

# **La spiritualità musulmana**

Di Valentino Cottini

## PRESENTAZIONE

Ho sempre apprezzato i contributi del prof. Valentino Cottini<sup>1</sup> per la conoscenza dell' Islam, sia per la profondità che per la chiarezza dei suoi scritti e discorsi.

Per questo gli ho chiesto di poter inserire nelle “Pubblicazioni CADR” il suo scritto *Spiritualità dell'Islam*, per la lettura originale che dà della fede e della dottrina islamica. Oggi è venuto il momento nel dialogo islamocristiano di approfondire tali temi.

Egli stesso precisa nella nota 1 al testo, di aver di proposito tralasciato la spiritualità dei *sufi* (corrente tipicamente spirituale dell'Islam) e anche degli *sciiti* (in quanto meno numerosi nel mondo islamico) esplorando invece la spiritualità dei *sunniti* perché più rappresentativi dell'Islam più diffuso, direi più comune.

Con la consueta chiarezza fa emergere la spiritualità della religiosità islamica che può persino sorprendere dato che spesso si tende a cogliere soprattutto l'aspetto legalistico di questa religione.

Egli parla della spiritualità teocentrica dell'islam che porta a vivere il senso dell'unità dei fedeli musulmani anche se sparsi nel mondo. Descrive la spiritualità del Corano e dei modelli che presenta quali Abramo, Mosè, Maria e Gesù. Analizza la spiritualità della preghiera, sfatando l'aspetto di rigida ritualità che spesso le viene attribuito. Fa scoprire persino la spiritualità della legge con i suoi obblighi e divieti.

E' una importante e illuminante riflessione da tenere presente quando si pensa al mondo islamico e si hanno occasioni di incontro e di dialogo con i musulmani.

*don Giampiero Alberti*

Milano 1 luglio 2010

---

<sup>1</sup> Valentino Cottini, sacerdote della Diocesi di Verona, si è specializzato negli studi biblici a Gerusalemme. Ha studiato islamologia al PISAI di Roma passando da studente a docente presso lo stesso Istituto.

## La spiritualità musulmana<sup>2</sup>

Se è vero che la dimensione spirituale appartiene alla persona umana, è vero anche che ogni religione forma a una dimensione spirituale particolare. Quali sono i nuclei che caratterizzano la spiritualità musulmana rispetto alle altre religioni?

Per comprendere è necessario partire dall'inizio, dalla "rivelazione"<sup>3</sup> ricevuta da Muhammad in una grotta del monte Hirâ' (così ci informa la Tradizione)<sup>4</sup>, non lontano dalla Mecca, nel 610 o 612 della nostra era. In quel primo annuncio è

---

2 Per questo dossier, che dovrà essere di dimensioni contenute, mi si impongono delle scelte. Cercherò di illustrare sinteticamente le basi della spiritualità musulmana sunnita, che abbraccia la stragrande maggioranza dell'islâm mondiale, tralasciando quindi il pur interessante filone dell'islâm sciita. Mi soffermerò inoltre in particolare sulla spiritualità musulmana "tradizionale", fondata sui testi del Corano e della Sunna, sviluppando in particolare la spiritualità dei cosiddetti "pilastri dell'islâm" e riservando solo una trattazione ridotta al sufismo. La motivazione di questa scelta è che il sufismo, pur essendo il movimento che sviluppa in sommo grado l'ansia spirituale di matrice musulmana, non è che "una" delle filiazioni prodotte dalla radice coranica e non è visto di buon occhio dall'islâm "ortodosso". Ho scelto dunque di soffermarmi maggiormente sulla spiritualità tradizionale, affinché non si ingeneri il sospetto che la spiritualità dell'islam si concentri quasi esclusivamente nella mistica e che chi non è sufi ne sia "sprovvisto".

<sup>3</sup> Il Concilio Vaticano II (NA 3) precisa lo sguardo cristiano sull'islâm (precisazione importante: non parla direttamente dell'islâm ma dei musulmani!). Esattamente nella prima proposizione nomina l'adorazione dell'unico Dio (*tawhîd*) e il fatto che egli ha parlato agli uomini. Accenna inoltre ad alcuni "bei Nomi" di Dio; precisa la pratica dell'islâm come sottomissione del cuore a Dio; esplicita alcuni "pilastri della fede" e alcuni "pilastri della pratica". È significativo che non nomini affatto il sufismo. Metto normalmente tra virgolette il termine "rivelazione" per l'islâm, perché la sua formalità e il suo contenuto sono fondamentalmente diversi da quanto intendiamo nel cristianesimo con la medesima parola.

<sup>4</sup> AL-BUKHÂRÎ, *Detti e fatti del Profeta dell'islâm* (a cura di V. VACCA – S. NOJA – M. VALLARO), U.T.E.T., Torino 1982, pp. 74-76.

compreso, in un certo senso, tutto l'islâm: non certo dal punto di vista del contenuto, poiché le “rivelazioni” continuarono poi ancora per un'altra ventina di anni, ma sicuramente dal punto di vista formale. In quell'istante infatti per l'islâm Dio ha cominciato a parlare per l'ultima volta, in arabo chiaro, agli uomini, manifestando loro la sua volontà e la loro identità.

La sua volontà 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'interiore e l'esteriore dell'uomo - prescrizioni che non richiedono giustificazione alcuna, semplicemente perché provengono da Lui – in vista del giudizio imminente che piomberà sul mondo.

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, 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 usciranno quasi mai da questi binari fondamentali, tracciati dalla struttura di base, nemmeno quando, soprattutto in alcune regioni della galassia musulmana, prenderanno 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. 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. È attraverso il Corano, infatti, che i musulmani apprendono che «Egli, Dio, è uno, Dio, l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari» (Cor 112)<sup>5</sup>.

### **1. Spiritualità teocentrica o spiritualità dell'unità**

La struttura fondamentale dell'islâm è unitaria<sup>6</sup>. 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*), che prega in un'unica direzione (*qibla*) e che è la migliore delle comunità volute da Dio creatore (Cor 3,110); all'interno di essa 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, al di là delle divisioni storiche e nazionali,

---

<sup>5</sup> Tutte le citazioni dal Corano sono prese da A. BAUSANI, *Il Corano*, B.U.R., Milano 1994.

<sup>6</sup> Preciso che qui tratto dell'islâm nella sua struttura fondamentale. Come sappiamo, esso storicamente ha assunto forme differenti. Nella grande maggioranza dei Paesi musulmani convivono più o meno pacificamente espressioni differenti di islâm. Una formula, piuttosto vaga, di mutuo riconoscimento tra i sunniti è *ahl al-sunna wa-l-jamâ'a* (gente che si riconosce nella sunna e nel consenso). Naturalmente, anche nell'islâm ci sono le eresie, la più rilevante in assoluto, per i sunniti, è lo scismo.

delle mille sfaccettature che vanno dall'intransigenza ottusa del wahhâbismo fino ai pittoreschi sincretismi dell'islâm africano, dell'assenza di una *leadership* riconosciuta da tutti, vive la nostalgia dell'unità.

La dimensione visibile permette di pensare l'islâm come profondamente attento alle componenti temporali della vita: 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 la passione dell'unità che guida i musulmani sinceri e che 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.

Questo Dio possiede tutti gli attributi (nomi) più belli (*al-asmâ' al-husnâ*):

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)

L'uomo non può che proclamare instancabilmente la grandezza e la bellezza del suo Dio, sapendo che non aggiunge nulla alla sua gloria: ne riconosce e adora la realtà. La pietà musulmana ha raccolto una lista di novantanove "Nomi più belli" di Dio e piamente li recita sgranando una specie di rosario (*subha*). 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<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>. Tale concezione teocentrica e unitaria rimanda alla concezione della "rivelazione" coranica.

## **2. Spiritualità coranica**

La spiritualità musulmana trova il suo punto di partenza nella Parola divina, discesa direttamente da Dio (Cor 3,3), dalle

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Cf. V. COTTINI, Spiritualità e prassi nel tempo della sofferenza. L'immigrato musulmano destinatario e protagonista di cure mediche e religiose, «L'Ancora nell'Unità di Salute» 18 (2003/1) 43-58.

tavole celesti, su cui 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, una spiritualità "mediana", che rifugge dalle esagerazioni di qualsiasi tipo<sup>9</sup> (cf. Cor 7,31). 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, non opera della mente dell'uomo (Cor 10,37).

*Corano come recitazione.* Impararlo a memoria, 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, che in qualche modo la pervade tutta e che quindi ritroveremo anche in altre modalità: la pronuncia ad alta voce, esatta, delle Parole di Dio ha valore in sé, a prescindere dalla comprensione "soggettiva". 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. Le esagerazioni che vediamo ora in alcuni paesi islamici, in cui i bambini nelle scuole coraniche vengono costretti a memorizzare il testo sacro cantillandolo, non è che la deformazione di un atteggiamento genuino della spiritualità musulmana.

Nello stesso tempo la recitazione richiama la vera natura del Corano: esso non è fatto per restare uno "scritto" confinato in

---

<sup>9</sup> Cf. Cor 7,31, ma è una caratteristica che attraversa tutto il Libro sacro dell'islâm.

una biblioteca ma per diventare tessuto vitale di ogni fedele, che in questo modo si imbeve della Parola di Dio. 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. In qualche modo quindi il Corano accompagna l’esistenza dell’individuo e della comunità musulmana 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:

Dì: «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).

Dì: «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 insensibilmente anche a una certa “arabizzazione” della spiritualità musulmana, benché gli arabi non siano attualmente che circa un quinto della *umma*. Ma la lingua araba ha anche un suo valore intrinseco estremamente importante per l’islâm. In quanto 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. A 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 e 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.

Il Corano, insomma, funziona come principio di identificazione e di identità della comunità musulmana. Ma anche del singolo credente. 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 come contenuto.* Il valore spirituale del Corano riguarda infine il suo contenuto. In questo ambito non ci interessano direttamente le suddivisioni che gli studiosi trovano al suo interno ma il suo contributo specifico alla pietà musulmana. Il Libro ribadisce in primo luogo l’assoluta unicità di Dio: è un ritornello che, se trova una delle sue espressioni più compiute nella sura 112 citata sopra, si ripete infinite volte. Si tratta dunque di una spiritualità dell’unità, che indirizza tutte

le forze e le intenzioni nella proclamazione dell'unico, forse, dogma assoluto dell'islâm, come vedremo in seguito.

