne fin dalla nascita, astinenza perpetua osservata anche dalla madre, verginità del candidato). Con la definitiva scomparsa dell'organizzazione tribale dei cristiani assiri del Kurdistan negli anni della seconda guerra mondiale e in quelli immediatamente successivi, accompagnata dall'emigrazione della maggior parte della comunità dapprima in Iraq e, dopo le persecuzioni del 1933, negli Stati Uniti, sono progressivamente caduti i motivi per mantenere ereditario l'ufficio di patriarca-catholicos. La morte del catholicos Mar Simon XXIII nel 1975 a Chicago ha segnato la fine di tale pratica: il suo successore Mar Dinkha IV, già vescovo di Teheran, è stato eletto nel 1976 dal sinodo patriarcale, e lo stesso sinodo ha affermato che la pratica elettiva ritorna ad essere la modalità canonica con cui eleggere il patriarca-catholicos della Chiesa assira di Oriente.

Patriarcato viene denominato l'ambito della giurisdizione dei singoli patriarchi: esso era in origine di carattere territoriale, ma ha poi assunto anche una dimensione comunitaria quando si sono moltiplicati i patriarchati in riferimento alle stesse sedi, e le diverse chiese orientali sono divenute tra loro autonome, con la conseguenza che sulle medesime aree territoriali hanno preso a esercitare la propria giurisdizione diversi patriarchi, ognuno sui propri fedeli, cioè sulla propria comunità. Nelle chiese copta ortodossa e siro-ortodossa la giurisdizione patriarcale si estende su tutti i fedeli ovunque si trovino, sia in Medio Oriente sia nella diaspora. Nella chiesa armena apostolica e nella chiesa greco-ortodossa i vari patriarchi hanno le proprie giurisdizioni territoriali, più o meno ampie in Medio Oriente e nell'area di origine, ed esercitano in modo differenziato la giurisdizione sulla diaspora: nel caso della chiesa armena apostolica è generalmente il catholicos di Etchmiadzin che esercita la giurisdizione sulla diaspora; nel caso delle chiese greco-ortodosse è il patriarca di Costantinopoli, anche se taluni patriarchi hanno le proprie giurisdizioni, come ad esempio il patriarca greco-ortodosso di Antiochia. (□)

PSNS: Partito Siriano Nazionale Sociale*.

Qāḍī: nel diritto islamico, il giudice che decide secondo tale diritto. In tempi moderni anche, genericamente, il «giudice» che giudica secondo i vari codici civili e penali.

Qā'im maqām: in arabo «facente funzione». Funzionario a capo d'un distretto nell'Impero Ottomano.

Qibla: in arabo «direzione verso cui ci si volge». Nella religione islamica è la direzione della preghiera rituale, che si compie rivolti verso Mecca.

Religioni del Libro: si veda *Gente del Libro*.

Ribā: si veda *Usura*.

Ripudio: si veda *Divorzio*.

Sabei: *Ṣābiʿūn* nel Corano, ove probabilmente ci si riferisce a una setta giudeo-cristiana battista mesopotamica. In séguito furono identificati con una setta gnostica pagana che aveva come centro Ḥarrān, che per questo venne considerata «gente del Libro» insieme con cristiani ed ebrei.

Sasānidi: dinastia iranica originaria del Pārs che regnò sull'Impero Persiano dal 226, quando Ardashīr prevalse sull'ultimo imperatore arsācide, al 642, data della battaglia di Nehāvend, che consegnò l'Impero nelle mani dei conquistatori arabi. L'ultimo imperatore sasānide, Yazdegerd III, fu assassinato a Merv nel 651.

Sciiti: i seguaci della setta islamica chiamata *shīʿa*, etimologicamente «partito», intesa come partito dei sostenitori dei diritti al califfato di ʿAlī, genero del profeta Maometto, e dei suoi discendenti. Gli sciiti, che rappresentano oggi circa il 16 per cento dei musulmani nel mondo, sono ulteriormente suddivisi in diverse confessioni. Caratteristica principale della *shīʿa* è la fede in un senso profondo della rivelazione divina, che si presenta come legge esteriore ma anche come verità interiore: garante di questa verità è l'*imām* (in arabo = «preposito»), discendente diretto di ʿAlī, che è al tempo stesso il capo della comunità islamica e il supremo depositario della dottrina (vera e propria «gnosi»), detentore d'un infallibile magistero e tramite visibile fra Dio e il mondo (mondo che non è però *altro* da Dio, ma ne è la manifestazione). La maggior parte degli sciiti (chiamati con un termine reso in italiano, poco brillantemente, «duodecimani») ritengono che il dodicesimo successore di ʿAlī nell'imāmato, Muḥammad, sia entrato in quella che viene denominata *ghayba* («occultamento») nell'874, e da allora continui a sorreggere il mondo come *imām* nascosto, «*imām* del tempo», in attesa di tornar visibile alla fine dei tempi come *mahdī*, il «ben guidato» restauratore dell'ordine creato. Si veda anche *Ismailiti*.

Scisma: viene così denominata in ambito cristiano la lacerazione del tessuto di comunione della chiesa attuata mediante la disobbedienza all'autorità in materia disciplinare. (□)

Shari'a: in arabo, etimologicamente, «via battuta», termine con cui nel diritto islamico s'intende la Legge d'origine divina. La *shari'a*, in quanto rivelata, è immutabile, e viene ricavata dalle quattro fonti (Corano, *ḥadīth*, ragionamento analogico, consenso della comunità) attraverso la scienza del diritto, o *fiqh*.

Sinodo: dal greco *synodos*, letteralmente «via insieme», quindi «raduno»: è un'assemblea ecclesiale in cui si discutono problemi ecclesiali, si prendono decisioni e si emanano disposizioni. Nelle chiese orientali non cattoliche il sinodo patriarcale è il supremo organo legislativo e di governo, presieduto dal patriarca e composto dai vescovi e, talvolta, dai superiori dei monasteri; solitamente è al sinodo patriarcale che spetta la scelta dei nuovi vescovi. Nelle chiese orientali cattoliche il sinodo patriarcale è composto solo dai vescovi del patriarcato, e la sua autonomia giurisdizionale deve temperarsi con il riconoscimento del primato giurisdizionale del papa, il quale segue la situazione di queste chiese tramite l'apposita Congregazione per le Chiese Orientali, che è uno dei dicasteri della Curia romana. (□)

Shūrā: in arabo «consultazione». Dovere, d'origine coranica, che secondo il diritto islamico incombe in linea di principio alle autorità, le quali, mentre hanno diritto a ricevere obbedienza dai sudditi, così dovrebbero consultarsi con loro o coi loro rappresentanti nell'esercizio del potere.

Siriaco: si veda *Aramaico*.

Sunna: si veda *Sunniti*.

Sunniti: la più numerosa suddivisione dell'islām, che comprende attualmente circa l'83 per cento dei musulmani. La denominazione deriva da *sunna*, in arabo «consuetudine», intesa come consuetudine (cioè i detti e i fatti, narrati in resoconti detti *ḥadīth*) del profeta Maometto e di coloro che gli furono vicini. Più che caratterizzarsi per l'osservanza della *sunna* del profeta (che condividono con gli sciiti*, anche se questi fanno riferimento a raccolte diverse), i sunniti si caratterizzano per la credenza che Dio operi nel mondo soltanto attraverso la Legge, ricavata dal Corano e dai *ḥadīth*, e che soltanto la Comunità dei credenti (e non, come per gli sciiti, un intermediario vivente) possa rettamente interpretarla, attraverso il consenso dei suoi dottori.

Tā'ifa (plur. *tawā'if*): in arabo «parte», «gruppo», e di qui «comunità», «setta», «confessione», «minoranza (religiosa o etnica)».

Tanzimāt: in arabo «regolamentazioni». Furono così chiamate nell'Impero Ottomano le riforme liberali introdotte nel funzionamento dello stato dal 1839, data in cui il sultano 'Abd ūl-Mejīd proclamò l'uguaglianza di tutti i sudditi davanti alla legge, al 1876, data della promulgazione della prima costituzione.

Ufficiali Liberi: società segreta che riuniva gli ufficiali nazionalisti (e quindi contrarii all'ingerenza britannica) dell'esercito egiziano. Promosse il colpo di stato del 1952 nel quale fu abolita la monarchia e instaurata la repubblica. I suoi maggiori esponenti furono Muḥammad Nagīb, presidente fino al 1954, Jamāl 'Abd an-Nāṣir (Nasser), presidente fino al 1967, Anwar as-Sādāt, presidente fino al 1981.

