

Francesco Sorvillo

Lo spazio religioso dell'azione economica

L'offerta bancaria e il metaprofit incontrano la confessionalità

Abstract

Still today, the principles of general economic theories do not take in any way into consideration the impact of religious affiliations on economic market systems and on rational consumption patterns. However, one must not forget that every economic model is also a product of the human kind and for this reason it constitutes a complex but strongly connected set of relationships of different nature. From this perspective religion represents a matrix of meanings or an instrument through which the economical drives and choices from individuals can be explained. In this way the religious space goes beyond the distinction between transcendence and immateriality, and shows its real soul in the universe of markets.

Abstract

Ancora oggi le fredde equazioni della teoria economica generale dipingono un mondo nel quale le appartenenze religiose non sono nient'altro che variabili trascurabili che nulla hanno a che fare con i sistemi di mercato o le scelte razionali di consumo. Esse però, trascurano che ogni sistema economico è anche un prodotto umano, e per questo costituisce un insieme complesso, ma strettamente integrato, di relazioni di diversa natura. Da questo punto di vista la religione rappresenta una matrice di senso, uno strumento di spiegazione dell'agire economico degli individui. Lo spazio religioso in tal modo doppia il confine della trascendenza e dell'immaterialità, e mostra la sua anima più concreta nell'universo dei mercati.

Keywords: Religion – Islamic finance – Islamic Banking – Benefit Company – SIaVS

1. Azione economica e appartenenza religiosa

La dottrina contemporanea ha indagato la relazione esistente tra religiosità e scelte economico-finanziarie focalizzando l'attenzione su problematiche tipiche di settore, e cioè facendo prevalente riferimento alle forme di finanziamento pubblico e privato alle confessioni religiose nonché alla

fiscalità degli enti ecclesiastici¹ o con fine di religione e di culto. Il primo dei due profili, in particolare, sembra aver acquisito rinnovata attualità in seguito alla pubblicazione da parte della Corte dei Conti della Relazione sulla destinazione e gestione dell'8 per mille dell'IRPEF, del 26 ottobre 2015 (deliberazione n. 8/2015/G)². Questa relazione ha risvegliato il dibattito sull'opportunità di una riforma che investa il settore del finanziamento pubblico alle confessioni religiose soprattutto alla luce delle disfunzioni segnalate dalla Corte all'interno dei suoi documenti. Nella sezione 18 della Relazione rubricata "Valutazioni conclusive e raccomandazioni", in merito al sistema di riparto dell'8 per mille, al n. 1 si legge:

«Il contributo è obbligatorio per tutti, a prescindere dall'intenzione manifestata. L'allocazione di questa quota del gettito IRPEF è determinata da una sola parte dei contribuenti, gli optanti. Infatti, il meccanismo neutralizza la non scelta. In tal modo, ognuno è coinvolto, indipendentemente dalla propria volontà, nel finanziamento delle confessioni, con evidente vantaggio delle stesse, dal momento che i soli optanti decidono per tutti, con l'ulteriore conseguenza che il peso effettivo di una singola scelta è inversamente proporzionale al numero di chi si esprime. Il riparto anche delle scelte non espresse avvantaggia, soprattutto, i maggiori beneficiari. L'effetto moltiplicatore ha portato, in alcuni anni, quasi a far triplicare le risorse a disposizione delle confessioni. Il sistema, pertanto, risulta non del tutto rispettoso dei principi di proporzionalità, di volontarietà e di uguaglianza».

Inoltre, a ribadire i profili di criticità, al punto n. 7 si precisa che

«In assenza di una legge sulla libertà religiosa, idonea a garantire, per tutte le confessioni, contributi economici, si assiste al ricorso all'intesa per ottenere il vantaggio dell'accesso ai fondi dell'8 per mille e ad alcune agevolazioni, in campo fiscale, finanziario ed organizzativo. Ciò rende problematici – sotto l'aspetto del principio di uguaglianza – il ritardo dell'approvazione delle intese già concluse e, ancor di più, la mancanza di esse per altre confessioni, in particolare per quelle che, nel corso degli anni, sono divenute numericamente consistenti, cosa che finisce per negare a numerose collettività religiose di partecipare al finanziamento pubblico; la selezione dei soggetti ammessi o esclusi dalle intese ha motivazioni del tutto discrezionali e, come tali, foriere di possibili effetti discriminatori. Di qui, il rischio dell'affermazione di un pluralismo confessionale imperfetto, in cui il ricorso alla bilateralità pattizia permetta l'affermazione di uno status privilegiato. La possibilità di accesso all'8 per mille di molte confessioni oggi escluse cambierebbe il quadro della distribuzione delle risorse, riducendo le entrate, soprattutto, della Chiesa cattolica e dello Stato, oggi avvantaggiati dal meccanismo».

¹ Il presente articolo costituisce naturale sviluppo del contributo dal titolo "Contratti bancari e fattore religioso", già edito per i tipi di Giappichelli editore nel volume "I mercanti nel tempio. Economia, diritto e religione" a cura di A. Fuccillo, che ha raccolto i risultati prodotti dall'Unità di ricerca su *Multireligiosità e partecipazione democratica: gli strumenti di finanziamento*, collocata all'interno del PRIN 2007 su *Religioni, democrazia economica e cooperazione nello spazio euro mediterraneo, partenariato e "buone prassi"*.

² Tutti i dati relativi all'anno 2015, come detto, sono riportati nella deliberazione n. 8/2015/G del 26 ottobre 2015, e l'annessa Relazione concernente "Destinazione e gestione dell'8 per mille: le misure consequenziali finalizzate alla rimozione delle disfunzioni rilevate", entrambe scaricabili direttamente dal sito della Corte dei Conti all'indirizzo www.corteconti.it.

Dalle parole della Corte dei Conti emerge con immediata evidenza l'importanza delle problematiche affrontate, che stanno conducendo a una moltiplicazione degli interventi su tali questioni³.

Molto più recente, invece, è l'attenzione riservata a scelte finanziarie per così dire di "altra natura" che investono, anch'esse e da vicino, l'intima relazione tra individuo e dimensione religiosa. Ci si riferisce, in particolar modo, alle concrete scelte operative compiute da soggetti intesi non solo come "consumatori di beni e servizi"⁴ ma anche quali "consumatori" di strumenti giuridici di contenuto economico-finanziario, ancorché si tratti comunque di scelte ingenerate da ragioni di origine confessionale⁵. Si pensi, ad esempio, alle preferenze manifestate nell'ambito della selezione dei tipi contrattuali da utilizzare o dei prodotti bancario-assicurativi e dipendente, a sua volta, da motivazioni connesse alla espressione diretta della religiosità di ciascuno e alle specifiche esigenze a essa connesse. Non è infrequente, in effetti, che le scelte della clientela bancaria e anche di quella assicurativa siano influenzate dalle convinzioni religiose, con una inevitabile ricaduta anche sull'offerta specifica dei prodotti commercializzati sui mercati dalle rispettive agenzie deputate a fornire tali servizi.

