Prima di iniziare questa conversazione, nell'ambito di un percorso di formazione missionaria, ci fa bene ricordare che la missione esprime la certezza che senza Gesù ogni giorno, ogni attività, ogni persona e ogni sforzo salvifico sono più poveri. Gesù è il pane buono che si vorrebbe tutti potessero mangiare. E questo deve restare il quadro di riferimento.

Però ci fa anche bene ricordare che lo Spirito di Gesù Risorto lavora nel cuore delle persone, delle religioni e delle culture che non conoscono Cristo o non ne fanno il senso della loro vita. E in questo siamo sostenuti dall'insegnamento teologico della Chiesa. Potremmo quasi dire – se l'espressione non sembrasse un po' equivoca – che c'è una radice "cristiana" nel cuore del buddhismo, dell'islam o di altre religioni: ogni credente, cioè, a modo suo e secondo le sue possibilità, dà forma e colore e spessore a quella profondità, vastità, ampiezza di Gesù di cui ci parla l'apostolo Paolo. Gesù, per tornare all'immagine usata, è il profumo del pane che tutti raggiunge; Gesù è nascosto nel desiderio di credere di chiunque.

Cosa ne viene per noi? Ne viene che Cristo può darci da mangiare anche attraverso la fede di un altro, attraverso gesti, parole, situazioni che sono di altre tradizioni (come, in fondo, la sconosciuta manna del deserto diventò il cibo di Israele nel suo peregrinare). Dio mi alimenta non solo attraverso la tradizione nella quale mi riconosco, dove mi sento "di casa" e la cui "lingua" parlo bene, ma mi dà da mangiare anche attraverso esempi di spiritualità che non mi appartengono; mi rende affamato dei gesti di uomini e donne che non conosco o che mi capita di incontrare. In questo caso, la missione consiste nel provare gusto per il posto in cui sono, nel provare gioia del cibo che trovo, nel sentire stima verso persone diverse, nel provare affetto per quanto mi è offerto, anche se non familiare. Missione è amare chi già è amato da Dio, segnato da una luce divina ancora da decifrare. Nella spiritualità di un credente di altra religione, io sono invitato a riconoscere i tratti di Gesù.

A partire da questa premessa è più semplice concludere che ci può stare a cuore sapere cosa credano i musulmani e quale spiritualità custodiscano.

FONDAMENTI RELIGIOSI DELLA SPIRITUALITA' [1]

Volontà di Dio è che gli uomini lo riconoscano come Dio uno e unico, Signore incontrastato dei mondi e che seguano la "via" tracciata da Lui, costituita da prescrizioni che riguardano l'interiorità e l'esteriorità dell'uomo - prescrizioni che non richiedono giustificazione alcuna, essendo di provenienza divina – in vista del giudizio finale.

Di conseguenza anche l'identità dell'uomo risulta altrettanto definita: rispetto al Signore dell'universo egli è in primo luogo il "servo adoratore" ('*abd*), chiamato a modellare la sua esistenza sul riconoscimento del suo Dio e a seguire le prescrizioni che gli sono state "rivelate", riconoscendo, accettando e accogliendo in esse il dono della sua stessa identità.

La via della spiritualità musulmana è tracciata: partendo dalla "rivelazione" del Corano-recitazione, essa riconosce la sua origine, il suo centro e il suo vertice nell'adorazione del Dio uno, unico e Signore. Essa è dunque coranocentrica e di conseguenza teocentrica. Non si tratta di una contraddizione in termini: la concezione di Dio e quella del Corano sono come i due fuochi di un'ellisse, che si rimandano reciprocamente. Le articolazioni successive dell'islâm nella storia e, di conseguenza, le variazioni della sua spiritualità non sono uscite quasi mai da questi binari fondamentali, tracciati dalla struttura di base, nemmeno quando, soprattutto in alcune regioni della galassia musulmana, presero il sopravvento la venerazione dei santi (il marabuttismo) o forme di pietà con sfumature magiche o apparentate con spiritualità altre, suggerite dalla cultura del luogo; nemmeno nella grande tradizione "mistica", quella che in occidente ha contribuito forse più di ogni altra espressione musulmana a dare dell'islâm un'immagine positiva e apparentemente più vicina al cristianesimo, ci si è mai allontanati da questi due punti di riferimento. Nella spiritualità musulmana è il radicamento nel Corano, Parola di Dio in senso stretto e peculiare, a fissare la mediazione, il linguaggio, la base imprescindibile mediante la quale il Dio invisibile e trascendente, uno e

unico si mette in relazione con gli uomini.