Ulema: dall'arabo *'ulamā'*, plurale di *'ālim*, propriamente «sapiente». Indica nell'islām il dotto in scienza religiosa.

Umma (plur. *umam*): in arabo «nazione», «gente», «comunità». In contesto islamico tradizionale, designa la comunità dei musulmani nel suo insieme. Sulla base del significato generico, già antico («nazione»), può indicare oggi la «nazione» in senso moderno.

Uniatismo, uniati: dopo l'insuccesso del Concilio di Firenze (1439) nel restaurare l'unità tra chiesa cattolica e chiese orientali, la chiesa cattolica cercò di formare tale unità mediante la costituzioni di chiese cattoliche orientali a partire dalle diocesi ortodosse, con la speranza che nel lungo periodo, mediante una sorta di «erosione» dei propri membri attuata tramite l'apostolato missionario cattolico, le chiese orientali non cattoliche sarebbero state assorbite all'interno delle chiese cattoliche loro omologhe: la strategia venne definita uniatismo, e uniati i membri delle chiese orientali cattoliche che hanno avuto tale origine. Il fenomeno dell'uniatismo ha creato forti contrasti tra la chiesa cattolica e le chiese orientali non cattoliche cui era rivolto; il documento di Balamand (1993), sottoscritto dalla commissione mista internazionale cattolico-ortodossa di dialogo, respinge il metodo dell'uniatismo per cercare l'unità tra le chiese, e nel contempo afferma il diritto di esistenza e di azione pastorale delle chiese orientali cattoliche. (□)

Usura: nel diritto islamico la proibizione coranica dell'usura (*riba*) si estende anche agl'interessi sui prestiti e ai profitti sulle transazioni, con diversa accentuazione di condanna a seconda delle scuole giuridiche. Nella pratica tuttavia la proibizione fu spesso aggirata con vari espedienti.

Vilāyet: pronuncia turca dell'arabo *milāya*, «governare», «autorità», «distretto». Nell'Impero Ottomano designava il «governatorato», la «provincia», con a capo un *vali* («governatore»).

Waqf: si veda *Partito Waqf*.

Waqf (plur. *awqāf*): in arabo, etimologicamente, «fermarsi», «fermare», «fermata». Nel diritto islamico indica una fondazione pia, con cui si costituisce gratuitamente un usufrutto perpetuo su un bene durevole a fini di beneficenza.

Wilāyat al-faqīh: in arabo «tutela del saggio». Con pronuncia e costruzione persiana *velāyat-e faqīh*. Principio, applicato nell'attuale Repubblica Islamica d'Irān, secondo il quale al giureconsulto (*faqīh*, «saggio») spetta il compito di dirigere la Cosa pubblica.

Yazīdī: setta religiosa forse d'origine islamica diffusa nel Kurdistan, nell'Alta Mesopotamia, in Siria e nel Caucaso. Gli yazīdī, oggi circa centomila, non furono considerati dai musulmani come «gente del Libro», e dovettero subire persecuzioni. La dottrina è di tipo gnostico: Dio crea il mondo, la cui conservazione è però affidata a sette angeli; il principale, l'«Angelo Pavone», s'identifica con il demonio, riscattato però dalla caduta originaria in virtù del suo pentimento (per questo gli yazīdī sono detti anche «adoratori del diavolo»).

Za'im: in arabo «capo», «guida», «leader».

Zakāt: nel diritto islamico, l'elemosina rituale. È uno dei cosiddetti cinque «pilastri» dell'islām, cioè gli obblighi che incombono a ciascun musulmano (la professione di fede, la preghiera rituale, il digiuno rituale nel mese di Ramaḍān, l'elemosina, il pellegrinaggio a Mecca).

Zindīq (plur. *zanādīqa*): termine arabizzato derivato dal medio-persiano, ove indicava gli eretici rispetto alla religione mazdea (quindi anche i manichei). Nell'islām, a partire dagli ultimi tempi del califfato omāyyade, designò l'eretico (specialmente di tendenza manichea) pericoloso per la sicurezza dello stato. Oggi il termine significa anche «ateo», «libero pensatore».

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., «*Al-Dhimma*, L'islam et les minorités religieuses» in *Etudes Arabes* (PI- SAI, Roma), 80-81, 1991.
- Aa.Vv., *Christianisme Orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Cerf, 1993.
- Aa.Vv., *Confronti Transmediterranei: Nord-Sud*, Milano, Jaca Book, 1990.
- Aa. Vv., *Dibattito sull'applicazione della shari'a*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, Dossier Mondo Islamico n. 1, 1995.
- Aa. Vv., *I musulmani nella società europea*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.
- Abecassis Frédéric e Le Gall-Kazazian Anne, «L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Egypte (fin XIX^e-milieu XX^e siècle)» in *Egypte-Monde Arabe*, 11, 1992.
- Abdelnour S., *Dalil Miṣr wa-Sūriyā al tijārī*, Al-Qāhirah [Il Cairo], 1908.
- Abou Sélim, *Bechir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris, Anthropos, 1984.
- Abū-Sahlieh Sami A. Aldeeb, «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman» in *Islamochristiana* (PISAI, Roma), 20, 1994, pagg. 93-116.
- *Les musulmans face aux droits de l'homme. Religion, droit, politique*, Bochum, Dieter-Winkler, 1994.
- «Liberté religieuse et paix au Proche-Orient» in *Cahier du Cermac* (Louvainla Neuve), 61, 1988.
- *Non-musulmans en pays d'islam, Cas de l'Égypte*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1979.
- Akarli Engin, *The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.
- Al-Ashmawy Muḥammad Saïd, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989.
- Al-Assouad Ibrahim, *Dattī Lubnān*, Baabda, 1906.
- Al-'Awdāt Ya'qūb, *Min a'lām al-fikr wa-l-adab fī Filastīn* [Alcune figure significative del pensiero e delle lettere in Palestina], Amman, 1987².

- Al-Fattāh N. ‘Abd, *Al-mušaf wa-l-sayf* [Il Corano e la spada], Al-Qahirah [Il Cairo], Madbouli, 1984.
- Al-Fattah N. ‘Abd e Botiveau Bernard (a cura di), *Politiques législatives. Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Al-Qāhirah [Il Cairo], Dossiers du CEDEJ, 1994.
- Al-Fayṣal Samar Rūhī, *Mufjam ar-rivā’iyyin al-‘arab* [Dizionario dei romanzieri arabi], Tripoli (Libano), 1995.
- Al-Husrī Sātī, *Al-‘urūba amwalan* [Prima di tutto l’arabità], Bayrūt [Beirut], 1955.
- Al-Qarḍāwī Yūsuf, *Ghayr al-muslimin fī l-mujtama‘ al-islāmī* [I non musulmani nella società islamica], s. d.
- Al-Sammāk Muḥammad, *Al-Aqallīyyāt bayna al-‘Uraba wa-l-Islām* [Le minoranze tra arabismo e islam], Bayrūt (Beirut), 1990.
- Al-Tawwāb Mī‘waḍ ‘Abd, *Al-wasīf fī sharḥ qawānīn al-aḥwāl al-shakhsīyya* [Compendio e commento delle leggi sullo statuto personale], Al-Qāhirah [Il Cairo], 1982.
- Allievi Stefano, *Il ritorno dell’Islam (I musulmani in Italia)*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993.
- Aluffi Beck-Peccoz Roberta, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, Giuffrè, 1990.
- Amīn Ḥusayn Aḥmad, *Al-Islām fī ‘ālam mutaghayyir, wa-Maqālāt islāmīyyah ukbrā* [L’islam in un mondo che cambia e altri articoli islamici], Al-Qāhirah [Il Cairo], Maktabat Madbūlī, 1988.
- «Ṣadmat al-ghazw al-firīnī wa-bidāyat infitāḥ Miṣr ‘alā l-Gharb» [Lo choc dell’invasione francese e gli inizi dell’apertura dell’Egitto all’Occidente] in *Al-Islām fī ‘ālam mutaghayyir*, Al-Qāhirah [Il Cairo], Maktabat Mabḍūlī, 1988, pagg. 5-73.
- An-Na’īm Abdullahi A., «Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism» in *Human Rights Quarterly*, 1, IX, febbraio 1987, pagg. 1-18.
- «Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Dhimma System» in Leonard Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia (Pa.) Ecumenical Books, 1986, pagg. 43-59.
- An-Nūr Jabbūr ‘Abd (Jabbour Abdel-Nour), *Etude sur la poésie dialectale au Liban*, Bayrūt [Beirut], 1966².
- Anderson Matthew Smith, *The Eastern Question, 1774-1923*, London, Macmillan, 1966.
- Antaki Rizkallah, «Le statut personnel en Syrie» in *Proche-Orient, Etudes juridiques* (Gerusalemme), 55, 1968, p. 12.
- Arat M. Kristin, «L’islam en Autriche et le dialogue» in *Islamochristiana*, 18, 1992, pagg. 127-73.

