



SCHEDE PER CONOSCERE L'ISLAM



CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA

نادي
Pontificio Istituto
di Studi Arabi e d'Islamistica

A CURA DI
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
PONTIFIZIO ISTITUTO
DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA
2025



SOMMARIO

	Presentazione	7
1.	Che cos’è l’Islam?	9
2.	Breve storia dell’Islam	17
3.	Fede e teologia	27
4.	Il Corano: parola rivelata di Dio	37
5.	L’imitazione del modello profetico	43
6.	L’adorazione (‘ibāda) nell’Islam	47
7.	La comunità islamica (<i>Umma</i>)	55
8.	La spiritualità islamica	63
9.	Cristianesimo e Islam: convergenze e divergenze	73
10.	La presenza dell’Islam in Italia	79
11.	Cristiani e musulmani: la sfida del dialogo interreligioso	83



PRESENTAZIONE

La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre, attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno.

Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà. (Dalla Dichiarazione Nostra Aetate, 3)

A sessant'anni dalla pubblicazione della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, le schede che in questo testo vengono rese pubbliche, frutto di un lavoro durato alcuni anni tra gli Uffici della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale italiana (Ufficio nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso; Ufficio Nazionale per l'educazione, la scuola e l'università; Servizio Nazionale per l'insegnamento della religione cattolica) e il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), sono la testimonianza che le indicazioni conciliari sono vive, preziose, utili e necessarie. La reciproca stima e la fattiva collaborazione tra esperti musulmani e cristiani su un dialogo schietto e onesto, nel rispetto delle differenze e nella approfondita conoscenza delle reciproche tradizioni, hanno permesso di realizzare questo progetto per la corretta conoscenza e trasmissione dell'Islam.

Lo scopo è quello di assicurare alla scuola italiana testi di IRC di qualità, promuovendo cultura e conoscenza come vero antidoto ad ogni forma di pregiudizio e distorsione della verità. Questa pubblicazione è la testimonianza che ciò che è possibile fare deve essere fatto e fatto bene, con competenza, per la mutua comprensione delle nostre comunità e per la promozione della coesione sociale fondata sulla giustizia, sui valori morali, sulla pace e la libertà. Ci auguriamo che questa collaborazione possa continuare e crescere sempre più.



Wassim Salman
Presidente PISAI



Giuseppe Baturi
Secretario generale CEI

1. CHE COS'È L'ISLAM?

1. Religione, cultura, civiltà

SCHEDA



In diverse lingue europee, si distinguono tre livelli di comprensione del fenomeno islamico:

1. *Islam* come religione
2. *Islam* come cultura, civiltà e storia
3. *Islamismo*: si riferisce all'“Islam politico”, ovvero ai movimenti islamisti emersi dopo la caduta dell'impero ottomano, che aspirano a instaurare uno stato islamico o a partecipare attivamente nella vita politica di nazioni a maggioranza musulmana. Alcuni di questi movimenti hanno caratteri fondamentalisti o estremisti e, in alcuni casi, sono ricorsi al terrorismo e alla violenza.

Mantenere la distinzione tra questi livelli è cruciale per evitare di farci ingannare dalle semplificazioni o dalla propaganda ideologica e populista. È vero che la differenza tra i primi due livelli può risultare talvolta difficile da cogliere, proprio come può essere complesso discernere tra religione e cultura in certi contesti. Nessuna religione esiste in modo puro al di sopra delle culture o senza espressioni culturali; ciò è valido tanto per la religione nella sua fase formativa quanto nel contesto attuale. La diversità culturale nel mondo islamico è estremamente ricca e variegata. Ad esempio, tra la cultura giavanese in Indonesia e quella del Grande Atlas in Marocco vi sono significative differenze, nonostante condividano la stessa fede. Queste diversità si manifestano in usi, costumi e tradizioni, evidenziando come l'islam si sia intrecciato con le culture locali, dando vita a espressioni uniche e distintive.

L'immigrazione, un altro esempio, esige l'inculturazione di una fede in un nuovo contesto sociale, che può avvenire in modo spontaneo o richiedere un sostegno accompagnatorio per affrontare le sfide dell'integrazione. Il passaggio dalla cultura originale alla cultura adottiva dell'accoglienza richiede l'intelligenza della fede, che sa distinguere tra l'essenziale e il superfluo.

È importante notare che la civiltà islamica, proprio come altre civiltà del mondo, non è il frutto di una singola religione, anche se è stata profondamente influenzata da essa. Il contributo di cristiani ed ebrei alla civiltà islamica è significativo, specialmente durante il periodo della traduzione dei testi filosofici dal greco e dal siriaco all'arabo. La “Casa della Sapienza” (*Bayt al-Hikma*) a Baghdad (VIII-XIII secolo) era una grande biblioteca e un centro di dialogo aperto a tutte le religioni. Un fenomeno simile si riscontra a Cordova, in Andalusia, dove la letteratura ebraica visse una rinascita. In questo contesto storico, lo scambio culturale e religioso tra le diverse fedi era una realtà¹.

1 Cfr. Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Paideia, Brescia 1999-2021 (tre volumi). Questo libro di storia culturale è attento ai rapporti

La civiltà islamica ha attraversato momenti di grande prosperità e apertura, così come periodi di decadenza e chiusura, seguiti da riforme e rinascite. Non c'è spazio sufficiente per riassumere la complessità e i cambiamenti della storia del mondo islamico, con le sue altalenanti fortune (cfr. scheda 2)².

La confusione più pericolosa sul piano linguistico e concettuale è quella tra “Islam” e “islamismo”, particolarmente nell’italiano, dove il termine “islamismo” è talvolta usato per riferirsi alla religione islamica, similmente ai termini Ebraismo, Cristianesimo, Buddhismo. Inoltre, gli aggettivi musulmano, islamico e islamista vengono talvolta utilizzati come sinonimi. È preferibile usare “musulmano” per le persone, “islamico” per le cose e le istituzioni (come l’arte islamica), e “islamista” per indicare un aderente all’islamismo come ideologia politica.

2. La struttura dell’Islam (Hadīt di Ġibrīl)

2.1. Hadīt di Ġibrīl

Si usa spesso un *hadīt*, un detto attribuito al Profeta Muḥammad, come sintesi della religione islamica. È un punto di partenza per insegnare l’Islam, sia per i bambini musulmani a livello elementare, sia per gli adulti a livello universitario³. Questo racconto, con le sue caratteristiche narrative e dialogiche, rappresenta uno strumento pedagogico, che offre una visione interna dell’insieme dell’insegnamento islamico. Il testo del *hadīt* è il seguente:

‘Umar Ibn al-Ḩaṭṭāb, un compagno del Profeta diventato successivamente il secondo califfo, riferisce: Un giorno, mentre eravamo seduti accanto al Messaggero di Dio, ecco apparirci un uomo dagli abiti candidi e dai capelli di un nero intenso; su di lui non traspariva traccia di viaggio, ma nessuno di noi lo conosceva. Si sedette di fronte al Profeta, mise le ginocchia contro le sue e appoggiando le palme delle mani sulle sue cosce, gli disse: “Muḥammad, dimmi cosa è l’*islām*?” Il messaggero di Dio disse: “L’*islām* è che tu testimoni che non c’è altro dio che Dio e che Muḥammad è il messaggero di Dio; che tu compia la preghiera rituale, versi la Zakat (l’elemosina obbligatoria), digiuni nel mese di Ramadan e faccia il pellegrinaggio alla Casa (il tempio della Mecca), se ne hai la possibilità”. “Tu dici il vero!” Disse l’uomo. Ci sorprese che fosse lui ad interrogare il Profeta e lo approvasse. Gli chiese allora: “Dimmi cosa è l’*īmān* (la fede)?” Egli rispose: “È che tu creda in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri e nell’Ultimo giorno e che tu creda nel

ti tra l’Islam e le altre religioni come componenti della stessa civiltà.

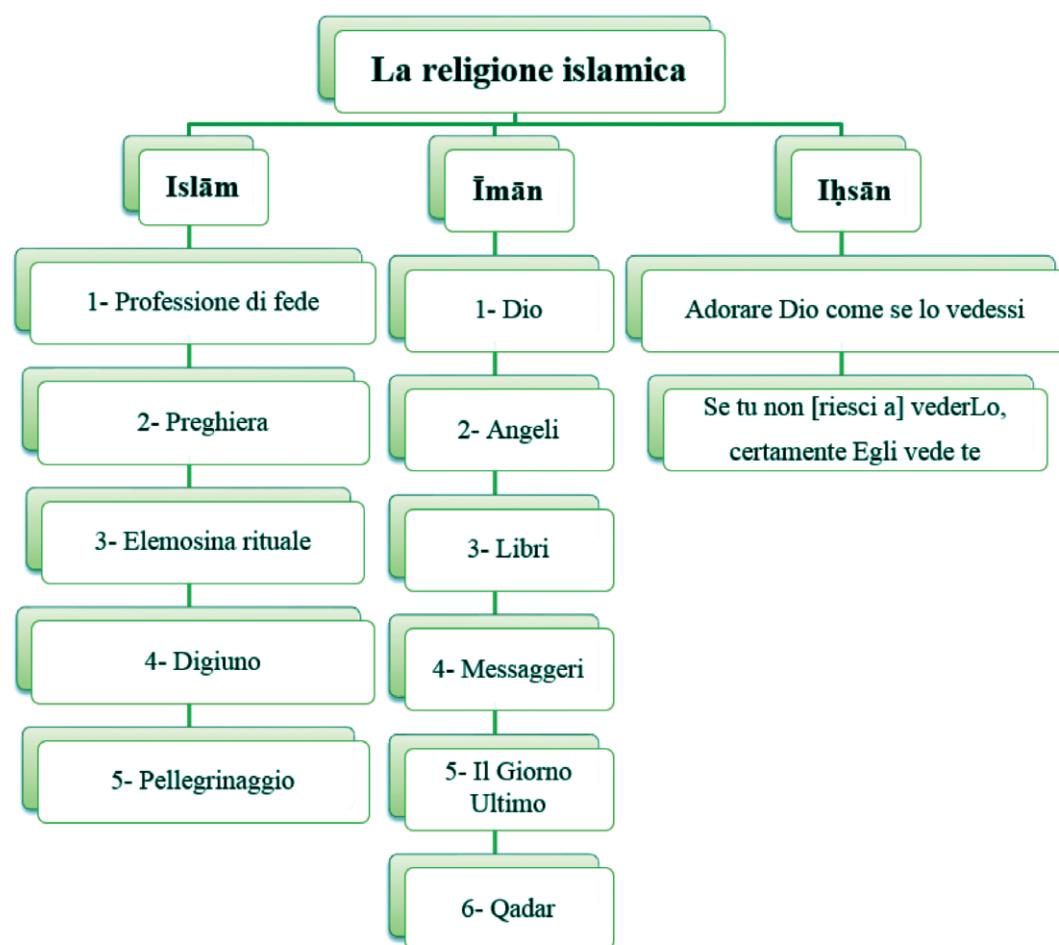
2 Per la storia del mondo islamico, cfr. Claudio Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, Einaudi, Torino 2004 (due volumi). Michele Bernardini, Roberto Tottoli (a cura), *Mondi islamici*, Einaudi, Torino 2024.

3 Tra i commenti più importanti su questo *hadīt*: Sachiko Murata, William C. Chittick, *The Vision of Islam*, I.B. Tauris, London-New York 2006. È un libro di testo usato come programma annuale di introduzione all’Islam presso la State University of New York. Cfr. anche: Adnane Mokrami, “Prospettive nella fede islamica”, in *Prevenire il pregiudizio, educare alla convivenza, un progetto per la formazione civile e democratica dei giovani*, a cura di S. Meghnagi, O. Liberanome, Giuntina, Firenze 2020, 139-160.

*Qadar*⁴, sia nel bene che nel male”. “Tu dici il vero!” Replicò l'uomo che rispose dicendo: “Dimmi che cosa è l'*ihsān* (fare e cercare il bene e il bello)?” Egli rispose: “È che tu adori Dio come se lo vedessi; e se tu non Lo vedi, certamente Egli vede te” [...]. Dopotiché l'uomo andò via e io rimasi assorto. Allora il Profeta mi chiese: “Umar, sai tu chi mi ha interrogato?” Io risposi: “Dio e il suo Messaggero ne sanno di più”. “Era Ġibrīl (l'arcangelo Gabriele) – disse – che è venuto per insegnarvi la vostra religione”⁵.

2.2. Le tre dimensioni della religione

Si può riassumere il testo in questa maniera schematica:



4 La parola *Qadar* viene tradotta spesso come “destino” o “predestinazione”, che è una traduzione discutibile, in quanto inserisce nel testo idee teologiche tardive. La traduzione che potrebbe essere più fedele all’etimologia del termine potrebbe essere “misura”, nel senso che Dio tiene in mano la misura di ogni cosa. In questo modo, gli articoli della fede cominciano con la fede nel Dio unico, e finiscono con la Signoria divina, indicando che il rapporto con Dio non finisce con la creazione ma continua per sempre.

5 Al-Nawawī (m. 1277), *Il giardino dei devoti, detti e fatti del Profeta*, tr. A. Scarabel, Società Italiana Testi Islamici, Trieste 1990, 30-31, con alcune modifiche.

Questa presentazione tridimensionale della religione ci fa ricordare la definizione classica dell’essere umano, visto come corpo, anima e spirito. Si noti che il termine *Islām* non è, in questo contesto, il nome della religione, ma rappresenta piuttosto la parte *corporale* e visibile, quella del culto e della prassi, che può essere estesa per includere l’etica e la legge religiosa, *šari‘a*. Da notare inoltre che la “professione di fede” non è la fede stessa, che è valida anche quando non è dichiarata. La testimonianza della fede è, invece, un atto pubblico di adesione alla comunità islamica. Questo aspetto comunitario si manifesta in tutti e cinque i pilastri della pratica religiosa.

Il termine *Islām* non è un nome di una religione indicata nel Corano, nel quale non compaiono nomi di religioni: non troviamo, per esempio, né “Ebraismo” né “Cristianesimo” ma solo nomi di gruppi religiosi, come “ebrei”, “cristiani” etc. Nel testo coranico, la parola *Islām* indica piuttosto un atteggiamento di “sottomissione”, ovviamente voluta e volontaria, a Dio, abbracciando la Sua Volontà. Questa sottomissione si manifesta a due livelli:

- a livello cosmico naturale: tutto il creato è sottomesso (*muslim*) a Dio, in forma di leggi fisiche e biologiche;
- a livello profetico universale: tutti i Profeti, ovunque e lungo la storia, sono sottomessi (*muslim*) a Dio; dal momento che il concetto di “profezia” nel Corano è inclusivo, nessuna nazione è priva di rivelazione profetica, come segno di Giustizia divina.

L’Islam è diventato il nome di una religione storica, solamente dopo la morte del Profeta Muḥammad e in modo graduale, soprattutto con la nascita della teologia islamica, che ha forgiato un’identità separata. I seguaci di Muḥammad, invece, sono chiamati nel Corano “i credenti” o “coloro che hanno creduto”⁶.

La seconda dimensione della religione nel *hадіт* è chiamata *Imān*, fede o credo, e corrisponde all’anima umana. L’anima (*nafs*), nella percezione tradizionale, rappresenta l’identità della persona, quello che la distingue. Il corpo svanisce dopo la morte, ma l’anima rimane, garantendo la continuità della persona, ciò a prescindere dal dibattito teologico sulla resurrezione dei corpi, in cui crede la maggior parte dei musulmani. Gli articoli della fede, in particolare la fede nella profezia muhammadiana e nella rivelazione coranica, sono segni distintivi della religione, chiamata successivamente “islamica”. Le pratiche cultuali sono, invece, formule simili a quelle che troviamo nelle altre religioni: la preghiera, la prosterazione, il digiuno, il pellegrinaggio, sono pratiche che troviamo altrove in forme diverse. L’*Imān* rappresenta dunque la parte dottrinale ed intellettuale della religione: la teologia, la filosofia e la metafisica.

La terza parte, *Ihsān*, rappresenta la dimensione più intima e universale della religione, la parte del silenzio e della comunicazione con lo sguardo, che si manifesta a due livelli:

- lo sguardo o visione “scambievole”, nei limiti della condizione umana; è il livello della santità o dell’amicizia con Dio, *wilāya*, quando l’Amore divino trova la risposta umana, come dice il Corano: “Egli li ama, e loro Lo amano” (5,54);

6 Cfr. la spiegazione di questo sviluppo in: Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Belknap Press, London 2010.

- chi non riesce a raggiungere questo alto livello spirituale, almeno deve sentire lo sguardo divino e la Sua presenza nella propria vita, sentire la “compagnia” divina. È uno stato d’animo basilare per qualsiasi esperienza religiosa.

L’*Ihsān* rappresenta la parte mistica della religione: il Sufismo o l’esperienza religiosa *tout court*. Senza l’incontro con Dio nell’intimità del cuore, tutte le espressioni, siano intellettuali o pratiche, perdono valore.

La complementarità e l’equilibrio tra queste tre dimensioni sono indispensabili per una vita religiosa sana e salda, come l’unità corpo-anima-spirito permette la vita e il movimento. Le malattie della religione provengono spesso da una mancanza in questa composizione delicata. Il fondamentalismo e l’estremismo religioso non sono altro che arido formalismo, distaccato dalle profondità spirituali, che trasforma la religione in un’arma di potere o un’ideologia di dominio. Il fondamentalismo non è altro che morte dell’anima e perdita dello spirito, una “santa ignoranza”, come dice Olivier Roy⁷.

2.3. Gruppi, scuole e zone culturali

Questo stesso *hadīt* è utile anche per spiegare le diverse scuole islamiche. Il sapere religioso islamico, e di conseguenza, le scuole islamiche, si dividono in tre categorie secondo la suddivisione tripartita:

- Sul piano giuridico (*Islām*): i sunniti sono divisi principalmente in quattro scuole: Hanafita, Malikita, Shafi‘ita e Hanbalita; ognuna ha la propria metodologia e le proprie particolarità. E anche gli sciiti hanno le loro scuole giuridiche, principalmente: la scuola Giafarita e quella Zaydita.
- Sul piano teologico (*Imān*): ci sono diverse scuole come la scuola mu‘tazilīta, l’Asharismo, il Maturidismo...
- Sul piano spirituale (*Ihsān*): troviamo tante confraternite sufī, come la Šādiliyya, la Naqšbandiyya, la Qādiriyya....

Un sapiente musulmano tradizionale si presentava solitamente con una identità tridimensionale; può essere, ad esempio, malikita nel diritto, ash‘arita nella teologia e shadhilita nel sufismo.

Al di là di queste divisioni, le tre grandi famiglie dell’Islam sono: la maggioranza sunnita, la grande minoranza sciita e la minoranza ibadita. Ogni gruppo è suddiviso in piccoli gruppi; gli sciiti sono divisi in: duodecimani, che rappresentano la maggioranza degli sciiti (si trovano principalmente in: Iraq, Libano, Iran, Azerbaijan, India, Pakistan...), gli zayditi, localizzati soprattutto nello Yemen, e gli ismailiti a loro volta divisi in tanti gruppi minori.

3. L’Islam oggi nel mondo

In epoca moderna, sono apparse nuove correnti e tendenze: l’Islam politico (i movimenti ideologici), l’Islam salafita, l’Islam progressista, l’Islam modernista..., che

⁷ Olivier Roy, *La santa ignoranza, religioni senza cultura*, tr. it. M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2017.

sono tutti diversi approcci verso la modernità, di rifiuto o di adattamento a essa in grado diverso. E ogni gruppo include un'immensa differenza.

Accanto alla diversità religiosa, c'è anche la diversità culturale, che è non meno importante. Il mondo islamico, vale a dire i paesi a maggioranza musulmana, o in cui la presenza islamica è relativamente antica, si è intrecciato nel corso dei secoli con le tradizioni culturali delle diverse aree geografiche: ogni zona ha le proprie caratteristiche e i propri modi di vivere l'Islam in dialogo con le culture locali:

- la zona araba, dove è nato l'islam. I musulmani arabi rappresentano solo il 15% circa dei musulmani nel mondo;
- la zona persiana (Iran, Afghanistan, Tagikistan ...);
- la zona turca (Turchia, Azerbaigian, Turkmenistan, Caucaso ...);
- la zona sud asiatica (India, Pakistan, Bangladesh, Myanmar ...);
- la zona sud-est asiatica (Indonesia, Malesia ...). Da notare che i musulmani del sud e sud-est dell'Asia rappresentano circa due terzi della popolazione islamica nel mondo;
- la zona cinese, che contiene diverse culture, tra cui gli Uiguri, che parlano una lingua turca, e che sono perseguitati;
- la zona africana sub-sahariana, principalmente nell'Africa occidentale (Senegal, Mali, Niger, Nigeria ...) e nell'Africa orientale (Somalia, Etiopia, Tanzania ...): anche qui troviamo diverse lingue e culture;
- la zona europea balcanica (Bosnia ed Erzegovina, Albania...).

È difficile tracciare chiare linee di demarcazione tra queste zone, vista l'influenza reciproca tra loro e le sfumature esistenti al loro interno; pertanto, una distinzione di questo tipo resta approssimativa e si connota principalmente su base linguistica. La lingua, infatti, non è neutrale, ma rappresenta lo spazio dell'integrazione e dello scambio culturale per eccellenza.

La zona culturale europea dell'Islam, o l'Islam europeo, trova le sue radici nei seguenti elementi:

- la memoria storica dell'Andalusia e della Sicilia, che fungevano da ponti di scambio culturale tra le due sponde del Mediterraneo. In questo modo, la cultura e la civiltà islamiche hanno potuto contribuire allo sviluppo della civiltà europea;
- l'Islam balcanico dell'Europa centrale che, nonostante il suo stretto rapporto con la zona turca, mantiene legami forti con le culture slava ed albanese;
- l'immigrazione, fenomeno più recente, che interessa in particolare l'Europa occidentale e che in alcuni paesi è arrivata ormai alla terza generazione. Si tratta di veri e propri cittadini pienamente europei e pienamente musulmani;
- l'Islam europeo moderno ha un legame particolare con l'Islam americano, di tutte le Americhe (nord, centro e sud), che può essere definito nel suo insieme l'Islam occidentale.