Tutto ciò accade perché "gli universi religiosi guardati nella loro dimensione antropologica, non si limitano a segnalare e prescrivere modalità rituali e forme di preghiera, ma sono colmi di proiezioni etiche volte a fornire ai soggetti coordinate per la loro azione"⁶. In altre parole, la religione non può essere relegata, come spesso si è pensato, al solo "foro interno". Anche in ambito economico essa dispiega una serie di implicazioni, fornendo agli individui coordinate per l'azione nelle loro scelte quotidiane. La connotazione religiosa, poi, può essere, alle volte, talmente determinante da fungere addirittura da volano per la nascita di un sistema in cui i prodotti sottoposti alla clientela sono il risultato diretto dell'applicazione di precetti religiosi alle fattispecie contrattuali. È questo il caso, tra altri, della c.d. *Islamic Finance* o finanza islamica, fondata sul precetto Coranico del divieto di *Ribā*, e cioè sul divieto di corresponsione di interessi attivi o passivi sia sulle somme depositate sia su quelle prestate, perché fatta rientrare, generalmente, nel novero della più ampia fattispecie di usura. Da qui, l'effettiva creazione di fattispecie contrattuali conformi ai precetti Coranici (c.d. *Shari'a compliant*) secondo schemi particolari definiti di *Profit-Loss Sharing* (PLS - partecipazione a profitti e perdite) oppure di *Non Profit-Loss Sharing*.

Comprendere l'*Islamic Finance*, dunque, richiederebbe necessariamente un approccio "diverso", epurato dell'applicazione esclusiva dei consueti modelli e principi economici riferibili al liberismo capitalista o allo statalismo socialista, e sintonizzato, invece, sull'immediata applicazione di precetti

³ A tal proposito cfr. Casuscelli (2015/39); ma anche Croce (2015: 172 ss.).

⁴ Uno dei settori investito da scelte di consumo condizionate da precetti religiosi è quello alimentare. Il nutrirsi infatti condensa codici culturali e religiosi stratificati nei secoli. Studi interessantissimi su questi aspetti in Chizzoniti (2015) e Fuccillo (2015).

⁵ Sul punto cfr. Fuccillo (2008: 3 ss.).

⁶ Ricca (2008: 210 ss.).

religiosi all'agire economico. Ciò avviene perché gli ordinamenti basati sulla legge islamica si caratterizzano per essere ordinamenti di tipo confessionale all'interno dei quali "l'aspetto religioso appare come il più importante, poiché condiziona la società civile, la concezione della vita, i valori fondamentali, i rapporti tra le istituzioni"⁷. Attorno alla religione si organizzano quindi le scansioni del mondo islamico, dal momento che il diritto divino preesiste rispetto a quello naturale, e potere politico e struttura sociale non possono che essere dei benefici derivanti da Dio piuttosto che mere creazioni umane⁸.

In un quadro così delineato trova appunto la collocazione il divieto di *ribā*.

Esso rintraccia la sua fonte nelle Scritture sacre, e precisamente in alcuni versetti del Corano e in alcuni *hadith* della Sunna del Profeta⁹. Tra i versetti del Corano generalmente ritenuti fondativi del divieto in argomento vanno citati i seguenti:

“Ciò che concedete in usura, affinché aumenti a detrimento dei beni altrui, non li aumenta affatto presso Allah. Quello che invece date in elemosina bramando il volto di Allah, ecco quel che raddoppierà.” (XXX: 39)

e ancora

“O voi che credete, non cibatevi dell'usura che aumenta di doppio in doppio. E temete Allah, affinché possiate prosperare.” (III: 130)

e per finire

“Coloro invece che si nutrono di usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: «Il commercio è come la usura!». Ma Allah ha permesso il commercio e ha proibito l'usura (...).Allah vanifica l'usura e fa decuplicare l'elemosina, (...).O voi che credete, temete Allah e rinunciate ai profitti dell'usura se siete credenti. – Se non lo farete vi è dichiarata guerra da parte di Allah e del Suo Messaggero; (...) Chi è nelle difficoltà, abbia una dilazione fino a che si risollevi. Ma è meglio per voi se rimetterete il debito, se solo lo sapete!” (II: 275-280)

mentre tra gli *hadith* della Sunna il più noto recita

⁷ Tedeschi, (2004: 19).

⁸ Tedeschi, (2004: 56); Campanini, *Islam e politica*, (1999: 21).

⁹ Le fonti religiose islamiche sono organizzate in sistema ed articolate in fonti scritte, il *Corano* e la *Sunnah*, ed in fonti prodotte di attività esegetico-interpretativa dei precedenti testi scritti, l'*Ijmā'*, ed il *Qiyas*. Tutte quante assieme compongono la *Shari'a*, la c.d. Legge islamica. Su questi argomenti e la corretta comprensione della tradizione giuridica islamica, sin d'ora si rinvia a Castro (2007), Filoramo (2007) e Hallaq (2013). Si precisa inoltre che per le citazioni delle *sure* e degli *hadith* sono stati consultati il Corano nella versione integrale delle Edizioni Newton & Compton con traduzione di Hamza Roberto Piccardo, mentre per la Sunna la versione di Sahih Muslim (vol. 10, 3845-3846), consultabile al sito www.searchtruth.com.

“Vendi oro per oro, argento per argento, grano per grano, orzo per orzo, dattero per dattero, sale per sale, nella stessa specie, nella stessa quantità, faccia a faccia; se le merci differiscono, puoi vendere come desideri, purché lo scambio sia contestuale. Chi paga di più o riceve di più cade nel ribā. Chi prende e chi riceve è uguale”.

Dalla lettura congiunta dei versetti coranici e dell'*hadith* appena richiamati possono cogliersi i riferimenti alle fattispecie giuridiche direttamente o indirettamente investite dalla proibizione religiosa. Il riferimento è ai contratti di scambio, ai contratti a prestazioni corrispettive, al contratto di mutuo, e di conseguenza alla sinallagmaticità delle prestazioni, all'interesse e in ultima analisi all'usura. L'elenco appena accennato – lungi dall'essere esaustivo – trova conferma anche dall'esame filologico del termine *ribl*.

La locuzione araba *ribl*, infatti, deriva dalla radice -r b w- che letteralmente va tradotta con termini equivalenti quali “incremento”, “accrescimento”, “aumento”, termini che riportano alla mente il concetto di interesse, ma che non dovrebbero esaurirsi solo ed esclusivamente con esso poiché il *ribl* esprime piuttosto una relazione complessa tra soggetti, capitale e profitti, eventualmente maturabili in operazioni di prestito o scambio di beni.

In ogni caso, senza addentrarsi in una approfondita analisi del precetto religioso, e senza stabilire se a esso debba essere attribuito il generico significato di usura (fatto questo ancora controverso in dottrina), sarà qui sufficiente fornire una definizione minima del *ribl* da intendersi come un profitto o un guadagno illecito derivante dalla non equivalenza nel controvalore di prestazioni reciproche relative allo scambio tra due beni della medesima specie o del medesimo genere e rette dalla stessa causa giustificatrice¹⁰.

Enunciata la definizione minima del divieto di *ribl*, è appena il caso di ribadire che proprio sulla base di questo divieto è nato il moderno sistema bancario islamico alternativo e antagonista rispetto al “tradizionale” sistema bancario occidentale, fondato esclusivamente sulla considerazione del denaro come strumento di produttività idoneo a creare, autonomamente, nuova ricchezza¹¹.

¹⁰ Cfr. Nonne (2011: 831-871).

¹¹ In dottrina si è giustamente osservato che “le differenze fondamentali tra il sistema capitalistico convenzionale e il sistema economico basato sulla Legge Islamica risiedono nei limiti e nelle forze che guidano il mercato. Nel sistema capitalistico, il profitto o la proprietà privata sono lasciate alle forze del libero mercato e regolamentate entro limiti di tipo secolare. Le leggi, che regolano il sistema economico, sono soggette al cambiamento e all'adattamento, senza che le decisioni siano soggette a prescrizioni religiose. Nel sistema islamico, invece, la libertà personale nello svolgimento delle transazioni di mercato incontra un limite imprescindibile negli editti del Corano. Essi non possono essere messi in discussione né tantomeno sono soggetti a cambiamenti, neppure se gli stessi dovessero essere implementati tramite legislazioni di tipo democratico (dunque soggette al voto dei cittadini)”. Così Miglietta (2006: 93).