- Ashtor Eliyahu, «L'inquisition dans l'état mamlouk» in *The Medieval Near East. Social and Economic History*, vol. VIII, London, Variorum Reprints, 1978.
- Baalbaki Ahmad e Farjallah Mahfouz, *Le Secteur agricole au Liban, les changements majeurs au cours de la guerre civile*, Bayrfit [Beirut], Dar Al Farabi, 1991.
- Bakhit Muhammad Adnan, «The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, vol. II, New York, Holmes & Meier, 1982.
- Barbulesco L., «Les chrétiens égyptiens aujourd'hui: éléments du discours» in *Dossiers du CEDEJ* (Le Caire), 1, 1985.
- Barkan Ömer Lüfti, «Research on Ottoman Fiscal Surveys» in M. A. Cook (a cura di), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 1978².
- Barsoumian H., *The dual role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)* in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, New York-London, Holmes e Meier, 1982, pagg. 171-81.
- Basset Jean-Claude, «Le croissant au pays de la croix fédérale: Musulmans et Chrétiens en Suisse» in *Islamochristiana*, 15, 1989, pagg. 121-33.
- Bavart Jean François, «L'énonciation du politique» in *R.E.S.P.*, III, 35, 1985.
— *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, pagg. 99-114.
- Ben-David Joseph e Clark Terry N. (a cura di), *Culture and its creators*, Chicago (Il.), Chicago University Press, 1977.
- Betts Robert Brendon, *Christians in the Arab East, a Political Study*, Athinai [Atene], Lycabettus Press, 1975.
- Beydoun Ahmad, «Deuxième partie: origines et temporalités ou qui sont les Mardaites?» in *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais*, Bayrfit [Beirut], Librairie Orientale, 1984.
- Borrmans Maurice, «Fécondation artificielle et éthique musulmane» in *Lateranum* (Roma), LIII, 1, 1987, pagg. 88-103.
— «Islam et contraception» in *Lateranum* (Roma), XLIV, 1, 1978, pagg. 243-55.
— «Islam et famille» in *Se Comprendre* (Tolosa), 94/11, novembre 1994.
— «L'Académie Royale de Jordanie et le dialogue islamo-chrétien» in *Proche-Orient Chrétien* (Gerusalemme), XL, 1990, pagg. 79-82.
— «L'avvenire dei matrimoni misti islamo-cristiani in Italia» in *La famiglia in una società multi-etnica*, Milano, Edizioni Vita e Pensiero (Cattolica), 1993, pagg. 123-50.
— «Le dialogue islamo-chrétien des trente dernières années» in *Studia Missionalia* (Gregoriana, Roma), XLIII, 1994, «Interfaith Dialogue», pagg. 115-37.

- «Les Droits de l'Homme en milieu musulman» in *Studia Missionalia* (Gregoriana, Roma), XXXIX, 1990, «Human Rights and Religions», pagg. 253-302.
- Botiveau Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1993.
- Braude Benjamin, «Foundation Myth of the Millet System» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, New York-London, Holmes & Meier, 1982, pagg. 69-88.
- Braude Benjamin e Lewis Bernard (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vol., New York-London, Holmes & Meier, 1982.
- Brissaud Alain, *Islam et Chrétienté*, Paris, Laffont, 1991.
- Burgat François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.
- Cannuyer Christian, *I Copti*, Schio (Vicenza), Interlogos, 1994; Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- Carter B. L., *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, Al-Qāirah [Il Cairo], The American University of Cairo Press, 1986.
- Chabry Laurent e Chabry Annie, *Politique et minorités au Proche-Orient: les raisons d'une explosion*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1987.
- Chaliand Gérard e Ternon Yves, 1915: *Le génocide arménien*, Bruxelles, Complexe, 1991.
- Charillion F. e Moutfard A., «Jordanie: les élections du 8 novembre 1993 et le processus de paix» in *Maghreb-Machrek*, 144, aprile-giugno 1994, pagg. 40-51.
- Cheïkho Louis, *Al-makḥḥūtat al-ʿarabiyya li-katabat an-naṣṣrāniyya* [I manoscritti arabi degli scrittori cristiani], Bayrūt [Beirut], 1924.
- *An-Naṣrāniyya wa-ādābuhā bayna ʿArab al-Jabīliyya* [Il cristianesimo e la letteratura cristiana tra gli arabi prima dell'islam], 3 voll., Bayrūt [Beirut], Dar el-Machreq, 1989².
- *Les savants arabes chrétiens en Islam*, rivisto e ampliato da C. Hechaimé, Jounieh-Roma, 1983².
- *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam*, rivisto e ampliato da C. Hechaimé, Jounieh-Roma, 1987².
- *Maqālāt dīniyya li-bāʿḍ mashābir al-kataba an-naṣārā* [Articoli religiosi di alcuni scrittori cristiani di fama], Bayrūt [Beirut], 1920².
- *Maqālāt falsafīyya qadīma li-bāʿḍ mashābir falsafīyat al-ʿArab* [Articoli filosofici antichi di alcuni filosofi arabi di fama], Bayrūt [Beirut], 1911².
- *Shūʿarāʾ an-naṣrāniyya qabl al-Islām* [I poeti arabi cristiani dopo l'islam], Bayrūt [Beirut], Dar el-Machreq, 1991⁴.
- *Shūʿarāʾ an-naṣrāniyya qabl al-Islām* [I poeti arabi cristiani prima dell'islam], Bayrūt [Beirut], Dar el-Machreq, 1991⁴.

- Chevalier Michel, *Les montagnards chrétiens du Hakkiari et du Kurdistan septentrional*, Paris, Publications du Département de Géographie de l'Université Paris-Sorbonne, 13, 1985.
- Chevallier Dominique, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 1971.
- Chevènement Jean-Pierre, *Le vert et le noir*, Paris, Grasset, 1995.
- Chopourian G. H., *The Armenian Evangelical Reformation: Causes and Effects*, New York (N.Y.), 1972.
- Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente (Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient), «Deuxième Lettre Pastorale des Patriarches Catholiques d'Orient, La présence chrétienne en Orient, Mission et Témoignage», Al-Qāhira [Il Cairo], Pasqua 1992, e in *Islamochristiana*, 18, 1992, pagg. 273-77 (testo arabo).
- «Lettera dei Patriarchi Cattolici d'Oriente (I Simposio), 19-24 agosto 1991» in *Il Regno-documenti* (19 settembre 1991), p. 591 e in *Islamochristiana*, 17, 1991, pagg. 242-49 e 295-304 (testo arabo).
- «Troisième Lettre Pastorale des Patriarches Catholiques d'Orient: Ensemble devant Dieu et pour le bien de la personne et de la société. La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe» Bkérké, Libano, Natale 1994, e in *Islamochristiana*, 21, 1995 (testo arabo).
- «Quatrième Lettre Pastorale des Patriarches Catholiques d'Orient: Le Mystère de l'Eglise», Bkérké, Libano, 1996.
- Consolato di Francia a Beirut, «Rapport pour 1914» in *Manuscripts de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, Bayrūt [Beirut].
- Cook M. A. (a cura di), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 1978².
- Corbon Jean, «La mission comme Epiphanie, d'après la tradition et la théologie orientales» in *Spiritus*, 47, 1971, pp. 359-72.
- *L'Eglise des Arabes*, Paris, Cerf, 1977.
- «L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen Orient. Eléments de problématique ecclésiologique» in *Proche-Orient Chrétien* (Gerusalemme), 38, 1988, pagg. 255-71.
- *Liturgie de source*, Paris, Cerf, 1980.
- Corm Georges, *Conflits et identités au Moyen Orient (1919-1991)*, Paris, Arcantère Editions, 1992.
- *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris, Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, 1971.
- «Géopolitique des minorités au Proche-Orient» in *Hommes et Migrations*, n. 1172-1173, gennaio-febbraio 1994, pagg. 7-15.