1. Una spiritualità coranica

La spiritualità musulmana trova il suo punto di partenza nella Parola divina, discesa direttamente da Dio (Cor 3,3), dalle tavole celesti, nelle quali è custodita fin dall'eternità (*umm al-kitâb*, "la Madre del Libro", Cor 13,39; 85,21-22), su Muhammad, mediante l'Angelo Gabriele (Cor 2,97). È possibile affermare che questo ruolo mediatore del Corano è la caratteristica peculiare della spiritualità di base dell'islâm Si comprende quindi il ruolo decisamente unico che il Corano svolge sia in quanto "recitazione" (il termine Corano – *qur'ân* – significa appunto "recitazione") sia in quanto "libro" (*kitâb*). Il pio musulmano crede che esso è "inimitabile" appunto perché direttamente disceso dal cielo e non opera dell'abilità umana (Cor 10,37).

Il Corano come recitazione

Il Corano è vera e diretta parola scesa da Dio, senza mediazione, né incarnazione, né sperimentazione. Evento per se stesso e miracolo inimitabile, il Corano è simbolo che rinvia al patto pre-temporale[2] che perpetua nel tempo la testimonianza dell'assoluta sovranità di Dio, del suo riconoscimento e della servilità dell'uomo, facendo in modo che il credente, attraverso la legge coranica, ne senta tutta la dinamicità e si orienti ad una adesione che passa anche attraverso la recitazione del testo, dalla lingua coinvolgente e intraducibile.

Imparare a memoria il Corano, salmodiandolo (cf. Cor 73,4) secondo una tecnica antica di secoli, è opera altamente meritoria, anche se il contenuto non è compreso in tutte le sue sfumature. Entriamo qui nella caratteristica "oggettiva" della spiritualità dell'islâm, caratteristica che in qualche modo la pervade tutta e che quindi ritroveremo anche in altre modalità: nel caso in questione, la pronuncia ad alta voce, esatta, delle parole di Dio ha valore in sé, a prescindere dalla comprensione "soggettiva". Suo contenuto non è lo svelamento di una nuova condizione esistenziale, ma la riconferma dell'originarietà dell'uomo e della sua vocazione. Il Corano è parola da celebrare più che da intendere, parola da commentare in uno sforzo di lettura simbolica che va dall'aspetto letterale a quello interiore. Il fedele crede e testimonia che ciò che sta recitando non gli appartiene, non è frutto della sua mente e della sua creatività, ma viene dal cielo, Parola unica e santissima di Dio. E tanto basta.

Nello stesso tempo la recitazione richiama la vera natura del Corano: esso non è fatto per restare uno "scritto" confinato in una biblioteca, ma per diventare tessuto vitale di ogni fedele, che in questo modo si imbeve della parola di Dio. Il Corano accompagna l'esistenza dell'individuo e della comunità musulmana[3] e pone individui e comunità sotto la protezione divina contro gli influssi negativi provenienti da Satana (*shaytân*), dai *jinn* o dagli uomini. Particolarmente significative, a questo riguardo, sono le ultime due sure (capitoli) del libro sacro, che hanno valore deprecatorio e di scongiuro:

> Di': «Io mi rifugio presso il Signore dell'Alba dai mali del creato, e dal male di una notte buia quando s'addensa, e dal male delle soffianti sui nodi, e dal male dell'invidioso che invidia» (Cor 113).
>
> Di': «Io mi rifugio presso il Signore degli uomini, Re degli uomini, Dio degli uomini, dal male del sussurratore furtivo che sussurra nel cuore degli uomini, dal male dei *jinn* e degli uomini» (Cor 114; cf. anche 16,98).

Quanto all'inimitabilità (*i'jâz*) del Corano (cf. Cor 17,88), essa è soprattutto di carattere estetico e letterario: richiama la bellezza della prosa ritmata, delle assonanze, dei giochi di parola, delle sonorità dell'arabo, impossibili da rendere in qualsiasi altra lingua. La recitazione coranica conduce anche a una certa "arabizzazione" della spiritualità musulmana (benché gli arabi non siano attualmente che circa un quinto della *umma*), perché la lingua araba ha un valore intrinseco estremamente importante per l'islâm: siccome la "rivelazione" musulmana ha carattere direttamente "letterario", poiché si identifica con un'espressione verbale, la lingua non è più indifferente. Essa ha a che fare con la "rivelazione" in sé, è il "vestito" o meglio

ancora il “corpo” della Parola nella sua espressione e nella sua modalità terrene e umane. Ed è ancora per questo che solamente da un secolo e mezzo circa – e non senza difficoltà – sono state autorizzate, a causa di comprensibili problemi pratici, non delle “traduzioni” del Corano, ma dei “tentativi di interpretazione del nobile Corano inimitabile”.

