

Introduzione all'Islam ¹

I musulmani nel mondo

Il musulmano è definito dal termine *muslim*, cioè sottomesso a Dio (*Allâh*), perché *islâm* significa sottomissione fiduciosa a colui che è il Creatore, la Provvidenza e il Giudice remuneratore: i musulmani intendono rendergli il dovuto culto come *credenti* (*mu'minûn*) e ubbidirgli in tutto perché egli è anche il loro Legislatore. Così facendo, essi costituiscono una *comunità* (*Umma*) transnazionale dove trovano la struttura che li educa e li sostiene, li promuove e li mantiene, li raduna e li costringe; infine, l'Islam appare come una società globale e unitaria a dimensioni religiose, garanzie socio-culturali e strutture politiche, dove tutti si sentono solidali, nonostante le svariate differenze o divergenze di razza, di lingua e di civiltà. Quattordici secoli di storia hanno fatto sì che l'Islam sia venuto ad estendersi nel mondo arabo e mediterraneo, e poi nell'Asia centrale e meridionale come anche nel centro dell'Africa nera: esso è oggi una delle grandi religioni del Terzo Mondo afro-asiatico, pur avendo tante diaspore in Europa e in America.

Non tutti i musulmani sono *arabi*, come non tutti gli arabi sono musulmani. Il Medio-Oriente aveva i suoi arabi cristiani prima dell'Islam e la lingua araba è stata ed è tuttora una lingua cristiana, pur essendo diventata la lingua liturgica di tutti i musulmani del mondo. Però, se i musulmani arabi rappresentano soltanto il 20% dell'Islam mondiale, essi vi stanno consapevolmente al centro, geograficamente, culturalmente ed affettivamente: infatti usufruiscono di un prestigio insuperabile, dato che sono stati loro a diffondere l'Islam nel corso dei primi secoli dell'epopea islamica e che la loro lingua è proprio quella del Corano, il loro libro santo, tant'è vero che, dovunque c'è stata islamizzazione, c'è anche stata arabizzazione, almeno del linguaggio religioso locale. E poi, in mezzo ai 25 Paesi arabi che costituiscono la *Lega degli stati arabi*, l'Arabia Saudita si vede riconoscere un posto privilegiato perché protettrice ufficiale dei luoghi santi dell'Islam, La Mecca e Medina. E non si deve dimenticare che, se la penisola è stata la culla della civiltà araba, gli altri Paesi erano siriaci, copti o berberi di lingua, prima di diventare arabi. Se tutti i musulmani rispettano questo diritto di primogenitura degli arabi musulmani, sono anch'essi consapevoli di aver dato all'Islam altri titoli di gloria. Innanzitutto, c'è l'*Islam iraniano e afgano* (7%), che risale al VII secolo, in cui si è stabilizzato lo sciismo duodecimano, con tante forme devozionali, prima di conoscere l'attuale repubblica islamica intransigente. Accanto ad esso si è sviluppato l'*Islam turco* (5,5%) il quale si è sostituito progressivamente all'impero bizantino (XI-XV secolo) per imporre al mondo mediterraneo la sua forma ottomana (XVI-XIX secolo), e finalmente diventare, con Kemal Atatürk, un Islam repubblicano, nazionalista e laico. Molto vicino ad esso è l'*Islam ex-sovietico* delle repubbliche dell'antico Turkestan (3,5%), così ricche di tanti ricordi storici (VII-VIII secolo). Non senza legame con questi si presenta l'*Islam balcanico* (0,5%), da una parte, e l'*Islam cinese* (3%) dall'altra, di cui si sa ben poco.

Ma le grandi masse musulmane si trovano oggi nell'Asia meridionale. Ci sono, per primi, i musulmani del Pakistan (10%), dell'India (9%) e del Bangladesh (9%), il cui Islam risale spesso al X-XI secolo. Il *mondo indo-pakistano* rappresenta dunque il 28% dell'Islam contemporaneo. Il *sud-est asiatico* ha anche conosciuto, dopo il medioevo, un'estensione pacifica dell'Islam (XV-XVIII secolo) nelle isole indonesiane. L'Indonesia, da sola, raggruppa 150 milioni di musulmani e, con la Malesia e le Filippine, rappresenta il 17% del mondo musulmano. D'altronde, l'*Africa nera* si è vista islamizzata, dal nord e dall'est, sotto tante forme di espansioni militari, commerciali o devozionali. Molti sono i Paesi dove la maggioranza della popolazione è musulmana, ma al centro sta la Federazione nigeriana dove il 50% degli abitanti è musulmano. L'Africa nera raggruppa così il 10% dei musulmani del mondo, mentre il Corno d'Africa (Etiopia, Eritrea e Somalia) lo fa per il 2,5%. Quanto alle diaspore musulmane, ancora straniera oppure integrate, in Europa occidentale e nel continente americano, esse rappresentano forse il 3%.