- *L'Europe et l'Orient*, Paris, La Découverte, 1989.
- Courbage Youssef e Fargues Philippe, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992.
- Cragg Kenneth, *The Arab Christians: a History in the Middle East*, London, Mowbray, 1991.
- Cuinet Vital, *Syrie, Liban et Palestine. Géographie administrative, statistique et raisonnée*, Paris, E. Leroux, 1896.
- Cuoq Joseph, *L'Eglise d'Afrique du Nord, du I^{ème} au XI^{ème} siècle*, Paris, Centurion, 1984.
- Dāhī Izzat, *Al-aḥkām al-qaḍā'iyya fī rub' qarn. Al-aḥwāl al-shakhsīyya* [Giurisprudenza dello statuto personale nel corso di un quarto di secolo; 1953-1976], Dimashq [Damasco], 1978.
- Dalmais Irénée-Henri, *Liturgies d'Orient*, Paris, Cerf, 1980.
- Dassetto Felice, *L'Islam in Europa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.
- Dassetto Felice e Bastenier Albert, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1988.
- De Barre Luc Henry, *Les Communautés confessionnelles au Liban*, Paris, Recherches sur les Civilisations, 1983.
- De Certeau Michel, «L'invention du quotidien» in *Arts de faire*, vol. I, Paris, Edition 10/18, 1980.
- Donini Pier Giovanni, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb*, Salerno, Lavaglia, 1985.
- Duclos L.-J., «Les élections législatives en Jordanie» in *Maghreb-Machrek*, 129, luglio-settembre 1990, pagg. 58-60.
- Dupret Baudoin, «La Haute Cour constitutionnelle (al-mahkama al-dusturiyya al-'ulya) et l'article 2 de la Constitution égyptienne. Présentation et traduction de Parrà du 26 mars 1994 (14 Shawwāl 1414)» di prossima pubblicazione in *Islamic Law and Society*.
- Eid Samir Giuseppe, *Cristiani e musulmani verso il 2000*, Milano, Edizioni Paoline, 1995.
- El Hassan Ben Talal, *Christianity in the Arab World*, Amman, Royal Institute for Interfaith Studies, 1994.
- El-Jisr B., *Mūhāq* 1943, Bayrūt [Beirut], Dar el-Nahār, 1978.
- El Khawaga Dina, «Le débat sur les coptes: le dit et le non-dit» in *Egypte-Monde Arabe*, 20, dicembre 1994.
- «Le développement communautaire copte: un mode de participation au politique?» in *Maghreb-Machrek*, 135, gennaio-marzo 1992.

- «Les services sociaux dispensés par l'Église copte. De l'autonomisation socio-économique à l'affirmation politique» in G. Kepel, *Exiles et Royaumes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pagg. 189-212.
- El Khoury Khalil (a cura di), *Majallat Al-Jāmi'a*, 1889.
- El-Khazen Farid, «Lebanon's communal élite. Elite-mass politics: the institutionalization of disintegration» in *The Beirut Review*, 3, primavera 1992, p. 76.
- El-Khazen Farid e Salem Paul (a cura di), *Al-intikhābāt al-ūla fī Lubnān mā bād al-harb*, Bayrūt [Beirut], Dar el-Nahar, 1993.
- El-Khāzin Munīr W., *Az-zajal: Tārikhubu, adabubu, a'lāmuhu qadīman waḥādūthan* [Lo zajal: storia, opere, figure significative ieri e oggi], Harissa, 1952.
- Ennayfar Hmīda, «De la ridda (apostasie) à la foi, ou de la conscience du paradoxe» in *Conscience et liberté* (Berna), 35, I semestre 1988, pagg. 27-37.
- Estefan Maud, *L' édition du livre au Liban*, tesi di dottorato, Facoltà di Lettere dell'Università Saint-Joseph di Beirut, 1988, dattiloscritto.
- Fargues Philippe, «Démographie de guerre, démographie de paix» in Ghassan Salamé (sotto la direzione di), *Proche-Orient, Les exigences de la paix*, Paris-Bruxelles, Complexe, 1994.
- Fattal A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Bayrūt [Beirut], Imprimerie Catholique, 1958.
- Fawaz Leila Tarazi, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, London, I. B. Tauris, 1994.
- Ferrari S., «Coabitazioni tra religioni a Gerusalemme» in A. Riccardi, *Il Mediterraneo nel Novecento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pagg. 316-36.
- «Per Gerusalemme una e indivisibile» in *Limes*, II, 1994, pagg. 149-62.
- «The struggle for Jerusalem» in *The European Journal of International Affairs*, I, 1991, pagg. 22-39.
- Ferré A., «Chrétiens de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'islam» in *Islamochristiana*, 14, 1988.
- Fiey Jean Maurice, «Chrétiens syriaques sous les Abbasides» in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, Brepols, 1980.
- «Chrétiens syriaques sous les Mongols» in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, Brepols, 1975.
- «Jalons pour une histoire de l'Église en Irak» in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, Brepols, 1970.
- *Communautés syriaques en Iran et en Irak des origines au 1552*, London, 1979.
- Fromkin David, *A Peace to End all Peace*, New York (N.Y.), Avon Books, 1989.
- Gast Marceau (a cura di), *Hériter en pays d'islam*, Paris, CNRS, 1987.
- Geertz Clifford, «Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power» in J. Ben-David e T. Clark (a cura di), *Culture and its creators*, Chicago (Il.), Chicago University Press, 1977.

- Ghalioun B., *La questione comunitaria e il problema delle minoranze*, Bayrūt [Beirut], 1979 (in arabo).
- Graf Georg, *Geschichte der christlichen arabi schen Literatur*, Città del Vaticano, collana Studi e Testi, vol. IV, 1951.
- Guazzone Laura (a cura di), *Il dilemma dell'Islam: politica e movimenti islamisti nel mondo arabo contemporaneo*, Roma, Franco Angeli, 1995.
- Guirguis H., *L'École clericale entre le passé et le présent*, Al-Qāhirah [Il Cairo], 1938.
- Guyomarch C., «Assiout. Epicentre de la sédition confessionnelle» in G. Kepel, *Exiles et Royaumes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pagg. 165-88.
- Habbi Yūsuf, «La Chiesa d'Oriente» in *Mesopotamia* (Università di Torino), XXVII, 1992, pagg. 207-24.
- «Towards an Open Church: the Chaldean Catholic Church» in John Madey e S.T. Erackal (a cura di), *The Future of the Oriental Catholic Churches*, Tiruvalla (India), Santinilayam, 1979, pagg. 217-46.
- Ḥabīb R., *Al-masīḥiyya al-siyāsiyya fī Miṣr* [Il cristianesimo politico in Egitto], Dar Sinai, 1992.
- Haddad R. Mohanna, «“Detribalizing” and “retribalizing”: the double role of churches among christian arabs in Jordan: a study in the anthropology of religion» in *The Muslim World*, LXXXII, 1-2, gennaio-febbraio 1992.
- *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton (N.J.), 1970.
- Haddad Wadih, *Lebanon. The politics of revolving doors*, New York (N.Y.), Praeger, 1985.
- Hajjar Joseph, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, Seuil, 1962.
- Ḥālīyyāt*, 1, 1977, pagg. 54-57.
- Hasluck Frederick William, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 voll., Oxford, Clarendon, 1929.
- Haut-Commissariat de la République Française au Levant, *Rapport à la SDN pour 1925*.
- Himadeh S., *Economie organization of Lebanon and Syria*, Bayrūt [Beirut], 1936.
- Hokayem A. e Bittar M.-C., *L'Empire ottoman, les Arabes et les grandes puissances*, Bayrūt [Beirut], Les Editions Universitaires, 1981.
- Homsy B., *Les Capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient au XVI, XVII, XVIII siècles*, Harissa, 1956.
- Horner N. H., *A Guide to Christian Churches in the Middle East: Present Day Christianity in the Middle East and North Africa*, Elkart (In.), Mennonite Board of Mission, 1989.
- Hourani Albert, «Ideologies of the Mountain and the City» in Roger Owen (a cura di), *Essays on the crisis in Lebanon*, London, Ithaca Press, 1976.