Il Corano come libro

Tuttavia anche il Corano in quanto Libro ha avuto e ha ancora un’importanza grandissima per la spiritualità musulmana. (Benché il significato esatto del termine *kitâb* non sia affatto chiaro a livello del testo “ispirato”) il credente musulmano professa fermamente che la parola scritta del Corano è lo specchio veritiero, l’eco umana fedele e incorrotta – a differenza dei libri dei cristiani e degli ebrei – del Corano celeste e increato che sta presso Dio.[4] Ad esso occorre dunque accostarsi con devozione, da credenti, con le mani e il cuore purificati; non va consegnato nelle mani di coloro che non ne riconoscono il valore, ai non musulmani (cf Cor 56,79). Le edizioni a stampa o manoscritte sono spesso ornate e abbellite con fregi; frasi coraniche scritte con grafia artistica decorano le moschee e i luoghi di raduno dei musulmani, in modo da porre sotto la protezione della Parola di Dio tutti i luoghi in cui vi siano musulmani che pregano, studiano o semplicemente stanno. Edizioni tascabili consentono di portarlo con sé senza fatica ed edizioni minuscole servono anche come pendagli da collana, come amuleti contro le cattive influenze: il Corano infatti è considerato avere anche funzione terapeutica (cf. Cor 17,82).

Il Corano, insomma, funziona come principio di identificazione e di identità della comunità musulmana, ma anche del singolo credente.

Il Corano come contenuto

Il valore spirituale del Corano riguarda infine il suo contenuto. Il libro ribadisce *in primo luogo l’assoluta unicità di Dio*: questo è un ritornello che trova una delle sue espressioni più compiute nella sura 112 («Egli, Dio, è uno, Dio, l’Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari»). Siamo di fronte ad una spiritualità dell’unità, che indirizza tutte le forze e le intenzioni nella proclamazione dell’unico, forse, dogma assoluto dell’islâm.

In secondo luogo il Corano *viene presentato come la “guida”* (*hudâ*) (Cor 2,2) sicura della “via” (*sirât*), cioè del retto modo di comportarsi in questo mondo: ciò che viene comandato o proibito, consigliato o sconsigliato nel libro diventa legge inderogabile e principio di condotta per tutti i musulmani. Nessuna autorità umana potrebbe modificare quanto è stato “rivelato” direttamente da Dio stesso: l'obbedienza si caratterizza come annullamento della ragione-volontà personale, come adesione ad una legge autorevole, superiore ed esclusiva. Il Corano ha come obiettivo non una rivelazione su Dio, ma la legge destinata a edificare la comunità.[5]

È ancora il Corano, in terzo luogo, che *fissa lo statuto dell’uomo* in quanto creatura totalmente dipendente dal suo Creatore, rispetto al quale si pone in atteggiamento di timore reverenziale e di adorazione (*taqwâ*). Il rapporto tra i versetti coranici (*âyât*) e i segni (*âyât*) del Creatore presenti nel mondo formano una sintesi coerente: i secondi sarebbero evidenti per se stessi nel condurre alla fede nel Creatore e i primi lo confermano autoritativamente, in modo tale che la Parola coranica diventa l’evidenziazione e la via maestra per aiutare l’uomo a muoversi senza incertezze nel mondo pieno di misteri e di enigmi, quando la ragione umana fatica a ritrovarsi perché dimentica o traviata. Il Corano si presenta dunque come il “criterio discriminante” (*furqân*, Cor 25,1) tra il bene e il male, tra coloro che credono e coloro che rifiutano la verità, tra coloro che si sottomettono e coloro che ricusano i segni di Dio.[6]

In quarto luogo il Corano *presenta alcune storie esemplari*, soprattutto dei “profeti”, di persone cioè che hanno creduto e che, seguendo la via di Dio, hanno avuto successo sia in questo mondo che nel mondo futuro. Sfilano così nel libro personaggi già conosciuti nella stragrande maggioranza dalla tradizione ebraico-cristiana, ma che sono rivisitati e in parte modificati secondo il criterio veritativo coranico, che mira a farne degli esempi utili alla vita e alla spiritualità musulmane. Di particolare spessore sono le figure “profetiche” di