2. L'Islamic Banking tra genesi e prospettive di sviluppo

Sembra opportuno, prima di procedere nell'esplorazione di alcuni dei contratti bancari usualmente applicati nell'ambito della finanza islamica, analizzare storicamente la nascita di questo sistema dai tratti per certi versi innovativi.

Dall'esegesi storica si ricava che nei paesi musulmani esperienze embrionali di banca islamica sono rintracciabili già all'epoca della colonizzazione e dunque sin dalla fine dell'800. In quel periodo, le principali banche dei paesi occidentali iniziarono ad aprire proprie filiali nelle capitali dei territori colonizzati. La popolazione locale, tuttavia, rimase per una serie cospicua di ragioni pressoché estranea a questo circuito bancario. In primo luogo per motivazioni meramente "geografiche" poiché le banche occidentali erano propense a insediare proprie filiali esclusivamente nei più importanti centri commerciali. A causa di ciò, quanti risiedevano in zone rurali rimanevano automaticamente esclusi da qualsiasi forma di accesso al credito o dalla fruizione dei servizi bancari e finanziari erogati da questi istituti. In secondo luogo per motivazioni nazionalistiche posto che le banche straniere erano viste con particolare diffidenza dalle popolazioni autoctone, restie a depositare denaro o a chiedere prestiti a istituzioni che incarnavano la potenza finanziaria e si presentavano come immediata proiezione economica dei paesi colonizzatori. Ultime, ma per questo non meno importanti, v'erano motivazioni eminentemente religiose. I servizi di deposito e prestiti offerti dalle banche insediatesi al seguito dei colonizzatori erano rigorosamente evitati, e ciò al fine di non incorrere in operazioni bancarie generatrici di interessi attivi o passivi e come tali severamente vietate dalla religione islamica.

Le motivazioni adesso richiamate, per poter essere quantomeno attutate, avrebbero richiesto, quindi, il superamento di un sistema bancario strutturato secondo i canoni dell'economia occidentale per passare all'implementazione di un sistema bancario che fosse anzitutto conforme alle prescrizioni della religione islamica.

Il primo esperimento corrispondente alle esigenze delineate e che da un punto di vista storico è comunemente identificato con la genesi dell'*Islamic Banking*, coincide con la creazione in Egitto della Cassa Rurale di Risparmio di Mit Ghamr (*Ghamr Savings Bank*), opera dell'economista egiziano Ahmad Al-Najjar nel lontano 1963¹².

Il modello seguito dall'economista per la realizzazione della sua banca rurale fu quello tipico delle banche cooperative occidentali che Ahmad Al-Najjar ben conosceva in ragione degli anni di studio trascorsi nella Germania della metà del Novecento. Il tratto caratterizzante di queste istituzioni consisteva nell'immettere in seno al circuito economico i risparmi di coloro che non avevano fiducia nelle banche statali, ritenendole appunto non islamiche. La Cassa rurale di Mit Ghamr applicava invece il divieto di corresponsione di interessi (pur non dichiarandosi apertamente banca islamica per ragioni politiche) e assolveva la propria funzione di raccolta del risparmio finalizzata al successivo

¹² Cfr. Atzori (2010: 45).

finanziamento di progetti promossi da piccoli imprenditori o da piccole imprese rurali, atteggiandosi nella realtà economica locale come una vera e propria istituzione di microcredito¹³.

L'istituto che, come detto, non si dichiarava apertamente islamico, garantiva comunque la sua connotazione di tipo confessionale attraverso un organismo interno creato *ad hoc* (il c.d. *Shari'a board*)¹⁴ incaricato del compito di accertare che le forme di provvista e di erogazione del credito fossero conformi alla *shari'a*, nonché di vigilare sulla corretta applicazione dei precetti religiosi classificando le operazioni e le offerte bancarie come lecite (*halal*) o illecite (*haram*)¹⁵. Questo stesso organismo provvedeva inoltre alla raccolta e alla gestione dello *zakat*¹⁶, la c.d. elemosina rituale, purificatrice degli averi superflui di ciascun musulmano.

¹³ Sull'attuale importanza del microcredito per il finanziamento di esperienze imprenditoriali femminili cfr. Lapi (2016: 247-250), mentre per ciò che concerne l'oggetto, l'inquadramento e la natura giuridica di questa forma di erogazione del credito sia consentito un rinvio a Piraino (2016: 311-349).

¹⁴ Questo tipo di organismo è tutt'oggi presente nelle banche islamiche con il compito di assolvere le medesime funzioni che gli erano state originariamente attribuite all'interno della Cassa rurale Mit Ghamr.

¹⁵ Cfr. Hammaui (2009: 50 ss.).

¹⁶ Lo *zakat* costituisce uno dei c.d. Cinque Pilastri dell'Islam e come detto si risolve essenzialmente in un'offerta espiatoria e purificatrice degli averi superflui di ciascun musulmano, avente carattere e finalità redistributive poiché i fondi così raccolti dovrebbero essere utilizzati per scopi assistenziali, altruistici o per il finanziamento di iniziative economiche di welfare state. In realtà, da più parti, è stato sollevato l'interrogativo circa il reale utilizzo dei fondi raccolti attraverso lo *zakat*, interrogativo divenuto sempre più insistente soprattutto dopo il verificarsi dei tragici eventi dell'11 settembre.

La preoccupazione ricorrentemente manifestata è stata quella che tali fondi potessero essere distratti dai loro scopi usuali e utilizzati direttamente o indirettamente per l'approvvigionamento finanziario dei canali del terrorismo internazionale di matrice islamica. Per questo motivo numerosi paesi hanno ribadito l'importanza di un costante monitoraggio della destinazione dei fondi raccolti dalle associazioni e dalle banche islamiche. Del resto, già alcune di queste precisano nei propri statuti che una parte dei fondi raccolti saranno destinati al finanziamento della lotta per la liberazione di alcuni luoghi sacri come ad esempio la Palestina.

La preoccupazione della distrazione delle somme per finalità terroristiche, peraltro, si è tanto più accresciuta dal momento in cui è venuta meno l'istituzione del *bayt al-mal* (la "casa del tesoro" e cioè l'erario pubblico incaricato della distribuzione dello *zakat*) e lo stesso *zakat* ha assunto sempre più spesso, negli stati contemporanei, il carattere di carità lasciata alla libera determinazione del singolo fedele. Ciò, infatti, ha alimentato l'usanza pratica di corrispondere la somma equivalente allo *zakat* ai responsabili delle numerose moschee presenti in tutto il mondo: i quali dovrebbero poi gestire il ricavato in maniera non dissimile nelle finalità da quelle previste dal Corano ma che invece, in alcuni casi, hanno destinato tali somme a finalità illecite e, specificamente, al finanziamento di gruppi fondamentalisti.

Nell'ordinamento italiano, in maniera non dissimile da altri ordinamenti (ad esempio quello americano, ove in seguito ai fatti dell'11 settembre è stato approvato un pacchetto di interventi normativi *ad hoc* denominato "*Patriot Act*"), simili preoccupazioni hanno prodotto, anche in attuazione di una densa normativa comunitaria, la legislazione antiriciclaggio e antiterrorismo contenuta in D.Lgs 21 novembre 2007, n. 31, e in particolare in D.Lgs 22 giugno 2007, n. 109, recante "Misure per prevenire, contrastare e reprimere il finanziamento del terrorismo e l'attività dei Paesi che minacciano la pace e la sicurezza internazionale", in attuazione della Direttiva 2005/60/CE.