Se l'Islam appare così come una religione prevalentemente asiatica e africana, pur essendo di stampo arabo, si deve però constatare che si rivela ormai come una religione mondiale a vocazione universale: i musulmani si trovano in tutti i continenti e le loro organizzazioni internazionali testimoniano oggi del comune progetto di proporre a tutti una «via religiosa di salvezza o di successo», alle persone singole e anche agli Stati moderni. Ma quante svariate situazioni, quanti regimi politici, quante scuole ideologiche, quanti orientamenti spirituali! Basta ricordare che il 26% dei musulmani vive in Paesi dove non rappresenta neanche il 10% della popolazione; mentre il 25% sta in Paesi in cui una porzione compresa tra il 10% e il 50% dei cittadini appartiene all'Islam; il 31% in paesi in cui una porzione compresa tra il 50% e il 90% degli abitanti è musulmana e, finalmente, soltanto il 18% in Paesi dove più del 90% della popolazione è

¹ Il testo riprende quasi per intero l'articolo di MAURICE BORRMANS, «Islam», in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di missiologia*, EDB, Bologna 1993, 295-303. Ovviamente andrebbero verificate e aggiornate le percentuali riportate nei primi paragrafi dell'articolo.

musulmana. Tante minoranze, perciò, in Stati non islamici, ed altrettante maggioranze in stati islamici. Dovunque siano, però, i musulmani dimostrano di avere un *progetto socio-politico*, che tende a realizzare la città ideale di cui sognano dalle origini dell'Islam, e un *progetto religioso-spirituale* che permette loro di esaltare la trascendenza di Dio e di promuovere i valori di fede, di giustizia e di misericordia. Quali sono questi due progetti dell'unico Islam?

Il progetto socio-politico dell'Islam

Dovunque i musulmani costituiscono una maggioranza relativa e tentano di realizzare i loro due progetti, l'Islam viene organizzato come stretta alleanza, più o meno intima, tra *religione e stato* (*dîn wa-dawla*), cultura e civiltà, dato che sembra loro impossibile distinguere tra il «secolare» e il «religioso»: essi manifestano così, ben presto, il loro desiderio di costituire una «dimora» specifica, distinta da quella degli altri, dove - naturalmente e facilmente - si nasce e si cresce, si vive e si muore da bravo musulmano. Ed è vero che i nazionalismi moderni non sono riusciti a cancellare questo sentimento di comune appartenenza alla stessa *Dimora dell'Islam* (*dâr al-islâm*) dove vive «la migliore comunità mai suscitata fra gli uomini» (Corano 3, 110). Non mancano, ogni anno, i periodi in cui tale solidarietà viene ricordata ed esaltata: il mese di *Ramadân* costringe tutti quanti al digiuno diurno e la «grande festa» (*ʿīd kabīr*), contemporaneamente al pellegrinaggio alla Mecca, rinsalda i legami sociali e rimanda i credenti all'imitazione dei pii antenati (*al-salaf al-sâlih*).

Se l'era musulmana inizia con la migrazione (*hijra*) di Maometto, nel 622, dalla Mecca a Yathrib (che si chiama ben presto al-Madīna, «la Città») e se questa data corrisponde alla nascita del primo Stato islamico di cui il profeta è il capo come califfo (*khalīfa*) vicereggente di Dio, questo significa che, per molti musulmani, il progetto religioso della predicazione di Maometto alla Mecca doveva necessariamente concretizzarsi in pienezza nel progetto socio-politico, conformemente alla Legge (*sharīʿa*) rivelata da Dio stesso. Questo spiega perché i musulmani vogliano realizzare sulla terra la «città islamica perfetta», «dimora della pace e della giustizia», la quale si distingue dal mondo non islamico, la «dimora dell'empietà e della guerra». La storia ci dice infatti che l'Islam ha sempre prodotto società di carattere sacro con i tanti califfati dei «Ben Guidati», a Medina (632-661), degli Omayyadi, a Damasco (661-750), degli Abbassidi, a Baghdad (750-1258), degli Omayyadi d'occidente, a Cordova (750-1014), dei Fâtimidi, a Mahdiyya e al Cairo (900-1171), degli Abbassidi (emblematicamente), al Cairo (1258-1517), degli Ottomani, a Istanbul (1517-1924). Ed è proprio per questo che i musulmani contemporanei sono tuttora divisi nel valutare la loro storia a livello istituzionale: deve lo Stato essere islamico o no? deve la legge di Dio (*sharīʿa*) esserne la costituzione, sì o no? Donde la grande frattura tra loro nei confronti della società moderna e dell'autonomia dello Stato: i tradizionalisti o i fondamentalisti vorrebbero attuare di nuovo il modello classico, considerato normativo per sempre, mentre i riformisti o laicizzati preferiscono aggiornare il progetto di società, distinguendovi le competenze dello Stato e della religione.