È importante notare che nessuno dei 57 Stati membri dell'Organizzazione della Cooperazione Islamica⁸ può dichiararsi rappresentante dell'Islam, nonostante alcuni di essi pretendano questo ruolo. L'istituzione del califfato, abolita nel 1924, aveva sola-

8 Fondata a Rabat nel 1969 con il nome di Organizzazione della Conferenza Islamica.

mente una natura politica, nonostante i tentativi di darle un'apparenza sacrale⁹. L'Islam non ha chiesa né sacerdozio: è rappresentato principalmente dalle istituzioni accademiche piuttosto che da quelle politiche, cioè dalle università che formano i sapienti religiosi, gli “Ulema”, come ad esempio al-Azhar al Cairo, la Zaytūna a Tunisi, il Qarawiyīn a Fez per il mondo sunnita, e le Ḥawza sciite a Najaf (Iraq) e Qom (Iran)..., benché queste istituzioni secolari soffrano del dominio del rispettivo Stato nazionale post-coloniale e talvolta della concorrenza delle università moderne e delle nuove élite intellettuali.

Dal punto di vista numerico, i musulmani nel mondo sono circa due miliardi, rappresentando circa un quarto della popolazione mondiale. Circa due terzi dei musulmani si trovano in Asia e nel Pacifico. Di seguito, l'elenco dei cinque paesi più popolosi a maggioranza musulmana, a eccezione dell'India:

- Indonesia: 280 milioni di abitanti (circa l'87 % sono musulmani);
- Pakistan: 252 (circa 96 %);
- India: 1.456 (14,23 %, 206 milioni musulmani);
- Bangladesh: 174 (88,7 %);
- Egitto: 110 (90 %).

Bibliografia

- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī, “L’Islam e le basi del Potere”, in Panetta, E. (a cura), *Studi Politici*, anno V, II serie, fasc. 4, Firenze 1959, 218-411.
- Bernardini, M. & Tottoli, R., (a cura), *Mondi islamici*, Einaudi, Torino 2024.
- Cruz Hernández, M., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Paideia, Brescia 1999-2021 (tre volumi).
- Donner, F.M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Belknap Press, London 2010.
- Lo Jacono, C., *Storia del mondo islamico*, Einaudi, Torino 2004 (due volumi).
- Mokrani, A., “Prospettive nella fede islamica”, in Meghnagi, S. e Liberanome, O. (a cura), *Prevenire il pregiudizio, educare alla convivenza, un progetto per la formazione civile e democratica dei giovani*, Giuntina, Firenze 2020, 139-160.
- Murata, S., Chittick, W.C., *The Vision of Islam*, I.B. Tauris, London-New York 2006.
- Nawawī (al-), *Il giardino dei devoti, detti e fatti del Profeta*, tr. it. Scarabel, A., Società Italiana Testi Islamicci, Trieste 1990.
- Roy, O., *La santa ignoranza, religioni senza cultura*, tr. it. Guareschi, M., Feltrinelli, Milano 2017.

⁹ La natura storica e profana del califfato è dimostrata da ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, “L’Islam e le basi del Potere”, a cura di E. Panetta, *Studi Politici*, anno V, II serie, fasc. 4, Firenze 1959, 218-411.

2. BREVE STORIA DELL'ISLAM

1. L'ambiente geografico, umano e culturale dell'islam nascente

SCHEDA

2

L'ambiente geografico in cui nasce l'Islam è il centro della penisola arabica, più precisamente la regione del *Ḩiğāz*, altopiano desertico prospiciente il Mar Rosso. In esso erano presenti due grandi centri abitati, Mecca e *Yatrib* (poi Medina). L'area aveva subito influssi cristiani sia da sud che da nord, dove sorgevano due regni, quello di *Hīra*, nestoriano, vassallo dell'impero persiano, e quello di *Ğassān*, monofisita, vassallo dell'impero bizantino. Vi erano inoltre colonie ebraiche specialmente nello Yemen e a Medina.

Gli abitanti della penisola praticavano una forma di politeismo, dove gli oggetti si ritenevano abitati da potenze divine, in modo particolare le pietre. Nel santuario della *Ka'ba* alla Mecca era venerata la Pietra Nera, forse un meteorite, così come il dio *Hubal*, che aveva raggiunto una tale importanza da assumere il titolo di *Allāh*, il Dio per antonomasia. Nella città erano anche onorate le divinità femminili *Manāt* (Destino-Morte), *al-'Uzzā* (la potentissima) e *Al-lāt* (la dea).

Mecca era un centro molto fiorente, data la sua posizione geografica che ne faceva il crocevia dei collegamenti tra l'Arabia Felix e l'impero bizantino. La sua importanza era data anche dalle grandi fiere annuali che si svolgevano nelle sue vicinanze e dal culto della Pietra Nera che culminava nel pellegrinaggio annuale, di valore pan arabo, che può essere considerato come un prodromo del pellegrinaggio nell'Islam.

Le famiglie più influenti della città erano dedite al servizio presso la *Ka'ba* e avevano un ruolo quasi sacerdotale, sebbene non esistessero veri e propri sacerdoti. Non tutti praticavano questa forma di politeismo, ma erano anche apparsi degli individui (*hanīf*) che erano giunti a un monoteismo, diverso sia da quello ebraico che da quello cristiano, tra i quali il Profeta dell'Islam Muḥammad.

2. Il profeta Muḥammad

La fede nella Profezia attribuita a Muḥammad è seconda solo alla credenza nell'unità di Dio. Egli, uomo senza particolari poteri soprannaturali, è stato scelto da Dio per essere il portatore del suo messaggio e formare e guidare la nuova comunità dei credenti, che poi saranno riconosciuti come musulmani. In lui sono rappresentati: l'ideale del credente, nel quale emergono al massimo grado l'ortodossia e l'orto-prassi, e la figura storica del leader politico, sociale e culturale. La sua vita diventa quindi un modello per i credenti che trovano nel Corano e in altre fonti quale la *Sīra* di Ibn Ishāq (m. 768) dei riferimenti sulla sua biografia.

- 567-572 d.C. circa: Muḥammad nasce alla Mecca e cresce come orfano (cfr. Cor.

93,6) sotto la supervisione dello zio Abū Ṭālib.

- 595-597 d.C. circa: si unisce in matrimonio con la ricca vedova Ḥadīga (cfr. Cor. 93,8), la quale aveva già impiegato Muḥammad come suo fiduciario, data la sua onestà, inviandolo numerose volte in Siria. Da lei ha due figli maschi morti in giovane età e quattro figlie: Zaynab, Ruqayya, Umm Kultūm e Fātima, che avranno un importante ruolo nella nascente comunità islamica.
- 610 d.C. circa: iniziano le prime rivelazioni divine per mezzo dell'arcangelo Gabriele (la prima *sūra* rivelata sarebbe la numero 96). Il Corano nella sua interezza, per tradizione, sarebbe stato rivelato nella notte del Destino (*Laylat al-Qadr*, 27 del mese di *Ramadān*).
- 612 d.C. circa: una visione gli avrebbe ordinato di iniziare il suo apostolato pubblico. In seguito a queste rivelazioni e alla loro trasmissione pubblica e soprattutto alla sua ferma condanna del politeismo, Muḥammad va incontro ad accuse di vario genere da parte dell'oligarchia meccana, dove spicca la ricca tribù dei *Qurayš* (Coreisciti).
- 619 d.C.: muoiono la moglie e lo zio che l'aveva cresciuto. Lo sconforto per le difficoltà incontrate alla Mecca aumenta, facendo sì che Muḥammad decida di trasferirsi a Yatrib (Medina), dove sono presenti numerose comunità di ebrei e dove le continue lotte fra tribù rivali fanno emergere la necessità di un capo imparziale.
- 622 d.C.: anno della grande migrazione (*hiğra*) da Mecca a Yatrib (Medina). Questa data è determinante e segna l'inizio della *hiğra* (egira), ovvero del calendario islamico. Il termine *hiğra* significa appunto "allontanarsi", "emigrare", quindi coloro che lasciano Mecca col Profeta sono definiti *muhaġirūn* ovvero gli emigranti, mentre i convertiti di Medina sono definiti *anṣār* cioè gli aiutanti. Da quel momento Yatrib sarà nota come *Madīnat al-nabī* ovvero città del Profeta, volgarizzato in Medina.
- 624-630 d.C.: per motivi di necessità economica, la neonata comunità di Medina inizia una campagna di razzie che culmina nella famosa battaglia di *Badr* del 624, in cui viene colpita una carovana di Coreisciti. Questi però si vendicano l'anno seguente, a *Uhud*. Nel 627 avviene l'ultima offensiva dei meccani contro Medina. La sconfitta meccana porta a una tregua nel 628, che permette ai musulmani di compiere il pellegrinaggio alla Mecca, dove viene riconosciuto il nuovo ruolo di Inviato di Dio assunto da Muḥammad. Nel 630, con un pretesto, il profeta Muḥammad entra alla Mecca, ma non punisce i pagani, bensì si dimostra molto tollerante, chiedendo solamente la distruzione degli idoli entro i confini e nei dintorni della città.
- 632 d.C.: Muḥammad compie quello che sarà definito il "pellegrinaggio d'addio" (marzo 632) e pochi mesi dopo muore a Medina fra le braccia dell'adorata moglie 'Ā'iša (8 giugno 632).

3. Sunniti, Sciiti e altri. I califfi Ben Guidati (632-661)

La morte di colui che viene definito il "sigillo dei profeti" porta al problema della guida della comunità. Muḥammad non aveva lasciato né una discendenza maschile né una esplicita nomina del successore. Emergono diverse ipotesi ovvero se il califfo, il vicario del Profeta, debba essere cercato fra i compagni che lo avevano seguito dalla Mecca a Medina, fra i convertiti di Medina o, in posizione minoritaria, nella

famiglia del Profeta stesso (la futura *ṣī‘a* o partito della famiglia del Profeta), sulla base del fatto che Muhammad si sarebbe espresso in favore del cugino e genero ‘Alī quale suo successore. Prevale l’ottica tribale, ancora maggioritaria nella penisola arabica, che vede nella designazione di un anziano saggio e autorevole la guida di tutta la comunità. Il prescelto appartiene alla tribù del Profeta, i Coreisciti, ed è Abū Bakr (632-634), uno dei compagni della prima ora. Con lui ha inizio il trentennio che vedrà il succedersi dei primi califfi, conosciuti come i Ben Guidati (*al-Hulafā’ al-Rāshidūn*). È lo stesso Abū Bakr a designare il suo successore, ‘Umar (634-644), personaggio capace militarmente e politicamente e soprattutto zelante nel cercare di dare al suo califfato un’impronta veramente “islamica”. Diventano importanti la Siria, per il suo ruolo di ponte con l’impero d’oriente, e l’Egitto per la sua fisionomia agricola. Il califfo forma un consiglio di sei membri (*ṣūra*) che nomina il successore di ‘Umar, dopo il suo assassinio. La scelta viene ridotta a due candidati: ‘Alī b. Abī Tālib, cugino e genero del Profeta e ‘Utmān b. ‘Affān, appartenente al clan dei Banū Umayya. La scelta ricade su quest’ultimo e il suo califfato può essere diviso in sei anni di buon governo (644-650) e sei anni di cattivo governo (650-656). ‘Utmān, inizialmente in linea con suoi predecessori, in seguito si appoggia sempre più a membri della propria famiglia fino a nominarli in ruoli di responsabilità, attirandosi così l’accusa di nepotismo. La crisi che sfocia durante il suo califfato deriva dalla fragilità istituzionale del ruolo califfale, dovuta anche ad un legame ancora troppo forte con l’autorità e tradizione tribali. Lo scontro è fra due diverse concezioni del potere, che più tardi porteranno a una vera e propria separazione entro la comunità musulmana: da una parte il partito (*ṣī‘a*) della famiglia del Profeta, che creerà un peculiare rapporto fra religioso e politico – legittimando quest’ultimo in base all’appartenenza alla famiglia del Profeta, per cui le prerogative religiose sono un riflesso delle attribuzioni spirituali della persona –, dall’altra parte si seguirà invece la linea iniziata dai primi tre califfi.

Il terzo califfo viene ucciso da un gruppo di rivoltosi, dopo essere stato accusato di aver apportato delle innovazioni contrarie al Corano. Gli succede immediatamente ‘Alī (656), che diventa califfo in circostanze molto sospette. Subito fronteggia i rivoltosi (che erano musulmani della prima ora e che chiedevano un ritorno alla consuetudine adottata dai primi due califfi) e li sconfigge nella battaglia del Cammello (dicembre 656). Però, nonostante tutto, rimane il sospetto che fosse stato lui il mandante dell’assassinio del suo predecessore. Per fugare ogni dubbio, ‘Alī deve ottemperare all’obbligo di perseguire i colpevoli, affinché la famiglia non richieda il prezzo del sangue e si faccia giustizia da sola. Il suo ruolo è ambiguo, in quanto avrebbe dovuto perseguire se stesso, quindi egli opta per una politica attendista, cercando di sviare l’attenzione da questo avvenimento. Il governatore della Siria, Mu‘āwiya, cugino di ‘Utmān, reclama il dovuto. Il califfo e il suo contendente si affrontano a Ṣiffīn (657) e, data la superiorità di ‘Alī, il governatore della Siria chiede un arbitrato. Questo è un momento cruciale nella storia della giovane comunità musulmana: oltre alle due fazioni che si fronteggiano, una terza si aggiunge, ovvero coloro che non ammettono l’arbitrato, giustificando la loro posizione con il fatto che “Non c’è giudizio se non in Dio”. Questi vengono chiamati Kharigiti (*hawāriq*, coloro che sono usciti) e

sono ferocemente repressi dal califfo nella battaglia di Nahrawān (658). L'arbitrato dà parere favorevole a Mu‘āwiya, ma il califfo non viene deposto. ‘Alī viene ucciso da un kharigita nel 661 e il califfato passa definitivamente a Mu‘āwiya. Ormai la comunità è divisa: gli Sciiti continuano a rivendicare il diritto di governare alla famiglia del Profeta, specie ai due figli di ‘Alī: Ḥasan (669-670), che rinuncia a rivendicare il potere, e Husayn che nel 680 cerca di riportare la guida dell'Islam in seno alla famiglia e affronta il califfo omayyade Yazīd, ma viene ucciso a Karbala.

4. *Dinastie e imperi islamici*

4.1. *Califfato omayyade*

I successori di Mu‘āwiya danno origine alla prima dinastia araba, gli Omayyadi di Damasco, che governa tra il 661 e il 750. Lo stato teocratico, fondato dal Profeta, con questa prima dinastia diviene uno stato secolare governato dall'aristocrazia araba. La concentrazione del potere nelle mani del califfo e la centralizzazione del governo nella capitale Damasco ne rafforzano la figura e l'autorità. Il periodo omayyade segna una nuova grande espansione del neonato impero musulmano. Dal 670 ha inizio la conquista dell'Africa settentrionale con la fondazione della città di Kairouan. Successivamente dal 710 ha inizio la conquista della Spagna con la caduta di Cordova e Toledo nel 711. L'azione musulmana prosegue anche verso il resto dell'Europa con l'occupazione della Francia meridionale, riconquistata da Carlo Martello nel 732 nella famosa battaglia di Poitiers. Anche l'Asia minore è oggetto dell'interesse omayyade: Costantinopoli subisce tre assedi tra il 672 e il 718. Con l'inizio dell'VIII secolo viene conquistato l'Afghanistan e l'Asia centrale con i centri di Bukhara e Samarcanda. Il periodo omayyade fu segnato anche da numerosi conflitti interni a seguito delle rivolte degli sciiti e dei kharigiti. Le caratteristiche principali del governo omayyade sono: l'arabizzazione dell'amministrazione e la distribuzione delle terre secondo il sistema della concessione in affitto, i cui affittuari erano tenuti al pagamento della decima. I cristiani che vivono nell'impero sono soggetti a una forte pressione fiscale tramite la tassa di capitazione, che peggiora le loro condizioni di vita e di convivenza.

4.2. *Califfato ‘abbāside*

È la seconda grande dinastia di califfi che governa l'impero musulmano dal 750 al 1258. L'Islam, che trova nell'impero ‘abbāside il suo luogo di elezione, non ha più una dimensione esclusivamente araba, ma diventa multinazionale. La caduta della dinastia omayyade può essere ascritta proprio alla mancata integrazione della componente non araba nel governo imperiale. Dalla periferia dell'impero, Abū al-‘Abbās al-Saffāḥ, nel 749, riunisce un gruppo di oppositori al regime di Damasco e nell'anno successivo sconfigge l'ultimo califfo omayyade nella battaglia del Grande Zāb e sancisce la fine di quella dinastia con la sua nomina a califfo. Benché il termine ufficiale del califfato guidato da questa seconda dinastia sia il 1258 a seguito dell'invasione mongola, solo fino alla metà del IX secolo esso è di fatto indipendente, in quanto successivamente l'autorità passa nelle mani prima dei Buyidi e poi dei Sel-

giuchidi. A questo declino si aggiunge anche la nascita di stati locali indipendenti, come in Nord Africa ed Egitto, che indebolirono ed erosero il governo centrale.

I califfi ‘abbāsidi intraprendono una grande persecuzione sia nei confronti degli sciiti sia nei confronti dei kharigiti. Nel 762 viene fondata la nuova capitale Bagdad che sancisce lo spostamento del centro dell’impero dalla Siria all’Iraq. Degno di menzione è il califfo Hārūn al-Rašīd (786-809), che favorì moltissimo la cultura fondando la *Bayt al-Hikma* (Casa della Sapienza), la più grande biblioteca arabo-islamica del tempo, dove non solo si conservavano i testi, ma si copiavano e si traducevano, permettendone la diffusione e la trasmissione.

Con la dinastia ‘abbāside si assiste ad una nuova identificazione del califfo, che riunisce in sé l’autorità temporale e spirituale: egli è riconosciuto non solo come vicario del Profeta sulla terra, ma anche vicario di Dio. L’amministrazione segue le coordinate dettate dalla precedente dinastia, con un incremento della presenza persiana nei ruoli chiave. Essa viene divisa in dipartimenti (*dīwān*) che coprono tutti gli ambiti del governo, dall’esercito al tesoro passando per la cancelleria e la corrispondenza estera. Il commercio in questo periodo assume una grandissima importanza e, grazie anche alla costruzione di numerosi porti, unisce oriente e occidente attraverso il ruolo di intermediazione dell’impero musulmano.

4.2.1. *Le crociate*

L’epoca ‘abbāside coincide anche con il periodo delle crociate. Con questo termine sono conosciute le spedizioni militari intraprese dal papato e dai regni cristiani europei per liberare e difendere i luoghi santi della Cristianità nel Medio Oriente dalla conquista musulmana. Se ne contano otto in un periodo compreso tra il 1096 e il 1291. Durante questo periodo si formano dei regni cristiani nei territori conquistati, tra i quali emerge il Regno di Gerusalemme, espugnata nel 1099. Alterne vicende si susseguono nel corso dei due secoli che vedono avvicendarsi dinastie cristiane e sovrani locali musulmani nel possesso di Gerusalemme, Edessa, Antiochia e altri territori compresi tra Palestina, Siria e Turchia. La caduta di Acri nel 1291 segna la definitiva sconfitta cristiana e la perdita dei luoghi santi di Gerusalemme. L’impatto storico e culturale delle Crociate da parte cristiana è decisamente più significativo di quello avuto da parte musulmana, nella quale sono considerate più per il loro impatto bellico locale che simbolico-culturale.

4.3. *Impero ottomano (1299–1922)*

Fu uno dei più grandi e duraturi imperi della storia, con un’influenza politica, culturale e religiosa che si estese su tre continenti: Europa, Asia e Africa. Fondato dai Turchi ottomani, si sviluppò a partire dall’Anatolia nord-occidentale sotto la guida del suo fondatore, Osman I (m. 1326). Nei secoli XIV-XV l’impero si espanso rapidamente. Nel 1453, sotto il sultano Maometto II, detto “il Conquistatore”, gli ottomani conquistarono Costantinopoli, ponendo fine all’impero bizantino. La città fu rinominata Istanbul e divenne la capitale dell’impero ottomano. Durante il regno di Solimano il Magnifico (1520-1566), l’impero raggiunse il suo massimo splendore territoriale, politico e culturale. I suoi domini si estendevano dai Balcani al Nord

Africa, dal Medio Oriente all'Europa orientale.

L'impero era governato da un sultano, che concentrava in sé il potere politico e religioso. Il sistema amministrativo si basava su un complesso meccanismo di burocrazia e sul sistema dei *millet*, che garantiva una certa autonomia religiosa alle comunità non musulmane (cristiani ed ebrei). La cultura ottomana era una fusione di tradizioni turche, persiane, arabe e bizantine. Istanbul divenne un centro di arti, architettura e commercio. Dal XVII secolo, l'impero iniziò un lento declino a causa di sconfitte militari, difficoltà economiche e conflitti interni. Il XVIII e XIX secolo furono segnati dalla perdita di territori e dall'ascesa dei movimenti nazionalisti. Nel secolo XIX, con la crisi dei Balcani e la crescita delle potenze europee, l'Impero ottomano fu definito "l'uomo malato d'Europa". Durante la Prima Guerra Mondiale l'impero si schierò con le Potenze Centrali e fu sconfitto. Nel 1920 fu firmato il Trattato di Sèvres, che sancì la fine dell'impero. Nel 1923, con la fondazione della Repubblica di Turchia da parte di Mustafa Kemal Atatürk, l'impero ottomano cessò ufficialmente di esistere.