Opportunità di approfondimento su vari aspetti delle problematiche richiamate possono trovarsi in Choueiri (1993: 35 ss.); nonché Mazzola (2005: 1 ss.) e anche Fuccillo (2008: 79 ss.).

La successiva fine dell'operatività della banca Mit Ghamr fu decretata non dal mercato ma da iniziative politiche di contrasto intraprese tra il 1967 ed il 1968¹⁷. L'affermarsi della banca destò forti preoccupazioni e l'immediata reazione dell'*establishment* politico che ne ordinò la chiusura. Ciò non accadde, tuttavia, prima che la banca in questione fosse capace di riscuotere ampio successo nella zona geografica in cui operò concretamente (zona del delta del Nilo), contribuendo tra l'altro al sorgere di una piccola e media borghesia imprenditoriale sorta (anche) grazie alle attività di finanziamento delle iniziative economiche locali avviate dalla Mit Ghamr.

Archiviata l'esperienza della *Ghamr Savings Bank*, l'altra tappa storica per la creazione di un'istituzione bancaria "di tipo islamico" fu la Conferenza Islamica di Gedda del 1972. Nel corso dei lavori congressuali maturò e finì per affermarsi l'idea della creazione di un sistema bancario islamico capace di coniugare azione economica e osservanza della prassi religiosa islamica¹⁸. Il risultato pratico di questa convergenza d'intenti fu la creazione della *Islamic Development Bank (IDB)*, organismo bancario multilaterale avente come azionisti oltre cinquanta paesi musulmani e generato con lo scopo di favorire uno sviluppo economico sociale coerente con le prescrizioni coraniche, sia nelle comunità musulmane ampiamente intese sia in quelle dei paesi membri dell'istituzione bancaria.

Le tappe successive alla nascita della *IDB* testimoniano di uno sviluppo travolgente del sistema bancario islamico reso possibile dalle successive creazioni della prima banca islamica privata, la *Dubai Islamic Bank* (1975), dalla fondazione di circa quaranta istituti islamici di credito in numerose nazioni dell'area asiatica e medio orientale, dando vita così ai primi fenomeni di organica islamizzazione del sistema bancario di uno stato sovrano, realizzati prima in Iran e poi in Pakistan a cavallo tra il 1979 e il 1983¹⁹.

La banca islamica rappresenta oggi un fenomeno in ulteriore costante espansione se è vero che il sistema conta attualmente oltre duecento istituti finanziari che assorbono circa il 40% del risparmio privato dei paesi islamici, e che il trend di sviluppo del settore è previsto in ulteriore esponenziale crescita nei prossimi anni²⁰.

L'interesse che questo tipo di economia suscita non è peraltro frutto di semplici valutazioni statistiche da parte degli analisti ma, al contrario, di effettivi riscontri empirici, quali, ad esempio, la sostanziale impermeabilità alle crisi cicliche dei mercati finanziari, non ultima quella innescata dal *default* del sistema dei mutui *subprime*. In effetti, i principi di funzionamento delle banche islamiche rendono questo tipo di istituzioni bancarie maggiormente resistenti alle fluttuazioni e agli episodi di crisi tipici dei mercati finanziari, e anche per questo, sempre più frequentemente, suscitano attenzioni anche da parte delle loro stesse "concorrenti" occidentali.

¹⁷ Warde (1988: 114).

¹⁸ Piccinelli (1994).

¹⁹ Man (1991: 83 ss.).

²⁰ Sulla dimensione attuale dell'industria finanziaria islamica e sulle sue prospettive di sviluppo cfr. Gomel (2010: 17 ss.).

3. Dal Profit Loss Sharing all'esperienza di Banca Etica: l'offerta bancaria nella regola del "cliente-socio" e nelle nuove forme dell'economia civile

Volgendo l'analisi sui principi e i precetti religiosi ai quali si conformano sia la banca sia il sistema finanziario islamico, a fianco del divieto di *ribā* trova applicazione un più generale schema di funzionamento di natura associativa capace di trasformare i soggetti che si rivolgono alle aziende creditizie di questo tipo da "semplici" clienti in "clienti-soci". Se da un punto di vista strutturale e finalistico la banca islamica non presenta reali differenze rispetto a banche di tipo "tradizionale", essendo anch'essa strutturata secondo modelli societari e deputata alla raccolta del risparmio ed alla erogazione del credito, da un punto di vista sostanziale e di funzionamento si basa invece su criteri profondamente differenti denominati di *Profit Loss Sharing*, idonei a realizzare un'alternativa societaria eticamente lecita (*halal*) secondo l'applicazione delle scritture Coraniche e della Legge islamica. In questo schema di funzionamento il cliente interviene nelle vicende dell'istituto di credito attraverso la partecipazione diretta ai profitti e alle perdite di gestione trasformandosi, appunto, da "semplice cliente" in "cliente-socio".

Il tratto caratteristico della banca islamica, oltre alla esclusione del concetto di interesse dai prodotti e dagli schemi del suo funzionamento²¹, risiede proprio nell'applicazione di modelli di *partnership*, e cioè di compartecipazione tra banca e cliente nelle scelte finanziarie e nelle conseguenze di esse, attraverso la condivisione del rischio di perdita dei capitali investiti. In questo modo, come è stato efficacemente osservato, "la partecipazione nel rischio finanziario legittima il profitto che ciascuna delle parti trae dall'impiego del denaro e consente che l'attività dell'uomo prevalga sugli automatismi remunerativi del capitale, rendendo libero, in linea teorica, il rapporto contrattuale, da elementi aleatori, vessatori e speculativi, e garantendo il massimo possibile di equità tra le parti intervenute nel contratto"²². In ultima analisi, l'azione bancaria non può essere rivolta esclusivamente alla realizzazione delle finalità societarie e alla massimizzazione del profitto, ma deve tendere alla costruzione di una economia sostenibile in cui l'azione bancaria si faccia strumento di supporto di principi di equità sociale e di equa distribuzione della ricchezza tra gli appartenenti alla collettività islamica.

Il quadro delineato, associato al forte sentimento di appartenenza confessionale che caratterizza la società musulmana, appare perciò funzionale a veicolare le scelte dei "clienti-fedeli" verso forme di prodotti bancari ideati appositamente per la soddisfazione dei loro bisogni di natura religiosa. Più

²¹ È appena il caso di sottolineare la profonda differenza esistente tra il contratto di conto corrente bancario disciplinato nell'ambito dell'ordinamento italiano dagli artt. 1823 ss. del codice civile e i contratti di conto corrente disciplinati in ordinamenti di religione islamica. In questi ultimi, come è stato ampiamente affermato, l'operatività dell'art. 1825 c.c., secondo il quale "sulle rimesse decorrono gli interessi nella misura stabilita dal contratto o dagli usi ovvero, in mancanza, in quella legale", sarebbe impossibile, se non addirittura impensabile.

²² Piccinelli, (2006: 20 ss.).

specificamente, le forme contrattuali previste dall'offerta bancaria islamica contemplano essenzialmente due tipi di schemi contrattuali: conti correnti di tipo, per così dire, "semplice", basati su uno schema *Non Profit Loss Sharing*, e conti di tipo *Profit Loss Sharing* costruiti invece attorno alla condivisione del rischio di perdita dei capitali investiti e con tassi di interesse sostituiti da tassi di rendimento su attività economiche reali²³.