- «Introduzione» in Albert Hourani e Nadim Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992, pagg. 5-6.
- *Minorities in the Arab World*, London, Oxford University Press, 1947.
- Hourani Albert e Shehadi Nadim (a cura di), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992.
- Hudson M. C., «I regimi arabi e la democratizzazione: le risposte alla sfida dell'islamismo» in L. Guazzone, *Il dilemma dell'Islam*, Roma, Franco Angeli, 1995.
- Husseïni Moussawi Salma, *Redistribution de la population du Liban pendant la guerre civile (1975-1990)*, tesi di dottorato, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992.
- Huwaidi Fahmī, *Muwāṭinūn lū dhimmiyyūn* [Cittadini, non protetti], citato in *Etudes Arabes. Dossiers* (PISAI, Roma), 80-81, 1991, p. 233 e segg.
- Ibrahim Sa'd Eddine, *Humūm al-aqalliyyāt fī l-waṭan al-ʿarabi* [Le preoccupazioni delle minoranze nella patria araba], Al-Qahirah [Il Cairo], Centro di Studi Ibn Khaldūn, 1994.
- Issa A. O., *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Gerusalemme, 1976.
- Issawi Charles, «The Historical Background of Lebanese Emigration» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992.
- Jalabert Henri (a cura di), *Un Montagnard contre le pouvoir. Liban 1866*, Bayrūt [Beirut], Dar el-Machreq, 1975.
- Jarrar Faruk A., «The Royal Academy of Jordan for Islamic Civilization Research: a Continuing Dialogue» in *Islamochristiana*, 16, 1990, pagg. 147-52.
- Johnstone Penelope, «Christians and Muslims in Britain» in *Islamochristiana*, 7, 1981, pagg. 167-99; 12, 1986, pagg. 181-90.
- Karas F. Shawky, *The Copts Since the Arab Invasion. Strangers in their Land*, Jersey City (N. J.), American, Canadian and Australian Coptic Associations, 1985.
- Karpat Kemal, «Millets and Nationality: the Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, pagg. 141-69.
- *Ottoman Population, 1830-1914*, Demographic and Social Characteristics, Madison (Wi.), The University of Wisconsin Press, 1985.
- Kasparian Robert, Beaudouin André e Abou Sélim, *La population déplacée par la guerre au Liban*, Paris, L'Harmattan, 1995.

- Kastoryano Riva, «L'intégration politique par l'extérieur, la communauté juive de Turquie» in *R.F.S.P.*, 42, V, ottobre 1992.
- Kepel Gilles (a cura di), *Exiles et Royaumes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994.
- *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, 1987.
- Khoury Philip S., *Syria and the French Mandate. The politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1989.
- Khoury Rafiq, «L'insertion de nos Eglises dans le monde de l'Islam arabe» in *Le bulletin diocésain* (Patriarcato Latino di Gerusalemme), LIX, 7-9, luglio-settembre 1993, pagg. 221-31.
- Klatke Heinz, «Muslims and Christians Relations in West Germany» in *Islamochristiana*, 14, 1988, pagg. 255-66.
- Klein C., «Stato, ebraismo e confessioni religiose in Israele» in A. Riccardi, *Il Mediterraneo nel Novecento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, pagg. 110-24.
- Kossaibi George, «Demographic Characteristics of the Arab Palestine People» in Khalil Nakhleh ed Elia Zureik, *The Sociology of the Palestinians*, London, Croom Helm, 1980, p. 18.
- Labaki Boutros, «Confessional communities, social stratification and wars in Lebanon» in *Social Compass-Revue Internationale de Sociologie de la Religion* (Louvain-la Neuve), XXXV, 4, 1988, pagg. 533-34.
- *Education et mobilité sociale dans la société multicommunautaire du Liban*, Frankfurt am Main, Istituto Tedesco di Ricerche Pedagogiche Internazionali, 1989.
- «Lebanese Emigration During the War (1975-1989)» in A. Hourani e N. Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992.
- Labaki Boutros e Rjeily Khalil Abou, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Paris, L'Harrnattan, 1993.
- Landron Bénédicte, *Chrétiens et Musulman en Iraq*, Paris, Cariscript, 1994.
- Le Coz Henry, *Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Cerf, 1995.
- Lelong Michel, «Le Secrétariat de l'Eglise de France pour les Relations avec l'Islam» in *Islamochristiana*, 4, 1978, pagg. 165-74.
- Leveau Rémy e Kepel Gilles, *Les musulmans dans la société française*, Paris, Références, 1988.
- Lewis Bernard, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Firenze, Sansoni, 1991.
- *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1993.
- *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1968.

- Little Donald P., «Coptic conversion to Islam under the Bahri Mamlūks, 692-755/1293 -1354» in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39, 1969, pagg. 552-69.
- Longrigg Stephen H., *Syria and Lebanon under French Mandate*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- Ma'oz M., «Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors» in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-London, Holmes & Meier, 1982, vol. II, pagg. 91-105.
- Maila Joseph, *The Taef Agreement: a Commentary*, Oxford, Center for Lebanese Studies, 1992.
- Makdissi A., «Les Chrétiens et la Renaissance Arabe» in *Islamochristiana*, 14, 1988, pagg. 107-26.
- Marrache Francis, *La giungla della verità*, London-Riad, El-Rayyes Books, 1989 (in arabo).
- Martin Maurice s. J., «Statistiques chrétiennes d'Égypte» in *Travaux et Jours*, 24, luglio 1967, pagg. 65-75.
- Massignon Louis, «La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Defr Qunna à la cour de Baghdad au IX siècle de notre ère» in *Vivre et penser (Revue biblique)*, 2^a serie, II, 1942; ora in Louis Massignon, *Opera minora*, I, Bayrūt [Beirut], Dar al-Maaref-Liban, 1963, pagg. 250-57.
- Mazawi A. E., «Palestinian local theology and the issue of islamo-christian dialogue: an appraisal» in *Islamochristiana*, 19, 1993.
- McCarthy Justin, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia at the End of the Empire*, New York (N.Y.), New York University Press, 1983.
- McLaurin Ronald D. (a cura di), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, Westport (Ct.), Praeger, 1979.
- Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, London, Croom Helm, 1985.
- Méouchy Nadine, «Les nationalistes arabes de la première génération en Syrie (1918-1928)» in *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLVII, autunno 1995.
- Mitri Tareq, *Religion, Law and Society: a Christian-Muslim Discussion*, Genève, WCC Publications, 1995.
- *Religion and Human Rights*, Genève, WCC Publications, 1996.
- Mokh François Abū, *Les confessionne d'un arabe catholique*, Paris, Centurion, 1991.
- Moosa Matti, *The Maronites in History*, New York (N.Y.), Syracuse University Press, 1986.
- Mounir Bachour, «L'éducation, facteur de développement» in *L'homme est le capita*, Bayrūt [Beirut], Publication du Séminaire d'Etudes pour le Développement, 1970, p. 334.