Questi ultimi hanno pensato, da quasi un secolo, che era possibile far loro, a nome dell'Islam, i valori occidentali di democrazia, di libertà, di socialismo e di umanesimo: fatta questa scelta, essi tentano, non senza fatica, di portare avanti il processo di sviluppo dei loro Paesi, con metodi prammatici e ricerche eclettiche. Sarebbero da citare, tra loro, tutti i grandi leader delle recenti indipendenze, dal Marocco all'Indonesia. Mai, però, sono riusciti a convincere gli altri, i quali come i «Fratelli musulmani» di Hasan al-Bannâ l'egiziano (1906- 1949), i discepoli dello shaykh pakistano al-Mawdūdī (1903-1979) e i seguaci dell'ayatullāh al-Khumaynī (1900-1989) in Iran, pretendono di ricostruire la società moderna secondo l'ideale storico concreto della città musulmana, tale e quale quello fissato *ne varietur* dai grandi rappresentanti dell'Islam classico, soprattutto Ibn Taymiyya (1263-1328). Ad aiutarli in tale proposito viene il richiamo di tutti i nazionalismi al recupero della «personalità arabo-islamica»: per molti, l'autenticità ritrovata o da ritrovare dovrebbe integrare l'applicazione della Legge (*sharīʿa*) e dunque islamizzare l'insieme delle strutture della società (diritto costituzionale, commerciale, personale, penale ecc.). In tal caso viene proposto ai non musulmani - che non sarebbero concittadini a pieni diritti - uno statuto i protezione particolareggiata (la *dhimma*).

Il progetto religioso-spirituale dell'Islam

Molti musulmani sinceri riconoscono che quel primo oggetto non avrebbe nessun valore se non ci fosse contemporaneamente la ricerca di una vita religiosa che dia a Dio tutto quanto richiede: fede, culto, morale, e dunque un Islam che sia anche interiore. Infatti, chi vive in ambiente musulmano viene ben presto colpito da quest'atmosfera di religiosità che investe tutta la vita personale e sociale. Ognuno partecipa di questa fierezza di appartenere a una società che «promuove la giustizia e impedisce l'ingiustizia, e crede in Dio»

(Corano 3, 110). La religione appare così come il compito di tutti e sembra che il margine di iniziativa personale rimanga assai stretto. Però, nonostante l'inquadratura pressante, il credente si sente chiamato a vivere una grande avventura religiosa: all'imitazione di Maometto, in cui egli ha «un modello perfetto» (Corano 33, 21), si sente invitato a rispondere alla parola di Dio (il Corano, *al-qur'ân*) con una fiduciosa sottomissione (*islâm*) simile a quella di Abramo. A lui viene chiesto di aderire a un credo dei più semplici, di praticare un culto assai spoglio e di conformarsi alle prescrizioni della Legge divina. Alcuni sono andati al di là di tale atteggiamento comune per raggiungere le vette delle scoperte ascetico-mistiche nel sufismo. L'Islam non è dunque senza ricchezze spirituali ed è importante farne una valutazione equa e dialogica.

Sottomissione a Dio: tale è l'ideale del musulmano, dato che Abramo fu il primo sottomesso della storia (Corano 3, 67), che «la vera religione presso Dio è la sottomissione (*islâm*)» (Corano 3, 19) e che Dio «ha prescritto a voi quel culto che già raccomandò a Noè (e quello che Noi rivelammo a te) e quello che raccomandammo ad Abramo, a Mosè e a Gesù, dicendo loro: "Osservate la religione e non dividetevi in sette"» (Corano 42, 13). Questo è il monoteismo primordiale della «natura creata» (*fitra*) che veniva praticato dai *Hanîf* arabi di cui Maometto riprende il messaggio: per l'Islam è soltanto il seguito del patto della pre-eterinità (*mithâq*) con il quale tutti i discendenti di Adamo hanno riconosciuto l'universale signoria di Dio (Corano 7, 172). Si tratta dunque di un abbandonarsi nelle mani del Creatore, perché «Dio è protettore sufficiente» (Corano 4,81). È lui che mette il credente (*mu'mîn*) in sicurezza e gli permette di dire: «Il soccorso non mi viene che da Dio. Mi affido a Lui e ritorno pentito verso di Lui» (Corano 11,88).

In cambio di questo *islâm* del credente, Dio gli assicura un triplice viatico: la sua parola, il Corano, il suo profeta, Maometto, e la sua comunità, la *Umma*; tocca a lui meditare la prima, imitare il secondo e consultare la terza. Redatto in «lingua araba chiara» (Corano 16, 103) e composto di 6236 versetti raggruppati in 114 capitoli (*sure*) dai titoli significativi, il Corano è considerato dai musulmani il messaggio di Dio trasmesso direttamente a Maometto nel corso della sua predicazione alla Mecca (610-622) e a Medina (622-632). Non è un libro ispirato, ma proprio la «parola di Dio» (*kalâm Allâh*) dettata da Allâh a Maometto, il quale ne fu soltanto il trasmettitore. «Questo è il Libro intorno a cui non vi è dubbio; direzione per i timorati di Dio, i quali credono nell'invisibile (...), credono a quanto è stato rivelato prima di te e sono certi della vita futura» (Corano 2, 2-4): il Corano si presenta così come l'espressione della volontà di Dio per quanto riguarda il culto e la fede, la morale personale e sociale, ma non è un'auto-rivelazione di Dio stesso, il quale rimane, da solo, l'unico «conoscitore degli arcani» (Corano 5, 116).