Abramo, di Mosè, di Gesù e infine di Muhammad. Una parte notevole viene riservata anche a Maria, la madre del "Messia Gesù", la cui venerazione continua anche oggi nella pietà musulmana. Le "storie dei profeti" (*qisas al-anbiâ'*) costituiranno in seguito una ricca letteratura, che anima e sostiene tuttora soprattutto la pietà popolare. La figura e l'opera di Muhammad, che viene presentato come il "bell'esempio" dei musulmani (Cor 33,21), ha fondato la *Sunna*, a sua volta fonte della spiritualità musulmana.

In quinto luogo *il Corano mostra la fine e il fine di questa vita*, annunciando non solo il grande giudizio finale, ma anche ciò che lo segue: la risurrezione dei corpi, il paradiso e l'inferno. Il linguaggio è apocalittico, ma la prospettiva della spiritualità viene allargata: non viene comandato di agire bene solamente per la vita presente, ma anche in vista di una vita futura, che appare sì come il prolungamento della prima, ma che viene anche decisa dal comportamento della prima. La vicinanza divina che scruta le azioni dell'uomo (cf. Cor 50,16-19; 3,29; 5,117) dà alla spiritualità musulmana la caratteristica della vita alla presenza di Dio.

In sesto luogo, infine, *il Corano presenta un modo di pregare e dei contenuti di preghiera*.

2. Una spiritualità teologale e teocentrica

L'islâm mette in evidenza l'ineffabilità e il mistero di Dio, proclamando l'assolutezza divina in contrapposizione alla relatività del creato. Il monoteismo islamico ha origine divina in quanto rivelato e appartenente all'ambito della parola rivelata; il suo carattere religioso si esplicita nelle implicazioni esistenziali (*îmân-islâm*). La Legge coranica *(sharî'a)* rende visibile Dio, mettendolo in comunicazione con l'uomo.[7]

La struttura fondamentale dell'islâm è unitaria. Dall'unità-unicità divina (*tawhîd*) discende l'unicità della Parola rivelata (il Corano); l'unicità del Profeta che la promulga sulla terra (Muhammad); l'unicità della legge (*sharî'a*) che ne consegue, come norma strutturante un'unica comunità di credenti (*umma*), la migliore delle comunità volute da Dio creatore (Cor 3,110), all'interno della quale si colloca, e in qualche modo si perde, l'individuo, chiamato a fare unità nelle sue componenti spirituali e fisiche, professando la fede (*îmân*) e sottomettendosi alle pratiche prescritte (*islâm*), che gli permettono di raggiungere la piena realizzazione (*salâm*) del suo essere creaturale. Questa unitarietà influenza profondamente anche la spiritualità musulmana, che vive la nostalgia dell'unità al di là delle divisioni storiche e nazionali, delle mille sfaccettature che vanno dall'intransigenza ottusa del wahhâbismo fino ai pittoreschi sincretismi dell'islâm africano e nonostante l'assenza di una *leadership* riconosciuta da tutti.

La dimensione visibile permette di pensare l'islâm come profondamente attento alle *componenti temporali della vita*:[8] esso si presenta non solamente come religione dell'interiorità e della vita ultraterrena, ma come realizzatore di un progetto che mette insieme pratiche religiose e "mondane" (*dîn wa-dunyâ*), fino a formare una comunità capace di fondare una struttura politica che la esprima (*dîn wa-dawla*). Quest'ultima conseguenza, che è diventata la bandiera dei moderni movimenti islamici integralisti e fondamentalisti, non è priva di basi nell'origine stessa dell'islâm medinese, a prescindere dalle ermeneutiche e dai metodi di fatto messi in atto per attuare il progetto. È di nuovo la "passione dell'unità" che guida i musulmani sinceri e li porta talora a formulare e a tentare di realizzare utopie dirompenti e a non fare i conti con la storia concretamente vissuta dalla modernità.