- Naṣṣār Nāṣīf, «Min al-Mutaṣarrifiyya ilā Lubnān al-kabīr» in *Al-Mashriq*, 1991, pagg. 149-96.
- *Nahwa multamaʿ jadid. Muqaddima asāsiyya fi naqd al-muitamaʿ atṭaʿifi* [Verso una nuova società. Introduzione di base alla critica della società confessionale], 1970, 1981⁴.
- *Tariq al istiqlāl al-falsafi. Sabil al-fiker al-ʿarabi ilā-l-ḥurriyya wa-l-ibdaʿ* [Verso l'indipendenza filosofica. Il cammino del pensiero arabo verso la libertà e la creatività], 1986⁵.
- *Tasawwuriit al-umma al-mdāsira* [Le rappresentazioni della nazione contemporanea], 1994².
- Naff Alixa, «Lebanese Immigration into United States: 1880 to the Present» in Albert Hourani e Nadim Shehadi (a cura di), *The Lebanese in the World: a century of Emigration*, London, The Center for Lebanese Studies in collaborazione con I. B. Tauris, 1992.
- Nasr Marlène e Nasr Salim, «Morphologie sociale de la banlieue-est de Beyrouth» in *Maghreb-Machrek*, 73, settembre 1976, pagg. 78-88.
- Nielsen Jorgen S., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
- Nisan Mordechai, *Minorities in the Middle East, A History of Struggle and Self Expression*, Jefferson (N.C.), McFarland, 1991.
- Nohra Joseph Abou, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, tesi di dottorato, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1983.
- Noujam Marie-Louise, *La réorganisation du christianisme libanais*, documentazione di studio per il diploma di Studi approfonditi, Paris, IEP Paris, 1990.
- Pallath Paul (a cura di), *Catholic Eastern Churches. Heritage and Identity*, Roma, Mar Thoma Yogam, 1994.
- Patriarca Ignace Hazim IV, «Une vision antiochienne de l'unité de l'Eglise» in *Proche-Orient Chrétien*, 28, 1978, pagg. 202-08.
- Picard Elizabeth, «La politique de la Syrie au Liban: les développements incontrôlables d'une stratégie ambitieuse» in *Maghreb-Machrek*, 116, 1987, pagg. 5-34.
- «Les habits neufs du communautarisme libanais» in *Culture et Conflits*, 15-16, autunno-inverno 1994, pagg. 49-70.
- «Rôle et évolution du Front libanais dans la guerre civile» in *Maghreb-Machrek*, 90, ottobre-dicembre 1981, p. 22.
- Platti Emilio, «Les Musulmans et l'Etat en Belgique» in *Islamochristiana*, 16, 1990, pagg. 183-99.
- Pontificio Consiglio per L'Unità dei Cristiani, «Principes pour guider la recherche de l'unité entre le l'Eglise catholique et l'Eglise copte orthodoxe, et protocole annexé aux Principes (23 juin 1979)» in *Service d'information*, 76, pagg. 31-33.

- Prior Michael e Taylor William (a cura di), *Christians in the Holy Land*, The World of Islam Festival Trust, 1994.
- Qallada William S., «L'aventure du code civil égyptien» in N. Abd al-Fattah e B. Botiveau (a cura di), *Politiques législatives. Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Al-Qāhirah [II Cairo], Dossiers du CEDEJ, 1994.
- Qubain Fahim I., *Crisis in Lebanon*, Washington (D.C.), The Middle East Institute, 1961.
- Rance Didier, *Chrétiens du Moyen Orient: témoins de la croix*, Mareil-Marly, Bibliothèque Aide à l'Église en Détresse, 1991.
- Reesink Pielt, «Chrétiens et Musulmans aux Pays-Bas» in *Islamochristiana*, 14 (1988), pagg. 237-53.
- Repubblica Francese, Ministero degli Affari Esteri, *Rapporto alla S. D. N.*, anni 1933, 1934 e 1935.
- Repubblica Libanese, Ministero dell'Educazione Nazionale e delle Belle Arti, *L'insegnamento ufficiale primario e complementare (anni 1980 e 1981)*, Bayrūt [Beirut], 1983 (in arabo).
- Riccardi Andrea (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento: religioni e stati*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.
- Roberson Ronald G., *The Eastern Christian Churches*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma, 1993.
- Rondot Pierre, «Les Assyriens des tribus de l'Hakkari: égalité tribale assyrokurde» in *Les chrétiens du monde arabe*, Actes du colloque des CMA à Paris, Paris, 1989, pagg. 131-38.
- *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, Peyronnet, 1955.
- *Les Chrétiens du monde arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1989.
- «Les tribus montagnards de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes» in *Bulletin d'Études Orientales de l'institut français de Damas*, VI, 1937, pagg. 1-50.
- Rustom Assaad, *Lubnān fī 'abd al-Mutaṣarrifīyya*, Bayrūt (Beirut), An-Nahar, 1968.
- Ryxc Jean-François, «Règles islamiques et droit positif en matière de successions: présentation générale» in M. Gast (a cura di), *Hériter en pays d'islam*, Paris, CNRS, 1987.
- S. S. Giovanni Paolo II e S. S. Mar Dinkha IV, «Dichiarazione cristologica comune» (11 novembre 1994) in *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento 1988-1995. Corso breve di ecumenismo*, vol. X, Roma, Centro Pro Unione, 1995, pagg. 58-59.
- S. S. Giovanni Paolo II e S. S. Mar Ignatius Zakka I Iwas, «Dichiarazione comune» (23 giugno 1984) in *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento 1988-1995. Corso breve di ecumenismo*, vol. X, Roma, Centro Pro Unione, 1995, pagg. 49-51.

- S. S. Paolo VI e S. S. Anbā Shenūda III, «Déclaration commune» (10 maggio 1973) in *Documentation Catholique* (Paris), 1973, pagg. 515-16.
- Sa'āda Anṭūn, *Al-Islām fī risāla-taybī: al-masīḥiyya wa-l-muḥammadiyya* [L'islam nelle sue due missioni: la cristiana e la musulmana], Bayrūt [Beirut], 1958³.
- Sabbāh Michel, «Lettre Pastorales» in *Islamochristiana*, 20, 1994, pagg. 233-38.
- Sabella Bernard, «Christian Emigration: A Comparison of the Jerusalem, Ramallah and Bethlehem Areas» in *People on the Move*, XXII, 59, marzo 1992, p. 69.
- «Palestinian Christian Emigration from the Holy Land» in *Proche-Orient Chrétien*, XLI, 1991, pagg. 82-83.
- «Socio-Economic Characteristics and the Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land» in M. Prior e W. Taylor (a cura di), *Christians in the Holy Land*, The World of Islam Festival Trust, 1994.
- Ṣādiq Maurice, *Qaḍā' al-aḥwāl al-shakḥsiyya li-ghayr al-muslimīn* [La giurisdizione dello statuto personale dei non musulmani], Al-Qāhirah [II Cairo], 1987.
- Safa Elie, *L'émigration libanaise*, Bayrūt [Beirut], Université Saint-Joseph, 1960.
- Salamé Ghassan, *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994.
- «La démocratie comme instrument de paix civile» in *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994.
- *Proche Orient: les exigences de la paix*, Paris-Bruxelles, Complexe, 1994.
- Salem Elie A., *Modernization without Revolution. Lebanon's Experience*, Bloomington (In.), Indiana University Press, 1973.
- Salibi Kamal, *A House of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, I. B. Tauris, 1988.
- Samir Samir Khalil, «Arabi cristiani e Islam. Tolleranza? Coesistenza?» in *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente mediterraneo. IX Colloquio internazionale romanistico*, Roma, Università del Laterano, 1994, pagg. 567-88.
- «Chrétiens sous les mamlūk» in *Bulletin Arabe Chrétien*, 3, 1979, pagg. 68-74.
- «Islam et christianisme comme facteurs d'intégration et d'éclatement» in *Proche-Orient Chrétien*, 39, 1989, pagg. 251-309.
- «Liberté religieuse et propagation de la foi, chez les théologiens arabes chrétiens du siècle et en islam» in *Tantur Yearbook 1980-81*, Gerusalemme, 1981, pagg. 93-164.
- «Région et culture en Proche-Orient arabe» in *Proche-Orient Chrétien*, 39, 1989, pagg. 251-309.
- «Rôle des chrétiens dans les renaissances arabes» in *Annales de Philosophie* (Université Saint-Joseph, Beirut), 6, 1985, pagg. 1-31.
- Samya Youssef, *Maronites au présent. Libres approches d'un aggiornamento*, Paris, Cariscript, 1991.