Particolarmente bello nella sua forma letteraria e nell'armonia delle sue assonanze, il Corano soddisfa il senso estetico dei musulmani che vedono in questo libro la parola di Dio fatta scrittura. Salmodiandone i versetti e meditandone il contenuto, il credente ne fa passare l'insegnamento nel suo cuore: tappe necessarie di un'interiorizzazione della parola in cui intervengono alla pari l'intelligenza e la sensibilità del musulmano, il quale riesce così a raggiungere sia il significato esplicito (*zahir*) sia il significato nascosto (*bâtin*). Messaggio monoteistico, il Corano non è privo di profonde analogie con la Bibbia, soprattutto con il contenuto dell'Antico Testamento, anche se ne differisce talvolta in modo decisivo o giunge fino a negarne alcune affermazioni fondamentali. E anche vero che il Corano è all'origine di tante scienze per spiegarlo e commentarlo; nel corso dei secoli non sono mancati i commenti approfonditi (*tafsîr*): basta citare quelli di Tabarî (839-923), di Zamakhshârî (1075-1014), di Râzî (1149-1209), di Baydâwî (morto nel 1282) e del Manâr (1900-1925, opera di Muhammad 'Abduh e Rashîd Ridâ). I musulmani possono dunque, scoprirne tutta la ricchezza tramite i commenti canonici o giuridici, filologici o storici, filosofici o teologici, ascetici o mistici: si tratta di un tesoro comune dove tutti attingono a seconda delle loro ricerche spirituali o ideologiche.

Il grande modello profetico proposto dal Corano ai musulmani è Maometto stesso, il «suggero dei profeti» pur non essendo il Corano una biografia di lui, ne evoca spesso tutti i meriti. Perciò i suoi compagni e loro seguaci hanno manifestato una cura particolare nel raccogliergli i gesti, le parole e i silenzi, divenuti nel loro insieme le «sentenze profetiche» (*hadîth*), i detti e i fatti che costituiscono ormai la tradizione (*sunna*). Gli *hadîth*, raccolti in corpus definitivamente stabiliti nel IX secolo, testimoniano l'importanza unica del fondatore dell'islam, il «perfetto musulmano»: la teologia e la spiritualità li hanno conferito un insieme di titoli e di virtù tali da farne il «centro della loro devozione». I musulmani dunque tentano di imitare così il «Maometto della loro fede», senza preoccuparsi troppo del «Maometto della storia». Vengono aiutati in tale sforzo dalla comunità stessa, dato che egli ha detto che la sua comunità «non sarà mai d'accordo nell'errore»: infallibilità della *Umma* che viene a corroborare l'infalibilità e l'impeccabilità del suo profeta. Basta che tutti vi siano fedeli.

La fede (*îmân*), per i musulmani, «consiste il credere in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi profeti e messaggeri, nel giudizio finale e nella predestinazione per il bene o per il male», consistendo il «ben agire» (*ihsân*) nel «servire Dio come se lo vedessimo, perché anche se non lo vediamo, lui ci vede».

Credere in Dio (*Allâh*) significa «che egli è dotato di tutti gli attributi della perfezione e sprovvisto di tutti gli attributi dell'imperfezione». Questi attributi - ai quali corrispondono i 99 «bei nomi di Dio» (così cari alla devozione musulmana che li enumera al ritmo dei granelli della loro corona, il *subha*) - sono distribuiti fra l'attribuzione dell'essenza, l'esistenza, poi gli attributi essenziali (che caratterizzano l'essenza divina, negando un'imperfezione; sono gli «attributi negativi»: pre-eternità, post-eternità, dissomiglianza da tutte le creature, autosufficienza, unicità), gli attributi concettuali (che aggiungono un concetto all'essenza; sono gli «attributi esistenziali»: potenza, volontà, scienza, vita, parola, udito, visione, percezione), e gli attributi dell'atto divino (che lo caratterizzano nella sua azione verso le creature: creazione, decreto provvidenza, giudizio ecc.). Per i musulmani, nella loro vita quotidiana, *Allâh* è soprattutto il Misericordioso, l'Unico, il Trascendente e l'Onnipotente.

Credere negli angeli (*malâ'ika*) vuol dire affermare che essi esistono, «creati di luce» e fatti di materia «sottile»: alcuni sono i messaggeri di Dio ai profeti, altri sono incaricati di controllare gli atti degli uomini. Satana, il grande ribelle, è il grande nemico della specie umana, avendo rifiutato di prosternarsi davanti ad Adamo, come Dio gli chiedeva.