Il *Murabaha* (*cost-plus mark-up*), ad esempio, è uno dei conti correnti del primo modello (*Non-PLS*), normalmente utilizzato per la soddisfazione di esigenze di credito al consumo. In questo schema contrattuale l'istituto creditizio acquista merci in nome proprio ma per conto del cliente iniziale, rivendendole poi a questi al prezzo di acquisto maggiorato dei costi di servizio. In questa piattaforma negoziale, i costi aggiuntivi calcolati sull'operazione non integrano, esteriormente, interessi a tasso predeterminato (peraltro vietati), ma vengono considerati come somme dovute dal cliente iniziale per il rischio sopportato dalla banca durante il periodo in cui essa rimane proprietaria del bene per il suo deperimento o la sua totale o parziale distruzione. Peraltro, nel contratto *murabaha* la proprietà si trasferisce in capo al cliente solamente all'atto dell'avvenuto integrale pagamento, normalmente fissato a scadenze relativamente brevi, originariamente definite tra le parti e oscillanti tra i tre ed i nove mesi dal momento di acquisto del prodotto da parte dell'istituto creditizio.

Altri esempi di schemi contrattuali *Non-PLS*²⁴, si integrano con il contratto di *Ijara* (formalmente assimilabile ad una forma di *leasing*) oppure con il c.d. mutuo di beneficenza denominato *Qard al Hasanah*. Tra i due, l'ultimo incarna verosimilmente l'effettivo spirito di solidarietà imposto dal Corano nell'ambito delle transazioni economico-commerciali. Il mutuo di beneficenza è infatti destinato a essere stanziato in favore di coloro che versano in stato di improvviso bisogno, prevedendo per questi ultimi la possibilità di restituzione del solo capitale, senza calcolo di alcun costo aggiuntivo da parte della banca erogatrice.

Spostando l'attenzione sul campo degli schemi contrattuali *PLS*, l'applicazione dei principi di partenariato e condivisione dei profitti e delle perdite nelle operazioni economico-finanziarie caratterizzano le fattispecie contrattuali più importanti denominate *Mudaraba* (*Trust finance contract*) e *Musharaka* (*Equity participation contract*)²⁵. Il *Mudaraba*, in particolare, può essere utilizzato sia come mezzo di erogazione di credito alle imprese, sia a scopo d'investimento. Nella sua funzione di credito alle imprese, la banca (chiamata *rabb-ul-mal*) finanzia un progetto destinando l'investimento

²³ Per gli opportuni approfondimenti sugli schemi contrattuali dell'*Islamic Finance* cfr.: Siagh, (2008: 28 ss.); Miglietta, (2006: 96 ss.); Borracchini, (2008: 88 ss.). Inoltre, sulla ricerca della sottile linea di confine tra «incertezza» e «rischio», oltre che per una tassonomia dei contratti *Shari'a Compliant* si consulti pure Russo, (2014: 43-48 e 61-91).

²⁴ Il quadro dei contratti *Non-PLS* è completato dal *Bai'Mua'jjal* e dal *Salam or Bal'Salam*, rispettivamente forma di vendita con pagamento differito e forma di acquisto con consegna differita della merce.

²⁵ L'offerta bancaria *PLS* è completata da altre fattispecie contrattuali quali: il *Muzar'ah* ed il *Musaqat*, schemi di finanziamento di attività agricole; il *Mugarada*, schema di finanziamento assistito dall'emissione di obbligazioni; ed il *Direct Investment*, forma di investimento azionario diretto in imprese e società conformi alle prescrizioni della religione Islamica.

necessario, affidandone l'intera gestione al soggetto finanziato (imprenditore o commerciante denominato nella fattispecie *mudarib*) che partecipa conferendo la propria attività lavorativa. L'effetto dell'equa distribuzione dei profitti e delle perdite per l'attività intrapresa secondo i precetti della Legge islamica si realizza in questa fattispecie contrattuale, in maniera proporzionale, sia nei casi di successo sia nei casi di insuccesso dell'attività finanziata. Nel primo caso, la banca e il *mudarib* dividerebbero in modalità predeterminata gli utili di progetto; nel caso contrario, invece, il finanziatore subirebbe la perdita del capitale mentre il *mudarib*, oltre il fallimento dell'attività finanziata, non vedrebbe nemmeno remunerata la propria prestazione lavorativa.

Sensibilmente diverso nel suo funzionamento è il contratto di *Mudaraba* a scopo di investimento. In questo tipo negoziale i soggetti contrattuali si caratterizzano per assumere posizioni sostanzialmente invertite rispetto allo schema contrattuale precedente. Di conseguenza, la banca si trasforma in *mudarib* raccogliendo e gestendo direttamente l'investimento di fondi conferiti dagli investitori (che dunque agiscono in qualità di *rabb-ul-mal*) con operazioni sul mercato dei capitali, ovviamente impiegate in aziende che agiscono e perseguono finalità *halal* (lecite) secondo la religione islamica.

L'esame delle fattispecie contrattuali islamiche – almeno in questa sede – si esaurisce con l'analisi del contratto *Musharaka*. Questa figura contrattuale rappresenta una peculiare forma di partenariato in cui la banca, assieme ad altri *partners*, mette in comune i propri capitali finanziari per l'avvio di un'impresa industriale o commerciale.

Le differenze rispetto al contratto *Mudaraba* risiedono nel fatto che la banca non è l'unico soggetto finanziatore dell'attività intrapresa poiché nel contratto *Musharaka* ciascun *partner* aderisce conferendo capitali umani e capitali finanziari, e partecipando ai profitti e alle perdite in ragione della quota di partecipazione detenuta per lo svolgimento dell'operazione. La singolare conformazione del contratto in oggetto lo rende un *asset* particolarmente idoneo al finanziamento di attività economiche di tipo industriale e commerciale, di medio e lungo periodo, secondo schemi di funzionamento tipici del *project financing*.

L'analisi delle fattispecie contrattuali sin qui svolta fornisce un indice significativo della differenza esistente, almeno in linea teorica, tra imprese bancarie islamiche e imprese bancarie occidentali di tipo "tradizionale". La propensione dell'*Islamic Finance* alla soddisfazione dei bisogni religiosi dei "clienti-fedeli" e alla conformazione ai principi religiosi della Legge islamica è fonte dei vantaggi competitivi che oggi obbligano le banche classiche a "inseguire" quelle islamiche sul terreno dell'offerta di prodotti *Shari'a compliant* come strumento per l'ingresso nei nuovi mercati di matrice confessionale, ove la "teologia della prosperità" non esclude il profitto e la riuscita individuale²⁶.

D'altra parte, le possibilità di integrare la sensibilità religiosa nell'agire economico non si esauriscono nella sola finanza islamica sebbene, in quest'ultima, sembra abbiano trovato più intensa

²⁶ Sulla teoria di un Islam "solubile" nel mercato si veda Simonnot (2010: 226).

esplicazione. Negli ultimi anni, sempre più insistentemente è stato affrontato anche nell'ordinamento italiano il problema dell'eticità nelle scelte economiche e la possibilità della "soddisfazione di interessi religiosi attraverso il compimento di atti negoziali, esplicazione del diritto costituzionale di ciascun individuo all'agire religioso"²⁷. In tal senso, da più parti, è stato auspicato un "ritorno alla morale" capace di ricondurre i mercati entro modelli economici preparati a soddisfare istanze di sostenibilità etica a fronte della povertà globale, o di sostenibilità ambientale a fronte delle numerose catastrofi e dei continui cambiamenti climatici planetari²⁸.