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. Questa caratteristica normativa del Corano, interpretata fino a oggi dall'ortodossia musulmana senza lo spessore storico rilevato, per esempio, dal metodo storico-critico, informa profondamente anche la spiritualità musulmana, che diventa essenzialmente “pratica”, spiritualità dell'obbedienza alla Parola, agendo secondo la convinzione profonda che la giustificazione delle azioni da fare o da non fare viene dal comando divino<sup>10</sup>. È ciò che chiameremo la spiritualità della legge (*shari'a*).

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*), che dà un'impronta “sapienziale” a tutta la spiritualità. 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

---

<sup>10</sup> Benché ogni comando sia anche “comprensibile” razionalmente, come professa fino a oggi l'ortodossia musulmana.

“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. 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), fonderà 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 questa vita ma anche in vista di una vita futura, che appare sì come il prolungamento di questa, ma dal comportamento in questa viene decisa per sempre. 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. Ne presento solamente qualche stralcio. Il prototipo della preghiera musulmana coranica è la *Fâtiha*, la prima o sura “aprente” del Corano, ripetuta più volte

al giorno dai musulmani nella *salât*, la preghiera canonica rituale:

<sup>1</sup>Nel nome di Dio, clemente misericordioso! <sup>2</sup>Sia lode a Dio, il Signor del Creato, <sup>3</sup>il Clemente, il Misericordioso, <sup>4</sup>il Padrone del dì del Giudizio! <sup>5</sup>Te noi adoriamo, Te invochiamo in aiuto: <sup>6</sup>guidaci per la retta via, <sup>7</sup>la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!

La struttura formale di questa preghiera è estremamente importante per comprendere una specificità della spiritualità musulmana. Essa si qualifica infatti come spiritualità dell'attestazione o della testimonianza. Le prime affermazioni che riguardano Dio (vv. 1-4) sono costituite in arabo da proposizioni nominali, senza un verbo espresso. Queste proposizioni espongono la constatazione di una realtà, non indicano la partecipazione diretta dell'uomo. La lode umana non aggiunge nulla alla grandezza e alla potenza di Dio: si limita a testimoniarla e a proclamarla. Nella preghiera l'uomo non è mai "agente", perché l'unico agente in tutte le cose è solamente Dio. Al massimo è spettatore dell'immensa gloria di Dio che invade il mondo nella sua origine (creazione) e nella sua fine (giudizio) e della sua sconfinata misericordia che mantiene in vita questo mondo. Di fronte a tanta grandezza non resta all'uomo che l'adorazione, espressa in arabo dal verbo che indica il servizio o la schiavitù, qui religiosamente intesa (*'abada*) e l'invocazione di aiuto per essere in grado di seguire la via diritta (*al-sirât al-mustaqîm*), assegnata da Dio a ognuno, cioè il comportamento morale a lui gradito, in modo da essere destinatari del suo beneplacito e da non incorrere nel suo castigo. La prima affermazione della *Fâtiha*, inoltre, che con formula abbreviata, viene chiamata *basmala*, ha un valore particolare: è consigliata prima di qualsiasi azione della giornata, per mettere tutto l'agire umano sotto la protezione del nome di Dio.

La preghiera dunque può essere solo teocentrica (cf. Cor 13,14) come appare da quest'altro splendido esempio di testimonianza sulla potenza divina:

«O mio Dio! Padrone del Regno! Tu dai il Regno a chi vuoi, e strappi il Regno a chi vuoi, esalti chi Tu vuoi, umili chi Tu vuoi: il mano Tua è il Bene, e Tu sei sopra tutte le cose potente! Insinui la notte nel giorno e il giorno nella notte, estrai il vivo dal morto e il morto dal vivo, doni cibo a chi vuoi, senza conto» (Cor 3,26-27).

Il Corano offre esempi di preghiera “pedagogica”, che purificano la domanda:

C'è gente che chiede a Dio: «Signore! Dacci delle cose del mondo! », e non avran parte nell'altro. E altri chiedono: «Dacci in questo mondo cosa buona, e nell'altro cosa buona, e preservaci dal castigo del fuoco!». Questi avran parte in quel che si son meritati, ché Dio è rapido al conto (Cor 2,200b-202).

Se la preghiera solo per i beni di questo mondo non viene ascoltata ma anzi si ritorce contro coloro che la formulano, vengono offerti dei formulari “corretti”, come nelle invocazioni di Abramo, prima quando si separa da suo padre e dai suoi concittadini e poi quando, insieme con il figlio Ismaele, sta costruendo la Ka'ba:

«Signor nostro! In Te noi confidiamo, a Te ci volgiamo contriti, a Te tutto ritorna! Signore! Non indurci in tentazione di fronte ai Negatori della Fede, e perdonaci. Signor nostro, in verità Tu sei il Possente Sapiente» (Cor 60,4b-5).

«O Signor nostro! Fa che noi possiamo darci tutti (*muslimayn*) a Te, e fa della nostra progenie una nazione a Te devota (*muslima*), mostraci i Tuoi santi riti, e volgiti benigno verso di noi, o Tu clemente, che sempre perdoni! O Signor nostro! Suscita fra loro un Messaggero della loro stirpe(cioè: Muhammad), che reciti loro i Tuoi segni e che apprenda loro la Scrittura (*kitâb*) e la Sapienza e li faccia puri, poiché Tu sei il Potente, il Saggio!» (Cor 2,128-129).

Ciò che si deve chiedere nella preghiera musulmana dunque è la fedeltà a Dio nella sottomissione fiduciosa, il perdono dei

peccati, la capacità di comprendere il Corano che dà la sapienza e la capacità di sfuggire le seduzioni dei non credenti; in una parola, di essere guidati sulla via dei precetti divini manifestati dalla “rivelazione”.

Infine richiamo una splendida istruzione sulla preghiera che unisce la percezione di Dio con la professione del monoteismo e una caratterizzazione classica dell’atteggiamento “mediano” dell’islâm rispetto al cristianesimo e all’ebraismo:

Di: «Invocatelo come Allah, o invocatelo come Rahmân, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli». E nella preghiera non parlar troppo alto e troppo basso: ma cerca il giusto mezzo fra i due e di: «Sia lode a Dio, che niun figlio si scelse né si prese compagno nel Regno, che non ha bisogno d’amici a salvarlo», e grida grande la Sua grandezza! (Cor 17,110-111).

Concludo questo breve paragrafo sulla spiritualità coranica con la citazione di un versetto classico, che unisce in sintesi armoniosa i vari aspetti della vita del buon musulmano. Si tratta del famoso versetto che descrive il concetto di *birr*, che possiamo rendere con pietà, rettitudine, bontà:

La pietà (*birr*) non consiste nel volger la faccia verso l’oriente o verso l’occidente, bensì la vera pietà è quella di credere in Dio, e nell’Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare prigionieri, di chi compie la Preghiera e paga la Decima, chi mantiene le proprie promesse quando le ha fatte, di chi nei dolori e nelle avversità è paziente e nei dì di strettura; questi sono i sinceri, questi i timorati di Dio (Cor 2,177).

La spiritualità coranocentrica e teocentrica fonde insieme i precetti della fede (unità e unicità di Dio, Angeli, Libri rivelati, Profeti, a cui si aggiungerà il Decreto divino) con la pratica dell’islâm, che comprende i cosiddetti “cinque pilastri” (ne vengono qui nominati due: la Preghiera rituale e l’Elemosina legale), la solidarietà con i poveri e con chi si trova nella necessità, la fedeltà alla parola data e la pazienza fiduciosa nei

momenti di avversità, sapendo che ogni cosa viene da Dio. È la “rivelazione” che apre i cuori agli uomini: la solidarietà è frutto del precetto divino.

### **3. 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. 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 equivoco, o, meglio, equivocato: *shari'a*. Esso dovrebbe indicare la via maestra sulla quale è stato posto l'uomo nel patto primordiale, pre-adamitico (*mîthâq*), quindi creaturale:

E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo tutti i lor 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).

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”<sup>11</sup>. Di fatto, se il concetto in sé è chiaro, la *shari'a* è stata variamente interpretata nelle sue ricadute concrete lungo la storia<sup>12</sup>. Un detto (*hadîth*) della Tradizione del

---

<sup>11</sup> Così viene normalmente inteso in ambito musulmano il difficile e complesso termine coranico *fitra*, cf. Cor 30,30.

<sup>12</sup> Prima dalle quattro scuole giuridiche classiche, riconosciute come facenti

Profeta (*sunna*) presenta sinteticamente il cammino spirituale del musulmano:

Una volta il Profeta – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – si presentò alla gente ed un uomo lo avvicinò e gli disse: «Che cos'è la fede (*îmân*)?». Rispose: «La fede è che tu creda in Dio e nei suoi angeli, nell'incontro con Lui, nei suoi Inviati, e che tu creda alla risurrezione». «Che cos'è l'*islâm*?». «L'*islâm* è che tu creda a Dio e non associ nessuno a Lui, che tu compia la preghiera, che tu paghi la decima d'obbligo e che tu digiuni nel Ramadân». «E che cosa sono le buone azioni (*ihsân*)?». «Che tu adori Iddio come se tu lo vedessi, perché se tu non lo vedi, egli vede te»<sup>13</sup>.

Il detto riassume in maniera mirabile i doveri verso Dio (*'ibâdât*) e i doveri verso il prossimo (*mu'âmalât*). Da questa spiritualità della legge dipende anche la pratica di una serie di obblighi e divieti, tra i quali spiccano in modo particolare quelli alimentari (macellazione rituale degli animali, divieto del sangue, proibizione della carne di maiale, di bere alcolici, ecc.). Questi “tabù” non obbediscono a nessuna regola igienica e non se ne conoscono le origini storiche, ma vengono osservati solamente perché provenienti da una legge data dal Creatore.