Di Dio è da notare in primo luogo l'assoluta trascendenza (*tanzîh*): egli rimane sempre *akbar*, più grande rispetto a qualsiasi altra realtà. È questa trascendenza assoluta ad avere conseguenze enormi per la struttura dell'islâm e per la stessa spiritualità che ne deriva. In mancanza del concetto e della realtà dell'*analogia entis*, Dio non comunica direttamente con gli uomini. La stessa "rivelazione" ai suoi profeti e inviati avviene come "attraverso un velo", in modo che la divinità non sia mai sfiorata da alcun contatto diretto con la corporeità (*tashbîh*) delle creature. Questo fatto impedisce quanto, ad esempio, nella spiritualità cristiana è il modo comune di rapportarsi dell'uomo con Dio grazie all'incarnazione di Gesù:

«Il Misericordioso, dicono gli empi, s'è preso un figlio». Avete proferito un'affermazione abominevole! Poco manca che si spacchino i cieli, e si squarci la terra e crollino in polvere i monti per ciò ch'essi hanno attribuito al Misericordioso un figlio! No, non s'addice al Misericordioso prendersi un figlio! (Cor 19,88-92).

Per quanto il concetto di "generazione" sia inteso in maniera differente dal cristianesimo nelle relazioni intratrinitarie, il presupposto per l'islâm resta. Tra Dio e gli uomini c'è solamente il rapporto Creatore-creatura. La trascendenza divina non indica di per sé la distanza in senso fisico, ma la differenza di natura: Dio rimane Dio, autosufficiente in se stesso, e l'uomo rimane uomo, nella sua condizione di servo e di creatura. Per l'islâm "ortodosso" non esiste comunicazione possibile tra l'uomo e Dio. Si configura una "aseità" di Dio (distanza) che non supera i limiti della presenza morale e del rapporto causale.

L'uomo non può che proclamare instancabilmente la grandezza e la bellezza del suo Dio, sapendo che non aggiunge nulla alla sua gloria, ma ne riconosce e adora la realtà. La pietà musulmana ha raccolto una lista di novantanove "Nomi più belli" (*al-asmâ' al-husnâ*) di Dio e piamente li recita sgranando una specie di rosario (*subha*).

Egli è Dio: non v'ha altro dio che Lui, Conoscitore dell'Invisibile e del Visibile, il Clemente, il Misericordioso! Egli è Dio: non v'ha altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Custode, il Possente, il Soggiogatore, il Grandissimo. Sia gloria a Dio oltre quel che a Lui associano! Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, suoi sono i Nomi Bellissimi, e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, egli è il Possente Sapiente! (Cor 59,22-24; cf. 7,180; 17,110)

Hanno un valore particolare nel Corano gli attributi che proclamano la misericordia e la bontà di Dio nei confronti degli uomini. I due attributi più frequenti e spesso appaiati sono *al-rahmân al-rahîm*, che rimandano alla *rahma*, la misericordia infinita di Dio, che crea, mantiene in vita, perdona e infine accoglie tutti gli uomini nel grande raduno alla fine del mondo.[9] Egli è sempre disponibile al perdono (*ra'ûf*) verso coloro che, pur peccatori, tornano a lui pentiti e gli si sottomettono (cf. Cor 3,135-136). La conversione del cuore al riconoscimento della realtà divina ha quindi un'importanza straordinaria nell'islâm, informandone profondamente la spiritualità.

A questo Dio nello stesso tempo onnipotente e misericordioso si affida l'uomo. Il termine che descrive il musulmano (*muslim*) è attivo. Egli è colui che attivamente si affida al suo Signore e si riceve da Lui. Da Dio infatti viene il tutto dell'uomo: il suo destino in terra e la sua sorte nell'aldilà. In modo particolare questo atteggiamento di fiducia totale emerge nei momenti della sofferenza, della malattia e di fronte alla morte.[10] Tale concezione teocentrica e unitaria rimanda alla concezione della "rivelazione" coranica.

3. Una spiritualità della legge

La spiritualità della legge deriva dalla struttura stessa della "rivelazione" musulmana. Poiché la Parola di Dio si identifica direttamente con una espressione letteraria, la conseguenza immediata è che è possibile essere in sintonia con il Creatore solamente conformandosi al codice rivelato. Di conseguenza, la spiritualità musulmana è essenzialmente "pratica", ovvero una spiritualità dell'obbedienza alla Parola, che giustifica le azioni da fare o da evitare.[11] È ciò che chiamiamo la "spiritualità della legge" (*sharî'a*).

La nozione di "via", nel senso di codice etico, è qui fondamentale. Nel Corano il medesimo concetto è espresso mediante più termini sinonimi. Nella prassi odierna il concetto è espresso con un termine onnicomprensivo e spesso equivocato: *sharî'a*. Esso dovrebbe indicare la via maestra sulla quale è stato posto l'uomo nel patto primordiale, pre-adamitico (*mîthâq*), quindi creaturale. Di fatto, se il concetto in sé è chiaro, la *sharî'a* è stata variamente interpretata nelle sue ricadute concrete lungo la storia.