La soddisfazione di queste stesse esigenze ha suscitato, nell'ambito delle imprese creditizie italiane, la particolare esperienza della Banca Popolare Etica. Questa, all'art. 5 del proprio statuto, esplica in maniera del tutto conforme i propri valori di riferimento stabilendo che:

1) la finanza eticamente orientata è sensibile alle conseguenze non economiche delle azioni economiche; 2) il credito, in tutte le sue forme, è un diritto umano; 3) l'efficienza e la sobrietà sono componenti della responsabilità etica; 4) il profitto ottenuto dal possesso e dallo scambio di denaro deve essere conseguenza di attività orientate al bene comune e deve essere equamente distribuito tra tutti i soggetti che concorrono alla sua realizzazione; 5) la massima trasparenza di tutte le operazioni è un requisito fondante di qualunque attività di finanza etica; 6) va favorita la partecipazione alle scelte dell'impresa, non solo da parte dei soci, ma anche dei risparmiatori; 7) l'istituzione che accetta i principi della finanza etica orienta con tali criteri l'intera sua attività; e nell'ambito di questi valori operando con la seguente missione: A) essere i pionieri di una nuova idea di banca, intesa come luogo di incontro, dove le persone e la banca manifestano trasparenza, solidarietà e partecipazione facendo della banca uno strumento culturale per la promozione di una economia che ritiene fondamentale la valutazione sociale ed ambientale del proprio agire; B) stimolare chi riceve il credito a sviluppare le competenze, le capacità e l'autonomia necessarie ad acquisire la responsabilità economica, sociale ed ambientale; C) garantire il risparmiatore in ordine alla precisione, all'efficienza della gestione e all'uso degli affidamenti, all'attenzione all'uso delle risorse (sobrietà) ed alla ripartizione dei profitti, in modo coerente con le proprie attese; D) agire nel rispetto dell'uomo e dell'ambiente e delle specificità culturali dei contesti territoriali in cui opera Banca Etica, per una migliore qualità della vita, orientando coerentemente le attività della banca stessa; E) permettere l'accesso al credito ai soggetti dell'Economia Sociale: imprese, persone e soggetti valutati principalmente per le loro capacità di produrre "valore sociale".

Sebbene nei valori statuari appena enunciati non vi sia alcun accenno espresso a principi e/o valori confessionali (di matrice cristiana), non v'è dubbio che questi ultimi presentano un background comune rispetto a quelli codificati dallo statuto bancario e costitutivi di un modello di economia ancora una volta alternativo rispetto a quella "tradizionale di mercato", e definibile essenzialmente come "economia civile". In questo campo, il richiamo diretto alla responsabilità etica, la

²⁷ Fuccillo (2008: 4).

²⁸ Per le istanze di moralizzazione dell'economia e le tendenze sociali e di *Green Economy* cfr. Mariano (2009: 41 ss.), mentre per ulteriori contributi sul rapporto tra etica ed economia secondo le posizioni della dottrina sociale della Chiesa Cattolica cfr. Tettamanzi (2009: 195-207) e Matlary (2007: 105 ss.).

preoccupazione per le conseguenze non economiche delle azioni economiche, la tendenza finalistica alla preservazione delle risorse ambientali, l'orientamento al bene comune e all'equa distribuzione delle risorse, il richiamo ai principi di solidarietà e partecipazione nell'interesse di tutti gli attori sociali, costituiscono un bagaglio di primaria importanza per l'orientamento delle scelte della clientela bancaria la cui identità religiosa indirizza l'utente verso la soddisfazione delle esigenze sociali appena delineate. Del resto, non può trascurarsi che le spinte provenienti dal complesso dei "clienti-fedeli" invocano, sempre di più, il superamento negli odierni sistemi economici del principio imperante della massimizzazione del profitto individuale, puntando invece a una rivalutazione del bene comune attraverso un temperamento del c.d. egoismo razionale. Tutto ciò, per altro verso, sembra finalizzato a una più compiuta affermazione della democrazia economica nel mondo contemporaneo, segnato purtroppo più dall'esclusione che dall'inclusione, anche e soprattutto nello spazio economico.

4. Società benefit e SlAVS. Riscontri giuridici sull'esistenza della categoria del metaprofit

Negli ultimi anni l'idea che l'impresa debba perseguire obiettivi ultronei alla massimizzazione del profitto ha suscitato tra gli studiosi particolare interesse²⁹. Nel mondo delle imprese è lentamente emersa un'ampia area intermedia tra le sue due tipologie abituali (*profit* e *non profit*), che Benedetto XVI ha descritto come «costituita da imprese tradizionali che però perseguono con la loro azione scopi di utilità sociale». Secondo il Pontefice emerito non si tratterebbe «solo di "terzo settore", ma di una nuova realtà composita, che non esclude il profitto, ma lo considera strumento per la realizzazione di finalità umane e sociali»³⁰.

La dottrina giuridica, dal canto suo, ha incluso questo tipo di imprese all'interno di una nuova categoria denominata *metaprofit*, con la quale vengono identificati quei soggetti imprenditoriali il cui carattere di innovatività è rappresentato da un'azione teleologicamente orientata di là (*meta*) dal mero profitto (*profit*), e che indirizzano i loro obiettivi verso scopi umanitari, sociali ed ambientali³¹, nella convinzione che lo sviluppo etico dell'impresa rappresenta una categoria logica fondamentale sia per la sostenibilità dell'attuale modello economico sia per l'integrale sviluppo umano³². In questa

²⁹ Ferlito (2016: 83-151).

³⁰ Benedetto XVI (2009: n. 46).

³¹ La paternità della denominazione di *metaprofit* assegnata alla nuova categoria è da attribuire a Giorgio Mion e Cristian Loza Adauì che della stessa ne hanno anche curato lo studio dei contenuti. Per ogni approfondimento è dunque a questi ultimi che si rinvia. Cfr. Mion e Loza Adauì, (2011: 66-163).

³² Le stesse caratteristiche che sono alla base della categoria del *metaprofit*, sono state considerate connotative di una categoria all'interno della quale il *metaprofit* può essere fatto rientrare. Il riferimento è al c.d. quarto settore (4th sector), definito come «a new collaborative ecosystem (or marketplace), blending the best aspects, of the three existing sectors, and co-existing alongside them, but qualitative different because it focuses on financial, social and environmental impacts that aim to deliver positive social outcomes that are measurable, profitable, and scalable». Sul punto cfr. Bullock e James (2014: 3).

prospettiva, l'introduzione nell'ordinamento italiano rispettivamente delle c.d. *società benefit* introdotte con legge 28 dicembre 2015, n. 208 (legge di stabilità 2016), commi 376-384, e delle *SIaVS* (acronimo che indica le *Startup Innovative a Vocazione Sociale*, introdotte con il d.l. 179/2012, convertito con legge 221/2012, rappresenta un riscontro empirico dell'effettiva esistenza della categoria poc'anzi richiamata almeno sotto il profilo strettamente giuridico-positivo.

Le c.d. *società benefit*, per espressa previsione normativa (comma 376), valorizzano tra i soggetti coinvolti nella competizione globale quelli che «*nell'esercizio di una attività economica, oltre allo scopo di dividere gli utili, perseguono una o più finalità di beneficio comune*³³ e operano in modo responsabile, sostenibile e trasparente nei confronti di persone, comunità, territori e ambiente, beni ed attività culturali e sociali, enti e associazioni ed altri portatori di interesse». Il nuovo tipo normativo prevede inoltre che le finalità appena richiamate debbano essere indicate nell'oggetto sociale e perseguite mediante una gestione volta al bilanciamento dell'interesse dei soci con l'interesse di coloro sui quali l'attività sociale possa avere un impatto (comma 377).