---

parte dell'ortodossia sunnita (hanafita, malikita, hanbalita, shafi'ita) e poi dagli adattamenti alle situazioni storiche e ambientali delle regioni in cui si è impiantato l'*islâm*. Concretamente, anche se i primi due principi di partenza dell'interpretazione della legge fondamentale sono uguali per tutti i musulmani sunniti (Corano e Sunna del Profeta o Tradizione) ci sono tante articolazioni della *shari'a* quante sono le articolazioni dell'*islâm* (dipendendo la sua determinazione, almeno teoricamente, dagli altri due principi interpretativi del diritto o *fiqh*, cioè il “ragionamento per analogia” o *qiyâs* e il “consenso” o *ijmâ'*, nominalmente di tutta la *umma*, di fatto all'interno della scuola giuridica). In questo contributo consideriamo il tema nel suo fondamento, in quanto su di esso si basa la spiritualità musulmana tradizionale.

<sup>13</sup> AL-BUKHÂRÎ, *Detti e fatti*, p. 92.

Tali ordini e divieti, che occupano una variegata gamma di distinzioni, hanno per la spiritualità musulmana significati speciali: rafforzano il senso di appartenenza alla comunità dei credenti, creando divisione rispetto alle comunità che non li osservano; danno il “senso” dell’attenzione anche alle cose materiali e fisiche, passando da una spiritualità centrata solo sull’interiorità e sull’intenzione a una spiritualità concreta, della prassi; favoriscono il senso dell’ascesi e della disciplina del credente, ricordandogli che le “cose” sono “segni” della presenza di Dio nel mondo; soprattutto ricordano che tutto nell’universo è regolato da una legge divina, che riempie di senso sia la vita umana sia le cose create.

Ci fermeremo brevemente a considerare in particolare la spiritualità che emerge dai cosiddetti cinque pilastri (*arkân*) dell’islâm<sup>14</sup>, che hanno tutti una dimensione normativa, rispondono cioè alla volontà di Dio, che esige la sottomissione dell’uomo.

1. *La professione di fede (shahâda)*. Essa suona in questo modo: «Attesto che non c’è dio oltre a Dio e che Muhammad è il suo Inviato». La professione di fede ha dunque le caratteristiche della “testimonianza”. I due “articoli” sono espressi in arabo mediante due proposizioni nominali, la prima delle quali indica il termine della fede (unicità di Dio), la seconda la modalità concreta e individuante (l’invio di Muhammad) attraverso la quale la prima si è manifestata. Vengono ribadite in questo modo le due dimensioni fondamentali – teocentrica e coranocentrica – che individuano la modalità musulmana del credere, anche rispetto alle altre religioni “monoteistiche”.

Basta questa professione di fede, fatta con l’intenzione (*niyya*) e davanti a due testimoni qualificati, per diventare musulmani,

---

<sup>14</sup> Dedicherò, per ovvi motivi, uno spazio più ampio alla preghiera rituale.

riconoscendo in questo modo anche la propria creaturalità e la propria sottomissione a Dio<sup>15</sup>. Dal punto di vista spirituale, la professione di fede esprime l'orientamento di tutta l'esistenza verso Dio nel solco della "rivelazione" passata attraverso Muhammad e, secondo l'islâm, garantisce la salvezza eterna, come afferma a più riprese la *sunna*.<sup>16</sup>

Ma la menzione di Muhammad ha un'importanza fondamentale. Egli è stato il Profeta o Inviato prescelto da Dio ed è diventato il modello (Corano 33,21) di ogni vero musulmano. Come dunque esprimere al meglio la propria sottomissione a Dio se non imitando la sua condotta nelle varie circostanze della vita, obbedendo concretamente alle sue parole dette in situazioni particolari della quotidianità? La "sunna del Profeta" dunque ha concretamente una dimensione altrettanto normativa del Corano per la spiritualità musulmana, benché non sia equiparabile, formalmente, alla Parola diretta di Dio (*wahy, tanzîl*). Secondo una tradizione che si è imposta nell'islâm, la salvezza eterna è assicurata a coloro che imparano a memoria e praticano almeno quaranta *hadîth* del Profeta. Tra le varie raccolte apparse nel corso dei secoli spicca quella di al-Nawawî, continuamente riedita fino ad oggi. Nei casi in cui la professione di fede esplicita non potesse essere pronunciata, basta al musulmano alzare l'indice della mano destra.

2. *La preghiera rituale (salât)*. Deve essere compiuta cinque volte al giorno, in orari stabiliti in modo piuttosto rigoroso<sup>17</sup>. Il

---

<sup>15</sup> La circoncisione maschile, abitualmente praticata, è "tradizione" ma di per sé non indispensabile.

<sup>16</sup> Così si esprime un *hadîth*: L'Inviato di Dio disse: «Colui le cui ultime parole sono "Non vi è Dio oltre a Dio" entrerà in Paradiso» (AL-NAWAWÎ, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta* (a cura di A. SCARABEL), Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1990, p. 277).

<sup>17</sup> Nei Paesi non a maggioranza musulmana e nei Paesi che contano molti immigrati musulmani, dove gli orari di lavoro non consentono la scansione della giornata secondo i ritmi della *salât*, i giuristi hanno operato degli

numero non risulta a livello coranico ma si è imposto in seguito, grazie alla Tradizione<sup>18</sup>. Il numero cinque inoltre esprimerebbe la linea “mediana” dell’islam tra le tre preghiere canoniche degli ebrei e le sette dei monaci cristiani.

Di fatto essa copre tutto l’arco della giornata: l’alba, il mezzogiorno, il pomeriggio, il tramonto e la sera, in modo che tutta l’attività giornaliera sia sotto la protezione di Dio e che sia siglata dal “ricordo” di Lui da parte dei fedeli musulmani. La dimensione normativa della preghiera rituale ha quindi anche valore pedagogico.

La *salât* è un atto complesso. Nei Paesi musulmani è normalmente preceduta dal richiamo (*adhân*) ufficiale e solenne da parte del *mu’adhdhin* dall’alto del minareto<sup>19</sup>. Questo è il primo atto che esprime la normatività della *salât*. L’invito è composto normalmente da sette formule: «Dio è (il) più grande» (*Allah Akbar*) (4 volte). «Attesto che non c’è dio oltre a Dio» (2 volte). «Attesto che Muhammad è l’inviato di Dio» (2 volte). «Venite alla preghiera» (2 volte). «Venite al successo» (2 volte). «Dio è (il) più grande» (*Allah akbar*) (2 volte). «Non c’è Dio oltre a Dio» (2 volte). Nell’invito del mattino, dopo la quinta formula, viene inserito: «La preghiera è migliore del sonno».

Prima della *salât* è necessaria la purificazione rituale o abluzione, la cui norma è stabilita nel Corano<sup>20</sup>. L’impurità

---

aggiustamenti, prevedendo, per esempio, la possibilità di unire la preghiera del pomeriggio con quella del mezzogiorno o con quella della sera.

<sup>18</sup> Un celebre *hadîth*, ad esempio, afferma che è stato stabilito in seguito alla trattativa di Muhammad con il suo Signore in occasione della sua ascensione al cielo (*mi’râj*).

<sup>19</sup> Ora correntemente sostituito da un megafono, mentre il *mu’adhdhin* sta nella moschea.

<sup>20</sup> «O voi che credete, quando vi levate a pregare lavatevi il volto e le mani fino ai gomiti, e strofinate con la mano bagnata la testa e i piedi fino alle caviglie, e se siete in stato di impurità, purificatevi; e se siete malati o in

legale, che non è legata a mancanze di ordine morale ma a contatti fisici, è di due tipi: “minore”, che richiede abluzioni semplici e “maggiore”, dovuta generalmente a rapporti sessuali, che richiede un bagno completo. Per questo accanto alle moschee è sempre previsto un luogo adatto per le abluzioni. La purificazione rituale e la sua obbligatorietà prima della preghiera sono molto significative per comprendere il rapporto tra Dio e uomo nell’islâm. Dio rimane il “totalmente Altro”, il trascendente assoluto, racchiuso nel regno del sacro. L’uomo rimane nello stato altrettanto chiuso della sua immanenza profana. La preghiera rituale non infrange questo limite, che resta invalicabile. Se le abluzioni rispondono in primo luogo a una norma imposta dallo stesso Dio nel Corano, in secondo luogo hanno anche la funzione di attestare e testimoniare la radicale diversità tra l’ambito del Creatore e quello della creatura: “ricordano” all’uomo il patto originario creaturale. Lungo il corso della storia l’islâm ha pedagogicamente e razionalmente giustificato la norma presentandola come un atto di “buona educazione”: la pulizia del corpo quando ci si presenta davanti a una persona importante; tanto più quando ci si presenta davanti a Dio.

Infine, le abluzioni introducono a un’altra caratteristica importante della *salât*: il rapporto tra l’atteggiamento interiore e quello esteriore dell’uomo. Il primo viene accentuato dall’obbligo dell’intenzione (*niyya*). La più importante raccolta di Tradizioni del Profeta, quella di Bukhârî, inizia con questo *hadîth*:

---

viaggio, o se uscite dalla latrina o avete avuto rapporti con donne e non trovate acqua, usate allora buona sabbia e passatevela sul volto e sulle mani. Ricordatevi (*udhkurû*) della grazia che Iddio vi ha elargito e del Patto (*mîthâq*) che avete stretto con Lui, quando diceste: “Abbiamo ascoltato e siamo pronti a ubbidire”» (Cor 5,6-7).

Le azioni dipendono dalle intenzioni, ed ogni essere umano ha quello che intende avere: chi ha compiuto l'egira in favore di Dio e del suo inviato, la sua egira sarà verso Dio e il Suo inviato; chi avrà compiuto la sua egira per il mondo, lo conseguirà; se per una donna, la sposerà; e la sua egira arriverà a ciò in vista di cui l'avrà compiuta<sup>21</sup>.

Seguendo Rizzardi, «possiamo riconoscere alla *niyya* un triplice aspetto: un aspetto oggettivo che significa la volontà di mettersi nello stato di sottomissione mentre si compiono determinati atti; essa è la consapevole collocazione nel “sistema religioso” islamico. C'è poi un aspetto soggettivo che consiste nel creare le condizioni interne, spirituali, che predispongono all'atto richiesto. Potremmo parlare di concentrazione interiore, ritenuta necessaria e richiesta come indispensabile, perché essa è ciò che dà la “forma religiosa” all'operato. C'è infine un aspetto soggettivo purificativo, che consiste nell'eliminazione della intenzionalità individuali umane mondane al fine di compiere l'azione per “piacere a Dio” e per “seguire l'esempio del Profeta”»<sup>22</sup>.