Credere nei libri (le scritture, *Kitâb*, pl. *Kutub*) significa riconoscere che Dio ha fatto «scendere» la Torah, i Salmi, l'Evangelo e il Corano; tranne i Salmi — raccolta di preghiere affidate a Davide — gli altri libri sono le successive edizioni ripetute del Libro esemplare che sta accanto a Dio stesso: essi portano leggi speciali rispettivamente ai Figli d'Israele, ai discepoli di Gesù e ai seguaci di Maometto, ma il Corano «abroga tutti i libri celesti anteriori», tanto più che la vera Torah e il vero Evangelo non si trovano più, perché Ebrei e cristiani hanno alterato e manomesso (*tahrîf*, falsificazione) le Scritture a loro affidate. Il Corano s'impone così come l'unica edizione fedele e autentica della «rivelazione» divina: la sua autenticità risiede nella sua «inimitabilità» (*i'jâz*) per quanto riguarda la forma letteraria araba e il suo contenuto religioso. Credere nei profeti (*Anbiyâ*) e nei messaggeri (*Rusul*) consiste nel ratificare quanto *Allâh* dice nel suo Libro: «Il nostro argomento, che demmo ad Abramo contro il suo popolo, gli concedemmo Isacco e Giacobbe, mentre anteriormente avevamo diretto Noè e, fra i discendenti suoi, dirigemmo Davide, Salomone, Giobbe, Giuseppe, Mosè e Aronne, Zaccaria, Giovanni, Gesù, Elia (...), Ismaele, Eliseo, Giona e Lot» (Corano 6, 83-86), ai quali bisogna aggiungere Adamo ed Enoch (*Idrîs*, nel Corano), poi i tre profeti «arabi» (non biblici) Hûd, Sâlih e Shu'ayb, e finalmente Maometto, il «suggero dei profeti» (Corano 33, 40). Rappresentano tutti la ripetizione ciclica di uno stesso intervento di Dio presso i popoli per insegnare il vero monoteismo e precisare i suoi comandamenti, donde la loro elezione, la loro infallibilità e poi la loro impeccabilità. Tra di loro emergono Mosè, Gesù e Maometto, profeti delle tre «religioni celesti», le quali attuano soltanto in tre periodi successivi l'unica «religione naturale», l'*islâm* di Abramo.

Credere nell'ultimo Giorno e nella Vita ultima (*âkhira*) vuol dire aspettare l'interrogatorio della tomba per un primo giudizio individuale e poi la risurrezione generale, seguita dal Giudizio definitivo: ognuno sarà retribuito secondo i suoi atti e le sue intenzioni, pur essendo la misericordia di Dio capace di cancellare ogni castigo temporaneo: il musulmano peccatore sa benissimo che finirà in paradiso. Questo, il giardino (*Janna*) è un luogo di piaceri umani, corporali e spirituali, mentre l'inferno (fuoco, *Nâr*) è il soggiorno definitivo di chi ha commesso l'unico peccato irrimediabile, e cioè aver dato a Dio un socio o compagno (aver infranto il patto del «monoteismo»). Coloro che hanno accesso alla ricompensa conoscono una soddisfazione perfetta delle loro attese, ma la «visione» di Dio viene concessa per poco tempo ad alcuni «beati» senza che si tratti di una vera comunione.

Credere nella predestinazione (*Qadar wa-Qadâ'*) significa, essere convinto che «tutti gli atti degli uomini, tanto i liberi (alzarsi, sedere, mangiare, bere ecc.) quanto i necessari (cadere, per esempio), si realizzano per volontà dell'Onnipotente, per un decreto che egli ha deciso nella pre-eternità e per la conoscenza che egli ne ha al momento della loro realizzazione». *Allâh* compie sempre «quanto egli vuole»: «Dio traviava chi vuole e dirige chi vuole» (Corano 35, 8).

Questi sei articoli del credo musulmano costituiscono nient'altro che lo sviluppo teologico della «professione di fede» (*shahâda*), la nota formula che conferisce la qualità di musulmano a chi la pronuncia con cuore sincero: è il primo atto del culto islamico. «Non v'è altro dio che Iddio (*Allâh*) e Maometto è il suo messaggero»: sono le parole chiavi che iniziano e concludono la vita terrena di ogni musulmano. Infatti, l'Islam è soprattutto «pratica dei riti» da esso prescritti a tutti. Lo dice un *hadîth*: «L'Islam consiste nel professare la fede musulmana, nel compiere la preghiera rituale, nel versare l'elemosina legale, nel digiunare tutto il mese di Ramadân e nel fare il pellegrinaggio alla casa di Dio, cioè il tempio della Mecca, quando si può farlo». Tali sono i «cinque pilastri» del culto, ai quali gli sciiti aggiungono spesso il *jihâd* (sforzo o guerra per difendere l'Islam).