Con riferimento alla tematica qui affrontata, l'attenzione suscitata da questo nuovo tipo di società – già conosciute negli USA³⁴ – deve essere posto in relazione con le teorie che attribuiscono agli enti ecclesiastici e con fine di religione o di culto la possibilità di operare per il perseguimento delle loro attività di supporto, selezionando le forme organizzative più funzionali a questo scopo³⁵. A tal fine, va rilevato che nella nuova normativa è contemplata la possibilità di trasformazione di ciascuna delle società di cui al libro V, titoli V e VI, del codice civile (nel rispetto della relativa disciplina), in società *benefit*, attraverso l'introduzione della clausola di beneficio comune all'interno dell'atto costitutivo o dello statuto. Sotto quest'ultimo profilo la novità legislativa riveste un certo interesse per quelle confessioni religiose o gruppi religiosi che abbiano fatto ricorso a strutture societarie di “capitale” per lo svolgimento di attività diverse, e che potrebbero ora valutare l'eventuale passaggio verso la forma di società *benefit*. In tal caso, i valori costituzionali fra i quali rientra, indubbiamente, anche la libertà religiosa (art. 19 Cost.), possono fornire un valido criterio di valutazione circa la nozione di beneficio comune e la presenza del correlativo requisito. In più, per ciò che concerne le istituzioni o associazioni che perseguono un fine di religione o di culto, c'è da considerare che l'art. 20 della Costituzione prevede espressamente che il loro carattere non possa

³³ All'art. 378 della legge 28 dicembre 2015, n. 208, la disciplina del nuovo schema societario prevede espressamente cosa si debba intendere per «beneficio comune» e per «altri portatori di interesse». Vi si legge che per beneficio comune si intende “il perseguimento nell'esercizio dell'attività economica delle società *benefit*, di uno o più effetti positivi, o la riduzione degli effetti negativi, su una o più categorie di cui al comma 376”, mentre per altri portatori di interesse “il soggetto o i gruppi di soggetti coinvolti, direttamente o indirettamente, dall'attività delle società di cui al comma 376, quali lavoratori, clienti, fornitori, finanziatori, creditori, pubblica amministrazione e società civile”.

³⁴ È opportuno sottolineare che l'Italia è il primo Paese europeo ad introdurre questo tipo di società, conosciute sino ad oggi solo negli Stati Uniti.

³⁵ Sul punto la bibliografia è molto vasta, e pertanto senza pretesa di esaustività si rinvia a cfr. Fuccillo (2014: 1-23); Id. (1999: 73-151); Berlingò (2008); Casuscelli (2013).

essere causa di speciali limitazioni legislative. Ciò sembrerebbe confermare la possibilità di estendere anche agli enti religiosi o confessionali il ricorso alle società benefit, consentendo anche ad essi di usufruire del vantaggio competitivo generato dal nuovo contenitore societario. A tal riguardo, andrebbero considerati sia gli incentivi previsti dalla legge sia la possibilità di mantenere e coniugare lo scopo lucrativo con le finalità di beneficio comune astrattamente più aderenti sia agli scopi di enti ecclesiastici o confessionali, ma anche agli scopi propri delle imprese che la dottrina include nella categoria del metaprofit.

A questo punto, come è stato anticipato, pure dall'analisi delle SIaVS potranno trarsi riscontri empirici "sull'esistenza giuridica" della categoria più volte citata. Anch'esse sembrano strettamente legate alla categoria in esame poiché per espressa previsione normativa rientrano tra le imprese destinate a operare in settori specifici, considerati dalla legge di particolare valore sociale. In effetti, la previsione normativa subordina l'attribuzione del carattere di "vocazione sociale" esclusivamente a quelle start up innovative che operano nei settori individuati dalla disciplina dell'impresa sociale secondo quanto previsto dall'art. 2), comma 1, d.lgs. 155/2006, e precisamente: i settori dell'assistenza sociale; dell'assistenza sanitaria; dell'educazione, istruzione e formazione; della tutela dell'ambiente e dell'ecosistema; della raccolta dei rifiuti urbani, speciali e pericolosi; della valorizzazione del patrimonio culturale; del turismo sociale; della formazione universitaria e post-universitaria; della ricerca ed erogazione di servizi culturali; della formazione extra-scolastica, finalizzata alla prevenzione della dispersione scolastica e al successo scolastico e formativo.

Inoltre, per verificare l'effettiva operatività nei settori indicati, con Circolare n. 3677/C è stato disposto dal Ministero per lo sviluppo economico l'obbligo di redazione di un "documento di descrizione di impatto sociale" attraverso il quale «l'impresa ha la possibilità di descrivere e dare conto esternamente dell'impatto sociale prodotto, ricorrendo a indicatori di natura quantitativa e qualitativa».

Quanto sopra illustrato sembra confermare l'esistenza della categoria del metaprofit nel nostro sistema giuridico. Più in generale, comunque, va considerato come stiano emergendo negli ordinamenti giuridici nazionali approcci al *for profit* che rispondono alla necessità di tenere insieme dimensione economica e dimensione sociale³⁶. Tutto ciò al fine di generare valore in quella "terra di mezzo" dove è indispensabile fornire soluzioni ai bisogni sempre più articolati generati dalle moderne società³⁷ multireligiose e multiculturali. Esattamente a questa esigenza sembrano rispondere i nuovi schemi giuridici messi a punto dal legislatore italiano che consentono la realizzazione di interessi complementari.

³⁶ Con riferimento alla necessità di individuare strutture ibride per la realizzazione di questi interessi e lo sviluppo delle *benefit corporations* cfr. Bromberger (2011: 49-53).

³⁷ Per quanto riguarda i profili di convergenza e distinzione tra società benefit, SIaVS e impresa sociale si rinvia a Venturi e Rago, (2015: 34-36).

Essi, idealmente, rappresentano degli equivalenti di senso, frutto di operazioni di transazione interculturale³⁸ che creano convergenze tematiche con i contratti tipici del sistema bancario islamico in quanto la loro struttura è indirizzata a sostenere l'impatto diretto delle attività aziendali sull'economia reale, fornendo, allo stesso tempo, una migliore traduzione giuridica delle istanze provenienti dalle diverse culture d'impresa. Si favorisce in tal modo l'ampliamento dello spazio religioso nell'azione economica, oltre all'attuazione pratica della c.d. laicità interculturale³⁹.

Per concludere, vorrei osservare come sia sull'individuazione di questi schemi che si gioca la partita del futuro, per permettere alle società di evolversi unendo allo sviluppo sostenibile un'effettiva rivalutazione dell'elemento sociale⁴⁰.

Bibliografia

- Atzori D. 2010, *Fede e mercato: verso una via islamica al capitalismo*, Bologna: Il Mulino, 45.
- Benedetto XVI 2009, Lett. enc. *Caritas in Veritate*, n. 46.
- Berlingò S. 2008, voce *Enti ecclesiastici – Enti delle Confessioni religiose*, in *Il diritto, enciclopedia giuridica de «Il Sole – 24 Ore»*, Milano: Il Sole 24 Ore, vol. VIII.
- Borracchini N. 2008, *Migrant Banking. Il rapporto tra banca e immigrati*, Siena: Cantagalli.
- Bromberger Allen R. 2011, *A New Type of Hybrid*, in «Stanford Social Innovation Review», 49-53.
- Bullock G., James L. 2014, *The Convergence Continuum. Towards a '4th sector' in global development?*, download disponibile al seguente indirizzo web: https://www.accenture.com/t20150523T022417__w__/us-en/_acnmedia/Accenture/Conversion-Assets/DotCom/Documents/Global/PDF/Dualpub_1/Accenture-Convergence-Continuum-Global-Development.pdf
- Campanini M. 1999, *Islam e politica*, Bologna: Il Mulino.