L'intenzione interiore dunque serve a creare l'unità nell'orante ma non la “comunione” – parola tipicamente cristiana – tra Dio e il fedele. Nella *salât* i piani ontologici (Dio e uomo) rimangono rigorosamente distinti. La preghiera rimane sul piano “oggettivo”. Non è l'intenzionalità umana che crea la lode di Dio: questa appartiene già a Dio. Solo la testimonianza di questo dato appartiene all'intenzionalità dell'uomo.

La *salât* va indirizzata da parte di tutti i musulmani in un'unica direzione (*qibla*), segnalata nelle moschee da una nicchia scavata nel muro (*mihrâb*). Nella moschea il *mihrâb* è il punto di convergenza di tutto l'edificio, il punto focale da cui essa

---

<sup>21</sup> AL-NAWAWÎ, *Il giardino*, p. 4.

<sup>22</sup> G. RIZZARDI, *Islam. Spiritualità e mistica*, Nardini, Fiesole 1994, p. 64.

deriva tutta la sua architettura. La *qibla*, dal punto di vista spirituale, obbedisce a una prescrizione coranica:

Vediamo che tu volgi la faccia verso il cielo, ma ti doneremo ora una *qibla* che ti piacerà: volgi dunque il volto verso il Tempio Sacro, rivolgetevi tutti, ovunque siate, verso quella direzione (Cor 2,144).

La Ka'ba è dunque il centro dell'islâm perché è la direzione scelta da Dio e diventa anche il punto di convergenza della comunità musulmana di tutto il mondo (cf. Cor 22,25). L'unica direzione della preghiera, inoltre, testimonia ancora una volta l'unicità di Dio e l'unicità della *umma*. Quando la preghiera è fatta in gruppo in una moschea, i fedeli si dispongono a ranghi serrati dietro l'imâm<sup>23</sup>, posto davanti al *mihrâb*, e si lasciano guidare da lui per il rito complesso della *salât* vera e propria, che è costituita dalla ripetizione di più unità, chiamate *rak'a'ât* (sing. *rak'a*), il cui numero varia secondo l'orario stabilito per la preghiera rituale. Ogni unità si svolge nel modo seguente.

All'inizio della *rak'a* l'orante, le mani alzate all'altezza delle spalle nell'atteggiamento dell'orante, pronuncia il *takbîr* (cioè: *Allah akbar*, Allah è (il) più grande) e recita la *Fâtiha*, cioè la prima sura del Corano. Al termine si dice *âmîn*, "amen", aggiungendo di solito due versetti del Corano. Poi ripete ancora il *takbîr* e fa un profondo inchino, piegando il corpo in avanti in modo che le palme delle mani tocchino le ginocchia (*rukû'*), dicendo per tre volte: «Gloria al mio Signore, il Grande!». Quindi si alza in piedi (*wuqûf*) per dire: «Il Signore ascolta chiunque lo lodi» e «*Allah akbar*». Segue una prostrazione profonda (*sujûd*), in modo che prima le ginocchia, poi le mani e la fronte tocchino il suolo, dicendo per tre volte: «Gloria al mio Signore, il più Alto». Ci si mette quindi seduti sui talloni, con il tronco eretto (*julûs*), per dire: «*Allah akbar*». Segue una

---

<sup>23</sup> Nel sunnismo è la persona che "sta davanti" per guidare la preghiera.

seconda prostrazione completa (*sujûd*), accompagnata dalle medesime parole della prima. Poi il fedele si alza in piedi (*wuqûf*) e, se la preghiera rituale lo richiede, comincia una nuova *rak'a*, dopo aver detto un'altra volta: «*Allah akbar*». Dopo l'ultima *rak'a*, prima di alzarsi e andarsene, l'orante si siede di nuovo sui talloni (*julûs*) e recita la professione di fede (*tashahhud*), poi gira la testa verso destra dicendo: «La pace e la misericordia di Allah siano su di voi» e verso sinistra pronunciando la medesima formula<sup>24</sup>.

Sia il complesso dei gesti sia soprattutto le parole che vengono pronunciate manifestano la qualità della preghiera rituale musulmana in quanto rito di sottomissione e di testimonianza. Le espressioni che siglano i gesti richiamano all'orante l'unicità, la grandezza e la trascendenza di Dio. L'uomo che prega lo fa in quanto si riconosce come adoratore, come servo e come testimone che sa chi è il suo Dio e si sottomette volentieri a Lui. Indubbiamente c'è qualche cosa di grandioso in questa lode pura e in questo affidarsi totalmente al Dio grande e potente.

La preghiera rituale può essere effettuata sia individualmente sia in gruppo, ripetendo sempre il medesimo schema. La preghiera della comunità è quella del mezzogiorno del venerdì – che viene chiamato “giorno dell’adunanza” (*yawm al-jumu'a*) – e che obbedisce a una prescrizione coranica: «*O voi che credete! Allorché, il giorno dell’Adunanza, udite l’invito alla Preghiera, accorrete alla menzione del Nome di Dio e lasciate ogni traffico!*» (Cor 62,9)<sup>25</sup>. Caratteristica principale della

---

<sup>24</sup> Cf. C. M. GUZZETTI, *Islam* [Dizionari San Paolo], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, pp. 206-207.

<sup>25</sup> Nell'islâm, infatti, il venerdì non è giorno di riposo dal lavoro: lo è diventato recentemente in molti Paesi musulmani adeguandosi alle usanze dell'occidente e marcando la differenza scegliendo appunto il venerdì rispetto al sabato per gli ebrei e alla domenica per i cristiani.

preghiera del venerdì è la predica (*khutba*), tenuta da una persona incaricata, che non necessariamente svolge temi di carattere spirituale.

Le donne, nella moschea, pregano in un luogo separato da quello degli uomini, in una specie di matroneo. Se questo mancasse, esse pregano dietro agli uomini.

Oltre alla preghiera rituale, esiste naturalmente nell'islâm anche la preghiera facoltativa (*du'â'*), caldamente raccomandata sia nel Corano che nella Tradizione (*sunna*). Un esempio tratto dal Corano:

Compi la preghiera (*salât*) al declinare del sole fino al primo oscurarsi della notte, e compi la Recitazione (*qur'ân*) dell'Alba, ch  alla Recitazione dell'Alba assistono gli angeli; e parte della notte ancora veglia in orazione volontaria, che forse il Signore ti susciti a luogo di gloria, e di cos : «O Signore! Fammi entrare da giusto e da giusto uscire e accordami Potenza Tua che m'assisti! ». E di ancora: «È venuta la verit  e svanito   l'errore: per certo, evanescente cosa   l'errore!» (Cor 17,78-81).

Alla recitazione del Corano il pio musulmano ricorre spesso come alla sorgente prima della sua spiritualit <sup>26</sup>, ma vi si accompagna spesso anche la lettura edificante delle “storie dei profeti” (*qisas al-anbiy *), modelli inesauribili di imitazione per la loro sottomissione a Dio e per la loro piet .

---

<sup>26</sup> Un esempio di preghiera tratto dalla *sunna*: Il Profeta soleva pregare rivolgendo a Dio questa invocazione. «Mio Dio, perdonami i miei peccati e la mia ignoranza, e la mia intemperanza nel condurre le mie faccende, e tutto ci  di cui Tu sei migliore Conoscitore di me; mio Dio, perdonami il mio essere serio e il mio essere faceto, ci  che   da parte mia involontario e ci  che   volontario, e tutto ci  che sta in me; mio Dio, perdonami quello che ho gi  fatto e quello che far , quel che ho tenuto nascosto e quel che ho palesato, e ci  di cui Tu sei migliore Conoscitore di me: Tu sei Colui che   prima e Tu sei Colui che   dopo, e Tu sei sopra tutte le cose Potente» (AL-NAWAW , *Il giardino*, p. 398).

3. *L'elemosina legale (zakât)*. Rispetto al pilastro precedente, quello che riguarda l'elemosina legale ha la sua base nel fondamentale principio dell'uguaglianza di tutti gli uomini richiesta dalla rivelazione coranica. Di fronte al Dio unico, trascendente e creatore che rivela la sua volontà mediante un codice, gli uomini si collocano tutti sul medesimo piano: "sotto la legge". Solo Dio è veramente possessore di tutte le cose: «In verità a Dio appartiene il Regno dei cieli e della terra» (Corano 9,116). La parità "ontologica" di tutti gli uomini richiede solidarietà anche nei beni dati in usufrutto agli uomini. Se ci sono destini diversi, chi ha ottenuto di più non può dimenticare chi ha ottenuto di meno. L'offerta di beni in vista della giustizia sociale ed economica è richiesta innanzitutto dalla volontà espressa di Dio. Questa è la *zakât*. A sua volta essa stimola anche l'offerta volontaria (*sadaqa*). Le due modalità sono coordinate ma non andrebbero confuse.

Questo pilastro sottolinea inoltre un altro aspetto: la spiritualità non può e non deve limitarsi alla preghiera ma diventare aiuto fattivo e concreto alle persone che si trovano nel bisogno; crea unità nella persona e solidarietà nella *umma*. Il Corano fissa non solo l'obbligo dell'elemosina ma ne specifica anche i destinatari:

Perché il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi e agli incaricati di raccoglierle, e a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore, e così anche per riscattare gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla Via di Dio e per il viandante. Obbligo questo imposto da Dio, e Dio è saggio sapiente (Cor 9,60).

La tradizione successiva si incaricherà di determinare in maniera capillare a quali categorie di persone concrete si riferiscano i termini della Parola di Dio, come pure di precisare su quale tipo di patrimonio vada prelevata la *zakât*, che può variare da situazione a situazione e che non mira a un puro e semplice livellamento dei patrimoni privati.

Il Corano e la Tradizione del Profeta riservano molto spazio a questa attività caritativa, sia obbligatoria che spontanea e

facoltativa, modellando una meravigliosa spiritualità della solidarietà e dell'attenzione al povero, particolarmente in situazioni di precarietà<sup>27</sup>.