La preghiera rituale (*salât*) viene fatta cinque volte al giorno, a tempi ben precisi (alba, o *subh*, mezzogiorno o *zuhr*, metà pomeriggio o *‘asr*, tramonto o *maghrib*, inizio della notte o *‘ishâ*), tempi che sono ricordati dall'invito ufficiale (*adhân*) alla preghiera, fatto dal muezzin, ad alta voce, dal minareto delle moschee. Bisogna, in precedenza, essersi purificato dalla propria impurità minore (*hadath*) o maggiore (*janâba*) compiendo le abluzioni rituali minori (*wudû*) o maggiori (*ghusl*). Per compiere la sua preghiera, il credente deve orientarsi verso la Mecca (*qibla*) (tutte le moschee hanno perciò la loro nicchia o *mihrâb* orientata verso la Mecca) e realizzare parecchie volte l'insieme di gesti e parole che costituiscono un'unità liturgica chiamata *rak'a* (liturgia precisa e immutabile che dura meno di cinque minuti); isolato da tutti (dove il simbolico tappeto di preghiera o *sajjâda*), il musulmano adora, salmodia e invoca il suo Signore, aggiungendo poi alcuni versetti o capitoli del Corano. Ogni preghiera si fa individualmente, ma quella del venerdì a mezzogiorno si svolge in comunità, alla moschea, seguendo un *imâm* che vi farà la dovuta omelia, chiamata *khutba*. L'Islam conosce anche, accanto a queste preghiere rituali, un insieme di suppliche, litanie e meditazioni per le persone devote.

L'elemosina legale (*zakât*), la cui funzione è di purificare l'uso dei beni terreni, consiste in un'imposta/tassa del 10% su tutti i profitti dell'anno a favore della «cassa della comunità», la quale ne distribuisce l'ammontare tra i poveri, i bisognosi, i mendicanti, i viaggiatori e le opere di beneficenza o di diffusione della religione. Spesso oggi inserita nelle tasse statali, la *zakât* sopravvive nella sua forma non rituale, e cioè nelle molteplici elemosine di libera iniziativa (*sadaqa*).

Il digiuno di Ramadân (*sawm*, *siyâm*) consiste, per tutta la durata del mese che viene così chiamato, dalla prima luce dell'alba fino al tramonto, nell'astenersi dal mangiare, dal bere, dal fumare, dall'odorare profumi o dall'aver rapporti coniugali, per onorare Dio e sentirsi solidali coi poveri e gli affamati. Le notti rischiano spesso di essere un quasi-carnevale, benché i più devoti frequentino volentieri le moschee per preghiere e meditazioni supererogatorie. È un mese speciale in cui la comunità musulmana vive una sorta di ritiro spirituale collettivo: le proibizioni alimentari si fanno allora più strette e l'affermazione dell'identità musulmana più intransigente.

Il pellegrinaggio (*hajj*) è un obbligo sacro per ogni musulmano, una volta in vita sua, se dispone dei mezzi materiali sufficienti per compierlo: «Rammenta, dice il Corano (22, 26-27), quando facemmo abitare Abramo nel recinto della casa di Dio dicendogli: Non associarmi oggetto alcuno ma purifica la mia casa per quei che l'aggirano pii, per i riti in preghiera, per chi s'inchina e si prostra! E leva tra gli uomini voce d'invito al pellegrinaggio, sì che vengano a te a piedi, e su cammelli slanciati, che vengano a te da ogni valico fondo». Il pellegrinaggio si svolge ogni anno e culmina il 10 del dodicesimo mese (*dû l-hijj*) dell'anno liturgico lunare. Sacralizzato (*ihram*) dal suo vestito bianco senza cuciture, il pellegrino ripete, a testa scoperta, il ritornello significativo: «Eccomi a te, eccomi a te, mio Signore, che sei senza associato! Eccomi a te, a te la lode, la grazia, il regno; eccomi a te» (è il famoso *Labbayka*). Il 9 del mese, si gira sette volte attorno alla *Ka'ba* (il tempio chiuso) e si fa la preghiera, si bacia la pietra nera, si corre sette volte da Safâ a Marwa, si va poi ad 'Arafat dove si fa la «stazione» e si recita una lunga «supplica», da mezzogiorno al tramonto. Si va allora a Muzdalifa dove si pernotta e poi all'alba del 10, si lapidano a Minâ i tre pilastri che rappresentano simbolicamente «Satana, il lapidato». Poi si sacrifica un animale (per ricordare il sacrificio di Abramo) e si finisce tutto a La Mecca e, per chi lo vuole, a Medina, sulla tomba del profeta. Tornato nel suo paese, il pellegrino sente ormai l'obbligo di essere un musulmano esemplare, perché vi ha spesso fatto l'esperienza del «pentimento» (*tawba*).