Riconoscere Dio come l'uno e unico Signore è ciò che costituisce l'uomo in quanto uomo. Per questo nell'islâm non sono previsti veri e propri riti di iniziazione. Per l'uomo si tratta solamente di riconoscere chi e

ciò che è nei confronti del suo Dio, la propria “natura”.[12]

I pilastri dell’islâm, cammino della sottomissione

I *pilastri* dell’islâm hanno origine coranica e strutturazione profetica; sono segno di sottomissione a Dio e al profeta;[13] sono causa della sottomissione e indicano una misura giusta della spiritualità, la “via media” e moderata che rifugge dalle esagerazioni di qualsiasi tipo.[14] Hanno la finalità comunitaria della realizzazione spirituale. Sono ordinati al *jihâd*, vertice della religione e sono in funzione della sottomissione (che è essenza della religione). Non sono un assoluto, ma una modalità di espressione della sottomissione senza legalismo (la sottomissione è più ampia dell'obbedienza e il “combattimento” più vasto dell'osservanza).

Shahâda: è la professione della fede soggettiva e oggettiva. Rappresenta la vocazione, la consacrazione, il destino del credente; ha valore teologale di parola proferita che rimanda a Dio. Suo prolungamento è la lettura coranica.

Salât: caratterizza il culto (con la lettura, lo *dhikr* e l'invocazione spontanea). Come preghiera liturgica-canonica non ha mediazione. Non ha efficacia comunicativo-sacramentale, ma è “dovere” che entra nella logica della distanza. Sua tipica funzione islamica è l'essere espressione della sottomissione alla *sharî'a*, quale chiamata, ricordo e ripetizione. Sua funzione comunitaria, invece, è il fatto di esprimere significato e finalità della *umma*. Sue condizioni sono: la purità, la *niyya* (che indica l'oggettività della sottomissione, delle condizioni interne e la purificazione da ogni intenzionalità individuale), la *qibla* (l’orientamento fisico, che rimanda all’unico Signore e ad un’unica convergenza).

Zakât: è il contributo sociale/imposta legale. Ricorda l'implicazione sociale dell'aspetto religioso e come tale è l'elevazione di un dovere religioso ad atto di giustizia sociale e di ordine cosmico (non corrispondente alla beneficenza libera). Sottolinea il senso divino dei beni e la giusta relazione dell'uomo nei loro confronti; ricorda il primato di Dio sull'uomo, il ripristino dell'ordine naturale, l'intenzione sociale (divieto di ogni accumulo) e un'intenzione umanistica (giustizia senza beneficenza).

Saum: il digiuno è sentito come modalità di ricordo di Dio; ha valore antropologico (la positività della realtà umana nella logica dell'ordine ristabilito), finalità morale (solidarietà) ed esprime la virtù araba della pazienza (*sabr*). Conosce anche un allargamento di significato verso il senso spirituale-morale e il grande *jihâd* (il *ramadân* comporta una attitudine religiosa dell'osservanza, la coscienza di appartenenza alla *umma* e l'educazione alla socialità della vita).

Hajj: il pellegrinaggio ai luoghi santi di Mecca e Medina è una pratica complessa il cui senso si ricava dai testi coranici. In primo luogo esprime il desiderio di obbedire e di sottomettersi alla volontà di Dio nella maniera prescritta; in secondo luogo l’attestazione della propria identità di musulmano, a esclusivo servizio del Dio unico nel luogo da Lui scelto per la sua adorazione; in terzo luogo l’unità della *umma*.

4. La spiritualità del sufismo

La mistica come esperienza fruitiva dell'assoluto ha la sua radice in un amore che tende a risalire alle sorgenti dell'essere. Pochi testi coranici danno principi generali per una ipotesi mistica (alcuni passi accennano all’unicità divina, al rapporto divinità-creatura, all'ascesi, al viaggio di Muhammad e alle visioni). Il sufismo dei primi secoli rappresentò una virtualità offerta alla fede musulmana.

Con il sufismo *passiamo dalla spiritualità della sottomissione alla spiritualità dell'unione con Dio*, dal monoteismo creduto alla monoteismo vissuto (con approfondimento delle implicazioni esistenziali dello

tawhîd), dall'islâm all'imân: interiorizzazione e soggettivazione degli atti di religione e di culto (che non è la rinuncia al legalismo, ma accentuazione del rapporto interpersonale); dalla sottolineatura nomocentrica a quella antropocentrica (l'esperienza religiosa si consuma all'interno dell'uomo); da un'unica via religiosa ad una pluralità di configurazioni: modalità, vie, soggetti diversificati.