4.4. *Impero Moghul (1526-1857)*

Fu una delle più grandi potenze dell'Asia meridionale, noto per il suo splendore culturale e architettonico. Governato da una dinastia di origine turco-mongola, i Moghul portarono una nuova era di unità, arte e amministrazione nel subcontinente indiano. Venne fondato da Bābur, un discendente di Tamerlano e Gengis Khan, che sconfisse il sultano di Delhi Ibrāhīm Lōdī nella Battaglia di Panipat (1526), stabilendo il dominio Moghul. L'impero si sviluppò rapidamente sotto il controllo di sovrani capaci, combinando abilità militari con una politica di tolleranza. Tra i sovrani principali sono degni di menzione: Bābur (1526-1530) che iniziò l'espansione Moghul e stabilì il potere in India settentrionale. Lasciò un'importante eredità culturale attraverso le sue memorie, il *Baburnama*. Akbar il Grande (1556-1605), che è considerato il più grande imperatore Moghul. Stabilì una politica di tolleranza religiosa e integrazione culturale. Introdusse un'amministrazione efficace, il sistema di tassazione (*zabt*) e favorì le arti. Jahangir (1605-1627) che proseguì l'opera del padre Akbar, promuovendo le arti e il commercio. Ebbe un rapporto particolare con i coloni europei, tra cui gli inglesi. Shāh Jahān (1628-1658), celebre per il suo contributo architettonico, tra cui il *Taj Mahal*, costruito in memoria della moglie Mumtaz Mahal. Aurangzeb (1658-1707) estese l'impero al massimo territorio, ma la sua rigida politica religiosa e fiscale creò dissensi e indebolì la stabilità dell'impero. Dopo la morte di Aurangzeb, l'impero iniziò a frammentarsi a causa di ribellioni interne, debolezza amministrativa e la pressione delle potenze europee. La presenza della Compagnia Britannica delle Indie Orientali sancì la crescente influenza britannica che condusse alla fine dell'impero. L'ultimo imperatore, Bahādur Shāh II, fu deposto dopo la Rivolta del 1857 e l'India passò sotto il dominio diretto della Corona britannica. Solo nel 1947 l'India ottenne l'indipendenza e si costituì in repubblica autonoma.

4.5. *Impero safavide (1501-1736)*

Fu una delle dinastie più influenti della Persia e uno dei grandi imperi islamici dell'e-

poca moderna insieme con gli Ottomani e i Moghul. Fu il primo impero a stabilire l'Islam sciita duodecimano come religione di Stato, influenzando profondamente la storia e la cultura iraniana e medio-orientale. Fu fondato da Ismā‘īl I (1501-1524), leader della confraternita mistica dei Safavidi (*ṣafawiyah*). Egli proclamò l'Islam sciita come religione ufficiale e si autoproclamò *shāh* di Persia. La dinastia prende il nome da *Šayh Šāfi ad-Dīn Ishāq Ardabīlī*, un santo mistico sufi vissuto nel XIV secolo, da cui discendeva appunto la famiglia safavide. L'introduzione dell'Islam sciita come religione di Stato differenziò l'impero safavide dai vicini sunniti, in particolare gli Ottomani, con cui era spesso in conflitto. Tra i sovrani principali sono degni di menzione: Ismā‘īl I (1501-1524) che consolidò il potere safavide in Persia e avviò una serie di riforme per rafforzare l'identità sciita. In seguito, entrò in conflitto con gli Ottomani sunniti, subendo una pesante sconfitta nella Battaglia di Chaldiran (1514). ‘Abbās I il Grande (1588-1629), considerato il più grande sovrano safavide, riformò l'esercito e l'amministrazione, rafforzando l'impero. Trasferì la capitale a Isfahān, che divenne un centro artistico e commerciale. Riconquistò territori persi e stabilì rapporti commerciali con potenze europee. Dopo ‘Abbās I, l'impero iniziò a indebolirsi a causa di cattiva amministrazione, corruzione e conflitti dinastici. La pressione esterna da parte degli Ottomani e delle tribù afgane, culminata con la caduta di Isfahān nel 1722 a opera degli Afghani Ghilzai, segnò la fine del dominio safavide. A questa dinastia ne successero altre, tra le quali gli Zand e i Qajar (1794-1925), a cui successe la dinastia Pahlavi fino al 1979 quando venne proclamata l'attuale Repubblica islamica dell'Iran.

5. Panoramica dei movimenti islamici e delle correnti attuali

Il passaggio tra il XIX e il XX secolo segna una sfida per il mondo islamico. L'avvento della modernità in Occidente e la svolta coloniale europea hanno fortemente influenzato i pensatori musulmani tanto da spingerli a una critica della crisi in cui l'Islam era caduto durante i governi ottomano, safavide e moghul.

5.1. Il colonialismo

Una breve nota sul colonialismo, data l'importanza che assume nei rapporti tra il mondo islamico e l'occidente. Il colonialismo è un sistema di dominio politico, economico, culturale e sociale in cui una nazione più potente esercita il controllo su un'altra, solitamente più debole, sfruttandone le risorse e imponendo i propri valori e le proprie istituzioni. Questo fenomeno ha segnato profondamente la storia mondiale, in particolare tra il XV e il XX secolo, con la fase dell'espansione marittima europea e la spartizione dei territori in Africa, Asia e America. Le principali caratteristiche del colonialismo sono lo sfruttamento economico con l'estrazione di risorse naturali, come oro, argento, legname e prodotti agricoli e la creazione di monopoli commerciali favorevoli alle potenze coloniali. L'imposizione culturale con la diffusione della lingua, della religione e dei valori culturali della metropoli e con tentativi di assimilazione o sottomissione delle culture locali. Le disuguaglianze politiche e sociali con i governi coloniali controllati dalla metropoli e la discriminazio-

ne e marginalizzazione delle popolazioni indigene. Infine, i movimenti di popolazione con la colonizzazione dei territori da parte di europei, spesso con lo spostamento o la schiavizzazione delle popolazioni locali. Il colonialismo si può dividere in due fasi: colonialismo mercantilista (XV-XVIII secolo), dove paesi come il Portogallo e la Spagna guidarono l'espansione marittima, e il neocolonialismo (XIX-XX secolo), associato alla rivoluzione industriale e alla spartizione dell'Africa e dell'Asia, dove potenze come il Regno Unito e la Francia cercarono nuovi mercati e materie prime. Gli effetti negativi più rilevanti del colonialismo sono stati la distruzione delle culture locali, lo sfruttamento e la sottomissione delle popolazioni indigene e la persistenza di disuguaglianze sociali ed economiche nelle ex colonie. Un ultimo aspetto va sottolineato: la differenza tra colonialismo e imperialismo. Il primo si riferisce al controllo diretto dei territori, mentre il secondo è un concetto più ampio che include l'influenza economica, politica e culturale senza necessariamente occupare fisicamente i territori.

5.2 Riflessi del colonialismo sull'Islam

Due aspetti vengono sollecitati in seno all'Islam: il recupero del divario scientifico, politico e civile nei confronti dell'Europa e il richiamo ai valori originari della fede portata da Muḥammad, ritornando ai fondamenti colti nella condotta degli "antichi" (*salaf* da cui il termine *salafiyā*, che connoterà questo movimento). Questo allontanamento avrebbe condotto alla decadenza e alla sottomissione alle potenze straniere. L'Islam sviluppa quindi un movimento di "riforma (*islāh*)" che, però, avrà tratti principalmente conservatori ed elitari. Il suo scopo è di far uscire l'Islam dal degrado in cui era caduto e ridare alla comunità musulmana (*ummā*) e ai paesi musulmani il ruolo e posto che gli spetta tra le nazioni moderne. Si delineano quindi due linguaggi che sono espressione di altrettanti gruppi: uno modernista più aperto alla cultura "straniera", rappresentato da una classe minoritaria di intellettuali cosmopoliti e poliglotti, e uno tradizionalista-conservatore, che raccoglie la maggioranza degli intellettuali formati nel percorso classico di studi che includeva la scuola coranica, la scuola teologica fino alle grandi università religiose come Al-Azhar al Cairo. In un primo momento la parte modernista sembra guidare la riforma soprattutto e anche grazie a un estensivo uso dei nuovi mezzi di comunicazione, come giornali e riviste, nonché anche grazie alla traduzione di opere che spaziavano dalla politica alla giurisprudenza, dalla letteratura alla scienza.

Questo primo movimento di riforma si sviluppa principalmente in Egitto e ha come principali esponenti Ğamāl al-Dīn al-Afghānī (m. 1897), che proponeva di leggere il Corano attraverso il metodo razionale per trovarvi le risposte alle esigenze poste dal mondo moderno e il ritorno alla religione essenziale anche con spinte anti-istituzionali che sfoceranno in una nuova concezione "pan-islamica", e il suo allievo Muḥammad 'Abduh (m. 1905), che spinge verso una svolta pragmatica del riformismo modernista. La *salafiyā* si basava metodologicamente sulla rilettura del Corano, idealmente sul modello della prima comunità musulmana e ideologicamente sulla ricostruzione della storia dell'Islam che troppo si era appoggiata sulla codificazione umana della parola di Dio.

L'area siro-libanese, sotto l'influenza ottomana, è caratterizzata da un movimento riformista conosciuto come *nahḍa* o risorgimento, che cercava di riscoprire l'autenticità araba, in particolare a partire dalla lingua araba. Uno degli esponenti più significativi è l'intellettuale siriano Raṣīd Riḍā (m. 1935), che fonda al Cairo la rivista *al-Manār* (“il Faro”), nella quale è proposto un commentario modernista del Corano. Dal punto di vista pratico egli propugna la riproposizione dell'autorità califfale come appannaggio esclusivo dell'elemento arabo.

Questa utopia califfale insieme al panislamismo di al-Afghānī si rinsalderà poi in un nuovo nazionalismo pan-arabo che avrà sviluppi sia antiturchi che anticoloniali. Idee simili sono promosse dal movimento dei Giovani Turchi, della metà del XIX secolo, che però vedrà al centro e alla guida l'elemento turco invece di quello arabo.

Le premesse del riformismo modernista si articolano nell'Islam dell'inizio del XX secolo in due correnti: una rappresentata dalle monarchie marocchina ed egiziana e dai Regni del Medio Oriente (Siria, Arabia, Iraq), che più o meno accolgono il verbo modernista, e l'altra rappresentata dalla Turchia di Mustafa Kemal Atatürk che nel 1922 abolisce il califfato ed estromette il religioso dalla sfera pubblica, proclamando una costituzione laica.

Oltre a queste svolte moderniste, vi è una corrente tradizionalista che ha origine nell'Arabia Saudita. Il Wahhabismo, che prende il nome dal suo fondatore Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (m. 1792), si rifà alle correnti più conservatrici sia della teologia islamica (Ibn Taymiyya, XIV secolo) che della giurisprudenza (Ibn Ḥanbal) e si distingue per l'estremo rigorismo morale e per la violenza con cui applica queste dottrine. La monarchia saudita, diretta erede e rappresentante di questo movimento, pur mantenendo un certo rigore morale, ha calmierato e accettato i benefici e i progressi della modernità, soprattutto in virtù degli introiti economici provenienti dal commercio del petrolio.

Altri movimenti di stampo tradizionalista si sviluppano. Tra questi ricordiamo la confraternita mistica libica dei Senussi, che mischia il suo ruolo religioso con la politica, e i movimenti *fulani* in Nigeria settentrionale; in Egitto l'Associazione dei Fratelli Musulmani, avversa sia alla riforma modernista che al socialismo portato avanti dal governo egiziano. Il suo programma potrebbe essere riassunto così: l'Islam, perfetto in se stesso fondato solo su se stesso, si basa esclusivamente sul Corano e sulla Sunna ed è valido in ogni tempo e in ogni luogo. L'aspirazione dei Fratelli Musulmani è di formare uno “stato nello stato”. Supplendo autonomamente e ideo-logicamente a compiti educativi e di assistenza, la loro associazione è stata più volte sciolta e resa illegale dai governi egiziani. L'Associazione dei Fratelli Musulmani ne ha ispirato una simile, la *Jamā‘at-i Islāmī* fondata in India negli anni '40 del Novecento da al-Mawdūdī.

La seconda metà del Novecento vede uno spostamento verso posizioni più fondamentaliste non solo i Fratelli Musulmani e la *Jamā‘at-i Islāmī* ma anche le ideologie propugnate dal regime degli Ayatollah in Iran e di Hezbollah in Libano e negli Stati del Golfo. La propaganda fondamentalista appoggia anch'essa un ritorno al Corano e alla prima comunità musulmana sorta a Medina, non tanto come forma di emancipazione dalla sclerotizzazione della religione tradizionale quanto come delegittima-

zione delle istituzioni dell'Islam ufficiale e delle autorità politiche, entrambe ritenute soggette all'influenza dell'Occidente euro-americano.

Bibliografia

- Bausani, A., *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano 1999¹³.
- Campanini, M. (a cura), *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Mondadori Education, Milano 2017.
- Campanini, M. (a cura), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, BUR, Milano 2005.
- Laoust, H., *Gli scismi nell'Islam. Un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, ECIG, Genova 2002.
- Lo Jacono, C., *Il Vicino Oriente da Muhammad alla fine del sultanato mamelucco (VII-XVI secolo)*, Einaudi, Torino 2003.

3. FEDE E TEOLOGIA

1. Le dottrine

SCHEDA

3

Come è stato menzionato nella scheda 1, secondo il famoso Ḥadīt di Ġibrīl, gli articoli della fede islamica, *īmān*, sono sei e consistono nel credere in:

1. Dio;
2. gli Angeli;
3. i Libri (rivelati);
4. i Messaggeri;
5. l'ultimo Giorno (la resurrezione e il giudizio finale);
6. il *Qadar*.

Questo credo non è mai stato visto separato dall'etica e dalla prassi. Anzi, la fede è considerata una preparazione alla giusta condotta e viceversa:

La vera pietà non è volgere il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel libro e nei profeti, di chi dona dei propri beni per amore Suo ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi compie la preghiera e paga l'elemosina e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri, ecco quelli che temono Dio (Cor. 2,177).

Nella teologia islamica questi sei articoli si dividono in tre capitoli principali:

1. la divinità (*ulūhiyya*);
2. la profezia (*nubuwwa*);
3. l'escatologia (*ma'ād*).

1.1. Credere in Dio

Il primo capitolo, la divinità, è rappresentato dalla prima parte della professione di fede islamica (*šahāda*), che testimonia che “non c’è dio al di fuori di Dio”, *lā ilāh illā Allāh*. Da notare che la parola *Allāh* significa semplicemente Dio in arabo, non è il nome “islamico” di Dio o, peggio, “il dio dei musulmani”. La stessa parola è usata dai cristiani arabi e si trova in tutte le traduzioni bibliche in arabo da più di mille anni. I musulmani non-arabi usano anche altre parole per dire Dio, come *Hodā* in persiano e in urdu.

La *šahāda* è la formula più sintetica del monoteismo assoluto (*tawhīd*), che è composto di una negazione radicale, non c’è dio, *lā ilāh*, che implica la negazione di ogni tipo di associazionismo (*širk*) o di idolatria (*wataniyya*), incluse le forme più sottili e

nascoste, come il culto dell'ego: "Hai visto chi si è preso come dio la propria passione?" (Cor. 25,43; 45,23).

La fede deve essere libera da qualsiasi costrizione, come condizione di sincerità. La fede forzata è per natura falsa, una forma di ipocrisia (*nifāq*) o di persecuzione: "Non c'è costrizione nella religione (*dīn*), la guida si è ben distinta dall'errore" (Cor. 2,256). L'ipocrisia, la vanità (*riyā'*) e l'arroganza (*kibr*) contraddicono la fede nel Dio unico (Cor. 2,264; 4,38), perché corrompono l'intenzione (*niyya*), che deve essere pura e sincera e orientata totalmente verso Dio. La fede nel Dio unico (*tawhīd*) implica l'unificazione dell'anima e la coerenza della persona. Il pieno riconoscimento dell'unicità divina necessita la pulizia del cuore e della mente da qualsiasi desiderio o attaccamento, per arrivare alla conferma assoluta, solo Dio, *illā Allāh*, degno di culto e di adorazione, che è un impegno di vita e un atto di *islām*, una sottomissione voluta e convinta alla Volontà divina, come lo esprime questa preghiera coranica:

Di: La mia preghiera, il mio culto, la mia vita e la mia morte appartengono a Dio, il Signore dei mondi. Egli non ha compagno alcuno. Questo mi è stato ordinato, e sono il primo dei sottomessi a Lui (Cor. 6,163).

La fede nel Dio unico implica non solo la coerenza etica, ma anche la sintonia e l'armonia con tutto il creato che è sottomesso a Dio, *muslim*. L'essere umano, invece, può ribellarsi e dire di no al Signore seguendo le orme di Satana, oppure accettare la Volontà di Dio, ed essere in armonia con tutto il creato:

Lo glorificano i sette cieli e la terra e chiunque li abiti, non c'è nulla che non canti la Sua lode, però tale lode voi non la comprendete, ma Egli è mite e indulgente (Cor. 17,44).

Non vedi? Tutti lodano Dio in cielo e sulla terra, anche gli uccelli che aprono le ali, e ognuno sa come pregare e come glorificare. Dio sa bene quel che fanno (Cor. 24,41).

Il miglior modo per conoscere Dio è di contemplare i Suoi segni (*āyāt*) nel creato e nelle Scritture. Dio nel Corano, si presenta e si descrive tramite i bellissimi Nomi divini, *al-asmā' al-husnā*, che sono modelli di perfezione e valori etici ed estetici¹:

Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, conosce il mistero e il visibile, è il Clemente, il Compassionevole. Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Custode, il Potente, il Dominatore, il Superbo. Sia glorificato Dio, Egli è ben oltre quel che Gli associano, Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Egli ha i bellissimi Nomi, e ogni cosa nei cieli e sulla terra celebra le Sue lodi. Egli è il Potente, il Saggio (Cor. 59,22-24).

I Nomi divini sono infiniti, ma nella Tradizione sono simbolicamente 99. La loro recitazione ha una funzione liturgica, in una forma simile al Rosario cristiano, che si chiama *tasbīh*. Questa parola significa confermare la trascendenza divina, *tanzīh*, e

1 Sui Nomi divini cfr. anche la scheda 8.

negare qualsiasi forma di somiglianza causata dall’insufficienza del linguaggio o dal limite dell’immaginazione umana: “Egli, Dio, è uno, Dio l’eterno, non ha generato, non è generato, non c’è nessuno pari suo” (112,1-4).

I Nomi divini non sono uguali, la Misericordia divina è centrale, come etica divina e come ragione d’essere della missione profetica, al punto che Nome *al-Rahmān*, il Clemente o il Tutto Misericordioso, è considerato equivalente al Nome proprio di Dio, *Allāh*: “Dì: Invocatelo con il nome di Dio (*Allāh*), oppure invocatelo con il nome di Clemente (*al-Rahmān*), comunque Lo invochiate Gli appartengono i Nomi più belli” (Cor. 17,110).

Il musulmano, prima di recitare il Corano o di fare qualsiasi attività, incluse quelle banali come mangiare, dice la *basmala*, la formula che si trova anche all’inizio di ogni capitolo (*sura*) del Corano, a eccezione di uno: “Nel Nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole”, in arabo: *b-ism Allāh al-Rahmān al-Rahīm*. Questa formula conferma sia la fede nel Dio unico, sia che il credente parte solo da Dio e non dalle sue passioni e impulsi, evidenziando la centralità della misericordia nell’etica islamica.

Come è stato già accennato, si può conoscere Dio anche tramite i Suoi segni, *āyāt* (sing. *āya*) in tutto il creato. Dio comunica tramite i Suoi segni a tutti i livelli, i segni scritturali, i segni cosmici, i segni umani (culturali e psichici): “Per quelli che hanno fede certa ci sono segni sulla terra e anche nelle vostre persone (anime), non vedete?” (Cor. 51,20-21).

1.2. Credere nella profezia di *Muhammad*

La seconda parte della professione di fede islamica è credere che *Muhammad* è il messaggero di Dio, *Muhammad rasūl Allāh*. La veracità della profezia di *Muhammad* è una condizione necessaria per credere nell’autenticità della rivelazione coranica. Ambedue le dottrine rappresentano la particolarità islamica.

Il profeta *Muhammad* è “il sigillo dei profeti”, *ḥātam al-nabiyyīn* (Cor. 33,40), l’ultimo anello nel fenomeno universale della profezia (*nubuwwa*). Il Corano afferma che non c’è una nazione priva della rivelazione e della comunicazione divina (Cor. 35,24). È un segno inclusivo di misericordia e di giustizia. Il Corano menziona i nomi di 25 profeti, tanti di loro sono patriarchi, re e profeti biblici. Il focus coranico è sulla linea abramitica, nonostante il Corano menzioni profeti arabi non abramitici come *Hūd*, *Şālih* e *Şu‘ayb*. La Tradizione indica il numero di 124.000 profeti, la maggioranza assoluta è sconosciuta:

Noi ti abbiamo dato la rivelazione come l’abbiamo data a Noè e ai profeti che lo seguirono, l’abbiamo data ad Abramo e a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle tribù, a Gesù, a Giobbe, a Giona, ad Aronne e a Salomone, e abbiamo dato a Davide i Salmi. Abbiamo ispirato i messaggeri dei quali ti abbiamo narrato la storia e i messaggeri dei quali non ti abbiamo narrato nulla, con Mosè Dio parlò (4,163-164, cfr. anche 6,82-87).

L’inviauto di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo Signore e così tutti i credenti, ognuno crede in Dio, nei Suoi angeli, nei Suoi libri e nei Suoi inviati, “tra i Suoi messaggeri non facciamo alcuna differenza, abbiamo udito e ubbidito, perdonata-

ci, Signore nostro, tutti faremo ritorno a Te”, così essi dicono (2,285).

Alcuni teologi musulmani distinguono tra i termini profeta (*nabi*) e messaggero/apostolo (*rasūl*), sostenendo che i messaggeri sono profeti che hanno ricevuto una rivelazione da trasmettere. Tra questi, si trovano i messaggeri di grande risoluzione (*ulū al-‘azm*) (Cor. 46,35), che, secondo la Tradizione, sono: Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad. Tuttavia, una lettura attenta del Corano ci informa che la profezia e il messaggio sono due dimensioni complementari della stessa realtà: la dimensione verticale, Dio-uomo, chiamata profezia, in cui l'uomo riceve le notizie del Cielo; e la dimensione orizzontale, in cui il messaggero comunica ciò che ha ricevuto alla sua gente o all'intera umanità.

Il Corano è la Parola di Dio rivelata al profeta Muḥammad tramite l'angelo Gabriele (Ǧibrīl), l'angelo della rivelazione di tutte le Scritture. I libri sacri menzionati nel Corano sono: i rotoli (*ṣuhuf*) di Abramo, i Salmi (*zabūr*) di Davide, la Torà (*tawrāt*) di Mosè, il Vangelo (*ingīl*) di Gesù Cristo. Il Corano chiama la Torà e il Vangelo “guida e luce” (Cor. 5,44-46), che sono aggettivi usati anche per il Corano (2,2; 4,174)².