³⁸ Per ciò che concerne l'attività di transazione interculturale, va sottolineata in questa sede la distinzione ontologica esistente tra quella che si presenta come risultato di attività creativa, e quella che di tale attività è priva. In quest'ultimo caso infatti, l'azione transattiva si risolve in un processo sterile rivolto alla creazione di meri equivalenti funzionali che non possono ricadere in alcun modo tra le operazioni inquadrabili nel contesto delle transazioni interculturali. Sulla distinzione appena richiamata cfr. Ricca, (2013).

³⁹ Sul concetto di laicità interculturale cfr. Ricca, (2012: 9-77); ma anche Fucillo e Santoro, (2014: 52-55) e Stefani (2013).

⁴⁰ È interessante notare come già dalla visione francescana del mercato è possibile trarre una distinzione chiara tra investimento sociale della ricchezza e accumulazione improduttiva. Sotto quest'ultimo aspetto la figura medioevale del mercante operoso veniva considerata in maniera positiva allorché contribuiva alla crescita della "felicità cittadina", e per questo veniva contrapposta a quella negativa del proprietario terriero che si limitava ad accumulare ricchezza e beni in maniera sterile e improduttiva. Per lo studio approfondito di questa tematica il necessario rinvio è a Todeschini, (2004).

- Castro F. 2007, *Il modello islamico*, Torino: Giappichelli.
- Casuscelli G. 2013, *Associazioni ed enti in una solidarietà in crisi: le risposte del diritto canonico e del diritto ecclesiastico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n.36, 18 novembre 2013.
- Casuscelli G. 2015, *L'otto per mille nella nuova relazione della Corte dei Conti: spunti per una riforma*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n.39, 21 dicembre 2015.
- Chizzoniti A. 2015, *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, Tricase: Libellula Edizioni.
- Croce M. 2015, *La Corte dei conti all'assalto dell'8 per mille*, in «Quaderni Costituzionali».
- Ferlito S., 2016, *Il volto beffardo del diritto. Ragione economica e giustizia*, Milano: Mimesis edizioni.
- Filoramo G. 2007, (a cura di), *Islam*, Bari: Laterza.
- Fuccillo A. 1999, *Le nuove frontiere dell'ecclesiasticità degli enti. Struttura e funzione delle associazioni ecclesiastiche*, Napoli: Jovene.
- Fuccillo A., 2008, *Dare etico, Agire non lucrativo, liberalità non donative e interessi religiosi*, Torino: Giappichelli.
- Fuccillo A., 2014, *Società di capitali, enti religiosi e dinamiche interculturali*, in Id. (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Torino: Giappichelli.
- Fuccillo A., 2015, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Torino: Giappichelli.
- Fuccillo A., Santoro R. 2014, *Giustizia, Diritto e Religioni*, Torino: Giappichelli, 52-55.
- Gomel G. 2010, (a cura di), *Questioni di Economia e finanza (Occasional Papers). Finanza islamica e sistemi finanziari convenzionali. Tendenze di mercato, profili di supervisione e implicazioni per l'attività di banca centrale*, n. 73, Roma: Banca d'Italia.
- Hallaq W.B. 2013, *Introduzione al diritto islamico*, Bologna: Il Mulino.
- Hammaui R., Mauri M. 2009, *Economia e finanza islamica*, Bologna; Il Mulino.
- Lapi C., 2016, *Libertà religiosa ed economie alternative. Spunti di ricerca*, in Dal Canto F., Consorti P. e Panizza S. (a cura di), *Libertà di espressione e libertà religiosa in tempi di crisi economica e di rischi per la sicurezza*, Pisa: Pisa University Press.
- Man Z. 1991, *Il sistema bancario islamico: l'esperienza della Malaysia*, in AA.VV., *Islam e Finanza. Religione Musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*, Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli.
- Mariano L. 2009, *Etica utile. Il guado: la crisi economica nell'era promessa della responsabilità*, Novara: UTET.
- Matlary J. H. 2007, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano: EuPress FTL.
- Mazzola R. 2005, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Milano: Giuffrè.
- Miglietta F. 2006, *L'importanza dell'etnia e della religione nel rapporto banca-cliente: l'Islamic Finance*, in A. Omarini (a cura di), *Il migrant banking. Esigenze della clientela immigrata e modelli di servizio per l'offerta*, Roma: Bancaria Editrice.

- Mion G. e Loza Adauì C. 2011, *Verso il metaprofit. Gratuità e profitto nella gestione d'impresa*, Siena: Cantagalli.
- Nonne L., 2011, *Il prestito ad interesse nel diritto islamico tra solidarietà e profitto*, in *Il libro e la bilancia. Studi in memoria di Francesco Castro*, Napoli: ESI.
- Obeidi Z., 1988, *La banque islamique. Une nouvelle technique d'investissement*, Beirut: Dar al-rashad al islamiya.
- Piccinelli G. M. 1994, *Contratti per il credito e l'investimento: vecchie e nuove figure contrattuali sciaraitiche nella prassi bancaria islamica*, in Id. (a cura di), *Banche islamiche in un contesto non islamico*, Roma: IPO.
- Piccinelli G. M. 2006, *Operazioni islamiche di provvista e di gestione del risparmio: il modello del cliente-socio*, in Aa.Vv., *La banca islamica e la disciplina bancaria europea* a cura di G. Gimignano e G. Rotondo, Milano: Giuffrè.
- Piraino F. 2016, *Il microcredito*, in Cherti S., Piraino F., *I contratti bancari*, Torino: Giappichelli.
- Ricca M. 2008, *Oltre babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Ricca M. 2012, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo: Torri del Vento.
- Ricca M. 2013, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Russo T. V. 2014, *I contratti Shari'a Compliant*, Napoli: ESI.
- Siagh L. 2008, *L'islam e il mondo degli affari. Denaro, etica e gestione del business*, Milano: Etas.
- Simonnot P. 2010, *Il mercato di Dio. La matrice economica di ebraismo, cristianesimo, islam*, Roma: Fazi.
- Stefani P., 2013, *Il problema giuridico della laicità dello Stato nella società multiculturale*, Roma: Aracne.
- Tedeschi M. 2004, *Islam e Occidente dopo l'undici settembre*, in *Studi di diritto ecclesiastico*, Napoli: Jovene.
- Tedeschi M. 2004, *L'Islam come confessione religiosa*, in *Studi di diritto ecclesiastico*, Napoli: Jovene.
- Tettamanzi D. 2009, *Etica e Capitale. Un'altra economia è davvero possibile?*, Milano: Rizzoli.
- Todeschini G. 2004, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: Il Mulino.
- Venturi P. e Rago S. 2015, *Benefit corporation e impresa sociale: convergenza e distinzione*, in «Rivista di impresa» sociale, n. 6.
- Warde I. 2000, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Youssef M. Choueiri 1993, *Il fondamentalismo islamico*, Bologna: Il Mulino.

Email address: francescosorvillo.sun@gmail.com

(pubblicato on line il 12 dicembre 2016)