Fede e culto stanno così al cuore di una vita che dovrebbe essere interamente ubbidienza alla volontà di Dio tale e quale è espressa nella sua Legge (*shari'a*). Infatti, per i musulmani, i dieci comandamenti (che si ritrovano pressappoco in Corano 17, 22-39) costituiscono il codice basilare della morale, la quale viene precisata in tanti versetti del Corano cosicché la loro legge ne esce «regolata» dalla Sunna e dalle varie scuole canoniche. Tutti i credenti dell'Islam sanno benissimo che la fede senza le opere non può essere gradita a Dio. «La pietà non consiste in ciò, che voi rivolgiate il viso a oriente o occidente, bensì la pietà è in colui che crede in Dio, nel Giorno estremo, negli angeli, nel Libro e nei profeti e dà del suo avere per amore di Lui ai parenti poveri, agli orfani, ai bisognosi, al viaggiatore, ai supplicanti e per riscattare i prigionieri, che osserva la preghiera, che fa l'elemosina e in quelli che mantengono il loro impegno, quando l'hanno preso, che sono pazienti nell'avversità e nel tempo dell'angoscia; quelli sono i sinceri e quelli sono i timorati di Dio» (Corano 2, 177). Ed è per portare questa ubbidienza sua al livello di totale abbandono alla volontà di Dio che il musulmano tende a cercare nei suoi testi «fondatori» (Corano e Sunna) l'espressione perfetta della volontà di Dio su di lui come codificazione familiare e sociale, economica e politica, contrattuale e penale ecc.

I musulmani sanno anche che questa loro «missione» (*amâna*) di cui «i cieli, la terra e le montagne avevano rifiutato di incaricarsi» (Corano 33, 72) non è sempre facile. Sanno che «l'uomo è stato creato avido» (Corano 70, 19), «ingiusto e ingrato» (Corano 14, 34) e anche «ignorante» (Corano 33, 72). Non scoprono

forse che, in ognuno di loro, c'è «un'anima appassionata che è istigatrice del male» (Corano 12, 53) e un'altra «anima che incolpa se stessa» (Corano 75, 2)? Come molti altri, i musulmani fanno così l'amara esperienza del peccato e la loro teologia ha dovuto precisare quale era la condizione del «credente peccatore» nella comunità. Ma conoscono anche il valore del pentimento, sapendo che Dio «si è prescritto la misericordia» (Corano 6, 12) e ha detto, secondo un hadīth: «La mia misericordia precede la mia ira». Ed è per questo che il Corano spesso ripete: «implorate il perdono del vostro Signore, poi rivolgetevi pentiti a lui. Certamente, il mio Signore è compassionevole e affettuoso» (Corano 11, 90). Al di là di questo drammatico conflitto tra il bene e il male e di questo strano susseguirsi del peccato e del perdono, il credente spera di sentirsi dire, un giorno: «E tu, anima buona, sicura della tua sorte, ritorna al tuo Signore, soddisfatta e accetta a lui: entra fra i miei servi, entra nel mio giardino» (Corano 89, 27-30).

I più generosi tra i musulmani non si sono accontentati del perfetto compimento del loro culto e della loro totale ubbidienza alla legge di Dio: essi hanno tentato, attraverso gli stadi della rinuncia e della privazione (*zuhd*), poi dell'abbandono a Dio e del suo amore, di raggiungere qualche intimità esistenziale con il loro Signore. Sono i *Sufi* e il loro *tasawwuf* (la mistica musulmana) rappresenta, in terra d'Islam, nelle varie tappe della lunga storia sofferta, le vie «islamiche» per partecipare sia all'«unione di testimonianza» sia all'«unione di esistenza con Dio». Si potrebbe citare, in proposito, Hasan al-Basrī (642-728), il «mistico nella città»; Rābi'a al-'Adawiyya (713-801), la «poetessa del puro amore»; al-Muhāsibī (781-857), il «maestro dell'esame di coscienza»; al-Junayd (morto nel 910), il «prudente direttore spirituale»; Bistāmī (morto nell'874), l'«araldo dell'unicità assoluta»; al-Hallāj (858-922), il testimone dell'«unione d'amore attraverso la passione dolorosa»; e tanti altri che vennero in seguito, sia dalla Spagna come Ibn 'Arabī (1165-1240) o dall'Egitto come Ibn al-Fārīd (1181-1235) o, soprattutto, dalla Persia, come Suhrawardī (1151-1191), portatore della «saggezza illuminatrice», e Jalāl al-dīn Rūmī (1207-1273), cantore della «poesia mistica». Sulle loro orme sono nate tante confraternite religiose che hanno saputo garantire al popolo musulmano, dal XIII secolo fino a oggi, un'educazione spirituale capace di soddisfare le sue ricerche religiose, sviluppandone i valori di solidarietà e comunione, di mediazione e santificazione.