La dottrina della profezia si inserisce nel quadro generale dell'antropologia coranica. L'essere umano è una creatura speciale, creata con le “Mani” di Dio (38,75), plasmata dal fango, in cui Dio ha soffiato del Suo Spirito. Una creatura paradossale, perché contiene nella sua composizione elementi di luce e di santità e altri di fragilità e di debolezza. Nonostante ciò, Dio ha chiamato l'essere umano il Suo vicario (*halīfa*):

E quando il tuo Signore disse agli angeli: “Porrò un vicario sulla terra”, essi dissero: “Metterai su di essa qualcuno che vi spargerà la corruzione e vi verserà il sangue, mentre noi Ti glorifichiamo lodando Ti e Ti santifichiamo?” Egli disse: “In verità Io conosco quello che voi non conoscete” (Cor. 2,30).

Il Corano parla della creazione Adamo ed Eva, e narra come Satana li ha sedotti per mangiare dall'albero proibito. Il primo peccato è stato seguito dal primo pentimento (Cor. 2,37; 20,122). Il Corano narra anche la storia del primo fratricidio, quello di Caino ed Abele, senza menzionare i nomi:

E racconta loro secondo verità la storia dei due figli di Adamo. Offrirono sacrifici; da uno fu accettato e dall'altro non fu accettato. Questi disse: “Ti ucciderò, certo.” L'altro disse: “Dio accetta solo dai devoti, e se stendi la mano per uccidermi, io non stenderò la mia per uccidere te, poiché io temo Dio, Signore dei mondi. Voglio che tu parta col mio peccato e col tuo peccato. Allora sarai tu nel novero delle genti del Fuoco. Questa è la ricompensa per gli iniqui.” La sua anima l'incoraggiò a uccidere suo fratello. Lo uccise, e fu nel novero dei perdenti. Poi Dio mandò un corvo, che si mise a grattare la terra per mostrargli come nascondere la vergogna del fratello. Disse: “Sventura a me. Sono incapace di essere come questo corvo e nascondere la vergogna del fratello. Fu così nel novero di quelli che si pentono. E fu così che Noi abbiamo prescritto per i figli di Israele che chiunque ucciderà una persona non col-

2 Cfr. scheda 9.

pevole d'assassinio o di corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso tutta l'umanità. E chiunque fa rivivere qualcuno è come se avesse fatto rivivere tutta l'umanità (Cor. 5,27-32).

1.3. *Credere nel Giorno ultimo*

I musulmani credono fermamente nella resurrezione dei morti, nella vita dopo la morte e nel giudizio finale davanti a Dio. “Credere in Dio e nell’Ultimo giorno” è un credo fondamentale condiviso con gli ebrei e i cristiani (Cor. 2,62; 5,69). È una caratteristica del vero credente che si ripete nel Corano in diverse occasioni (Cor. 2,126. 177. 228. 232. 264; 3,114; 4,38-39. 59 136. 162; 9,18-19. 44-45. 99; 58,22; 65,2). Il Corano contiene una descrizione dettagliata del Paradiso e dell’Inferno, considerati come luoghi di compenso e di castigo. L’essere umano, nella vita terrena, è responsabile davanti a Dio, che conosce ciò che ha fatto di bene e di male durante la sua vita e lo giudicherà di conseguenza³.

2. *Le scuole teologiche*

1.1. *Le tre famiglie dell’Islam*

Come è stato menzionato nella prima scheda, le famiglie dell’Islam sono tre:

1. i sunniti (*ahl al-sunna*);
2. gli sciiti (*šī‘a, ahl al-taṣayyu‘*);
3. i kharigiti (*hawāriḡ*).

Sono gruppi “ortodossi”, nel senso che si riconoscono a vicenda come musulmani, nonostante le divisioni storiche e la presenza di estremisti all’interno di ciascun gruppo, che scomunicano gli altri. Tuttavia, grazie anche al dialogo intra-islamico degli ultimi decenni, si è lavorato per l’unità della Umma islamica.

Il punto di divergenza tra sunniti e sciiti è la questione dell’imamato (*imāma*) e della successione al profeta Muḥammad. Secondo la visione sciita, il profeta, prima di morire, ha nominato suo cugino e genero ‘Alī Ibn Abī Tālib (m. 661) come successore. Questo è avvenuto dopo il pellegrinaggio dell’addio del profeta, durante il viaggio di ritorno a Medina, in una sosta per le carovane chiamata *ḡadīr humm* nel 632. Questa narrazione si trova anche nelle fonti sunnite ma, secondo loro, indica solo il merito di ‘Alī e non costituisce una nomina esplicita.

Gli Imam, secondo la Tradizione sciita maggioritaria, detta imamita duodecimana (*imāmiyya itnā ‘ašariyya*), sono persone infallibili (*ma’sūm*) come i profeti. Per i sunniti, invece, solo i profeti lo sono. Per questo il concetto di Sunna è diverso nei due gruppi: per i sunniti, la Sunna indica la Tradizione profetica, cioè i detti, gli atti e i consensi attribuiti al Profeta Muḥammad. Per gli sciiti duodecimani, la Sunna è la Tradizione dei quattordici infallibili: il Profeta, Fatima e i dodici Imam, in particolare il quinto e il sesto Imam, Muḥammad al-Bāqir (m. 732) e Ḥaḍīr al-Ṣādiq (m. 765). *Lo Sciismo duodecimano* ha preso una forma definitiva con l’occultazione (*al-ḡayba*) del dodicesimo Imam Muḥammad al-Mahdī, figlio di al-Ḥasan al-‘Askarī. L’occultazione è divisa in due fasi: la piccola, durante la quale l’Imam aveva quattro rappre-

3 Per ulteriori informazioni sull’escatologia islamica, cfr. scheda 8.

sentanti che trasmettevano i suoi messaggi alla comunità, e la grande occultazione, che inizia con la morte dell'ultimo rappresentante nel 941 e continua fino ad oggi. Nella fede sciita, l'Imam al-Mahdī è considerato una figura messianica che tornerà alla fine dei tempi per riempire la terra di pace e giustizia.

Gli sciiti duodecimani sono maggioritari in Iran, Iraq, Libano, e costituiscono minoranze significative in India, Pakistan e Afghanistan. Da notare che la geografia religiosa lungo la storia ha conosciuto grandi mutamenti: ad esempio, la moschea di al-Azhar al Cairo, è stata fondata dai fatimidi ismailiti nel 970, per essere trasformata successivamente nella più grande istituzione e università sunnita. Il caso opposto è l'Iran, che era maggioritariamente sunnita fino all'arrivo della dinastia dei Safavidi al potere, che hanno dichiarato lo sciismo duodecimano religione di stato all'inizio del sedicesimo secolo. L'antagonismo politico ha avuto un ruolo decisivo nelle lotte tra sunniti e sciiti, come la competizione tra Safavidi e Ottomani.

I diversi gruppi dello *Sciismo ismailita* riconoscono Imam vivi all'interno di un sistema ereditario. Tra i gruppi più noti, vi sono i Nizāriyya, anche conosciuti come Aghakhani: il loro quarantanovesimo Imam è stato Karim Agha Khan, in carica dal 1957 (m. 4 febbraio 2025). Il suo successore, nonché suo figlio, è attualmente Rahim al-Hussaini. In India e Pakistan esiste un'altra comunità ismailita, nota come Bohra. Inoltre, ci sono altri gruppi più piccoli che fanno parte della tradizione ismailita.

Gli sciiti zayditi, maggioritari nello Yemen, non hanno un imamato ereditario; basta che l'Imam sia della discendenza del Profeta. L'ultimo Imam zaydita nello Yemen, Ahmad Ibn Yahyā, regnò dal 1948 al 1962. Gli sciiti con tutte le loro scuole costituiscono circa il 20% dei musulmani.

I kharigiti sono un terzo gruppo, né sunnita né sciita, anzi sono il primo gruppo apparsa nella storia dell'Islam, durante la grande discordia (*al-fitna al-kubrā*), la guerra civile all'epoca del quarto califfo (secondo i sunniti) e primo Imam (per gli sciiti), 'Alī Ibn Abī Ṭalib, immediatamente dopo la battaglia di Ṣiffīn nel 657. All'inizio erano estremisti e violenti, al punto di uccidere 'Alī nel 661. Poi i gruppi più estremisti si sono estinti. È rimasto solo un gruppo moderato e pacifico, gli ibaditi (*ibāḍiyya*), che sono maggioritari in Oman e presenti nel deserto algerino (la zona di Mzab), l'isola di Djerba in Tunisia, Gebel Nefusa in Libia e in alcune zone dell'Africa orientale come Zanzibar.

I sunniti, che costituiscono la comunità maggioritaria, circa l'80% dei musulmani, rappresentano una realtà assai complessa, composta da diverse tendenze teologiche, come sarà evidenziato in seguito. Ciò che accomuna tutti i sunniti è una lettura della storia della prima generazione dell'Islam. Secondo la visione sunnita, il Profeta, prima di morire, non ha scelto nessuno come successore; spetta quindi alla comunità scegliere i successori, noti come Califfi (sing. *halīfa*). I primi quattro Califfi sono chiamati "i ben guidati" (*rāshidūn*). Inizialmente, la teoria politica sunnita sosteneva che il Califfo doveva essere un arabo della tribù Quraysh, quella del Profeta Muhammad. Tuttavia, nel tempo è diventato sempre più difficile mantenere questo principio, poiché gli arabi nel mondo islamico sono divenuti una minoranza. Sono emersi imperi che promuovevano il Sunnismo senza essere guidati da arabi, come l'Impero Ottomano.

2.2. Le scuole teologiche

2.2.1. La scuola mu'tazilita

La prima scuola teologica sistematica nell'Islam è quella mu'tazilita (*mu'tazila*). Sebbene esistessero tendenze teologiche precedenti, questo è stato il primo gruppo a esprimere un'identità ben definita, fondata su cinque principi. Questi principi affrontano tematiche legate al nuovo contesto in cui si trovava l'Islam dopo le espansioni e l'incontro con altre fedi e culture, nonché al dibattito interno tra i musulmani dell'epoca:

1. il principio dell'unicità di Dio, che sottolinea l'unità degli attributi (*sifāt*) e l'essenza divina (*dāt*), e afferma che il Corano è creato;
2. il principio della giustizia divina, che implica che Dio crea solo il bene e che l'essere umano è il creatore dei propri atti, sia nel bene che nel male, enfatizzando il libero arbitrio. Il Mu'tazilismo è conosciuto dal suo trascendentalismo radicale che rifiuta ogni forma di antropomorfismo, cercando di interpretare il Corano in questa ottica;
3. il principio dello stato intermedio (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) si riferisce a chi commette peccati gravi. Questa persona è chiamata "peccatore" (*fāsiq*), non essendo né credente né miscredente. Sarà condannato all'inferno, ma continuerà a essere trattato da credente all'interno della comunità. Questa posizione mirava a rispondere all'estremismo dei primi kharigiti, che scomunicavano i grandi peccatori, pur cercando di evitare un certo lassismo etico;
4. il principio della ricompensa e della minaccia (*al-wa'd wa al-wa'īd*), che afferma che le promesse di Dio saranno mantenute e che l'inferno e il paradiso saranno eterni;
5. il principio di ordinare il bene e vietare il male (*al-amr bi-l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*), che è un principio etico morale, con una connotazione politica.

Il Mu'tazilismo, essendo nato prima della divisione netta tra sunniti e sciiti, era una scuola sopra questa dualità. L'unica differenza tra i mu'taziliti sunniti e i loro compagni sciiti si manifestava nel capitolo sull'imamologia nei loro scritti. Dopo dodici generazioni di teologi, questa scuola è stata assorbita dallo Sciismo duodecimano e in particolare dallo Sciismo zaydita. Si nota che il Mu'tazilismo ha influenzato altre scuole teologiche di altre religioni, come alcune correnti della teologia araba cristiana e come la scuola caraitica nell'Ebraismo non-rabbinico.

2.2.2. L'ortodossia sunnita

Le scuole teologiche che rappresentano l'identità sunnita per eccellenza sono tre:

1. *la scuola tradizionista* (*ahl al-hadīt*) è talvolta chiamata hanbalita, sebbene il Hanbalismo sia più conosciuto come una scuola giuridica. Questa scuola si oppone al Mu'tazilismo e considera la Sunna come una fonte di teologia, adottando un approccio letteralista ed evitando l'interpretazione allegorica, rimandando a Dio il vero significato (*tafwīd*). La scuola adottò con vigore la dottrina della natura non-creata del Corano, subendo la persecuzione da parte dei mu'taziliti durante l'inquisizione (*miḥna*), che ebbe inizio con il califfato di al-Ma'mūn l'abbaside nel 827 e continuò fino al 848. Nei secoli successivi, la scuola è stata consolidata da grandi figure come Ibn Taymiyya (m. 1328);

2. *la scuola ash‘arita* o asciarita (*aš‘ariyya*) nacque come risposta al fallimento dei mu‘taziliti nell’imporre le loro dottrine. Fondata da un ex-mu‘tazilita, Abū al-Hasan al-Aš‘arī (m. 936), con l’appoggio degli Abbasidi, divenne rappresentante dell’ortodossia sunnita e, successivamente, la scuola dominante nelle grandi università sunnite, come al-Azhar al Cairo, la Zaytūna a Tunisi e al-Qarawiyīn a Fez, in Marocco. La scuola ash‘arita cerca spesso posizioni intermedie tra i tradizionisti e i mu‘taziliti. Tra le loro dottrine specifiche c’è la teoria dell’acquisizione (*kashb*), secondo cui l’essere umano non crea i propri atti, come affermano i mu‘taziliti, ma li acquisisce tramite la propria volontà e intenzione, mentre Dio crea questi atti per lui o per lei. Secondo questa ottica, Dio è al di sopra del bene e del male e al di fuori di ogni giudizio morale;
3. *la scuola maturidita*, fondata da Abū Mansūr al-Māturīdī (m. 944). È una scuola simile a quella ash‘arita, ma ha avuto un grande successo tra i sunniti non-arabi, come nelle zone dei Balcani, l’Asia centrale e il sub-continente indiano.

2.2.3. Altre scuole e tendenze

Per avere una visione più ampia della teologia islamica, è necessario includere due rami importanti:

2.2.3.1. La teologia mistica

Il sufismo è iniziato come una corrente ascetica, per sviluppare successivamente la sua dimensione teorica, chiamata filosofia mistica o teologia mistica. Tra le figure principali che hanno contribuito a questo sviluppo, troviamo il grande maestro (*al-Šayh al-Akbar*) andaluso Muhyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (m. 1240), specialmente attraverso la sua teoria sull’unità dell’Essere (*wahdat al-wuġūd*), talvolta erroneamente tradotta in alcuni scritti come “monismo”. Questa teoria cerca di superare il dualismo ontologico che ha caratterizzato la teologia classica (*kalām*), frutto del trascendentilismo radicale. Il sufismo sottolinea l’immanenza e la presenza divina nel mondo attraverso le manifestazioni dei Nomi, mantenendo allo stesso tempo il mistero trascendentale di Dio.

2.2.3.2. La metafisica

La metafisica, o “le cose divine” (*ilāhiyāt*), è una parte importante della filosofia islamica (*falsafa*) che si interseca con le scuole del *kalām* e il pensiero sufī. Si tratta di una metafisica in continuità con la filosofia greca, ma con gli adattamenti necessari al monoteismo islamico. Tra le figure più significative che hanno influenzato la teologia islamica c’è Ibn Sīnā (m. 1037), conosciuto in Occidente con il nome di Avicenna. Tra le sue idee integrate nella teologia vi è la classificazione ontologica tripartita: l’essere o l’esistente necessario (*wāġib al-wuġūd*), che è Dio; l’esistente possibile (*mumkin al-wuġūd*), che è il mondo; e l’impossibile (*muħāl al-wuġūd*).

Un altro filosofo importante è Ibn Rušd, conosciuto anche come Averroè (m. 1198), il quale difese la metafisica dalle critiche del grande teologo ash‘arita Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111). Ad esempio, quest’ultimo criticò i filosofi per la loro credenza nell’eternità del mondo (*qidam al-ālam*), implicando l’esistenza di un altro eterno

accanto a Dio. Averroè, invece, aveva una concezione della creazione diversa da quella dei teologi che sostenevano la creazione dal nulla. Secondo Averroè, l'eternità del mondo non implica la sua non-creazione, ma piuttosto il suo essere creato continuamente ed eternamente. L'obiettivo di Ibn Rušd era dimostrare che filosofia e religione non si contraddicono, ma si completano e si confermano a vicenda.

2.2.4. Riforma teologica

Una parte dei musulmani oggi seguono ancora le scuole teologiche menzionate, talvolta con una forma di aggiornamento. Si parla di neo-Mu'tazilismo, neo-Ash'arismo, oppure di neo-Averroismo. Altri musulmani seguono scuole conservatrici più recenti, come il Wahhabismo o il Salafismo, che si presentano come continuità del Hanbalismo, rifiutando il *kalām* e la filosofia, e mostrandosi anti-sciiti.

Allo stesso tempo, sono nate tendenze di riforma, che cercano di aggiornare la teologia islamica in dialogo con le scienze e le filosofie moderne. Tra i nomi più noti in questo contesto, Syed Ahmad Khan (m. 1898) e Muhammad Iqbal (m. 1938) dall'India, Muhammad Abduh (m. 1905) dall'Egitto, Said Nursi (m. 1966) dalla Turchia. E tra i nomi più recenti troviamo il pakistano Fazlur Rahman (m. 1988), l'egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (m. 2010), il marocchino Mohammed Abed al-Jabri (m. 2010), l'algerino Mohammed Arkoun (m. 2010), l'iraniano Abdolkarim Soroush e tanti altri.

Accanto alle sfide della modernità, c'è anche il dialogo teologico con le teologie moderne di altre fedi, che ha permesso lo sviluppo di una teologia islamica della liberazione, del pluralismo religioso, dell'ecologia, del femminismo e della nonviolenza. Tutti questi temi adottano nuove ermeneutiche e metodologie e riflettono le domande e le esigenze dei nostri tempi.

Bibliografia

- Bocca-Aldaqre, F., Campanini, M., *Manuale di teologia islamica*, Le Monnier Università, Firenze 2021.
- Cruz Hernández, M., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Chiesa B. e Tottoli R. (a cura), Paideia, Brescia 1999-2001 (tre volumi).
- Küng, H., *Islam: passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano 2005.
- Murata, S., Chittick, W.C., *The Vision of Islam*, I.B. Tauris, London-New-York 2020.
- Straface, A., *Introduzione alla teologia islamica*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 2022.
- Van Ess, J., *L'alba della teologia musulmana*, tr. it. Zilio-Grandi I., Einaudi, Torino 2008.

4. IL CORANO: PAROLA RIVELATA DI DIO

“Al messaggero spetta solo portare un messaggio”
[Cor. 29,18]

SCHEDA

4

Il Corano è il libro sacro dell'Islam. Il nome “Corano” (*Qur'ān*) significa “lettura, recitazione”. È una lettura pregata, proclamata e predicata, ma è anche un testo, un libro che è diventato “il” libro per eccellenza (*al-kitāb*).

La Parola di Dio, di per se stessa inconoscibile, si rende disponibile agli uomini attraverso la mediazione della recitazione orale e della lettura scritta del Corano. Nel tempo e nello spazio, Dio si rende presente attraverso l'attributo della Parola, concretizzata nel testo sacro. Il Corano è iscritto nella “tavola ben custodita (*lawh mahfūz*)”, ovvero il libro celeste nel quale Dio ha scritto la sua Parola. Questo archetipo celeste (*umm al-kitāb*) contiene la sintesi di tutte le Scritture rivelate e i destini degli uomini. La Rivelazione fa discendere (*tanzīl*) da questo libro celeste i contenuti e i testi, adattandoli ai tempi e ai linguaggi degli uomini.

Secondo l'Islam, l'ultima e definitiva rivelazione ha avuto inizio nell'Arabia del VII secolo, quando il Profeta Muḥammad (570-632) è stato visitato dall'angelo Gabriele. Tradizionalmente questo è avvenuto mentre si trovava in preghiera sul monte Hirā' nel 610 in una notte del mese di *ramadān* e ha ricevuto la rivelazione dei primi cinque versetti della *sūra* 96. La rivelazione continuerà a discendere sul Profeta fino alla sua morte, con brani più o meno lunghi e secondo le circostanze: risposte da dare su determinate questioni, dirimere dubbi dei fedeli o situazioni di necessità.

È il Corano stesso che giustifica l'intermittenza della rivelazione e la sua frammentazione in parti¹, come pure il suo essere custodito a memoria e trasmesso a voce, a differenza delle Scritture ebraiche e cristiane oramai stabilite e trascritte in rotoli. L'ispirazione (*ilhām*) di questo testo è letterale, è una vera e propria dettatura, che poteva avvenire attraverso diversi modi: nel cuore, con l'apparizione di un angelo o con un suono tintinnante. Muḥammad è un uomo e si differenzia dagli altri solo per essere stato eletto da Dio quale messaggero (*rasūl*) della sua volontà per la organizzazione degli uomini.

¹ Cor 17,106: “È una recitazione che abbiamo diviso in parti affinché tu la recitassi agli uomini lentamente, l'abbiamo fatta discendere rivelazione dopo rivelazione”; 25,32: “I miscredenti dicono: ‘almeno il Corano gli fosse stato rivelato tutto insieme, in una volta sola’. Ma Noi lo abbiamo rivelato in questo modo per fortificarti il cuore. Noi lo recitiamo con cadenzata esattezza”. Salvo diversa indicazione, le citazioni coraniche sono prese da Alberto Ventura (ed.) – Ida Zilio-Grandi, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

1. *Testo orale e testo scritto*

Il testo è redatto “in lingua araba chiara” (Cor. 16,103; 29,195) ed è composto da 6236 versetti, raggruppati in 114 capitoli denominati *sūra*. Ogni versetto è denominato *āya*, traducibile con “testimonianza, miracolo, prodigo”.