- Sayegh Youssef, *Entrepreneurs of Lebanon: the role of the business leader in a developing economy*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1962.
- Schmeil Yves, *Sociologie du régime politique libanais*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
- Schmidt di Friedberg Ottavia e Borrmans Maurice, «Musulmans et Chrétiens en Italie» in *Islamochristiana*, 19, 1993, pagg. 153-98.
- Scott James C., *Domination and the arts of resistance*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1990.
- Selis Claude, *Les syriens orthodoxes et catholiques*, Maredsous, Brépols, 1988.
- Séminaire d'Etudes pour le Développement (Bayrūt [Beirut]), *L'homme est le capital*, Bayrūt (Beirut), Séminaire d'Etudes pour le Développement, 1970.
- Serain Michel, «Respect des droits de l'homme une minorité musulmane dans un pays de tradition chrétienne, le cas de la France» in *Islamochristiana*, 9, 1983, pagg. 201-14.
- Seurat Michel, *L'Etat de Barbarie*, Paris, Seuil, 1989.
- Shāwī Tawfiq e Nādiyā Sanḥūrī, *Sanḥūrī min kbilāl awrāgihi al-shakhsīyya* [Sanḥūrī attraverso i suoi archivi personali], Al-Qāhirah [Il Cairo], 1989.
- Shehadi Nadim, *The Idea of Lebanon. Economy and the state in the Cenacle Libanais*, Papers on Lebanon, 5, Oxford, Centre for Lebanese Studies, 1987.
- Shimoni Yaakov, in *Political Dictionary of the Arab World*, New York-London, Macmillan, 1987.
- Smootha Sammy, *Arabs and Jews in Israel: change and continuity in mutual intolerance*, vol. II, San Francisco-London, Westview Press, 1992.
- *Arabs and Jews in Israel: conflicting and shared attitudes in a divided society*, vol. I, San Francisco-London, Westview Press, 1989.
- Swidler Leonard (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia (Pa.), Ecumenica Books, 1986.
- Talbi, M., «Religious Liberty: A Muslim Perspective» in L. Swidler (a cura di), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, New York (N.Y.), 1986.
- Taleb Sufi Abu, «La sbarī'a islamique et le droit positif dans les pays arabes. Histoire et prospective» in *Politiques législatives. Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Al-Qāhirah Cairo], Dossiers du CEDEJ, 1994.
- Taxil Léo, *al-Masīḥ fī mir'at al-'aṣr* [Il Cristo allo specchio del secolo], Tartūs, 1993.
- Teissier Henry, *La Chiesa nell'Africa del Nord*, Milano, Edizioni Paoline, 1991.
- Ternon Yves, *Les Arméniens, Histoire d'un génocide*, Paris, Le Seuil, 1977.

- Touma Toufic, *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914*, Bayrūt [Beirut], Publications de l'Université Libanaise, 1971-1972.
- Tsimhoni Daphne, *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank since 1948: an Historical, Social and Political Study*, Westport (Ct.), Praeger, 1993.
- Tüchle Herman, Bouman Cornélius e Le Brun Jacques, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, vol. III, Paris, Seuil, 1968.
- Ufficio dei Cereali (Beirut), *Recensement de 1943*, testo dattiloscritto.
- Valognes Jean-Pierre, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.
- Vermeulen Urbain, «The rescript of Al-Malik Aṣ-Ṣāliḥ against the Dhimmīs (755 A.H. / 1354 A.D.)» in *Orientalia Lovaniensia Periodica* (Louvain-la Neuve), 9, 1978, pagg. 175-84.
- Wakin Edward, *A Lonely Minority*, New York (N. Y.), Morrow, 1963.
- Wessel S. Antonie, *Arab and Christian?: Christians in the Middle East*, Kampen (Netherlands), Kok Pharos, 1995.
- Yacoub Joseph, *Les assyro-chaldéens. Un peuple oublié de l'histoire*, Paris, 1987.
- Ye'or Bat, *Les Chrétientés d'Orient entre Jibad et dhimmitude, VII-XX siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.
- Yūsuf A. S., *Al-aqbāt wa-l-qawmiyya al-'arabiyya* [I copti e il panarabismo], Bayrūt [Beirut], Edizioni del Centro di Studi dell'Unità Araba, 1988.
- Zakariya Fouad, *Laïcité ou islamisme, Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991.
- Zamir Meir, «Smaller and greater Lebanon — the squaring of a circle?» in *The Jerusalem Quarterly*, 23, primavera 1982, pagg. 34-53.

Nota sugli autori

Andrea Pacini, ricercatore presso la Fondazione Giovanni Agnelli, è responsabile del programma di ricerca «Islam e modernità» dedicato alle dinamiche culturali, religiose e politiche in atto nel mondo musulmano contemporaneo, con attenzione specifica ai temi riguardanti il dialogo tra le diverse culture e religioni; nell'ambito del programma cura la collana «Dossier Mondo Islamico» pubblicata dalla Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

Joseph Maïla, libanese, è docente di politologia e direttore dell'Institut des Sciences économiques et sociales dell'Institut Catholique di Parigi.

Philippe Fargues, francese, demografo del mondo arabo e dell'area mediterranea presso l'Institut National d'Etudes Démographiques di Parigi, è attualmente direttore del Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ) al Cairo (Egitto). Studia in particolare la demografia confessionale nel Medio Oriente.

Samir Khalil Samir, egiziano, gesuita, è docente di storia della cultura araba e di islamologia all'Università Saint Joseph di Beirut (Libano) e al Pontificio Istituto Orientale di Roma. Il suo campo specifico di ricerca è la letteratura araba cristiana. È inoltre direttore del Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiens (CEDRAC) a Beirut (Libano) e presidente dell'International Association for Christian Arabic Studies.

Jean Corbon, francese, prete melchita, è docente di teologia all'Università di Saint Joseph a Beirut (Libano). Ha dedicato tutta la sua attività scientifica e pastorale alla promozione dell'ecumenismo tra le chiese del Medio Oriente. È membro della Commissione internazionale di Teologia del Vaticano e della commissione mista internazionale di dialogo teologico tra chiesa ortodossa e chiesa cattolica.

Bernard Botiveau, francese, è docente di sociologia del diritto musulmano all'Institut de Recherche et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) di Aix-en-Provence (Francia); dal 1995 conduce studi e ricerche al Centre d'Etudes et de Recherche sur le Moyen Orient Contemporain (CERMOC) ad Amman (Giordania).

Bernard Sabella, palestinese, è docente di sociologia all'Università cattolica di Betlemme. Il suo specifico campo di ricerca è relativo alle dinamiche migratorie dei palestinesi, con un'attenzione particolare sia ai palestinesi cristiani sia, più in generale, ai cristiani orientali nei paesi arabi.

Camille Hechaïme, libanese, gesuita, è direttore della casa editrice Dar el-Machreq e della rivista *al-Machriq*. Studioso di storia della cultura araba, ha approfondito in particolare lo studio della produzione culturale araba cristiana moderna.

Dina El Khawaga, egiziana, è sociologo ricercatore presso il CEDEJ del Cairo; da molti anni studia con ricerche sul terreno l'organizzazione e le dinamiche dei copri nella società egiziana contemporanea.

Adel A. Beshai, egiziano, è docente di economia e direttore del Dipartimento di Economia dell'Università Americana del Cairo.

Elizabeth Picard, francese, politologo ricercatore al Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI) presso la Fondation National de Sciences Politiques di Parigi; specializzata negli studi politologici relativi al Medio Oriente moderno e contemporaneo, segue con particolare attenzione la situazione libanese e siriana.

Boutros Labaki, libanese, è docente di sociologia economica all'Università Libanese e all'Università di Saint Joseph a Beirut e ricopre attualmente la carica di vice-presidente del Consiglio per lo sviluppo e per la ricostruzione del Libano. Il suo campo specifico di ricerca è l'economia dello sviluppo e la storia economica dei paesi arabi.

Habib Moussai, siriano, è docente di letteratura araba al Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica di Roma.

Yūsuf Habbi, iracheno, prete caldeo, è vicario episcopale della diocesi patriarcale di Baghdad (Iraq), membro dell'Accademia delle Scienze dell'Iraq, professore di storia del diritto canonico orientale al Pontificio Istituto Orientale di Roma, direttore dell'Istituto Filosofico-Teologico «Babilon» a Baghdad.

Maurice Borrmans, francese, missionario di Africa, è docente di diritto musulmano e dei paesi arabi presso il Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica a Roma; studioso di islamologia, ha dedicato il proprio impegno scientifico e pastorale a promuovere in Europa la conoscenza della cultura e della religione musulmana, adoperandosi per incrementare il dialogo tra islam e cristianesimo, tra cultura arabo-musulmana e cultura europea.

1997 98 99 2000

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 24 luglio 1997
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (Torino)
Grafica copertina di Gloriano Bosio

Studi e ricerche

Volumi già pubblicati:

Abitare il pianeta. Futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche.

Volume I, Marcello Pacini, Aristide R. Zolberg, Antonio Golini *et al.*, *Il Mondo Arabo, l'Italia e l'Europa.*

Volume II, Thomas Espenshade, S Philip Morgan, Gian Carlo Blangiardo *et al.*, *Usa, Urss e aree asiatica e australe.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *L'icona tecnologica. Immagini del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia.*

Valori, scienza e trascendenza.