4. *Il digiuno (sawm o siyâm)*. Anche in questo caso occorre distinguere tra quello che è precetto coranico e quello che è volontario. In questo contesto ci interessa il primo, che riguarda esplicitamente il nono mese del calendario, il Ramadân<sup>28</sup>. Il *sawm* del Ramadân comporta l'astensione, dall'alba al tramonto, dal cibo, dalle bevande, dai rapporti sessuali e in

---

<sup>27</sup> Ne propongo solamente qualche esempio: «E quando uno dona dei suoi beni sulla Via di Dio è come un granello che fa germinare sette spighe, ognuna delle quali contiene cento granelli... Coloro che donano dei propri beni sulla Via di Dio e in seguito non rinfacciano quello che hanno donato e non offendono, avranno la loro ricompensa presso il Signore; nessun timore essi avranno né li coglierà tristezza» (Cor 2, 261.262). «Se le elemosine le farete pubblicamente, buona cosa è questa, ma se le farete in segreto dando dei vostri beni ai poveri, questa è cosa migliore per voi e servirà d'espiazione per le vostre colpe, ché Dio è bene informato di quello che fate» (Cor 2,271). L'Inviato di Dio disse: «Il giorno della risurrezione, Iddio Potente e Glorioso dirà: “Figlio di Adamo, ero ammalato e non sei venuto a trovarmi”; “Signore!, e come potrei venire a trovare Te, che sei il Signore dei mondi?!”; “Forse non sapevi che il Mio servo Tal dei Tali era ammalato, e non sei andato a trovarlo?! Non sapevi forse che andando a trovare lui avresti trovato Me con lui?! Figlio di Adamo, ti ho chiesto di darmi da mangiare, e non me ne hai dato!”; “Signore!, e come potrei dar da mangiare a Te, che sei il Signore dei mondi?!”; “Non sapevi forse che il Mio servo Tal dei Tali ti aveva chiesto da mangiare, e tu non gliene hai dato?! Non sapevi forse che se tu gli avessi dato da mangiare qualcosa, l'avresti ritrovato presso di Me?! Figlio di Adamo, ti ho chiesto di darmi da bere e non me ne hai dato!”; “Signore!, e come avrei potuto dar da bere a Te, che sei il Signore dei mondi?!”; “Ti ha chiesto da bere il Mio servo Tal dei Tali e tu non gliene hai dato; non sapevi forse che se tu gli avessi dato da bere qualcosa, l'avresti ritrovato presso di Me?!”» (*hadîth qudsî*) (AL-NAWAWÎ, *Il giardino*, p. 272).

<sup>28</sup> Ricordiamo che il calendario musulmano è esclusivamente lunare, quindi i mesi “girano” lungo l'anno solare, che è mediamente più lungo di undici giorni.

genere da ogni sostanza estranea che entra nel corpo, come, per esempio, il fumo. Alla fine del giorno viene consumato un primo pasto (*fatûr*) e più tardi, verso la fine della notte, ne viene consumato un secondo (*sahûr*), in vista del giorno successivo. Il tempo intermedio è dedicato alla festa e anche alla preghiera e alla carità. La base coranica del precetto si trova in 2,183-185.187:

O voi che credete! V'è prescritto il digiuno, come fu prescritto a coloro che furono prima di voi, nella speranza che voi possiate divenir timorati di Dio, per un numero determinato di giorni; ma chi di voi è malato o si trovi in viaggio, digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Quanto agli abili che lo rompano, lo riscatteranno col nutrire un povero. Ma chi fa spontaneamente del bene, meglio sarà per lui; il digiuno è un'opera buona per voi, se ben lo sapeste! E il mese di Ramadân, il mese in cui fu rivelato il Corano come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvezza, non appena ne vedete la nuova luna, digiunate per tutto quel mese, e chi è malato o in viaggio digiuni in seguito per altrettanti giorni. Iddio desidera agio per voi, non disagio, e vuole che compiate il numero dei giorni e che glorifichiate Iddio, perché vi ha guidato sulla retta Via, nella speranza che Gli siate grati [...] V'è permesso, nelle notti del mese del digiuno, d'accostarvi alle vostre donne: esse sono una veste per voi e voi una veste per loro. Iddio sapeva che voi ingannavate voi stessi, e s'è rivolto misericorde su di voi, condonandovi quel rigore; pertanto ora giacetevi pure con loro e desiderate liberamente quel che Dio vi ha concesso, bevete e mangiate, fino a quell'ora dell'alba in cui potrete distinguere un filo bianco da un filo nero, poi compite il digiuno fino alla notte e non giacetevi con le vostre donne, ma ritiratevi in preghiera nei luoghi d'orazione. Questi sono i termini di Dio, non li sfiorate. Così Iddio dichiara i Suoi segni agli uomini, nella speranza ch'essi Lo temano.

La lunga citazione contiene i significati del precetto del digiuno. La Tradizione e i giuristi musulmani ne preciseranno in seguito tutte le modalità concrete e le regole minuziose. Il

digiuno è un ordine divino (*vi è prescritto... questi sono i termini di Dio, non li sfiorate*). Non è questione qui di asperità o di facilità del digiuno stesso: facile o difficile che sia, esso va praticato perché è prescritto da Dio, si giustifica perché è la legge divina che lo esige. Il suo scopo è di ottenere dagli uomini il “timore del Signore” (*taqwâ*) (*nella speranza che voi possiate divenir timorati di Dio... così Iddio dichiara i Suoi segni agli uomini, nella speranza che essi Lo temano*), cioè raggiungere, “sapienzialmente”, l’ordine creaturale, riconoscendolo come unico Dio e Signore. Il precetto è pedagogico: ricorda all’uomo chi è il suo Dio e chi è lui in rapporto a Dio. Il “timore” non è la paura ma piuttosto il riconoscimento umile e riconoscente, da parte dell’uomo, della sua condizione rispetto alla potenza divina, da cui nasce la sottomissione e l’affidamento (cf. Cor 2,189: «La vera pietà (*birr*) sta nel temere Iddio»).

Il digiuno limitato alle ore diurne stabilisce da un lato la “via mediana” dell’islâm (*il Signore desidera agio per voi, non disagio*), dove tutto è temperato tra la rilassatezza dei costumi e il rigore estremo; dall’altro manifesta la misericordia divina nei confronti della debolezza umana (*si è rivolto misericorde su di voi, condonandovi quel rigore*). La scelta del mese di Ramadân è giustificata con la straordinaria importanza assunta dalla “rivelazione” del Corano nella “notte del destino”, celebrata normalmente tra il 26 e il 27 del mese<sup>29</sup>.

Alla “purificazione” fisica del digiuno deve corrispondere la purificazione interiore (*ritiratevi in preghiera nei luoghi d’orazione*) per essere in grado di accogliere “puri” la guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione. In questo senso

---

<sup>29</sup> «In verità lo rivelammo nella Notte del Destino. Cos’è mai la Notte del destino? La Notte del Destino è più bella di mille mesi. Vi scendono gli angeli e lo Spirito, col permesso di Dio, a fissare ogni cosa. Notte di pace fino allo spuntar dell’aurora» (Cor 97).

il digiuno, come la *zakât*, tende a creare unità nell'uomo tra la sua componente fisica e la sua componente spirituale, in modo che tutta la persona corrisponda all'ordine creaturale stabilito da Dio e cammini sulla via da Lui tracciata. Infine il mese di digiuno di Ramadân, ancora come la *zakât*, tende a ristabilire l'ordine nella comunità, attenuando le cause di disparità nella *umma* (*lo riscatteranno col nutrire un povero*) dal punto di vista economico. La carità durante il mese di digiuno è diventata quasi proverbiale in ambito musulmano. In questo modo si evidenzia come la spiritualità musulmana tenda a essere globale nell'ordine creaturale, legando l'unità dell'individuo con l'unità della società.

Il mese di Ramadân gode di larghissimo seguito nella pratica dei musulmani, anche se non sempre è praticato in tutto il suo rigore, non solo nei paesi a maggioranza musulmana ma anche tra gli emigrati in paesi non musulmani, in quanto viene sentito come un periodo tradizionalmente e culturalmente identificante. La fine del digiuno di Ramadân, è siglata da una festa, chiamata *'îd al-fitr*, cioè la festa della rottura del digiuno, o anche *'îd al-saghîr*, cioè la festa "piccola", per distinguerla dalla festa "maggiore", quella dei sacrifici, che avviene durante il mese del pellegrinaggio.

Vi sono altre specie di digiuno che rispondono a una prescrizione coranica, come quello che deve seguire l'omicidio di un musulmano per errore (4,92) o quello previsto in seguito a un'offesa grave fatta alla moglie (58,3-8). Ma è soprattutto nella *sunna* del Profeta che vengono proposte regole per il digiuno obbligatorio e per quello volontario, come quello dell'Ashûrâ (obbligatorio per gli sciiti), quello del martedì e del giovedì, e così via<sup>30</sup>. Il digiuno legale obbedisce alla

---

<sup>30</sup> Riporto un *hadîth qudsî*, in cui è sottolineato il fatto che il digiuno è un'opera fatta per lo stesso Dio e che non riguarda solamente l'astensione da ciò che è materiale: L'Inviato di Dio disse: «Iddio Potente e Glorioso ha

prescrizione divina stabilita dal Corano ma indirizza poi il fedele a una partecipazione più attiva e globale, in vista di un'unità interiore nella sottomissione umile e attiva. Si tratta quindi di una spiritualità che parte dalla legge e che nella legge stessa tende a ritrovare l'unità di Dio e l'unità dell'uomo.