La divisione in capitoli e i titoli di questi non sono presenti nei manoscritti più antichi, ma sono frutto di una sistemazione successiva. L’ordine dei capitoli (dal II al CXIV) non corrisponde a quello della Rivelazione; piuttosto è stato scelto di ordinare il testo secondo un criterio di lunghezza: prima i capitoli più lunghi e poi quelli più brevi. Ad esso va aggiunta la prima *sūra* – “La Apronte (*al-fātiha*) – composta da sette versetti che costituisce la preghiera comune di tutti i musulmani. Ogni *sūra* inizia con l’invocazione “*bismillah*” cioè una breve formula liturgica che significa “nel nome di Dio, colui che fa misericordia, il Misericordioso”. L’unica in cui non appare questa espressione è la nr. 9 (“del Pentimento”).

L’ordinamento attuale del testo sarebbe l’esito dell’elaborazione della prima generazione di musulmani. Infatti, il primo califfo Abū Bakr (m. 634) ordinò che venisse messa per iscritto una versione completa del Corano, rimasta comunque a uso privato. Diversi erano gli arrangiamenti del testo sacro a seconda del compagno del Profeta che li aveva memorizzati. Questo dava adito a delle varianti tra le versioni e a delle tensioni tra i gruppi che parteggiavano per una o per l’altra, tanto che il terzo califfo ‘Uthmān (m. 656) decise di preparare una *vulgata* da imporre indistintamente a tutta la comunità musulmana.

Gli esegeti hanno diviso la Rivelazione in due periodi principali, “meccano” e “medinese”, basati sulla missione di Muḥammad, rispettivamente di dodici anni a Mecca e dieci a Medina. Durante ciascuno di questi due periodi sono stati rivelati capitoli interi oppure versetti singoli o gruppi di versetti inglobati poi in una *sūra* o in un’altra. Succede quindi che una *sūra* sia qualificata meccana ma contenga dei versetti medinesi o viceversa.

Le *sūre* del periodo meccano si caratterizzano per uno stile semplice, carico di immagini, metafore e simboli. Trattano principalmente dell’unicità di Dio, della profetia e dell’escatologia. Sono più brevi e concise delle medinesi. A eccezione di un caso, tutti i riferimenti ad Adamo ricorrono nei capitoli meccani. Le *sūre* del periodo medinese sono più lunghe e dettagliate e i temi che prevalgono sono ingiunzioni e regole; ogni riferimento al concetto di *gīhād* ricorre solo in queste ultime. Fondamentale è ricostruire l’ordine esatto della rivelazione dei diversi capitoli, soprattutto per stabilire il carattere normativo delle disposizioni contenute nei singoli versetti: è lo stesso testo sacro che mette in guardia, affermando che alcune disposizioni date in un determinato versetto possono essere modificate in un versetto rivelato successivamente. Questo sistema è normato dalla cosiddetta scienza “dell’abrogante e dell’abrogato (*al-nāsiḥ wa l-mansūh*)”, che stabilisce che le parti rivelate per ultime del libro abrogano o confermano quelle rivelate in precedenza. Lungi dall’indicare una schizofrenia di Dio, dove Egli cambi arbitrariamente opinione, va notato piuttosto come la sua rivelazione si adatti alle diverse circostanze ed esigenze che momento per momento si venivano a creare.

Per stabilire quali siano i versetti abrogati o quelli abroganti, è fondamentale ricostruire le circostanze della rivelazione (*asbāb al-nuzūl*), ovvero le condizioni, la situazione e la motivazione per le quali un versetto è stato rivelato.

2. La tradizione interpretativa (tafsīr)

Inizialmente il Corano è interpretato attraverso il testo stesso o affiancandolo a testimonianze riportate dalla Tradizione come, ad esempio, un detto del Profeta o di qualcuno fra i primi compagni. In seguito, prende piede un'elaborazione sempre più personale, connessa alle osservazioni del commentatore. Nasce quindi la scienza dell'interpretazione (*tafsīr*), costituita da due principali tipologie: la prima fonda il commento su ciò che è stato riportato (*tafsīr bi l-ma'ātūr*), mentre la seconda lascia il commento costituirsi sull'opinione personale (*tafsīr bi l-ra'y*).

La prima tipologia ha origine a partire dalle testimonianze più antiche e gli esempi di questo genere (VIII secolo) non hanno la pretesa di commentare l'intero testo coranico, ma sembrano piuttosto dei tentativi occasionali di esegesi della Rivelazione. Solo in seguito questo materiale viene sistematizzato per dare continuità all'interpretazione del Corano, affinché l'interesse del testo sia coperto, anche con il sostegno di detti del Profeta, resoconti storici, riferimenti alla poesia e alla grammatica. Esempio principe di questo è Muḥammad Ḥarīr al-Ṭabarī (m. 923) con il suo *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān* (“La sintesi delle spiegazioni a commento del Corano”). Opera in trenta volumi, racchiude la maggioranza delle opinioni degli interpreti su ogni versetto, nonché narrazioni storiche su personaggi e situazioni presenti nel Corano.

La seconda tipologia non è una interpretazione arbitraria dell'esegeta, piuttosto al singolo interprete è concessa la legittimità di affrontare e analizzare la Parola divina usando la ragione. La razionalità è quindi la chiave interpretativa che guida questa tipologia di commentari, che seguono la corrente teologica mu'tazilīta. Un esempio di questi è quello di al-Zamahsharī (m. 1144) con il suo *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'īq al-Tanzīl* (“Lo svelatore delle verità della rivelazione”). A lui risponde il teologo ortodosso Fahr al-dīn al-Razī (m. 1209) con il suo *Mafātih al-ghayb* (“Le chiavi del mistero”), che, a differenza del precedente, cerca di conciliare la filosofia con quanto trasmesso dalla Rivelazione.

Oltre a questi vanno ricordati, tra i commentari più famosi ancora oggi molto consultati: il *Tafsīr al-Ǧalālayn* (“Il commento dei due Ḥalāl”), cioè di Ḥalāl al-dīn al-Maḥallī e Ḥalāl al-dīn al-Suyūṭī (sec. XV), che pone l'attenzione soprattutto sugli aspetti grammaticali del testo coranico, e il commentario di Ibn Kaṭīr (sec. XIV), *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (“Commento al sublime Corano”).

Sono degni di menzione anche i commentari di ispirazione mistica, dove nell'interpretazione del testo sacro è privilegiato l'approccio spirituale, focalizzato sul senso più nascosto delle Scritture.

L'esegeesi coranica continua fino all'epoca moderna e contemporanea. Anche in seguito agli influssi della critica scientifica occidentale, nuove prospettive si sono aperte, tra le quali quelle politiche, sociologiche, linguistiche o psicologiche. Il Corano è stato letto più come un testo pratico che spirituale, divenendo nuovamente un model-

lo di comportamento per i fedeli musulmani. Le letture moderne mettono al centro l'uomo, punto di partenza e di arrivo della Rivelazione, soprattutto per sottrarre il Corano a una esegeti più tradizionalistica, accusata di aver fermato il testo sacro nel tempo, sottraendolo alla storia e quindi al progresso. Tuttavia, questo nuovo modello, molto lontano dalla *forma mentis* dei fedeli musulmani, ha avuto finora scarso successo, perché sentito come estraneo.

3. Usi liturgici del Corano

Il Corano occupa un posto molto rilevante nei rituali islamici. Durante le preghiere quotidiane e in altre occasioni liturgiche ne vengono recitati dei brani; tuttavia, la lettura continua e completa del testo rappresenta un'occasione speciale e particolarmente meritoria. Il testo, può essere diviso in sette porzioni (*manāzil*) da leggere in una settimana, come erano usi fare i Compagni del Profeta, oppure può essere diviso in trenta parti (*aqzā'*), per coloro che lo vogliono leggere nell'arco di un mese: sono segnalate nelle edizioni moderne del testo per facilitarne la lettura e l'apprendimento. Un'ulteriore divisione in sessanta parti (*ahzāb*) è molto usata nella devozione popolare.

L'intonazione della voce e la pronuncia dei suoni sono fondamentali nella lettura rituale. Quest'ultima può avvenire in due modi: recitando il Corano a memoria (*tilāwa*) o leggendolo (*qirā'a*). La scienza che regola la recitazione e la lettura del testo sacro si chiama *taqwīd*. La corretta pronuncia dei fonemi comprende l'analisi dei "luoghi di articolazione" (*mahāriq*) delle singole lettere. Le caratteristiche di ogni lettera ne determinano i cambiamenti della pronuncia a seconda delle diverse occorrenze. La complessità di questa scienza la esclude dalla grande massa dei fedeli, relegandola all'appannaggio dei soli specialisti, benché ogni musulmano si sforzi di leggere e pronunciare le parole del testo sacro nel miglior modo possibile.

Alla scienza della recitazione, si affianca un'altra disciplina che norma la salmodia del testo (*tartīl*). Quest'ultima attiene all'intonazione melodica della voce durante la recitazione, così come ricorda il Corano: "Recita il Corano salmodiando (*tartīlan*)"². Lo stesso Profeta cercava di riprodurre le stesse modulazioni che l'angelo Gabriele aveva usato rivelandogli il Corano. Un ultimo riferimento richiama proprio la modulazione vocale (*tagannī*), particolarmente cara ed emozionante per i musulmani che la praticano sia individualmente sia collettivamente, in privato o in pubblico.

Ogni lettore sembra scegliere intonazioni e modulazioni personali per recitare il testo, tanto che alcuni di questi hanno raggiunto fama e acclamazione nella comunità dei credenti.

Bibliografia

Amir-Moezzi, M.A. (a cura), *Dizionario del Corano*, trad. it. Zilio-Grandi, I., Mondadori, Milano 2007.

Campanini, M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 2004.

2 Cor. 73,4.

McAuliffe, J.D. (a cura), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 voll., Brill, Leiden-Boston 2001-2006.

McAuliffe, J.D., *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Ventura, A. (a cura) - Zilio Grandi, I., *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

5. L'IMITAZIONE DEL MODELLO PROFETICO

“Nel messaggero di Dio avete un esempio buono”
[Cor. 33,21]

SCHEDA



1. La Sunna

La *Sunna* è la seconda fonte, dopo il Corano, della legge islamica (*šarī'a*). Insieme formano la base della riflessione islamica politica, legale e dottrinale.

Etimologicamente il termine *Sunna* (pl. *Sunan*) significa consuetudine, costume, modo di fare, modo di vita; quindi, in senso lato, modello o codice di comportamento e per traslato “tradizione”.

Il Profeta Muḥammad era spesso interrogato su problemi e questioni che assillavano i credenti o la prima comunità. Le sue risposte e i suoi discorsi (*hadīt*, pl. *aḥādīt*) erano ripetuti a memoria come esempi di come egli stesso e i suoi primi Compagni avessero agito in determinate circostanze¹. Questa tradizione orale, che riporta pratiche e costumi, è conosciuta come *Sunna*. Quindi essa è costituita dai detti, dai fatti e dai silenzi del Profeta. Questi hanno un valore specialmente giuridico, sebbene alcuni abbiano un valore teologico-dottrinale.

I *hadīt* si dividono in due categorie, quelli ascritti direttamente al Profeta (*hadīt nabawī*) e quelli ascritti direttamente a Dio e riportati *verbatim* da Muḥammad (*hadīt qudsī o ilahī o rabbānī*). In quest’ultimo, Dio manifesta la sua volontà per ispirazione o in sogno e, successivamente, il Profeta la riporta alla sua comunità con le proprie parole. La caratteristica particolare di queste tradizioni dona loro uno status intermedio tra il Corano e il *hadīt nabawī*. Esse, pur avendo un contenuto divino, non sono state incluse nel Corano, perché quest’ultimo è parola di Dio sia nel contenuto che nell’espressione verbale, mentre il *hadīt qudsī* è parola di Dio solo nel contenuto ma non nell’espressione verbale.

In un primo periodo la *Sunna* non ha avuto una forma strutturata, ma, a partire dalla fine del VII secolo, la comunità musulmana ha sentito la necessità di dare una struttura più uniforme al complesso delle tradizioni e soprattutto ha elaborato un criterio di autenticazione dei trasmettitori dei *hadīt*.

Strutturalmente un *hadīt* è un racconto breve, composto da due parti. La prima parte è costituita da una enumerazione di trasmettitori-garanti (*isnād*) che risale indietro nel tempo, formando una catena (*silsila*) che si allaccia al primo trasmettitore della

¹ Per identificare se una narrazione sia attribuita a Muḥammad, a un suo compagno o a un successore (dei primi compagni), sono stati utilizzati diversi termini: nel primo caso *marfū'*; nel secondo *mawqūf*, sia che si tratti di una dichiarazione sia di un’azione; nel terzo *maqtū'* ugualmente come il precedente.

tradizione. Il trasmettitore (*muḥaddiṭ*) può essere un Compagno che l'ha ricevuta dal Profeta o un musulmano che l'abbia ascoltata da un Seguace o, talora, da qualche credente di grande rinomanza delle successive generazioni. L'*isnād* si presenta all'incirca col seguente schema: «Ho ascoltato Tizio che ha detto a Caio che Sempronio aveva udito... Muhammad dire: “...”». La seconda parte del *hadīt* è il contenuto vero e proprio della narrazione (*matn*).

La distinzione delle tradizioni autentiche da quelle false è fondamentale per validarne il contenuto. Sebbene l'alterazione dei contenuti o la vera e propria fabbricazione di questi possa nascere da un intento pio, volto a colmare una lacuna nel testo coranico o la mancanza di un'opinione profetica, essa va riconosciuta e segnalata e questo è stato reso possibile mediante un'attenta analisi delle catene di trasmissione, attraverso un'indagine di tipo genealogico. Alcuni parametri erano particolarmente presi in considerazione a riguardo di un trasmettitore, come il suo buon nome e la qualità della sua memoria. Questo studio è stato poi sistematizzato in quella che è conosciuta come la “scienza degli uomini (*ilm al-riğāl*)”, a cui si affianca un'indagine relativa al contenuto della tradizione, per verificare che non sia illogico, incoerente o palesemente impossibile.

È interessante notare che, nei primi tre secoli dell'Islam, i termini *hadīt* e *sunna* non sono considerati come equivalenti, sebbene siano correlati. Con il primo si intende la trasmissione orale e la successiva trasmissione, da parte di alcuni pii musulmani, di contenuti che si rifanno direttamente al Profeta e ai primi Compagni; mentre il secondo è un'astrazione che comprende le pie pratiche di qualcuno nel passato, come le tradizioni degli antenati pre-islamici, sebbene queste possano rivelarsi riprovevoli o indifferenti. Il primo a specificare la sunna del Profeta, distinguendola dalle altre, è stato il califfo ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (m. 719-720), dato il grande numero di *hadīt* che erano entrati in circolazione.

2. *Le raccolte di hadīt*

A partire dal terzo secolo dell'Egira, dato il proliferare delle tradizioni in circolazione, si iniziano a comporre delle raccolte e collezioni di *hadīt*. Queste possono essere suddivise in due grandi tipologie, a seconda della tecnica utilizzata per raggrupparle: la prima segue il criterio di riunirle a seconda della persona che le ha trasmesse e le collezioni prendono il nome di *musnad*. Questa tipologia trova la sua massima utilità per coloro che siano interessati a conoscere la personalità che trasmette un determinato pronunciamento, piuttosto che il contenuto stesso. La seconda tipologia raccoglie le tradizioni a seconda dell'argomento e prendono il nome di *muṣannaf*. Alcune collezioni sono sistematizzate secondo entrambe le tipologie, cercando di fornire l'informazione più completa possibile.

Per quanto riguarda le raccolte di *hadīt*, si devono distinguere quelle elaborate dai sunniti, da quelle elaborate dagli sciiti.

Le raccolte canoniche più importanti del sunnismo sono sei e sono state compilate tra il IX-X secolo. Esse sono: *Sahīh* di al-Bukhārī (m. 870); *Sahīh* di Muslim (m. 875); *al-Sunan* di al-Nasā'ī (m. 915); *Sunan* di Abū Dawūd (m. 888); *Sunan* di al-Tirmidhī

(m. 892); *Sunan* di Ibn Māghāh (m. 887). A queste si aggiungono altre raccolte particolarmente tenute in considerazione dagli studiosi, come quella di Mālik ibn Anas (m. 795), intitolata *al-Muwaṭṭā'*, e il *Musnad* di Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855).

Le raccolte canoniche degli sciiti sono quattro: il *Kitāb al-Kāfī* di al-Kulaynī (m. 941); *Man lā Yahduruhu al-Faqīh* di Ibn Bābawayh (m. 991); *Tahdīb al-Aḥkām* e *al-Istibṣār* di al-Ṭūsī (m. 995). A queste vanno aggiunte anche le tradizioni ascritte a Fāṭima, quarta figlia del Profeta e moglie di ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib, e quelle degli Imām sciiti.

La *Sunna* contiene delle dottrine talvolta contraddittorie, considerata anche la pluralità dei suoi campi d'interesse, che spaziano dalla morale, alla teologia e alla mistica. Un autore che ha cercato di semplificare questa enorme quantità di materiale è stato il sunnita Yahyā ibn Šaraf al-Nawawī (m. 1277). È autore di due raccolte di *ḥadīt*, particolarmente diffuse e tuttora usate, che sono il *Riyāḍ al-Šāliḥīn* e *al-Arba ‘īn al-Nawawīyya* ovvero una raccolta di 40 (in realtà sono 42) tradizioni, di solito accompagnate da dei commentari, usate per compendiare il sapere tradizionale in poche espressioni.

3. Corano e Sunna

Il Corano contiene numerose affermazioni che fungono da base per l'elaborazione di norme e leggi che regolano il comportamento umano. Tuttavia, alcune volte esse sono espresse in termini generali o ambigui. Pertanto gli esegeti musulmani dei primi secoli si sono spesi per spiegare questi termini e queste affermazioni accompagnandoli con un esempio che rimandasse a qualche detto o episodio della vita (*ahādīt*) del Profeta Muḥammad.

La relazione che si è venuta a creare tra il Corano e la *Sunna*, quindi, sembra quasi correlata alla natura del testo sacro, che talvolta pare necessitare di ulteriori spiegazioni.

Però rimane una questione aperta, ovvero quella della cosiddetta abrogazione (*nash*): quale affermazione ha valore vincolante e definitivo, quella espressa nel Corano o quella espressa nella *Sunna*? Pertanto, può la *Sunna* abrogare il Corano? Sembra ovvio che un versetto del testo sacro possa abrogare una tradizione profetica; tuttavia, non è chiaro se questo sia valido anche viceversa.

Inizialmente gli studiosi, specialmente gli esperti di diritto musulmano, non hanno equiparato i termini della Scrittura sacra a quelli della Tradizione, ma, in un secondo tempo, si è fatta avanti la richiesta di parificare la *Sunna*, non solo relativa al Profeta, ma la *Sunna* in generale con il Corano per avvalorarlo.

In generale, è prevalsa l'opinione che una affermazione derivata dalla *Sunna*, essendo comunque una norma stabilita da uomini, non possa abrogare un'affermazione coranica. Pertanto, il Corano non è passibile di modifica né nel contenuto né nell'espressione verbale poiché è una parola rivelata che proviene direttamente da Dio, mentre la *Sunna* può essere cambiata nell'espressione verbale, ma i suoi contenuti devono necessariamente rimanere inalterati.

Bibliografia

Burton, J., *An Introduction to the Hadīth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1994.

McAuliffe, J.D. (a cura), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 voll., Brill, Leiden-Boston 2001-2006.

Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Hadīth*, Brill, Leiden-Boston 2007.

6. L'ADORAZIONE ('IBĀDA) NELL'ISLAM

SCHEDA

6

1. *"Ho creato i ġinn e gli uomini solo perché Mi adorassero"* (Cor. 51,56)¹

Dio ha creato l'uomo affinché Lo adorasse e lo scopo della sua vita è l'adorazione ('ibāda). La 'ibāda è il termine unitario che definisce tutto ciò che Dio ama e approva nel comportamento dell'uomo: parole, atti manifesti e intenzioni (disposizioni d'animo). Essa non si limita soltanto ai cinque pilastri essenziali dell'Islam: essi costituiscono soltanto parte della 'ibāda che Dio chiede all'uomo, senza tuttavia esaurire il suo profondo significato (Cor. 2,21).

La 'ibāda è intrinseca nella natura umana e il Corano sottolinea le radici della fede e dell'adorazione che Dio ha piantato nell'animo degli esseri umani. Tutte le creature, indipendentemente dalla loro fede o condizione, sono serve di Dio, il Signore del mondo. L'uomo porta in sé fin dalla nascita i germi della sua crescita e adattamento, con una tensione intrinseca verso l'Assoluto, che lo aiuta ad affrontare le sfide della vita (Cor. 17,23).

La recitazione o il ricordo del nome di Dio (*dikr*) è una parte essenziale di questa forma di adorazione, attraverso la quale i credenti si avvicinano a Dio, rafforzano il loro legame spirituale e mantengono viva la consapevolezza della Sua presenza nelle loro vite. Il premio di Dio per colui che recita il Suo nome è superiore a qualsiasi premio materiale: quando l'adoratore recita il Suo nome, Dio si ricorda di lui (Cor. 2,152).

2. I cinque pilastri dell'Islam

I cinque pilastri dell'Islam sono i fondamenti (*arkān*) su cui si basa la vita di un musulmano. Essi costituiscono atti di culto e pratiche che rappresentano la devozione del fedele a Dio (*Allāh*).

2.1. La Professione di fede (*Šahāda*)

La testimonianza di fede islamica è espressa dalla formula: «Non v'è altro dio che Dio e Muḥammad è il Messaggero di Dio» (*Lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh*). L'Islam si fonda sull'attestazione dell'assoluta unicità di Dio, attestazione che rappresenta il primo dei cinque pilastri fondamentali. Da questa affermazione discende tutto il resto. La professione di fede non è solo una formula, ma richiama nel credente una costante consapevolezza della presenza divina, la quale richiede un comportamento esemplare e, allo stesso tempo, stimola la ricerca della conoscenza di

¹ Le citazioni del Corano si basano sulla traduzione di Ventura Alberto (ed.) — Zilio Grandi Ida, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

Dio. Questo percorso di conoscenza è ben descritto dai sufi. In questo modo, Dio è concepito come il Supremo, e chi Lo invoca si unisce a Lui (Cor. 2,152). La *šahāda* viene pronunciata in diverse occasioni, tra cui: durante le preghiere quotidiane, al momento della conversione all'Islam come atto formale di accettazione della fede islamica, nei momenti di difficoltà e per rafforzare la propria fede.