Volume I, Achille Ardigò e Franco Garelli, *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani.*

Volume II, Evandro Agazzi, Sebastiano Maffettone, Gerard Radnitzky *et al.*, *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Il futuro degli italiani. Demografia, economia e società verso il nuovo secolo.*

Claus-Dieter Rath, Howard Davis, François Gargon, Gianfranco Bettetini e Aldo Grasso (a cura di), *Le televisioni in Europa.*

Volume I, *Storia e prospettive della televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Volume II, *I programmi di quarant'anni di televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Manuale per la difesa del mare e della costa.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Il Sud-est asiatico nell'anno del serpente. Rapporto 1989 sulla situazione sociale, politica ed economica dell'area.*

Sergio Conti e Giorgio Spriano (a cura di), *Effetto città. Sistemi urbani e innovazione: prospettive per l'Europa degli anni novanta [volume esaurito].*

Albert Bastenier e Felice Dassetto, John Rex *et al.*, *Italia, Europa e nuove immigrazioni.*

- Erminio Borlenghi (a cura di), *Città e industria verso gli anni novanta. Sistemi urbani e impresa a Torino, Genova, Verona, Bologna, Firenze, Napoli, Bari, Catania, Milano e Roma* [volume esaurito].
- Isaiah Berlin, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, *La dimensione etica nelle società contemporanee*.
- Vincenzo Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale*.
- Maria Luisa Bianco, Federico D'Agostino e Marco Lombardi, *Il sapere tecnologico. Diffusione delle nuove tecnologie e atteggiamenti verso l'innovazione a Torino, Napoli e Milano*.
- Giancarlo Rovati, *Un ritratto dei dirigenti italiani*.
- Giuliano Urbani, Norberto Bobbio, Gian Maria Capuani e Giannino Piana *et al.*, *L'anziano attivo. Proposte e riflessioni per la terza e la quarta età*.
- Václav Bělohradský, Pierre Kende e Jacques Rupnick (a cura di), *Democrazie da inventare. Cultura politica e stato in Ungheria e Cecoslovacchia*.
- Antonio Golini, Alain Monnier, Olivia Ekert-Jaffé *et al.*, *Famiglia, figli e società in Europa. Crisi della natalità e politiche per la popolazione*.
- Giorgio Brosio e Walter Santagata, *Rapporto sull'economia delle arti e dello spettacolo in Italia*.
- Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner e Sebastan Sarasa *et al.*, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*.
- Pier Francesco Ghetti, *Manuale per la difesa dei fiumi*.
- Maurizio Ferrera (a cura di), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*
- Ole Riis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko *et al.*, *La religione dei europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*.
- Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini, Paolo De Sandre, Rossella Palomba *et al.*, *Politiche per la popolazione in Italia*.
- Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi *et al.*, *I musulmani nella società europea*.
- Felice Dassetto, *L'islam in Europa*.

Marcello Pacini, Gordon S. Wood, Robert A. Ferguson *et al.*, *La virtù e la libertà. Ideali e civiltà italiana nella formazione degli Stati Uniti.*

Bruno Dente, Marco Cammelli, Domenico Sorace *et al.*, *Riformare la Pubblica Amministrazione. Italia, Gran Bretagna, Spagna, Stati Uniti.*

Gian Piero Brunetta (a cura di), *Identità italiana e identità europea nel cinema italiano dal 1945 al miracolo economico.*

Universi culturali e modernità

Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro.*

Cosmopolis

Volumi già pubblicati:

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno.*
Prefazione di Shuichi Katō.

Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajni Kothary *et al.*, *Cultura e società in India.*

Shuichi Katō, *Arte e società in Giappone.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico.*

Paul S. Ropp (a cura di), *L'eredità della Cina.*

Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano.*

Popolazioni e culture italiane nel mondo

Volumi già pubblicati:

Euroamericani.

Volume I, Marcello Pacini, «Introduzione a “Euroamericani”», Betty Boyd Caroli, Piero Gastaldo, Francis A. J. Ianni *et al.*, *La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti.*

Volume II, Francis Korn, Isidoro J. Ruiz Moreno, Ezequiel Gallo *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Argentina.*

Volume III, Luis A. De Boni e Rovilio Costa, Lucy Maffei Hutter *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Brasile.*

Graziano Battistella (a cura di), *Gli italoamericani negli anni ottanta. Un profilo sociodemografico.*

Rovilio Costa e Luis A. De Boni (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile.*

Jean-Jacques Marchand (a cura di), *La letteratura dell'emigrazione. Gli scrittori di lingua italiana nel mondo.*

Stephen Castles, Caroline Alcorso, Gaetano Rando ed Ellie Vasta (a cura di), *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia.*

Fernando J. Devoto, Maria Magdalena Camou e Adela Pellegrino *et al.*, *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno.*

Luigi Favero, Maria Rosaria Stabili, René Salinas Meza *et al.*, *Il contributo italiano allo sviluppo del Cile.*

Pedro Cunill Grau, *La presenza italiana in Venezuela.*

Emilio Franzina, *Dall'Arcadia in America. Attività letteraria ed emigrazione transoceanica in Italia (1850-1940).*

Inoltre la Fondazione Giovanni Agnelli offre agli utenti di *Internet* la consultazione della rivista *ALTREITALIE. Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo.*

Guide agli studi di scienze sociali in Italia

Volumi già pubblicati:

Leonardo Morlino (a cura di), *Scienza politica*.

Luigi Bonanate (a cura di), *Studi internazionali*.

Pasquale Coppola, Berardo Cori, Giacomo Corna Pellegrini *et al.*, *Geografia*.

Massimo Livi Bacci, Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini (a cura di),
Demografia.

Terenzio Cozzi, Siro Lombardini e Michele Salvati (a cura di), *Economia*,
1970-1990.

Quaderni della Fondazione

Volumi già pubblicati:

- Vicente Giancotti (a cura di), *La bibliografia della letteratura italiana in America Latina*.
- Alice Kelikian, Pierre Milza, Falk Pingel, *L'immagine dell'Italia nei manuali di storia negli Stati Uniti, in Francia e in Germania*.
- Adelin Fiorato, Laura Lepschy, Hermann Neumeister *et al.*, *L'insegnamento della lingua italiana all'estero. Francia, Gran Bretagna, Germania, Spagna, Canada, Stati Uniti, Argentina, Brasile e Australia*.
- Francesco Silva, Marco Gambaro, Giovanni Cesare Bianco, *Indagine sull'editoria. Il libro come bene economico e culturale*.
- Mariano D'Antonio (a cura di), *Lavoro e disoccupazione nel Mezzogiorno*.
- Maria Pia Bertolucci e Ivo Colozzi (a cura di), *Il volontariato per i beni culturali in Italia*.
- Alberto Bramanti e Lanfranco Senn, Sergio Alessandrini *et al.*, *La Padania, una regione italiana in Europa*.
- Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo*.
- Marcello Pacini, Klaus R. Kunzmann, J. Neill Marshall *et al.*, *La capitale reticolare. Il decentramento delle funzioni nazionali: un'esperienza europea e una proposta per l'Italia*.
- Marcello Pacini, *Scelta federale e unità nazionale. Estratti da un programma in itinere della Fondazione Giovanni Agnelli*.
- Amado Luiz Cervo, *Le relazioni diplomatiche fra Italia e Brasile dal 1861 ad oggi*.
- Falk Pingel, Rolf Westheider, Wolfgang Sander *et al.*, *L'immagine dell'Europa nei manuali scolastici di Germania, Francia, Spagna, Gran Bretagna e Italia*.
- Ottavia Schmidt di Friedberg, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*.
- Giovanna Campani, Francesco Carchedi e Alberto Tassinari (a cura di), *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*.

Nuova Geoeconomia

Volumi già pubblicati:

NGE 1. *Rapporto Cina.*

NGE 2. *Rapporto Vietnam.*

NGE 3. *Rapporto India.*

NGE 4. *Rapporto Corea del Sud.*

NGE 5. *Rapporto Maghreb.*

NGE 6. *Rapporto Giappone.*

NGE 7. *Rapporto Europa centro-orientale.*

NGE 8. *Rapporto Indonesia.*

Dossier Mondo Islamico

Volumi già pubblicati:

DMI 1. *Dibattito sull'applicazione della Shari'a.*

DMI 2. *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico.*

DMI 3. *Tasse religiose e filantropia nell'islam del Sud-est Asiatico*