Il momento ascetico esprime la protesta contro il tenore di vita (Basra, Kufa, Khorasan), il rifiuto della mondanità, la proposta della abnegazione e della solitudine (Hasan al Basrî, Ibrahîm Ibn Adhan, Shaqîq di Balkh, Al-Hâfî, Rabîʿa).

Nel *momento mistico*, dal disprezzo precedente si giunge all'esperienza estatica e alla teosofia come giustificazione della prassi (Baghdâd) (Asad al-Muhasîbî, Dhu-l-Nun l'egiziano, Abu Yazîd Bistâmî, Al-Junaid, Al-Hallaj).

Col *momento della teorizzazione* (secolo X) si producono storie, raccolte e si cerca di salvaguardare in modo apologetico il sufismo (Abu Nasr al-Sarrâj, Abu Talib al-Makkî, Abu Bakr al-Kalâbâdhî, Al-Salamî, Al-Qushairî, Al-Ghazâlî).

Ne deriva: 1. *una orientazione metafisica e gnostica* (con i contenuti della emanazione, infusione, identificazione. Suhrawardî, Ibn ʿArabî, Ibn al-Fârid, Al-Dîn Rumî, Al-ʿAttar). 2. L'esperienza della confraternite: impatto tra sufismo e sentimento religioso popolare (regionalismo dell'islâm; uso dello *dhikr* e *sama'*).

Il sufismo tende ad annullare la distanza ontologica e a professare la realtà divina come partecipabile. Se l'accento della tradizione è morale, quello sufico è religioso, in vista della conoscenza di Dio e della unificazione con lui. La relazione diretta con Dio da parte dell'uomo è determinante a livello di esistenza e di azione.

Contro il monoteismo rigido, il sufismo non vuole la deificazione e l'identificazione uomo-Dio, ma il superamento della sola relazione causa-effetto.

Legge: l'islâm propone una interiorità che non cerca giustificazione e modalità soggettive, ma la sola legge richiesta. Il sufismo, invece, conosce un'interiorità fortemente soggettivizzata che fa riferimento al non-detto coranico. Si potrebbe anche dire che c'è un primato dell'intenzionalità per passare poi alla determinazione della Legge nelle opzioni pratiche, nell'orizzonte di una sottomissione che è misura e criterio di qualificazione dello stato del credente (non vi è una progettazione singola del soggetto, ma una corrispondenza a quanto già presente in lui potenzialmente).

Preghiera: oltre quella coranica anche quella libera, contemplativa, incessante, personale.

Si passa, con il sufismo, dalla "religione" islamica alla "fede" islamica.

---

[1] G. Rizzardi, *Islâm. Spiritualità e mistica*, Nardini Editore, Fiesole 1994; F. Peirone/G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Edizioni Studium, Roma 1986; A.Y. Arberry, *Introduzione alla mistica dell'islam*, Marietti, Genova 1986.

[2] «E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo tutti i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: «Non sono io, chiese, il vostro Signore?» Ed essi risposero: «Sì, l'attestiamo!» E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Risurrezione: «Noi tutto questo non lo sapevamo!» (Cor 7,172). A partire da queste parole, l'uomo, reso degno di accogliere la rivelazione divina, ha un destino grande: pur rimanendo sempre un "servitore di Dio", è chiamato ad esserne "vicario/califfo" e "fedele adoratore". Gli viene assegnato il compito della fede e dell'obbedienza e cioè il rendere a Dio onore e gloria, permettendo all'universo di raggiungere la perfezione.

[3] I modelli di grandi "memorizzatori" (*huffâz*) del Corano sono sparsi lungo tutta la storia dell'islâm: essi vengono chiamati a dare un contributo spirituale alle cerimonie più significative della vita come la nascita, il matrimonio, la morte.