2.2. *La Preghiera rituale (ṣalāt)*

La preghiera rituale o canonica (*ṣalāt*) è un atto di adorazione e di sottomissione diretto a Dio senza alcuna mediazione essenziale. Essa è costituita da varie unità (determinate da posizioni, formule e gesti diversi) dette (*rak‘a*, pl. *raka‘āt*), ognuna delle quali è composta da: recitazione in posizione eretta, inchino profondo, ritorno alla posizione eretta, prosternazione, posizione seduta sui talloni. I versetti e le formule andrebbero pronunciati in arabo. Cinque sono i momenti stabiliti per l'esecuzione della preghiera canonica nell'Islam (Cor. 4,103): al mattino presto, tra l'alba e l'aurora (*ṣuhūr*); a metà giornata, tra il mezzogiorno e il primo pomeriggio (*ẓuhr*); nel pomeriggio, tra la metà e la fine del giorno (*‘asr*); la sera, tra il tramonto e la scomparsa del crepuscolo (*magrib*); infine, nella notte, dall'inizio fino alla sua conclusione (*‘iṣā*). Questi intervalli di preghiera scandiscono la giornata del credente, mantenendolo attivo e consapevole, e gli permettono di riconoscere Dio – Unico, Eterno e Immutabile – nel flusso continuo del tempo e nel cambiamento della creazione.

Oltre alle cinque preghiere obbligatorie, il fedele può liberamente aggiungere delle preghiere volontarie, conosciute come supererogatorie (*nawāfiḥ*) o considerate dei veri e propri doni spirituali. La preghiera canonica è sempre preceduta dalla chiamata del muezzin (*adān*). Prima di pregare, è necessario purificarsi dalla propria impurità, compiendo un'abluzione proporzionale all'impurità contratta. La preghiera può essere eseguita individualmente o comunitariamente, sotto la guida di un *imām*, specialmente durante la preghiera di mezzogiorno del venerdì. La preghiera deve essere fatta in un luogo pulito, in direzione della Mecca (*qibla*), indicata nelle moschee dalla nicchia (*mihrāb*), senza scarpe e le donne devono coprire il capo con un velo; inoltre si prega su un tappeto di preghiera che simboleggia l'isolamento del fedele da tutto ciò che lo circonda per adorare e invocare Dio.

2.3. *L'elemosina legale (zakāt)*

L'elemosina legale (*zakāt*) è menzionata trentasette volte nel Corano significa “purificazione”. Essa rappresenta un dovere religioso per tutti i musulmani, che devono ottemperare a questo obbligo secondo modalità e condizioni definite nel corso dei secoli. Esistono due principali tipi di *zakāt*: quella sul patrimonio e quella personale. La *zakāt* patrimoniale, assimilabile a una tassa, è gestita dallo Stato e corrisponde a circa il 2,5 per cento (Cor. 9,103) del patrimonio complessivo di una persona, purché questo superi una soglia determinata, stabilita nel tempo in base a vari parametri, come il numero di animali posseduti, il peso in oro o la quantità di denaro. La *zakāt* personale, nota come *zakāt al-fitr*, ha radici nella tradizione islamica e viene versata pochi giorni prima della fine del mese di Ramadan.

La *zakāt* eleva a dovere religioso un atto di giustizia sociale e di ordine cosmico,

impegnando l'autorità di Dio e del Profeta riguardo a doveri di natura umana.

2.4. *Il digiuno di Ramadan (ṣawm o šiyām)*

La base della pratica del digiuno islamico è coranica (Cor. 2,183-187), mentre la regolamentazione è opera dei giuristi (*fuqahā'*). Già nel periodo preislamico gli arabi e gli ebrei osservavano un digiuno rituale. Questo digiuno consiste nell'astenersi dal mangiare, dal bere, dal fumare e dal compiere atti sessuali a partire dall'alba fino al tramonto per tutto il mese del Ramadan. Il mese inizia quando si vede in cielo la prima traccia della luna nuova, e ciò va annunciato pubblicamente. Secondo il Corano, il giorno inizia al momento in cui si delinea all'orizzonte il primo filo di luce e in tale mese la preghiera va fatta precedere dalla dichiarazione di volersi accingere al digiuno (*niyya*). Il digiuno si interrompe non appena il sole è tramontato.

Dall'obbligo del digiuno sono esonerate le persone in età avanzata, i malati, le donne con mestruazioni, quelle che hanno appena partorito, che sono incinte o che allattano, le persone in viaggio e chi deve compiere lavori pesanti. La legislazione islamica ha previsto caso per caso quali di queste persone esonerate dal digiuno lo sono totalmente, quali debbano rinviare il digiuno dopo il mese di Ramadan o quali debbano sopperire al digiuno non osservato nutrendo uno o più poveri.

Il Ramadan culmina nella festa di *'īd al-fitr*, una celebrazione di tre giorni che segna la fine del digiuno, caratterizzata da preghiere solenni nelle moschee e festeggiamenti popolari. Il digiuno sviluppa pazienza, disciplina e consapevolezza spirituale ed è un periodo di riflessione, preghiera intensificata e maggiore vicinanza a Dio.

2.5. *Il Pellegrinaggio rituale (ḥaǧǧ)*

Il rito islamico del Grande Pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) assunse la sua forma definitiva nel nono anno dell'Egira (631) e divenne uno dei cinque pilastri dell'Islam. Ogni musulmano deve compierlo almeno una volta nella vita (Cor. 22,26-27), a condizione che sia maggiorenne, sano di mente, libero, fisicamente idoneo e in grado di affrontare il viaggio in sicurezza. Deve inoltre disporre delle risorse economiche necessarie senza compromettere il sostentamento della famiglia. Il Pellegrinaggio si svolge dall'otto al dodici del mese di *Dū l-Hiġga* dell'anno lunare e vede la partecipazione collettiva di molti fedeli.

Il Grande pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) consiste in una serie di riti e preghiere, la più significativa delle quali è la formula: «Eccomi, Dio mio, eccomi» (*Labbayka Allāhumma labbayka*). Il pellegrino, una volta giunto a Gedda o anche prima, entra in stato di sacralizzazione (*ihrām*) indossando un indumento non cucito simile a un lenzuolo. La donna, invece, veste in modo semplice e sobrio secondo le linee guida dell'*ihrām*. Entrambi iniziano a osservare regole specifiche che segnano l'ingresso in questa condizione sacra. I pellegrini compiono la circumambulazione della *Ka 'ba* (*tawāf*) per sette volte, baciano la Pietra Nera, trascorrono la notte dell'otto a *Minā*, il giorno nove sul monte *'Arafa* e la notte successiva a *Muzdalifa*. Nei tre giorni successivi ritornano a *Minā*, dove scagliano per sette volte ciascuno un totale di ventuno sassolini contro il simulacro di Satana. Partecipano al sacrificio (*uḍḥiya*) e compiono il *sa'y*, ossia la corsa rituale tra *Safā* e *Marwa*. Il pellegrinaggio si conclude con un'ul-

tima circumambulazione (*tawāf*) dell'addio. Oltre al Grande Pellegrinaggio, esiste anche il Piccolo Pellegrinaggio ('umra), che può essere compiuto in qualsiasi momento dell'anno.

Il Pellegrinaggio viene definito il “termometro dell'Islam”, e conferisce a chi l'ha compiuto un titolo particolare.

3. Il calendario, le celebrazioni e le feste (sunnite e sciite)

Il calendario islamico è basato sui cicli lunari, determina la data delle principali celebrazioni e festività religiose. I due principali rami dell'Islam, sunniti e sciiti, condividono molte feste ma differiscono per alcune celebrazioni specifiche. L'anno lunare islamico è composto da dodici mesi e ha una durata di circa 354 o 355 giorni, cioè circa undici giorni più corto dell'anno solare gregoriano di 365 giorni. I mesi del Calendario islamico sono: *Muharram*; *Şafar*; *Rabī‘ al-Awwal*; *Rabī‘ al-Tānī*; *Ğumāda al-Awwal*; *Ğumāda al-Tānī*; *Rağab*; *Şa'bān*; *Ramadān* (la durata esatta del mese è determinata dall'osservazione della luna crescente); *Şawwāl*; *Dū l-Qi‘da*; *Dū l-Hiğğa*.

Fin dai primi secoli dell'Islam, ispirandosi alle tradizioni greche e indiane, furono compilati i taccuini (*taqwīm*), manuali di circa ventiquattro pagine che descrivevano le posizioni del sole, della luna e dei cinque pianeti visibili. Questi testi fornivano effemeridi per determinare l'orario delle preghiere, l'inizio del Ramadan e prevedere le eclissi. Esistevano anche almanacchi agricoli che seguivano l'anno solare, utili per indicare i momenti ideali per le attività agricole.

3.1. Le festività comuni fra sunniti e sciiti sono:

- Festa del Sacrificio ('īd al-*adḥā* o *al-qurbān*): si celebra il 10 del mese di *Dū al-Hiğğa* e commemora il sacrificio del profeta Abramo, che stava per immolare suo figlio primogenito, Ismā‘īl, in obbedienza a Dio. La celebrazione coincide con l'ultimo giorno del Pellegrinaggio alla Mecca e si svolge nella valle di *Minā* e in tutta la *Umma*. Dopo la preghiera comune, si procede all'immolazione di un animale, un terzo del quale viene distribuito ai poveri.
- Festa della Rottura del Digiuno ('īd al-*fitr*): si celebra il primo giorno del mese di *Şawwāl*. Un tempo considerata meno importante, oggi è forse la più gioiosa delle festività islamiche. Durante l' 'īd al-*fitr*, si scambiano auguri e doni, si ringrazia Dio per aver superato il mese del digiuno e si indossa un vestito nuovo per andare in moschea a pregare. Segue una visita a parenti e amici, con la distribuzione di un banchetto, parte del quale viene donata ai poveri. Inoltre, è l'occasione per riconciliarsi con parenti e amici, iniziando così una nuova vita serena.
- Notte del destino (*Laylat al-qadr*): celebrata il 27 del mese di Ramadan (Cor. 97,3-5). È considerata la notte in cui il Corano è stato rivelato al Profeta Muḥammad. I musulmani trascorrono la notte leggendo il Corano e pregando.
- Nascita del Profeta Muḥammad (*Mawlid al-nabawī*): si celebra il 12 del mese di *Rabī‘ al-Awwal* secondo la tradizione sunnita, mentre per i musulmani sciiti la commemorazione cade il 17 dello stesso mese. In entrambe le date si ricorda la nascita

del Profeta Muḥammad. La celebrazione iniziò a essere diffusa nel X secolo e per i sufī è particolarmente significativa. Le celebrazioni cominciano il primo giorno di questo mese lunare e culminano il dodicesimo giorno con letture sulla vita e gli elogi del Profeta.

- Notte dell'Ascensione (*Laylat al-mi 'rāğ*): celebrata il 27 del mese di *Rağab*, questa festa commemora la visione notturna e l'ascensione al cielo del Profeta Muḥammad. La giornata è dedicata alla preghiera e alla lettura delle narrazioni del *mi 'rāğ* e della vita del Profeta.

- *Āṣūrā*: celebrata il 10 del mese di *Muharram*, è una festività che ricorda tre eventi importanti: Noè uscì dall'Arca, Mosè e gli ebrei lasciarono l'Egitto e, soprattutto, Ḥusayn, il nipote del Profeta Muḥammad, subì il martirio a Karbala nel 680 d.C. Questa festa è particolarmente celebrata dagli sciiti, per i quali rappresenta un momento centrale della loro storia e della loro spiritualità, simboleggiando il sacrificio e la lotta contro l'ingiustizia. Durante l'*Āṣūrā*, i fedeli sciiti partecipano a processioni, recitano elegie e organizzano rappresentazioni teatrali (*ta 'ziya*) che rievocano il martirio di Ḥusayn. Molti praticano il digiuno e alcuni eseguono atti di penitenza.

3.2. Per quanto riguarda le *festività tipicamente sciite*, oltre all'*Āṣūrā*, vi sono:

- *Arba 'īn*: celebrata il 20 di *Safar* (40 giorni dopo l'*Āṣūrā*). Questa festa segna il quarantesimo giorno di lutto per il martirio dell'*Imām* Ḥusayn. È uno dei più grandi pellegrinaggi del mondo musulmano, con milioni di fedeli che si recano a Karbala, in Iraq, per visitare il santuario di Ḥusayn. I fedeli recitano preghiere e commemorano il suo sacrificio con letture e sermoni.

- *Īd al-ḡadīr*: celebrata il 18 del mese di *Dū al-Hiǵgā*, questa festa commemora l'evento in cui il Profeta Muḥammad, durante il ritorno dal Pellegrinaggio d'Addio, designò 'Alī b. Abī Ṭālib come suo successore e guida della comunità musulmana. Questo evento è visto come la proclamazione dell'imamato di 'Alī. I fedeli sciiti celebrano con preghiere, sermoni che narrano l'evento di *ḡadīr humm*, banchetti e doni.

- Nascita degli imam (*Mīlād al-imām*): commemorazioni delle nascite degli imam, in particolare 'Alī b. Abī Ṭālib, suo figlio Ḥusayn e altri imam della tradizione sciita. Celebrazioni con preghiere, sermoni, racconti della vita e delle virtù degli imam e festeggiamenti comunitari.

- Martirio degli imam (*Šahādat al-imām*): ricorrenze che commemorano il martirio degli imam, in particolare 'Alī b. Abī Ṭālib, suo figlio Hasan, e altri imam sciiti. Giornate di lutto, preghiere, recitazioni di elegie, e ceremonie commemorative che rievocano il martirio e le sofferenze degli imam.

- Nascita dell'imam al-Mahdī (*Mīlād al-imām al-Mahdī*): festa del dodicesimo imam nel contesto dello sciismo duodecimano, legata al Mahdī, "l'atteso" o "il ben guidato", entrato in occultamento, ossia scomparso (*ḡayba*), nel 941 d.C. Questa festa avviene il 15 del mese di *Ša'bān*, e viene celebrata con preghiere, letture, sermoni e manifestazioni di gioia in tutta la comunità sciita. I fedeli pregano per il suo ritorno e per la restaurazione della giustizia sulla Terra.

4. Pratiche della vita islamica: tappe della vita, circoncisione, funerali

Nell'Islam, la vita di un individuo è scandita da diverse tappe significative che riguardano sia l'aspetto spirituale sia quello sociale. Subito dopo la nascita di un bambino, gli viene sussurrata in un orecchio la Professione di fede (*šahāda*) o il richiamo della preghiera (*adān*). Fin da piccoli, i bambini ricevono un'educazione religiosa. Con l'età della pubertà il credente musulmano, maschio o femmina, diventa responsabile (*mukallaf*) ed è tenuto ad osservare pienamente e incondizionatamente il vole-re divino.

Nell'Islam, esiste la pratica della circoncisione maschile (*hitān*), essa consiste nell'escissione del prepuzio. L'età in cui un ragazzo viene circonciso è molto varia. Il rito dà luogo a una festa, con invitati e doni. La circoncisione era già praticata dagli egizi, dagli assiri e dai caldei; questo rito fisico non è un obbligo religioso ma è solo tradizionale, per cui non viene richiesto a quanti si convertono all'Islam. L'escissione del clitoride nelle donne non è per nulla una prescrizione musulmana e, anzi, è tassativamente vietata dalla teologia coranica. È una consuetudine della fascia centrale delle popolazioni dell'Africa Nera, a qualsiasi religione appartengano, perfino cristiane. La circoncisione maschile è un rito che simboleggia la purità rituale (*tahāra*) e l'appartenenza alla comunità musulmana.

Il matrimonio nell'Islam, chiamato (*nikāh*), è un contratto sociale, non un sacramento, tra un uomo e una donna. Nel Corano le regole matrimoniali – e del pari i diritti ereditari delle donne – sono ben chiare (Cor. 2,221-242). Per la stipulazione del matrimonio, la donna nomina un tutore che si incarica di comunicare le sue condizioni al futuro marito. Il tutore negozia quindi le clausole richieste dalla donna con lo sposo, che è tenuto a versarle un dono di nozze o dote (*mahr*). Senza di esso il matrimonio non ha valore legale e la donna mantiene il diritto esclusivo di gestire tale somma come ritiene opportuno, per tutta la vita. Successivamente, il contratto matrimoniale viene firmato davanti a un notaio con due testimoni e con il consenso libero e volontario di entrambe le parti. La cerimonia si conclude con il banchetto nuziale, che può proseguire fino a tarda notte.

Il Corano inoltre consiglia una sola moglie, oppure sino a quattro esclusivamente se vi sono necessità. La poligamia era tuttavia sottoposta a regole severe, non accessibili a tutti. Il matrimonio può essere dissolto tramite lo scioglimento, ossia il divorzio (*talāq*), che è considerato riprovevole (*makrūh*). Questa possibilità dovrebbe essere vista come ultima risorsa, da usare solo in caso di fallimento dell'unione. Il matrimonio è un atto raccomandato per l'individuo, ma considerato obbligatorio a livello comunitario.

Quando un musulmano muore, gli viene sussurrata la dichiarazione della fede (*šahāda*) all'orecchio. Il funerale (*gānāza*) prevede che una persona dello stesso sesso o un parente stretto lavi il corpo più volte, senza spogliarlo del tutto, seguendo il rituale con lavacri dispari. L'ultima acqua è arricchita con canfora o foglie di cedro. Il corpo viene avvolto in abiti normali o nel sudario usato durante il pellegrinaggio, coperto da un drappo e trasportato velocemente su una barella fino alla tomba. Il corteo può fermarsi davanti a una moschea. Il seppellimento, che avviene il giorno

stesso o il successivo, non richiede un cimitero; può avvenire in un giardino o terreno privato. Il corpo è sepolto sul lato destro, con il viso rivolto verso La Mecca.

5. Luoghi di culto e funzioni degli operatori del culto

La moschea (*masjid*), termine di origine aramaica che significa «il luogo in cui ci si prostra», è un luogo sacro per i musulmani. La prima moschea fu fondata dal profeta Muḥammad quando giunse a Medina. Una moschea più grande e centrale è detta *al-masjid al-ğāmi‘* ed è frequentata in modo particolare per la preghiera comunitaria del venerdì.

5.1. Elementi indispensabili di una moschea:

- fontane per le abluzioni;
- nicchia (*mihrāb*) che indica la direzione della Ka‘ba (*qibla*);
- pulpito (*minbar*) è utilizzato nelle moschee durante la preghiera del venerdì (*ğum‘a*) o altre occasioni speciali. È una piattaforma elevata da cui l’*imām* pronuncia il sermone (*ḥuṭba*) prima della preghiera. Solitamente, è situato vicino alla *mihrāb*. Il minbar simboleggia l’autorità spirituale e l’importanza della predica nella comunità musulmana;
- minareto (*manāra*) da cui viene “lanciato” il richiamo alla preghiera (*adān*), ed è caratteristico ma non indispensabile.

La *zāwiya* è un luogo di culto e insegnamento religioso particolarmente associato al sufismo, la corrente mistica dell’Islam. È spesso una piccola struttura o un complesso utilizzato dai sufi come centro spirituale per pratiche religiose, insegnamento e meditazione.

5.2. Gli operatori del culto islamico ricoprono ruoli chiave nella pratica religiosa e nella guida spirituale della comunità musulmana. Ecco chi sono con le loro funzioni principali:

- *Imām*: originariamente significava «colui che sta davanti» e indicava il capo di una carovana. Oggi, l’*imām* guida la preghiera comunitaria e recita il sermone (*ḥuṭba*) del venerdì, offrendo anche consulenza spirituale. A differenza dei sunniti, gli sciiti ritengono che la carica di imam (qui intesa come califfo, ovvero capo dello Stato musulmano) debba essere trasmessa per successione ereditaria ai discendenti di ‘Alī, cugino e genero di Muḥammad.
- *Ālim*: studioso esperto nelle scienze religiose, come teologia ed esegeti coranica, riconosciuto come custode e interprete della tradizione religiosa.
- *Šayh*: significa «anziano» o «capo». È un titolo per autorità tribali o religiose, leader di confraternite o rispettati studiosi e professori.
- *Qādī*: storicamente, era un giudice che applicava la Legge religiosa. Oggi il suo ruolo è limitato principalmente al diritto familiare.
- *Muftī*: giurisperito autorizzato a emettere responsi (*fatāwā*, sing. *fatwā*) per offrire risposte giuridiche basate sulla Legge coranica (*šarī‘a*). In molti paesi, i mufti ufficiali ricoprono ruoli di alto rilievo religioso e giuridico.

- *Faqīh*: esperto di giurisprudenza islamica (*fīqh*). Specializzato in scuole giuridico-religiose sunnite tradizionali.
- *Āyatullāh*: «segno di Dio», titolo conferito a esponenti del clero sciita di alto livello dopo anni di studio e con il consenso di altri *āyatullāh*. Insegna nei seminari e può avere anche una valenza politica. Un grado inferiore è «prova dell'Islam» (*huḡgatūl-islām*).
- *Mullā*: figura esperta di teologia o carismatico religioso, particolarmente usato in ambito sciita, come capo della comunità religiosa locale o *hatīb*.

Bibliografia

- Cuciniello, A., «Le figure di riferimento nell'Islam: ruolo e funzione», Gennaio 2018, <https://www.ismu.org>, Consultato il 07/ 2018.
- Guzzetti, C.M., *Islam*, San Paolo, Milano 2003.
- Mandel Khān, G., *Islam*, in *Dizionario delle Religioni*, Mondadori Electa, Milano 2006.
- Morrone, A. e Vulpiani, P., *Corpi e simboli: immigrazione, sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa*, Armando Editore, Roma 2004.
- Papa, M. e Ascanio, L., *Shari‘a. La legge sacra dell’islam*, il Mulino, Bologna 2014.
- Ventura, A. (a cura) - Zilio-Grandi, I., *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

7. LA COMUNITÀ ISLAMICA (UMMA)

SCHEDA

7

La comunità islamica (*Umma*) è un concetto fondamentale nell'Islam: si fonda sull'unità e sulla solidarietà tra i musulmani, al di là di razza, lingua o cultura. Basata sulla fede in Dio, sulla missione del Profeta Muḥammad e sull'osservanza delle Leggi divine, promuove giustizia, pace e bene comune. L'*Umma* ha una dimensione sia religiosa sia sociale, volta a garantire armonia tra i suoi membri. Esiste inoltre una fratellanza universale che include tutta l'umanità.