5. *Il pellegrinaggio (hajj)*. Il quinto pilastro dell'islâm riguarda il pellegrinaggio alla Mecca, una volta nella vita, per ogni musulmano libero, dotato di capacità legale, sano di corpo, in grado di acquistarsi le provviste per il viaggio e i mezzi di trasporto, che può assicurare il mantenimento dei suoi per tutta la durata del viaggio, a condizione che le vie che conducono alla meta siano sicure. Il pellegrinaggio obbligatorio (*hajj*) si distingue dalle altre forme facoltative di visita ai luoghi sacri della Mecca (ad esempio la *'umra*, che può essere fatta in qualsiasi periodo dell'anno e che non comprende tutti i riti che verranno descritti sotto) e tanto più dai pellegrinaggi alle tombe dei santi (*ziyâra*), così frequenti e praticati nelle forme della pietà popolare, di fatto diffusissime nella galassia musulmana. Il fondamento coranico del *hajj* si trova in 22,26-30, nella sura chiamata appunto del "pellegrinaggio":

Rammenta quando facemmo abitare Abramo nel recinto (*maqâm*, cf. anche 2,125) 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 si inchina e si prostra! E leva fra gli uomini voce d'invito (*adhân*) al

---

detto: "Ogni azione del figlio di Adamo gli appartiene, eccetto il digiuno, che appartiene a Me, ed Io ne do ricompensa; il digiuno è un'armatura, e quando sia giorno di digiuno per uno di voi, non nutra propositi osceni né vociferi, e se qualcuno lo ingiuria o lo combatte, dica: Sto digiunando; e per Colui nella Cui Mano è l'anima di Muhammad, l'alito cattivo che promana dalla bocca di colui che sta digiunando è migliore davanti a Dio del profumo del muschio; chi digiuna ha due motivi di cui rallegrarsi: si rallegra quando lo rompe, e si rallegrerà del digiuno fatto quando incontrerà il suo Signore"» (AL-NAWAWÎ, *Il giardino*, pp. 341-342).

pellegrinaggio (*hajj*), sì che vengano a te a piedi, e su cammelli slanciati, che vengano a te da ogni valico fondo tra i monti, acciocché siano testimoni dei vantaggi che ne avranno, e in giorni determinati menzionino il nome di Dio sulle bestie dei greggi di che Iddio li ha provveduti. Mangiatene quindi, e datene al misero e al bisognoso. Mettano poi fine ai loro interdetti, scioglano il voto, e venerabondi aggirino la Casa Antica. Sì, perché chiunque rispetterà le sacre interdizioni di Dio, sarà meglio per lui presso il Signore» (cf. anche Cor 2, 196-200.203; 3,97).

Il pellegrinaggio alla Ka'ba ha origini pre-islamiche, risignificate poi nell'islâm in funzione del Dio unico e mediante il richiamo al primo "monoteista" Abramo, che avrebbe restaurato e purificato il luogo sacro insieme con Ismaele (cf. Corano 2,127). Il richiamo di Abram ha un'importanza straordinaria per tutte le celebrazioni del pellegrinaggio.

Il rito è complesso. Ne presento una sintesi<sup>31</sup>. Esso si svolge nel mese di *dhû l-hijja*, ultimo mese del calendario islamico, dal giorno 8 al 12 o 13. I pellegrini indossano un vestito speciale, detto *ihram*, uguale per tutti e formato da due pezze di cotone bianco: l'una è avvolta intorno alla vita, l'altra copre la spalla sinistra ed è legata sotto la spalla destra. Le donne non indossano vesti speciali. I pellegrini entrano così in uno stato di sacralità, detto anch'esso *ihram*, durante il quale non possono avere rapporti sessuali, usare profumi, indossare vestiti cuciti, tagliarsi le unghie o i capelli. Il pellegrinaggio ha inizio l'8 del mese di *dhû l-hijja*, con un'abluzione e con la recita della formula rituale: «O Dio, eccoci a te!» (*Allâhumma, labbayka!*). I pellegrini entrano poi nel cortile della Grande Moschea della Mecca e, partendo dalla Pietra Nera, incastonata nella parete est della Ka'ba, compiono sette volte il *tawâf* o giro rituale attorno

---

<sup>31</sup> Cf. GUZZETTI, *Islam*, pp. 111-112.

al santuario. Dopo una preghiera presso la «Stazione di Abramo» (*maqâm Ibrâhîm*), bevono un po' dell'acqua di Zamzam (secondo la tradizione, sgorgata miracolosamente per Agar e per Ismaele nel deserto della Mecca) e compiono sette volte – parte di corsa e parte a passo normale – il percorso (*sa'y*) tra le due piccole alture di al-Marwa e al-Safâ (altro richiamo ad Agar, che correva ansiosa tra queste due località mentre cercava da bere per il piccolo Ismaele). Una volta compiuto il *sa'y*, i pellegrini si tagliano una ciocca di capelli per indicare la fine del pellegrinaggio minore ('*umra*). Il giorno 9 di *dhû l-hijja* comincia il pellegrinaggio maggiore (*hajj*). I pellegrini si recano nella valle di Minâ, circa dieci chilometri dalla Mecca, dove passano la notte. Il giorno dopo proseguono per la pianura di 'Arafa, circa venti chilometri dalla Mecca, al cui centro si trova una piccola altura, chiamata «Monte della Misericordia» (*jabal al-rahma*) e vi rimangono in piedi (*wuqûf*) fino al tramonto del sole, pregando e ascoltando sermoni. Vanno poi a passo svelto (*ifâda*) a Muzdalifa, tra 'Arafa e Minâ, vi passano la notte e il giorno dopo ritornano a Minâ. Cammin facendo gettano sette pietruzze contro una delle tre colonne (*jamra*) che simboleggiano Satana. Giunti a Minâ, sacrificano una vittima, di solito una pecora, ricordando il montone che Abramo sacrificò al posto del figlio, si fanno rasare la testa (le donne solo la punta dei capelli) e indossano i vestiti normali. La carne degli animali sacrificati, ora debitamente congelata, viene distribuita tra i poveri dei paesi musulmani. I pellegrini tornano quindi alla Mecca per un ultimo giro rituale attorno alla Ka'ba e passano gli ultimi tre giorni (11,12 e 13 di *dhû l-hijja*) a Minâ, gettando ancora pietruzze contro le tre colonne simboliche. Prima di ritornare ai loro paesi di origine, molti pellegrini fanno una visita alla tomba di Muhammad a Medina.

I riti del pellegrinaggio sono accompagnati da numerose preghiere e formule, che esprimono gli atteggiamenti più vari da parte del pellegrino. In primo luogo il desiderio di obbedire e di sottomettersi alla volontà di Dio nella maniera che egli

prescrive, cioè l'intenzionalità (*niyya*) del pellegrinaggio, come nella formula continuamente ripetuta *labbayka* o come in questa preghiera di inizio:

Signore, tu sei il mio compagno in questo viaggio, mi sostituisci accanto a mia moglie, ai miei beni, ai miei bambini e ai miei amici: proteggimi me e loro da ogni sventura e da ogni male! Concedimi nel viaggio virtù e fede, suggeriscimi azioni che ti siano gradite, fa' che i miei passi percorrano agevolmente il sentiero, facilitami il percorso! Concedimi salute del corpo, fede e buona sorte! Concedimi di compiere il pellegrinaggio alla tua Casa e la visita alla tomba del tuo Inviato, Muhammad!<sup>32</sup>

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, come in questa preghiera di ingresso nel territorio sacro della Mecca:

Eccomi al tuo servizio, Signore, eccomi al tuo servizio! Eccomi al tuo servizio: tu non hai uguali! Eccomi al tuo servizio! A te la lode, la grazia, il regno! Tu non hai uguali! Eccomi al tuo servizio!<sup>33</sup>

In terzo luogo l'unità della *umma*. Tutti i musulmani arrivano allo stesso luogo su un piano di assoluta parità, tutti indossano il medesimo vestito, dal più piccolo al più grande, dal re all'ultimo dei suoi servi, tutti compiono i medesimi riti e pronunciano le medesime parole. Forse nessuno dei pilastri dell'islâm come il pellegrinaggio raggiunge questo senso di parità di tutti gli uomini di fronte alla trascendenza assoluta di Dio e all'unica mediazione della legge coranica. La spiritualità che ne deriva è di una profonda unità, che abbraccia nello stesso tempo quella di Dio, quella dell'individuo e quella della

---

<sup>32</sup> Cit. in GUZZETTI, *Islam*, p. 276.

<sup>33</sup> Cit. in GUZZETTI, *Islam*, pp. 276-277.

comunità musulmana. Come diceva il grande teologo al-Ghazâlî (morto nel 1111), «il *hajj* si pone in alternativa al monachesimo, che invece si trova in altre religioni. Dio altissimo ha fatto del *hajj* il monachesimo della comunità di Muhammad ed ha esaltato su tutti gli altri templi la Santa Casa»<sup>34</sup>.

Il decimo giorno del mese del pellegrinaggio tutta la *umma* celebra la “festa dei sacrifici” (*‘id al-adhâ*), chiamata anche la “grande festa” (*‘id al-kabîr*), in spirituale sintonia con i fratelli che stanno compiendo il pellegrinaggio, sacrificando un agnello. La “festa dei sacrifici” e quella della “rottura del digiuno” del mese di Ramadân sono considerate in tutta la comunità musulmana come le uniche festività ufficiali. Altre ricorrenze, come la nascita del Profeta (*al-mawlid*) o il capodanno lunare o l’ascensione al cielo di Muhammad (*al-mi’râj*), non hanno la medesima diffusione e il medesimo riconoscimento.

#### 4. La «via» dei sufi (*tasawwuf*)

Rispetto alla spiritualità “tradizionale” dell’islâm, la spiritualità mistica o, più propriamente ed esattamente, sufica (*tasawwuf*)<sup>35</sup>, non rappresenta un’alternativa ma uno sviluppo particolare.

---

<sup>34</sup> Cit. in GUZZETTI, *Islam*, p. 112.