[4] Nella tradizione islamica il senso della rivelazione e del suo linguaggio porta con sé il problema dell'origine del Corano. Tutte le scuole della teologia sono unanimi nel riconoscere che il *contenuto del Corano* rappresenta la parola eterna di Dio e, come tale, è eterno e increato. Il problema nasce circa l'espressione di questo contenuto nel linguaggio coranico, ovvero la sua "*materializzazione":* la soluzione "media" elaborata dagli ashʿarîti, afferma che il Corano, in quanto parola stessa di Dio

è eterno e increato, ma sarebbe invece creato in quanto letto, recitato e scritto. Ecco che alla Scrittura-madre, la Parola in quanto attributo divino (parola stessa di Dio in Dio), eterna, scritta e conservata nella "tavola ben custodita", si aggiunge l'idea della parola di Dio intesa come manifestazioni successive della Parola stessa in linguaggio umano e in particolare l'ultima edizione in lingua araba. Un terzo livello della Parola consiste nella messa per iscritto del contenuto e della lettera della rivelazione e nella sua materializzazione sotto forma di corpus scritto e interpretato (*mushaf*). Diventa qui comprensibile la ritrosia dell'esegesi coranica (*tafsîr*) a introdurre la prospettiva storica e critica nello studio delle differenti letture del Corano e la fatica di percepire il testo rivelato, secondo i criteri ermeneutici, quale risultante di diversi elementi.

[5] A questo proposito si è parlato di "nomocrazia" e di "spiritualità etica".

[6] Fondamento della distinzione bene-male è la legge. L'essenza del bene è l'obbedienza, mentre il peccato è atto puntuale di disobbedienza alla legge. La riparazione passa attraverso il pentimento.

[7] La *santità* appartiene a Dio e non è partecipata. La componente umana non ha valore ontologico intrinseco, non ha merito e non comporta libera volontà: Dio crea direttamente l'atto libero dell'uomo nella sua essenza e nella sua qualificazione morale.

[8] *La pietas* quotidiana è costituita dalla fede (i cui articoli sono: Dio, l'ultimo giorno, gli angeli, i libri rivelati e i profeti) e dalle opere di bene (povertà, parenti, orfani) di ispirazione religiosa, cioè create e continuate per la soddisfazione divina.

[9] I due attributi *al-rahmân al-rahîm* sono di fatto sinonimi e vengono tradotti in modo differente nelle versioni coraniche. È sufficiente qui richiamare il concetto fondamentale della misericordia divina. Notiamo, di passaggio, anche il parallelo con l'Antico Testamento, in cui i primi attributi di Dio sono *rahûm we-hannûn* (cf. Es 34,6). La riflessione musulmana "ortodossa", per evitare in qualsiasi modo una comprensione "umana" degli attributi di Dio, ha escogitato la formula del *bi-lâ kayf* (*senza come*), che evita l'analogia: noi, per esempio, sappiamo che cosa significa la misericordia umana, ma non sappiamo "come" essa si realizzi in Dio. Il primo appellativo (*al-rahmân*), di origine pre-islamica, è l'unico che possa sostituire direttamente il nome di Allah (cf. Cor 17,110) e costituisce il titolo della bellissima sura 55.

[10] Cf. V. Cottini, «Spiritualità e prassi nel tempo della sofferenza. L'immigrato musulmano destinatario e protagonista di cure mediche e religiose», in *L'Ancora nell'Unità di Salute* 18 (2003/1) 43-58.

[11] Benché ogni comando sia anche "comprensibile" razionalmente, come professa fino a oggi l'ortodossia musulmana.

[12] Così viene normalmente inteso in ambito musulmano il difficile e complesso termine coranico *fìtra* (cf. Cor 30,30).

[13] Muhammad è il testimone e l'interprete (esistenziale) del messaggio coranico, il prototipo esemplare della fede e il "mediatore" essenziale. Muhammad dà inizio alla "statalità" islamica (la legge definisce la natura dello Stato e la coesione dello Stato fortifica la legge, cosicché le attitudini interiori passano in secondo piano e si accentuano i tratti attivi e sociali della spiritualità). Muhammad diventa anche un archetipo, quando attraverso la prospettiva mistica inizia il ciclo della "santità (*wilâia*) muhammadiana" secondo cui la legge che ha caratterizzato la rivelazione prolungherebbe nell'attualità la sua presenza spirituale. Con "realtà muhammadiana" s'intende l'identificazione del profeta col logos universale (il profeta, in quanto uomo universale-totale, primordiale-perfetto, esprimerebbe la perfezione della collettività e della individualità umane).

[14] Cf. Cor 7,31. La qualificazione morale dell'uomo non elimina la distanza ontologica da Dio: ne deriva una morale antropocentrica per cui l'uomo è riportato al suo ordine e la giustificazione ultima dell'atto morale è l'ordine divino, non la conseguenza di una nuova situazione esistenziale.