1. “I credenti sono fratelli” (Cor. 49,10)¹

Il Corano trasmette un profondo messaggio di unità, solidarietà e fratellanza all'interno della comunità islamica (*Umma Islāmiyya*). Il termine *Umma* compare sessantadue volte nel Corano, generalmente con il significato di “Comunità religiosa”. L'Islam è al contempo fede e comunità, un'entità responsabile sia del rapporto tra il credente e Dio, sia delle relazioni morali, sociali e politiche tra i fedeli. La comunità islamica abbraccia tutti i credenti, considerati fratelli, distinguendosi dai non credenti. Essa si fonda sulla fede in Allāh, sulla missione profetica di Muḥammad e sull'osservanza delle regole sacre (Cor. 9,71). Il musulmano prende coscienza di sé come parte della comunità del Profeta, formata da coloro che si sottomettono a Dio e rispettano le Leggi coraniche, che regolano sia la vita spirituale sia quella sociale. Ciò include la preghiera comunitaria del venerdì, il digiuno del Ramadan, l'elemosina legale (*zakāt*) che coinvolge tutta la vita collettiva, e il pellegrinaggio alla Mecca, simbolo di appartenenza alla comunità e impegno nel diffondere i “diritti di Dio”. Consapevoli di appartenere alla “migliore comunità mai suscitata tra gli uomini” (Cor. 3,110), i musulmani avvertono il dovere di essere solidali nella fede e nelle azioni. Il principale beneficio di questa appartenenza è proprio l'*Umma*, la comunità madre (*umm*), che educa, sostiene e unisce, generando fratelli uniti, un aspetto essenziale del patto originario stretto con il Profeta Muḥammad. Essa rappresenta la “dimora dell'Islam” (*dār al-islām*) e la “dimora della giustizia e della pace” (*dār al-‘adl wa al-salām*), una società in cui, nonostante le differenze di razza, lingua e cultura, tutti si sentono vicini. Questa coscienza comunitaria ha acquisito grande importanza grazie agli insegnamenti del Corano (Cor. 49,10) e secondo il principio citato nel *hadīt* del Profeta: “Ognuno di voi non è tra i credenti se non vuole per suo fratello ciò che vuole per se stesso”².

In questo spirito, ciascun musulmano è fratello di ogni altro musulmano: non lo tra-

1 Le citazioni del Corano si basano su: Alberto Ventura (a cura) - Ida Zilio Grandi, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

2 Al-Buhārī, *Sahīh*, *hadīt* n. 13; Muslim, *Sahīh*, *hadīt* n. 45.

disce, non lo abbandona e non lo disprezza. Tutto ciò che riguarda un musulmano è sacro per un altro: il suo sangue, i suoi beni e il suo onore. La formula (Cor. 3,110) rafforza inoltre il senso di superiorità della *Umma* come segno distintivo dell’elezione divina e della capacità di discernere tra fede e miscredenza, bene e male. Dall’affermazione dell’unicità divina deriva il forte senso di unità tra i musulmani, che formano il popolo di Muhammad, per il quale il Profeta intercede. La *Umma* si impegna a garantire condizioni ottimali ai suoi membri in questa vita e, per i credenti sinceri, la ricompensa nell’Aldilà.

2. L’egira e la nascita dell’Umma

L’Egira del 622 d.C., il viaggio del Profeta Muhammad e dei suoi seguaci dalla Meca a Medina, segna un momento cruciale nella storia dell’Islam, dando inizio all’*Umma*, la comunità dei credenti musulmani. Questo evento rappresentò l’occasione per ristabilire un monoteismo autentico, ispirato alla religione di Abramo, richiamandosi alle pratiche rituali islamizzate, come la preghiera verso la Ka‘ba, eretta da Abramo e Ismaele. La nascita dell’*Umma* segnò la fine dell’epoca di ignoranza pre-islamica (ğāhiliyya) e il ritorno alla religione abramitica. Questa rivoluzione trasformò la concezione dell’individuo, che non era più vincolato al clan familiare, ma diventava parte di una comunità islamica globale. Il credente è chiamato a sostenere i suoi fratelli, e l’uguaglianza tra i membri dell’*Umma* è centrale: tutti sono uguali davanti a Dio e alla sua Legge, con la pietà come unico criterio di superiorità.

Muhammad dichiarò Medina sede sacra della nuova comunità, che si costituì come una coalizione di alleati uniti da un patto politico sotto la sua guida. Il Corano esortava all’obbedienza verso Muhammad come guida (Cor. 4,59). Con l’espulsione delle comunità ebraiche nel 627 d.C., l’*Umma* si consolidò come unione di credenti accomunati dalla fede in Dio e distinti dagli infedeli.

Il concetto di *Umma* è sancito dalla “Costituzione di Medina” (*sahīfa*), un documento attribuito a Muhammad, che stabiliva le regole della convivenza tra i meccani emigrati (*muhāğirūn*), i medinesi (*anṣār*) e le tribù ebraiche. Il patto regolava temi come i debiti di sangue e il riscatto dei prigionieri, promuovendo la solidarietà tra i membri dell’*Umma* contro i nemici comuni.

Il Corano esorta l’*Umma* a promuovere il bene e combattere il male (Cor. 9,71 e 3,104), un dovere etico-religioso che preserva e sviluppa la comunità, in cui ogni membro è responsabile di guidare il prossimo verso la retta via.

3. La libertà religiosa nell’Islam (apostasia, blasfemia, scomunica-takfir)

La libertà religiosa nell’Islam è soggetta a diverse restrizioni e presenta numerose problematiche. L’appartenenza alla comunità dei credenti (*Umma*) rende difficile per un musulmano abbandonare volontariamente la propria fede. Questo atto, noto come apostasia (*ridda* o *irtidād*), comporta conseguenze significative sia sul piano religioso che legale. Un musulmano che abbandona l’Islam è chiamato *murtadd*. La coesione dell’*Umma* è sia spirituale che temporale, legata alla fede e alla vita sociale e po-

litica. In questo contesto, l'apostasia è vista come un attacco a entrambe le dimensioni: non solo una perdita di fede, ma anche un tradimento della comunità dei credenti. Pertanto, è considerata una colpa sia religiosa che civile.

Il Corano rimprovera ripetutamente coloro che rinnegano l'Islam, come si può leggere in vari versetti (Cor. 2,217; 3,149; 5,54 e in particolare 16,106), dove si afferma che gli apostati attireranno su di loro l'ira divina e saranno soggetti a un castigo severo nell'aldilà. Tuttavia, non viene menzionata alcuna punizione terrena per chi abbandona la fede.

Sebbene la libertà religiosa sia citata nel versetto coranico “Non c'è costrizione nella fede (religione)” (Cor. 2,256; 18,29), la tradizione islamica ha storicamente considerato l'apostasia come un crimine capitale. Il pentimento (*tawba*) dell'apostata può annullare la pena (*hadd*). Questo è ancora previsto nelle legislazioni di paesi che applicano la *šari‘a*, come Afghanistan, Arabia Saudita, Iran, Pakistan e Sudan.

L'espressione delle idee religiose personali è fortemente regolata dalla Legge islamica (*šari‘a*), in particolare per quanto riguarda il reato di blasfemia, che in molti paesi è punibile con la pena di morte. La blasfemia, che si riferisce a un insulto (*sabb* o *šatm*), sia fattuale che verbale, all'Islam, ad Allāh o al Profeta Muḥammad, è considerata un atto empio, a meno che l'individuo non si pentta. Il Corano afferma che Dio maledice in questo mondo e nell'aldilà quanti offendono Dio e il suo Profeta (Cor. 9,65-66). Tuttavia, il Corano non prevede punizioni immediate per tali insulti. Oggi, la blasfemia è contemplata nei codici penali di molti stati che applicano la *šari‘a*.

L'atto della “scomunica”, noto come *takfir*, è una dichiarazione in cui un musulmano accusa un altro musulmano di apostasia o miscredenza, con implicazioni molto serie, che possono includere, in alcuni contesti, la pena di morte. Il termine *takfir* viene utilizzato per designare coloro che sono giudicati gravemente e imperdonabilmente empi. Nell'Islam classico, questa pratica autorizzava l'autorità a infliggere la condanna a morte all'individuo accusato, a meno che non si pentisse rapidamente. Il *takfir* veniva utilizzato dai kharigiti per dichiarare infedeli coloro che non appartenevano alla loro comunità. Se non riuscivano a espellere i colpevoli, ne decretavano una sorta di “morte civile”, interrompendo ogni relazione con loro. Quando la comunità non agiva contro l'infedele, i kharigiti si allontanavano (*hiğra*), ispirandosi all'egira di Muḥammad nel 622. Questo concetto fu ripreso nel XX secolo dal gruppo terroristico *al-Takfir wa l-Hiğra* per giustificare la propria ideologia.

Il *takfir* è un modo per espellere dalla comunità dei credenti chi commette atti di grave empietà. La pronuncia del *takfir* era tradizionalmente effettuata dalla magistratura di nomina pubblica, che si avvaleva del parere dei dotti (*ulamā'*), in particolare dei *muftī*, gli unici legittimi a esprimersi su questioni religiose relative a fattispecie astratte.

4. «La mia comunità non concorderà mai su un errore»: il consenso della comunità

Secondo il *ḥadīt* del Profeta citato, la comunità musulmana è protetta dall'errore dottrinale, poiché non può mai concordare su qualcosa di sbagliato. Questo principio ha portato i teologi e giuristi islamici del mondo sunnita a riconoscere il consenso

della comunità (*iġmā'*) come la terza fonte del diritto islamico, dopo il Corano e la Sunna. Originariamente noto come *iġmā' al-umma*, si riferisce all'accordo unanime della comunità su questioni riguardanti la *šarī'a*. Quando l'intera *Umma* concorda su un precezzo o un'applicazione di una regola, tale consenso è considerato ispirato da Dio, che ha concesso alla comunità il dono dell'infallibilità nel raggiungere un accordo unanime.

Oltre a preservare la dottrina, la comunità gioca un ruolo attivo nel sostenere i fedeli attraverso l'azione morale di promuovere il bene (*al-amr bil-ma'rūf*) e proibire il male (*al-nahy 'an al-munkar*) (Cor. 3,104). Questo impegno collettivo è cruciale per mantenere giustizia e moralità, rafforzando il ruolo della comunità come guida spirituale.

L'iġmā' ha come scopo primario quello di preservare l'autenticità delle fonti rivelate e garantire la loro corretta interpretazione attraverso il consenso della comunità, un processo che evolve nel tempo e si trasmette senza interruzione tra le generazioni di credenti. In assenza di un clero o di una struttura ecclesiastica gerarchica, l'infallibilità del consenso della *Umma* costituisce la garanzia dell'autenticità storica e normativa del Corano e della Sunna.

L'interpretazione consolidata intorno al VI secolo dell'egira distingue due forme di consenso nell'Islam. La prima riguarda questioni fondamentali della fede, come la preghiera, il pellegrinaggio, il digiuno e le regole sull'abluzione, che sono note a tutti i fedeli. Qui, il consenso è generale e universale, poiché questi aspetti sono essenziali per l'appartenenza alla comunità islamica. La seconda forma si applica a materie più specialistiche, come il diritto penale, familiare, ereditario e alimentare. In questi casi, il consenso è riservato agli esperti del *fiqh*, i dotti della legge (*fuqahā'*). Questo tipo di consenso, chiamato (*iġmā' al-a'imma*), rappresenta l'accordo dei giuristi su questioni specifiche della *šarī'a*.

5. La diversità di opinioni (*iħtilāf*) come “misericordia” di Dio

La diversità (*iħtilāf*) di opinioni fra le varie autorità della Legge religiosa e delle scuole giuridiche è presente all'interno della comunità musulmana. Il Corano serve da richiamo a mantenere il legame con la fede e a lavorare insieme per il bene comune, promuovendo il rispetto reciproco e il dialogo (Cor. 3,103). Le divergenze o differenze sono un segno della misericordia di Dio, come confermato nel *hadīt* citato sopra.

Dopo la scomparsa della terza generazione successiva al Profeta Muḥammad, l'interpretazione dell'autorità del consenso ha generato divergenze (*iħtilāf*) tra le scuole giuridiche sunnite, che si differenziano su alcuni aspetti interpretativi. I sunniti, che costituiscono la maggioranza dei musulmani, riconoscono la legittimità dei primi quattro califfi (Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān e 'Alī) e seguono il Corano, la Tradizione (*Sunna*) e il consenso della comunità (*iġmā'*), attraverso diverse scuole giuridiche (*hanafita*, *malikita*, *sciafiita* e *hanbalita*). I *malikiti*, per esempio, ritengono valido solo il consenso basato sulle pratiche della comunità di Medina, l'ultimo luogo in cui Muḥammad e i suoi compagni vissero e operarono, poiché considerano un legame

diretto tra questa comunità e le tradizioni del Profeta. Al contrario, i *hanbaliti* attribuiscono autorità assoluta al consenso delle prime tre generazioni dei compagni del Profeta, considerandolo vincolante e superiore rispetto a quello delle generazioni successive. La maggioranza dei sunniti considera l'*iġmā'* come il consenso formale dei dottori della Legge.

Nel mondo sciita, i duodecimani non riconoscono il consenso come fonte del diritto e sostengono che solo ‘Alī e i suoi discendenti, gli Imam, possano guidare la comunità, aspettando il ritorno del dodicesimo “Imam nascosto”. Al contrario, gli ismailiti e gli zaiditi rifiutano questa concezione rigorosa. Gli ismailiti vedono un Imam vivente e attivo come guida, mentre gli zaiditi privilegiano la virtù e la competenza del leader, con meno enfasi sulla discendenza. Pur riconoscendo la centralità della famiglia di ‘Alī, le diverse correnti sciite si differenziano su legittimità e attività dell’Imam.

I *kharigiti*, infine, sostengono una visione più rigorosa, affermando che solo il musulmano più pio, indipendentemente dalla sua discendenza, possa guidare la comunità. Le tre principali correnti – sunniti, sciiti e kharigiti – divergono principalmente sulla questione della successione, ma condividono i principi fondamentali del dogma, del culto e della morale.

6. L’ecumenismo islamico (*taqrīb*)

L’ecumenismo islamico, noto come (*taqrīb*), si riferisce all’idea di avvicinamento e dialogo tra le diverse scuole giuridiche dell’Islam, come hanafiti, malikiti, sciafitti e hanbaliti, nonché tra le tradizioni sciite. Questo concetto è emerso per unire i musulmani, superando le divisioni storiche e ideologiche, in particolare tra sunniti e sciiti. Le sue radici si trovano nel pensiero islamico autentico, che considera fondamentale la coesione della comunità musulmana (*Umma*). Numerose figure religiose e intellettuali sostengono l’importanza di costruire ponti e promuovere il dialogo, come indicato nel Corano: “Afferratevi tutti alla fune di Dio, non disperdetevi” (Cor. 3,103).

Il *taqrīb* mira, oltre a creare unità tra le scuole giuridiche, a favorire la comprensione e il rispetto reciproco. Questo approccio contribuisce a ridurre tensioni e conflitti derivanti da differenze dottrinali e politiche, creando un clima di armonia e collaborazione. Sostiene inoltre che il dialogo e la cooperazione possono favorire una maggiore stabilità e pace nel mondo musulmano, riconoscendo la diversità di opinioni e pratiche come una risorsa per arricchire la comunità.

Nonostante gli obiettivi nobili, il *taqrīb* affronta varie sfide. Alcuni musulmani sono scettici riguardo alla possibilità di un avvicinamento reale, temendo di perdere la propria identità religiosa. Tale posizione è inaccettabile per l’Islam. Inoltre, rivalità politiche e influenze esterne possono ostacolare il processo, alimentando ulteriormente le divisioni. Infine, le ideologie estremiste possono minacciare gli sforzi di *taqrīb*, promuovendo intolleranza e odio anziché comprensione.

7. La fratellanza umana nell'Islam

La fratellanza nell'Islam è un concetto essenziale che promuove l'unità e la solidarietà tra i credenti, senza distinzioni di origine, razza o status sociale. Essa si fonda su principi di amore, rispetto e sostegno reciproco, considerati obblighi religiosi. I musulmani si vedono come membri di una comunità globale (*Umma*), uniti nella fede. Questa fratellanza incoraggia la cooperazione per il bene comune e la giustizia, seguendo l'insegnamento del Profeta Muḥammad, che in un *ḥadīt* afferma: “I musulmani sono come un corpo unico: se una parte soffre, tutto il corpo ne risente”³.

Nel Corano, Allāh dichiara chiaramente che i credenti sono fratelli: “I credenti sono fratelli” (Cor. 49,10-12), esortandoli a diffondere la pace (*salām*) e non la divisione. Viene raccomandato il rispetto reciproco, evitando scherni, diffamazioni e pensieri malevoli, che possono generare inimicizia e rompere i legami fraterni.

Esiste anche una fratellanza più ampia, quella umana, che riconosce tutti gli esseri umani come appartenenti a un'unica origine. Allāh si rivolge a tutta l'umanità: “Uomini, Noi vi abbiamo creati da un maschio e da una femmina, e abbiamo fatto di voi vari popoli e tribù affinché vi conosceste a vicenda; ma il più nobile di voi è colui che più teme Dio” (Cor. 49,13). Le diversità tra popoli, razze e culture sono segni della Grandezza di Dio, della Sua Magnificenza e della Sua illimitata capacità di creare ciò che vuole, come Egli vuole. La fratellanza implica apertura e conoscenza reciproca. Il vero valore dell'uomo non risiede nei beni materiali, ma nel timore di Dio (*taqwā*), che conduce alla Sua soddisfazione e all'armonia con le Sue creature. Allāh invita inoltre ad aiutarsi nella pietà (Cor. 5,2) e a praticare la bontà verso genitori, orfani, poveri e vicini, indipendentemente dalla loro provenienza (Cor. 4,36).

La fratellanza è dunque un valore sociale e umano raccomandato dall'Islam per vivere nell'amore reciproco, come membri della stessa umanità (Cor. 4,1). Il Corano richiama anche alla preservazione della vita e della dignità umana, indipendentemente da religione, razza o genere (Cor. 17,70). L'Islam mira a formare personerette, libere da fanatismi e razzismo, promuovendo l'uguaglianza e la giustizia anche nei rapporti con i non musulmani, senza odio o arroganza, ma con misericordia e carità (Cor. 60,8).

Il Sermone dell'Addio (*ḥuḡġat al-wadā'*) pronunciato dal Profeta Muḥammad durante il suo ultimo pellegrinaggio a Mecca, riflette questi valori. I punti principali includono:

1. **Sacralità della vita e della proprietà:** così come il mese di *Dū l-Hiġġa*, il giorno di *'Arafa* e la città di Mecca sono sacri, anche la vita e la proprietà di ogni musulmano sono inviolabili.
2. **Non nuocere agli altri:** il Profeta invita a non arrecare danno, ricordando che ogni persona risponderà delle proprie azioni davanti ad Allāh.
3. **Uguaglianza universale:** tutti gli esseri umani discendono da Adamo ed Eva, senza superiorità di razza o etnia. L'unica eccellenza deriva dalla pietà e dalle buone azioni.
4. **Fratellanza tra musulmani:** i musulmani sono fratelli e devono rispettare reciprocamente la dignità e la proprietà altrui.

3 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīt n. 2586.

5. Giustizia e onestà: il Profeta esorta ad agire con equità, sottolineando la responsabilità personale di fronte a Dio.

Questi insegnamenti evidenziano i valori di fratellanza, uguaglianza e rispetto che permeano l'Islam.

Bibliografia

Amir-Moezzi, M.A., *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007.

Branca, P., *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Milano 1995.

Guzzetti, C.M., *Islam*, San Paolo, Milano 2003.

Mandel Khān, G., *Islam*, in *Dizionario delle Religioni*, Mondadori Electa, Milano 2006.

Papa, M. e Ascanio, L., *Shari'a. La legge sacra dell'islam*, il Mulino, Bologna 2014.

Rizzardi, G., *Introduzione all'Islām*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.

Ventura, A. (a cura) - Zilio Grandi, I., *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

8. LA SPIRITUALITÀ ISLAMICA

1. “Dio possiede i nomi più belli, e voi invocateLo con quei nomi” (Cor. 7,180)¹

SCHEDA



Nell'Islam, invocare Dio attraverso i Suoi Nomi più belli (*al-asmā' al-ḥusnā*) è un atto di devozione che rafforza il legame tra il credente e il Creatore. Il versetto invita i credenti a riconoscere e adorare Dio attraverso questi Nomi, che rappresentano una delle dimensioni più profonde e spirituali della fede musulmana.

Questi Nomi, menzionati nel Corano e approfonditi nella tradizione profetica, offrono un mezzo per conoscere e comprendere il Creatore attraverso i Suoi attributi. Il Corano afferma che Dio possiede molti Nomi che rimandano all'unico Essere e sono chiamati i “Nomi più belli (*al-asmā' al-ḥusnā*) (Cor. 7,180). Secondo la Tradizione profetica (*Sunna*), tra tutti i Nomi divini, ne sono stati rivelati novantanove. Leggiamo in un detto del profeta Muḥammad (*ḥadīt*): “A Dio appartengono i novantanove nomi, cioè cento meno uno, perché Lui, l'Unico, ama essere descritto da questi Nomi, recitati uno per uno; colui che conosce i novantanove nomi entrerà in paradiso”². Il Corano raccomanda al credente di rivolgere preghiere e invocazioni al Creatore per loro tramite, una raccomandazione che ha finito per impregnare, in modo più o meno cosciente, molte attitudini, fatti e gesti della vita quotidiana.