<sup>35</sup> «Gli stessi autori musulmani non sono riusciti a fornire un’etimologia univoca e soddisfacente di questa espressione. Nei testi islamici, essa viene di frequente riferita al sostantivo *suf* (“lana”), che alluderebbe al materiale di cui era fatto il saio indossato dai primi asceti, ma assai frequente è stata anche la proposta di far derivare la parola dall’idea di “purezza” (*safâ*) o dal sostantivo *suffa*, che ricorda una categoria di poveri e pii personaggi che il Profeta aveva ospitato sotto un portico (*suffa* appunto) adiacente alla sua casa di Medina. Ad ogni modo, già sul finire dell’VIII secolo abbiamo la prima attestazione conosciuta del termine *sufi* per indicare un devoto di Kufa, e attorno alla metà del IX secolo l’uso di definire con questa espressione coloro che si dedicavano con particolare intensità alle discipline spirituali è ormai ampiamente affermato; di poco successiva è la diffusione

Le radici infatti sono comuni: il primato assoluto dell'unità-unicità di Dio (*tawhîd*), il Corano come mediazione tra Dio e uomo, la *sunna* e la figura del Profeta dell'islâm come modello e punto di riferimento di quanto Dio opera nell'uomo. È all'interno del Corano che la spiritualità dei sufi trova le sue preferenze, quando sceglie i versetti che parlano dell'amore tra Dio e uomo<sup>36</sup> o accentua le espressioni della prossimità di Dio all'uomo e alla sua presenza non solo *accanto* ma *in* lui: «*Quando i Miei servi ti chiedono di Me, Io sono vicino; ed esaudirò la preghiera di chi prega quando Mi prega*» (Cor 2,186); «*In verità Noi creammo l'uomo, e sappiamo quello che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo*» (Cor 50,16). I sufi sono appassionati dall'esperienza straordinaria di Muhammad nel suo viaggio notturno dal santuario della Mecca al "tempio più lontano" (Cor 17,1) e dalle visioni del Profeta che si è avvicinato, come preciseranno le tradizioni successive, alla grande e misteriosa dimora di Dio al "loto del limite" (Cor 53,1-18). L'uomo è sì "servo adoratore" ma anche "vicario" (*khalîfa*) di Dio (Cor 2,30), benché sempre a lui sottomesso, in quanto "per natura" (*fitra*) (Cor 30,30) è vicino a Dio e capace di rendergli lode "ricordandolo" in continuazione mediante i suoi Nomi (o attributi). L'unica Realtà vera e sussistente viene scoperta in Dio: «*E non invocare insieme con Dio un altro dio: non v'è*

---

del termine *tasawwuf* ("professare di essere *sufi*") per indicare la tendenza nel suo complesso» (A. VENTURA, in G. FILORAMO (a cura), *Islam*, Laterza, Bari 1999, p. 181).

<sup>36</sup> «Di': "Se veramente amate Dio, seguite me e Dio v'amerà e vi perdonerà i vostri peccati"» (Cor 3,31); «Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili coi credenti, fieri coi miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo» (Cor 5,54).

*altro Dio che Lui, e tutte le cose periscono salvo il Suo volto»*  
(Cor 28,88).

A partire da queste sottolineature si sviluppa all'interno dell'islâm fin dai primi secoli un movimento<sup>37</sup> di particolare asceti che non rifiuta ma sorpassa la “via media” della spiritualità tradizionale. Se Dio è veramente l'unico sussistente, allora tutta la realtà visibile e sperimentabile è transitoria. Progressivamente gli asceti e poi i sufi scoprono la vacuità della dimensione corporea, sussistente solo perché sostenuta dall'unica vera Realtà e Verità (*haqq*) divina. Dio è la Realtà delle realtà. L'asceti è il tentativo di liberarsi dalla dimensione fisica, per scoprire la presenza di Dio nella profondità del sé. Queste forme di ascetismo in vista della ricerca di Dio si trasformano in una continua emigrazione (*hijra*), che è nello stesso tempo fisica e spirituale. Il sufi infatti è un perenne migrante (*muhâjir*): fisicamente, da un sapiente o da un maestro all'altro, da un luogo all'altro, per cogliere nella varietà delle esperienze ciò che è essenziale; spiritualmente, dall'esteriorità superficiale e vana verso un'interiorità sempre più profonda, alla ricerca dell'abitazione e della verità divina. L'asceti quindi non è fine a se stessa: è piuttosto la vera coscienza della precarietà dell'essere creaturale, che ha bisogno di spogliarsi di tutto, anche di se stesso per raggiungere l'unica realtà, che è Dio.

---

<sup>37</sup> Se è abbastanza scontato il fatto che l'anima interiore dell'islâm si manifesta fin dagli inizi e che si tratta quindi di uno sviluppo interno all'islâm che solo in seguito ha assorbito influenze esterne come quella neoplatonica, non è altrettanto facile sintetizzare le ramificazioni prodotte da questo movimento. In questo contesto è possibile balbettare e tratteggiare solo alcune linee di fondo. Un'ampia, accurata scelta di testi delle figure principali del sufismo si può trovare nei tre volumi a cura di G. SCATTOLIN (cf. bibliografia).

Questa coscienza non è frutto di un ragionamento prodotto dalla sola forza della mente umana ma piuttosto un'illuminazione interiore prodotta dalla luce divina (Cor 24,35), la stessa che un giorno aveva illuminato Muhammad (*nûr muhammadî*) e che ora illumina il sufi. Questi allora diviene in qualche modo partecipe dello stesso privilegio del Profeta dell'islam e di fatto a lui si raccorda. Tale luce è una conoscenza superiore, una gnosi (*ma'rifa*, spesso opposta alla conoscenza religiosa *'ilm*), data da una grazia divina che pone il sufi in uno stato di particolare vicinanza a Dio. Di per sé questa conoscenza non supera i limiti della *sharî'a* – consiste infatti nella sua massima interiorizzazione – ma di fatto la supera, perché ne coglie il significato autentico. Il sufi non abiura il senso esterno, letterale (*zâhir*) del Corano ma per grazia divina è in grado di coglierne la radice prima, unitaria e unica (*ta'wîl*), scoprendone il significato profondo e nascosto (*bâtin*). La spiritualità dei sufi esprime dunque il desiderio di superare tutto ciò che è umano, materiale, esteriore per cercare l'unificazione, nell'interiorità, con il Dio della *sharî'a*.

La meta ultima è raggiunta, dopo una lunga serie di tappe (*makâm*) ascetico-mistiche e di stati particolari (*ahl*, pl. *ahwâl*) concessi da Dio, per via negativa con l'annientamento del sé individuale (*fanâ'*)<sup>38</sup> e per via positiva con l'unificazione con

---

<sup>38</sup> Non è facile cercare di definire che cosa intendano realmente i sufi quando parlano dell'annientamento del sé o, letteralmente, dello "spegnimento" (*fanâ'*). Di qui le interpretazioni molto diversificate degli studiosi e i problemi sorti all'interno dello stesso islâm. Mi limito a riportare una citazione tratta da Akbarabadi: «Quando l'essenza della creatura svanisce, si estingue nell'Essenza di Dio e cessa di esistere, come una goccia d'acqua perde la propria individualità nell'oceano. Questo *fanâ'* si produce quando si manifesta l'Essenza divina. Quando gli attributi della creatura si estinguono negli Attributi di Dio: allora i suoi attributi umani sono sostituiti dagli Attributi divini, e Dio diviene il suo orecchio e il suo occhio. Quando l'essenza della creatura scompare nella luce dell'Essenza

Dio, che comprende la vita vera e perenne (*baqâ'*), fino a sperimentare e a poter dire: «Io sono Lui e Lui è me». In questo modo si realizza la verità del *tawhîd*: l'unità assoluta di Dio coincide con l'unificazione dell'uomo, la cui vera vita è solo in Dio. Di qui le espressioni tipiche di questa spiritualità che privilegia la fede rispetto alla pratica, la dimensione interiore rispetto all'esteriore, l'amore rispetto alle opere della legge, il silenzio rispetto alla parola, la passività rispetto all'attività.

Lungo la storia dell'islâm il sufismo ha attraversato momenti di forte tensione con l'ortodossia sunnita. Il culmine fu raggiunto nel corso del decimo secolo dell'era cristiana a Baghdad con l'esecuzione particolarmente crudele di al-Hallâj, le cui affermazioni sulla sua identità con Dio («Io sono il Vero») suscitarono la ribellione degli ambienti ortodossi più rigidi. Ma già pochi decenni dopo la sua morte il movimento rifiorì, sorsero le prime sistematizzazioni della “via sufi”, mentre il suo definitivo avallo nell'ufficialità e il riconoscimento anche da parte dell'ortodossia si ebbe con al-Ghazâlî (m. 1111), straordinario pensatore e sufi lui stesso, chiamato “la prova dell'islâm”.

Le tensioni tra i sufi e le confraternite successive da una parte e l'ortodossia sunnita dall'altra meritano una precisazione, per evitare un equivoco sulla comprensione della spiritualità dei sufi. L'atteggiamento del mistico musulmano, infatti, proprio a causa del suo disinteresse personale per il potere temporale e i suoi equilibri, giustificati spesso in base alla religione, si è posto spesso come una forte critica alle autorità e al loro modo di governare. La ricerca sufi non si è mai staccata dalle vicende della storia concreta degli uomini. Secondo i mistici musulmani

---

divina, come scompaiono le stelle nella luce del sole, la sua qualità di creatura non cessa di esistere, ma è dissimulata sotto l'aspetto della Creatività: il Signore è manifesto, e il servitore invisibile» (riportato da RIZZARDI, *Islam*, p. 109).

la ricerca di Dio va di pari passo con la ricerca dell'uomo: l'assoluta unicità e trascendenza di Dio relativizzano ogni potere umano e lo privano di autorità quando prevarica sull'uomo. In questo contesto è possibile comprendere perché, soprattutto a partire dal XVIII secolo, le confraternite sufi abbiano svolto un ruolo di primo piano nella politica di molti stati musulmani. Se il caso più clamoroso e più noto dei tempi moderni è quello del sufi algerino 'Abd el-Kader<sup>39</sup>, ancora oggi molti mistici hanno serie difficoltà con il potere e non pochi vengono soppressi.

La meravigliosa spiritualità dei sufi si presenta dunque come una "via" (*tarîqa*, pl. *turuq*), che richiede un lungo apprendistato. Già nei primi secoli dell'islam i sufi attiravano attorno a loro schiere di discepoli e di ammiratori, che desideravano percorrere la loro stessa via. Tali associazioni si strutturano a partire dal XII-XIII secolo in "confraternite" (*turuq*), che ebbero enorme diffusione in tutta la galassia musulmana e che ancora oggi rappresentano una larga parte dell'islam mondiale.