Il dialogo tra cristiani e musulmani

Dall'inizio l'Islam si è voluto polemico con i cristiani: tante volte, questi si vedono accusati di essere «stravaganti nella loro religione», avendo promosso il profeta Gesù a dignità divina e dunque dato a Dio un socio (rinnegando così il vero monoteismo), e poi affermato che questo Gesù sia morto sulla croce per la redenzione di tutti. Nel corso dei primi tre secoli tante popolazioni cristiane divennero sottomesse al potere dei califfi, nel Medio Oriente, nell'Africa del nord e anche in Spagna. Ben presto, in tale contesto, i cristiani hanno pensato l'Islam come un'eresia nata dal di fuori oppure un'impresa satanica per ingannarli nella loro fede. Poi non sono mancati, nel corso dei quattordici secoli di incontri e di scontri spesso bellici, gli sforzi di spiegazione scientifica o di valutazione teologica, più meno positiva. Nei tempi moderni, molti scienziati occidentali hanno fatto ricorso ai fattori geografici e culturali, economici e sociali, psicologici e addirittura patologici per spiegare la nascita dell'Islam, l'impresa di Maometto e l'elaborazione del Corano. L'orientalismo si è diviso, in tale materia, in tante scuole e tendenze. Alcuni, tra i cristiani moderni, hanno pensato valido sviluppare l'ipotesi generosa di Louis Massignon e vedere nell'Islam una «via parallela di salvezza» per i musulmani. Il Concilio Vaticano II ha preferito praticare un discernimento pastorale molto equilibrato, lasciando ai ricercatori e ai teologi il compito di studiare più a fondo il valore globale dell'Islam a livello storico e teologico. Il suddetto Concilio si è accontentato di valutare positivamente l'esperienza religiosa dei musulmani e di proporre a tutti una piattaforma comune di valori umani da promuovere assieme, come propedeutica a favore di un dialogo interreligioso che gli ultimi documenti del magistero incoraggiano e precisano sotto tante forme possibili. Nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, viene detto che «il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i musulmani, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale» (LG 16: LV 1/326). Quanto alla dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra Aetate*, essa afferma che «la Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano anche di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti nascosti di Dio, come si è sottomesso Abramo, al quale la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano come profeta; onorano la sua Madre Vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio quando Dio ricompenserà tutti gli uomini risuscitati. Così pure essi hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno. Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il Sacrosanto Concilio esorta tutti 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» (NA 3: LV 1/859). Spinti da questi testi e

dall'insegnamento di Paolo VI e Giovanni Paolo II, e strada facendo, cristiani e musulmani sono così invitati a sviluppare il loro dialogo sui quattro livelli essenziali della solidarietà spirituale tra gli uomini. Essi hanno il compito di vivere la generosità del *dialogo dei cuori*, in cui gli uni e gli altri sanno condividere «come fratelli in Dio»; il coraggio del *dialogo della vita*, affinché si dispieghino i loro sforzi per la promozione dei valori umani di cui Dio solo è l'ultimo garante; l'audacia del *dialogo della parola*, che si fa discorso su Dio e sull'uomo nello stesso tempo; e, infine, il coraggio del *dialogo del silenzio*, in cui Dio parla direttamente al cuore di ciascuno dei suoi interlocutori. È nel silenzio, infatti, che comincia e che si compie ogni vero dialogo, poiché nel silenzio della fede ognuno può scorgere quale è il destino eterno dell'altro. Come diceva Giovanni Paolo II ai giovani musulmani di Casablanca, il 19 agosto 1985: «Cristiani e musulmani, generalmente, ci siamo malcompresi, e qualche volta, in passato, ci siamo opposti e anche persi in polemiche e in guerre. Io credo che Dio c'inviti, oggi, a cambiare le nostre vecchie abitudini. Dobbiamo rispettarci, e anche stimolarci gli uni gli altri nelle opere di bene sul cammino di Dio».

Bibliografia

BAUSANI A., *L'islam*, Garzanti, Milano 1980; MIQUEL A., *L'islam, Storia di una civiltà*, SEI, Torino 1973; GARDET L., *Conoscere l'islam*, Paoline, Catania 1961; NOJA S., *Storia dei popoli dell'Islàm: l'Islàm moderno*, Mondadori, Milano 1990; PAREJA F.M. (con la collaborazione di BAUSANI A. e HERTLING L.), *Islamologia*, Orbis Catholicus (Herder), Roma 1951; GABRIELI F., *L'islam nella storia*, Dedalo libri, Bari 1966; NOJA S., *Maometto profeta dell'islam*, Mondadori, Milano 1985; GARDET L. - ANAWATI CL., *Mistica musulmana*, SEI, Torino 1960; RIZZARDI G., *Il fascino di Cristo nell'islam*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1989; KONG I.-I. (in collaborazione con VAN ESS J., VON SIETENCROON H. e BECI-LELU H.), *Cristianesimo e religioni universali. introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddismo*, Mondadori, Milano 1986; BORRMANS M., *Orientamenti per un dialogo tra Cristiani e Musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988 (con bibliografie specifiche in inglese, francese e italiano, 171-188); IDEM, *Islam e Cristianesimo: le vie del dialogo*, Paoline, Milano 1993; BRANCA PAOLO, *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1991.