La prima disposizione di un aspirante (*murîd*) al percorso sufi è l'obbedienza assoluta al suo maestro spirituale (*shaykh*, *murshid*, *pîr*). Egli rappresenta infatti per lui non solo la persona che gli forgerà un cammino su misura, adattato alle sue capacità, ma anche l'uomo perfetto (*al-insân al-kâmil*), portatore della luce (*nûr*) o realtà interiore del Profeta dell'islâm (*haqîqa muhammadiyah*), al quale è collegato da una catena ininterrotta di maestri. Lo *shaykh* lo guiderà attraverso le differenti tappe (*maqâm*) del cammino insegnandogli, secondo quanto lui stesso ha ricevuto, le "convenienze" o "buone maniere" spirituali (*adab*) che si addicono al suo stato e

---

<sup>39</sup> Cf. ora anche in italiano il suo *Libro delle soste* (a cura di M. CHODKIEWICZ), Bompiani, Milano 2001.

trasmettendogli la *baraka*, cioè l'influsso divino di cui è portatore. L'aspirante si sottometterà docilmente ai diversi servizi che gli sono imposti e che lo renderanno idoneo a far parte della cerchia del maestro.

L'attività spirituale di maggior rilievo nelle confraternite sufi è il *dhikr* – un vero e proprio rito che deve obbedire a requisiti precisi – che significa “ricordo” o “menzione” del Nome o dei Nomi di Dio. È il maestro infatti che impone al discepolo le modalità, gli orari, i toni e i ritmi dell'invocazione. Ma la realtà forse più spettacolare è il *samâ'* (lett. “ascolto”, ma chiamato anche “concerto”): sotto la supervisione del maestro la confraternita si ritrova in tempi determinati per un'invocazione (*dhikr*) collettiva, spesso con effetti estatici straordinari. È questa forma suggestiva, cui si aggiungono spesso danze rituali o lettura di poesie del maestro, che ancora oggi è praticata dalle confraternite sufi.

*Concludendo*: la spiritualità dell'islam parte dal *tawhîd* e termina nel *tawhîd*; essa cerca da un lato l'unità tra le differenti componenti del creato, della comunità musulmana e dell'individuo e dall'altro l'unificazione dell'uomo con lo stesso Dio. Le due anime dell'islam, quella “tradizionale” e quella sufi seguono percorsi differenti ma condividono lo stesso punto di partenza e di arrivo.

Molti sarebbero i punti di convergenza e altrettanti i punti di divergenza con la spiritualità cristiana. I percorsi spesso sono analoghi mentre i punti di partenza sono differenti. Il percorso del dialogo non è quello della convergenza a tutti i costi ma quello di un tratto di strada da percorrere insieme rispettando il cammino dell'altro. Il Corano afferma:

A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via, mentre, se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica, ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ch  a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi informer  di quelle cose per le quali ora siete in discordia (Cor 5,48).

Valentino Cottini

## Cenni bibliografici in italiano

Al-Bukhârî, *Detti e fatti del Profeta dell'islâm* (a cura di V. Vacca – S. Noja – M. Vallaro), U.T.E.T., Torino 1982.

Al-Ghazâlî, *Scritti scelti* (a cura di L. Vecchia Vaglieri – R. Rubinacci), U.T.E.T., Torino 1986.

Al-Nawawî, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta* (a cura di A. Scarabel), Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1990.

R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani*, [Dossier Mondo Islamico 6], Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2000.

A. Bausani, *Il Corano*, B.U.R., Milano 1994.

M. Borrmans, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

M. Borrmans, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991.

G. Dal Ferro, *Nel segno di Abramo. Ebraismo e Islam a confronto con il Cristianesimo*, Messaggero, Padova 2002.

G. Filoramo (a cura), *Islam*, Laterza, Bari 1999.

L. Gardet, *Gli uomini dell'islam*, Jaca Book, Milano 1981.

C. M. GUZZETTI, *Il Corano*, L.D.C., Leumann (TO) 1993 (ottimo per l'indice analitico).

C. M. Guzzetti, *Islam* [Dizionari San Paolo], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

C. M. Guzzetti, *Islam in preghiera. Preghiere e meditazioni islamiche*, L.D.C., Leumann (TO) 1991.

G. Mandel, *I novantanove Nomi di Dio nel Corano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

S. H. Nasr, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1975.

F. J. Peirone – G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Studium, Roma 1986.

G. Rizzardi, *Islam. Spiritualità e mistica*, Nardini, Fiesole (FI) 1994.

A. Scarabel, *Preghiera sui nomi più belli*, Marietti 1820, Genova 1996.

G. Scattolin, Esperienze mistiche nell'islam, 3 volumi: I. I primi tre secoli; II. Secoli X e XI; III. Al-Niffarî e Al-Ghazâlî, EMI, Bologna 1994,1996,2000.

A. Schimmel, *Introduzione alla mistica islamica*, Morcelliana, Brescia 2001.

**VANGELI**

1. **VANGELI UNIFICATI**, *in lingua araba, edizione didattica*
2. **ATTI DEGLI APOSTOLI** *in lingua araba, edizione didattica*

**QUADERNI ISLAMO-CRISTIANI :**

3. **INCONTRO CON IL MONDO ISLAMICO** (*Atti delle conferenze febbraio 1991*)
4. **IL MATRIMONIO MISTO** (*conferenza del 13.6.1992 a cura di De Paolis Velasio*)
5. **ISLAM E TRASCENDENZA** (*Atti della conferenza del 3.10.1992*)
6. **LAICITÀ DELLA POLITICA: CRISTIANI E MUSULMANI A CONFRONTO**  
(*Atti della conferenza del 17.10. 1992, di Giovanni Bianchi*)
7. **IL CONTRIBUTO DEI CRISTIANI ARABI ALLA CIVILTÀ ARABO MUSULMANA NELLA RINASCITA DEL IX SEC. d.C.** *Khalil Samir - 20-21 novembre 1992*
8. **LA CONDIZIONE DEI CRISTIANI IN EGITTO ED IN SIRIA NELL'ETÀ DEI MAMELUCCHI BAHRI SECONDO LE FONTI ARABE**  
(*Atti della conferenza a cura di A. Ferré - 20-21 novembre 1992*)
9. **CONFRONTO DI CULTURE NELLA TEORIA E NELLA VITA QUOTIDIANA: ISLAM E CRISTIANESIMO. LOUIS MASSIGNON, UNA VITA PER IL DIALOGO** (*Atti della tavola rotonda del 27.4.1993*)
10. **ANTICO CRISTIANESIMO NELLA TURCHIA DELL'EST -TUR ABDIN**  
(*Testi che hanno accompagnato l'esposizione fotografica al I° Salone del Libro e della Comunicazione Religiosa – marzo 1994*)
- 10a. **LINEE PER UN ACCOSTAMENTO ALL' ISLAM**  
(*testo di una "conversazione" tenuta da Msg L. Fitzgerald – febbraio 1995*)
11. **APPROCCIO ALL' ISLAM E COMUNITÀ DI S. EGIDIO**  
(*testo di una "conversazione" tenuta da don Vittorio Ianari MAGGIO 1995*)
12. **RAPPORTO FRA COMUNITÀ MUSULMANA E STATO ITALIANO: RIFLESSIONI SU UN'IPOTESI D'INTESA**  
(*Conversazione col prof. Silvio Ferrari del 27.11.1995*)
13. **L'OCCIDENTE GUARDA ALL'ISLAM** *campane e muezzin, voci per una lode*  
(*Atti della Tavola rotonda Centro Culturale San Fedele – Milano 19 febbraio 1996*)
14. **LIBERTÀ' E COSTRIZIONE NELL'ISLAM, I MUSULMANI NON SONO UN BLOCCO MONOLITICO**, Michel Lagarde, *Comprendre n.97, gennaio/febbraio 97*

- 15.PREGARE CON I MUSULMANI ?, P. Joseph Stamer, da Encounter n.243, PISAI, Roma, marzo '98,
- 16.“OGNI ANIMA ASSAGGERA' LA MORTE” CON I NOSTRI FRATELLI DI FEDE MUSULMANA DI FRONTE ALLA SOFFERENZA E ALLA MORTE, Pierre Boz, Milano, agosto 1998
- 17.LA FEDE A TRE VOCI, Bernard-Marie o.f.m, Milano, agosto 1998.
- 18.IL MISTERO DELLA TRINITÁ visto dai musulmani, Piergiorgio Gianazza, LAS –Roma, 1999.
- 19.VERSO IL 2000 CONOSCERSI PER CAPIRSI NELLA SOCIETÁ MULTIRELIGIOSA (religioni del mondo), G. Alberti – Milano, gennaio 1999
- 20.LA PAROLA DI DIO NEL CORANO NEL *TAFSÍR* E NELLA TRADIZIONE ISLAMICA , Michel Lagarde – Milano, maggio 1999
- 21.UN CRISTIANO INTERROGA UN MUSULMANO, L Razio, Milano, gennaio 2000
- 22.CRISTIANI E MUSULMANI, CONOSCERSI PER INCONTRARSI, di.... a cura della Caritas di Verona, 19...
- 22a. ABRAMO NEL CORANO, Maurizio Borrmans, Encounter n.222, Roma, 1996

## **DOCUMENTI**

- 23 NOI E L'ISLAM , Carlo Maria Martini, Milano 1990
- 23a.LA PRESENZA DEI MUSULMANI IN EUROPA E LA FORMAZIONE TEOLOGICA DEI COLLABORATORI PASTORALI, Comitato Ccee – Kek “Islam In Europa” Documento Conclusivo Di Birmingham - Settembre1991
24. INCONTRARE I MUSULMANI ? Comitato Ccee – Kek “Islam In Europa” ‘03
- 25.PREGARE CON I MUSULMANI, Comitato Ccee – Kek “Islam In Europa” ‘03

## **SCHEDE**

26. CHE COS'È IL CRISTIANESIMO  
(consta di due serie di 10 schede in italiano e in arabo)

## **ATLANTE DELL'ISLAM**

- 27.ATLANTE DELL'ISLAM La religione,la storia, la vita quotidiana, Ancora, 2004

## **CONSULTORIO INTERETNICO**

- 28.Il matrimonio tra riti diversi –Italia Egitto Marocco Tunisia  
*A cura di Patrizia Comito e Barbara Ghiringhelli ,2005Milano*