L'Unico Nome divino ad avere lo stesso valore del Nome proprio *Allāh*, Iddio, è il nome *al-Rahmān* che significa pienezza di Misericordia e di Amore. Esso coincide con un altro Nome con la stessa radice, *al-Rahīm*, il Clemente, il Misericordioso. Entrambi derivano da *r.h.m*, oppure *rahim*, utero materno. Infatti, questi due Nomi sono implicati nella *basmala*: “Nel nome di Dio, il Misericordioso e Compassionevole (*bism Allāh al-Rahmān al-Rahīm*)”, con la quale iniziano tutti i capitoli del Corano ed è formula tanto importante nella preghiera canonica (*salāt*). Le altre pratiche rituali (sacrifici, pellegrinaggio) implicano anche esse l'invocazione dei Nomi divini.

I Nomi divini sono le vie per conoscere Dio, invocarLo e adorarLo. L'uomo solo tra tutti gli esseri viventi ha il privilegio di conoscerli, dice il Corano: “Insegnò a Adamo tutti i nomi” (Cor. 2,31). È vero che non è possibile all'uomo raggiungere l'Essenza di Dio (*dāt*): si può soltanto parlare dei Suoi attributi (*ṣifāt*). Tali attributi li scopriamo esaminando la Sua opera, la creazione e le creature. Esaminando il creato e riflettendo sul motivo della creazione, si può arrivare al concetto di un Dio che ha come attributi principali la Bontà, la Compassione, l'Amore e così via.

Nella spiritualità o nella mistica islamica (*taṣawwuf*) vi è una pratica fortemente rac-

1 Le citazioni del Corano si basano sulla traduzione di Alberto Ventura (a cura) - Ida Zilio Grandi, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

2 Al-Buḥārī, *Sahīh*, ḥadīt n. 2736; Muslim, *Sahīh*, ḥadīt n. 2677.

comandata, cioè il *dikr* (recitazione/invocazione) del Nome di Dio. Questa pratica sufì è molto sviluppata dai confratelli e dai loro maestri ed è considerata come via spirituale nell’itinerario dell’anima verso Dio. Nel ricordo di Dio si possono utilizzare tutti i Nomi divini. Infatti il Corano non privilegia alcun Nome in particolare e li raccomanda tutti alla devozione dei fedeli. L’implicazione è che ogni Nome di Dio ha una caratteristica specifica, che viene trasmessa a coloro che Lo ricordano. Questo ricordo-menzione di Dio si esprime con invocazioni reiterate, nella recitazione di litanie, generalmente sulla *subḥa*, una corona di trentatré grani simile al rosario usato nella preghiera cattolica. Così il musulmano arriva a conoscerne a memoria la litania per farsi più vicino al Nome più grande, Iddio (*Allāh*). La *subḥa* è la forma più semplice del *dikr*, che viene praticato individualmente, in silenzio, o in comune, a voce alta.

Vi è un legame stretto fra i Nomi di Dio e la vita del credente. Nel cammino spirituale verso Dio, i Nomi divini agiscono contemporaneamente da ponte e da invito, nel momento in cui stabiliscono una comunione tra Dio e l’adoratore. Anzitutto, l’adoratore raggiunge la conoscenza di Dio tramite i Nomi attraverso i quali Dio si esprime. Non solo si loda il nome di *Allāh* ma si invita anche a imitare gli attributi divini (*al-tahalluq bi-ahlāq Allāh*). Meditare sul Nome di Dio Giusto (*al-‘Ādil*) significa essere o diventare giusti come Lui; se Dio viene chiamato il Misericordioso (*al-Rahmān*), anche noi dovremmo praticare la misericordia, e così via. Al-Ġazālī (nel suo libro *al-maqṣad al-asnā*) e altri parlano della perfezione umana come “conformarsi alle caratteristiche dei nomi divini”. L’uomo raggiunge la perfezione nella misura in cui conosce, si immedesima e accorda il suo agire sui Nomi di Dio e i Suoi Attributi. Il livello più alto di perfezione “è quello di avvicinarsi a Colui che è la perfezione assoluta”.

Ecco alcuni Nomi più belli di Dio che sono oggetto di invocazione e di meditazione: Dio è il Creatore che sostiene la sua creazione (*al-Ḥāliq*), la Pace (*al-Salām*), il Manifesto (*al-Ζāhir*), il Nascosto o l’Occulto (*al-Bātin*), il Superbo (*al-Mutakabbir*), l’Altissimo (*al-‘Alī*), il Grande (*al-Kabīr*), il Maestoso (*al-Ġalīl*), il Sublime (*al-Muṭa‘ālī*), il Santo (*al-Quddūs*); Dio è anche il Degno di lode (*al-Hamīd*), il Vivo (*al-Ḥayy*), il Sussistente, l’Eterno (*al-Qayyūm*); Dio è il Misericordioso (*al-Rahmān*) e il Compassionevole (*al-Raḥīm*); Dio è anche il Perdonatore (*al-Ġaffār*), Colui che si volge incessantemente alle sue creature (*al-Tawwāb*); Dio è anche il Re (*al-Malik*) e il Dominatore o il Potentissimo (*al-Ġabbār*), l’Uno o l’Unico (*al-Wāḥid*); Dio è anche la Guida (*al-Hādī*); ed è anche la Luce (*al-Nūr*), la Verità o la Realtà (*al-Haqq*), e la Giustizia o il Giusto (*al-‘Adl*); Dio è anche il Generosissimo (*al-Akram*).

2. La sublimazione: asceti e mistici

L’Islam, fondato sul concetto di sottomissione, può apparire privo di libertà e amore. Basandosi rigorosamente sulla Legge Coranica (*śarī‘a*), viene talvolta percepito come una morale definita da prescrizioni legali, indipendentemente dalle disposizioni interiori. La mistica islamica, in quanto esperienza spirituale, si basa sul concetto di *iḥsān* “la perfezione spirituale”: “Adorare Dio come se Lo vedessi, perché, se tu

non Lo vedi, Egli vede te” (come menzionato nel *hadīt* di Ġibrīl)³.

La mistica islamica, nota come *taṣawwuf* o sufismo, emerge nell’VIII secolo come espressione intensa della ricerca spirituale nell’Islam. Essa rappresenta il desiderio di trascendere se stessi per incontrare l’Assoluto, rispondendo a una sete di divino e a un’aspirazione verso l’Uno. Evolutasi nel tempo, si configura come un percorso interiore volto all’unione con Dio, trasformando l’anima attraverso amore, conoscenza e superamento dell’ego. I primi sufi, noti come asceti (*zuhhād*), vivevano in estrema umiltà e distacco dai beni materiali, dedicandosi alla purificazione interiore per un rapporto più diretto e profondo con Dio. Il termine *taṣawwuf*, che significa “essere sufi”, richiama anche l’abito di lana (*ṣūf*) indossato dai primi asceti, simbolo del loro stile di vita semplice e devoto.

Nel XII secolo il sufismo si organizzò in confraternite (*turuq*), gruppi di discepoli guidati da un maestro spirituale (*šayh*), che seguivano un cammino mistico per purificare l’anima e avvicinarsi a Dio. Le loro pratiche comprendevano il *dikr* (recitazione del nome di Dio), la meditazione e, in alcuni casi, danza e musica come espressioni di estasi mistica, come nei dervisci rotanti. Il cammino iniziatico (*sulūk al-ṭarīqa*) si articola in “stazioni” (*maqāmāt*) e “stati” (*aḥwāl*), quali la fiducia in Dio (*tawakkul*): “Confidate in Dio se siete credenti” (Cor. 5,23), la vicinanza a Dio (*qurb*): “Quando i Miei servi ti chiedono di Me, di’ loro che Io sono vicino” (Cor. 2,186), e l’amore (*mahabba*): “Dio susciterà degli uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui” (Cor. 5,54). Questi aspetti sono essenziali per il progresso spirituale.

L’amore divino (*mahabba*) è centrale nel sufismo, considerato la forza che guida l’anima verso la perfezione. Anche la conoscenza di Dio (*ma’rifa*) gioca un ruolo chiave: non è mera comprensione intellettuale, ma un’esperienza mistica che porta a una profonda consapevolezza della realtà divina. Il culmine di questo percorso è l’unione con Dio (*ittihād*), che comporta l’annientamento dell’ego (*fanā’*) e il sussistere in Dio (*baqā’*), in una fusione di amore e consapevolezza che supera le barriere individuali.

In epoca moderna, il sufismo ha generato controversie, soprattutto tra i “puristi” dell’Islam, critici delle sue pratiche estatiche e interpretazioni simboliche. Tuttavia, esso rimane una tradizione spirituale vivace, apprezzata per la capacità di oltrepassare la ritualità formale e coltivare una connessione profonda con Dio e con l’interiorità umana.

È necessario riconoscere l’importanza del contributo dei grandi mistici nella trasmissione e nell’interpretazione delle esperienze spirituali e dei messaggi trascendenti.

3. L’Islam, religione di pace

La pace è uno dei «Nomi più belli di Dio» che il Corano menziona: “Egli è Dio, non c’è altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace (*al-Salām*)” (Cor. 59,23). La pace è un tema centrale nell’Islam, sia la pace interiore che la pace esteriore. L’uomo nel Corano è considerato il vicario (*halīfa*) o il rappresentante di Dio sulla terra, colui che ha

il dovere di attuare la volontà di Dio sulla terra. Commettere qualsiasi tipo di violenza o di corruzione nel mondo è considerato un tradimento della vera vocazione dell'essere umano. Tra l'altro, la pace è il saluto dei musulmani (*al-salāmu 'alaykum*), l'obiettivo al quale tendono nella loro vita. Vi sono molti *ḥadīt* sul merito dell'augurio di pace e dell'ordine di diffonderne l'uso: "Oh uomini, oh gente, diffondete la pace, date da mangiare e stringete legami tra i parenti, pregate mentre la gente dorme, entrerete in paradiso in pace [tranquillamente]"⁴. Non si può entrare in paradiso senza essere in pace perché il paradiso è la casa della pace. Non può esserci amore nei cuori degli uomini se non vi è la pace. Il credente non può essere tale senza vivere sinceramente per realizzare e diffondere la pace tra gli uomini. Chi priva la gente della pace la priva di Dio.

La pace è inserita insieme alla misericordia: "Noi ti abbiamo inviato solo come una misericordia per i mondi" (Cor. 21,107). Cioè l'unico motivo della missione del Profeta Muḥammad è portare la Misericordia divina (*rahma*) a tutto il mondo, anzi a tutti i mondi, perché l'amore vero è universale e dilatante, senza limiti né confini. La pace è l'espressione esteriore della misericordia. Ci sono molti versetti coranici che portano questo significato: "I servi del Clemente sono quelli che camminano sulla terra con umiltà e quando gli ignoranti si rivolgono loro rispondono: 'Pace'" (Cor. 25,63). Rispondere con la pace agli ignoranti è per loro una misericordia, insegnando loro la disciplina (il galateo) della pacifica convivenza tra i diversi. Ed è una misericordia per coloro che rispondono con la pace, così non discutono con gli ignoranti usando un linguaggio di violenza, verbale o reale, per non essere come loro.

Il tema della pace è legato a quello della non violenza. È vero che non troviamo la parola "non violenza" nel Corano, ma troviamo l'espressione "non costrizione" nel versetto coranico: "Non c'è costrizione nella fede (religione)" (Cor. 2,256). La non costrizione ha un significato più forte e più radicale per esprimere la non violenza. Anzi la religione non coincide con la costrizione perché quest'ultima si nutre di tutti tipi di violenza.

Oggi, però, l'Islam viene talvolta impropriamente considerato religione della violenza. Si usa spesso il termine *ḡiḥād* per indicare la lotta (guerra santa). In realtà, il significato etimologico e l'uso di essa nel Corano indica l'estremo sforzo dell'uomo per compiere ogni atto per costruire il bene e offrire la sua anima a Dio. L'anima si purifica dalle mancanze e dalla schiavitù dei piaceri, e raggiunge la sua perfezione quando diventa vicina a Dio. Troviamo scritto nel Corano: "E tu, anima serena, fa' ritorno al tuo Signore appagata di te e gradita a Lui, vieni tra i Miei servi, entra nel Mio giardino" (Cor. 89,27-30). L'anima acquietata ha rinunciato a tutto tranne alla quiete e alla pace più profonda, cosicché le bufere dei desideri, il fuoco dell'odio e del rancore non possono più influire su di essa. L'anima quieta è come uno specchio levigato finemente su cui si riflettono le immagini delle cose così come Dio le ha create, senza sfocature o mutamenti di sorta. Da lei non esce altro che la misericordia, l'amore, la pace e ogni bene.

Però non possiamo negare la complessità del concetto islamico di *ḡiḥād* nel Corano. Il Corano stesso testimonia una gradazione e variazione nell'approccio alla guerra e

4 Al-Nawawī, *Riyād al-Ṣāliḥīn*, *ḥadīt* n. 848.

alla guerra santa. Ma la guerra, in prospettiva coranica, è in linea di massima solo la guerra difensiva. Il Corano, nei suoi contenuti e insegnamenti è, nel suo insieme, sostanzialmente pacifista e ammette – in genere – solo la guerra difensiva. Ci sono passi del Corano, soprattutto quelli rivelati quando Muḥammad si trovava ancora alla Mecca e non aveva quindi ancora fondato lo Stato di Medina, nei quali si esorta alla pazienza, al sopportare, al non fare guerra, anche quando si viene aggrediti e perseguitati: questo fu l'atteggiamento di Muḥammad e dei primi musulmani per molti anni, durante il periodo in cui vissero alla Mecca.

Poi ci sono invece versetti, di epoca medinese, in cui si permette ai musulmani di combattere contro coloro che li attaccano. È la guerra difensiva: “Combatterete sulla via di Dio quelli che vi combatteranno, ma non trasgredite” (Cor. 2,190); e ancora: “Dunque se stanno lontani da voi e non vi combattono e vi offrono la pace, Dio non vi autorizza a combatterli” (Cor. 4,90). In questo senso il Corano senza dubbio permette il ricorso alla guerra: “Vi è prescritta la guerra anche se vi dispiacerà. Può darsi che vi dispiaccia qualcosa che invece è un bene per voi e può darsi che vi piaccia qualcosa che invece è un male per voi, Dio sa e voi non sapete ed essa è cosa penosa per voi; e invece può darsi che voi detestiate una cosa che è un bene per voi, può darsi che voi odiate una cosa che è un male per voi; e Dio sa che voi non sapete” (Cor. 2,216). Ci sono però anche versetti che esortano alla guerra a oltranza contro gli infedeli (Cor. 9,5). Questi versetti, che vengono oggi spesso usati da fondamentalisti per giustificare le loro violenze contro gli infedeli e dagli occidentali per denigrare l'Islam, vanno in realtà letti alla luce del contesto in cui furono rivelati: i momenti ben precisi di guerra già inoltrata.

Anche l'atteggiamento di Muḥammad riflette, in gran parte, lo spirito del Corano, pur con alcune imperfezioni e sfumature. Nella tradizione islamica, molti *hadīt* attribuiti al Profeta interpretano il concetto di *gīhād* in chiave simbolica. Viene spesso presentato come uno sforzo morale, ad esempio, nella ricerca della giustizia di fronte all'ingiustizia o nella costante lotta interiore per dominare i propri desideri e aspirare a una vita virtuosa.

4. L'amore per il prossimo

L'amore per il prossimo nell'Islam si basa sul buon comportamento morale (*al-ahlāq*). Infatti, tutta la religione è morale. Nella misura in cui l'individuo perfeziona il suo comportamento morale, perfeziona la sua religiosità. Il cuore dell'uomo e le sue intenzioni più profonde sono la base dalla quale parte tutto il nostro agire. Il bene o il male nascono dal cuore (l'anima) dell'uomo. Indirizzarsi poi verso il bene o il male sta nelle mani dell'uomo. Chi sceglie il bene, che è l'amore, vuol dire che ha scelto Dio. Il buon comportamento morale è autentico e sano se è anche universale, se abbraccia tutto ciò che ci circonda. Se l'uomo vuole conoscere il valore morale di un suo comportamento non deve fare altro che immaginare come diventerebbe la vita degli uomini se tutti si comportassero come lui. È scritto nel Corano: “Chiunque ucciderà una persona senza che questa ne abbia ucciso un'altra o abbia corrotto la terra, è come se avesse ucciso l'intera umanità” (Cor. 5,32). È scritto nel detto (*hadīt*)

del Profeta Muḥammad: “Ognuno di voi non è tra i credenti se non vuole per suo fratello ciò che vuole per sé stesso”⁵.

L'amore per il prossimo è menzionato nel Corano: “Io non vi chiedo altra ricompensa che l'amore del prossimo (*al-qurba*); a chi si procurerà una buona azione, a costui Noi accresceremo la bontà di quell'azione, Dio è indulgente e grato” (Cor. 42,23). Tanti commentatori del Corano hanno interpretato il significato della parola prossimità (*qurb*) limitatamente alla famiglia e alla tribù, ma ciò non impedisce di estendere il suo significato a tutti gli uomini. Il prossimo non è vicino perché lo è materialmente o perché è della stessa razza o tribù, ma perché Dio è vicino a tutti gli uomini e fa di ogni uomo un prossimo, un vicino. È l'amore, dunque, che rende ogni uomo vicino. Ed è questo il vero senso del prossimo.

L'amore per il prossimo è dunque espressione ideale dell'impegno morale che è in sé stesso impegno a vivere secondo i principi divini sui quali poggia il mondo. Questo amore supera ogni interesse, va oltre ogni ricavato e ogni usufrutto, e abbraccia tutti. L'amore per il prossimo è un principio morale essenziale per la vita umana, altrimenti la nostra morale sarà soltanto un mezzo tra gli altri per dominare e tiranneggiare. Il più alto grado di comportamento morale dell'uomo e lo scopo più bello della sua vita è l'amore. Per questo il saggio dovrebbe dire: “Tutta la morale, anzi tutta la religione è amore. Chi ti supera nell'amore ti supera in religiosità”.

L'uomo deve essere amato perché creato a immagine di Dio. Nel Corano leggiamo: “Dio è Colui che [...] vi ha formati, vi ha dato belle fattezze” (Cor. 40,64). Leggiamo anche in un *ḥadīt*: “Dio ha creato Adamo a sua immagine”⁶. Tutte le creature sono degne di essere amate perché sono uscite dall'amore di Dio che ha creato tutto l'universo per amore. L'amore per il prossimo è strettamente legato all'amore per Dio. L'amore di Dio diventa fondamento della sua vita e luce della sua mente e del suo cuore. Non ama che Dio e in Dio. Bisogna amare il fratello con la misura con la quale desideriamo essere amati da Dio! Guardare a lui come vorremmo essere guardati da Dio stesso!

Vi sono alcune virtù necessarie per amare il prossimo, esse sono tutte menzionate nel Corano e nella Sunna, come per esempio: il perdono, la generosità, la pace, l'umiltà, la pazienza e la sopportazione, il rispetto dell'altro, il rifiuto del male e dell'oppressione, lo spogliamento di sé (*al-taġarrud*), l'estremo sforzo verso il bene (*al-ğihād*) dell'anima e la carità (*al-iḥsān*).

L'amore del prossimo è l'essenza del culto. L'uomo è il fine ultimo del culto e della Legge. Dio non ha mandato i Profeti e fatto scendere i Libri se non per l'uomo. Dunque, se l'uomo è il fine ultimo di ciò a cui tendono la Legge e il culto, allora l'amore per il prossimo e il voler bene (*al-iḥsān*) sono il massimo grado del culto dovuto a Dio che i credenti fedeli possono offrire nella loro vita sulla terra, senza limitazioni di luogo e di tempo.

Il Profeta Muḥammad ha detto che Dio, l'Altissimo-Potente, il giorno della resurrezione dirà: «“Figlio di Adamo ero ammalato e tu non sei venuto a visitarmi!”. “Ma, mio Signore come avrei potuto visitare te che sei il Signore del mondo?!”». Disse:

5 Al-Buhārī, *Sahīh*, ḥadīt n. 13; Muslim, *Sahīh*, ḥadīt n. 45.

6 Al-Buhārī, *Sahīh*, ḥadīt n. 6227; Muslim, *Sahīh*, ḥadīt n. 2841.

“Non sai che il mio tale servo era ammalato e tu non sei andato a visitarlo? Tu non sai che se tu fossi andato a visitarlo mi avresti trovato lì da lui? Figlio di Adamo, ti ho chiesto di darmi da mangiare e non me ne hai dato!”. Rispose: “Mio Signore come posso dare da mangiare a Te che sei il Signore del mondo?!”. Disse Dio: “Non sai che il mio tal servo ti ha chiesto di dargli da mangiare e tu non glielo hai dato? Non sai che se tu gli avessi dato da mangiare lo avresti dato a me? Figlio di Adamo ti ho chiesto da bere e non me ne hai dato!”. “Mio Signore come posso darTi da bere a Te che Sei il Signore del mondo?”. Riprese: “Ti ha chiesto da bere il tale e non gliene hai dato! Non sai che se tu gli avessi dato da bere lo avresti fatto a me?”»⁷.

L'amore per il prossimo è paradiso sulla terra e nell'Aldilà. Bisogna essere, allora, paradiso per il prossimo e non una barriera o un inferno che lo privi del bene o della felicità. In quanto sarai paradiso in questo mondo, tale sarà il tuo paradiso dopo la morte.

5. Le implicazioni spirituali della vita dell'Aldilà

Credere nella vita dell'Aldilà è un pilastro della fede musulmana. Ogni musulmano deve credere a un'altra vita dopo la morte, così la sua fede nel vero Dio è più completa. Sulla base di questa affermazione coranica: “Noi siamo di Dio e a Lui facciamo ritorno (*innā li-llāh wa-*innā ilayhi rāgi‘ūna*)” (Cor 2,156), il musulmano deve credere a quel passaggio verso un oltre. Infatti, il Corano usa l'espressione il “luogo del ritorno” (*al-ma‘ād*) che indica l'Aldilà (Cor. 28,85). La parola deriva dalla radice del verbo ‘āda il cui significato è “tornare”. L'Aldilà viene dunque detto e identificato non come un oltre o un dopo, ma come un ritorno all'origine, all'appartenenza creaturale.*

Il morire è un confine, che insieme separa e unisce. Di fatto, secondo il Corano, il modo in cui l'uomo immagina e poi incontra la morte dipende dalla sua fede o dalla sua empietà. Per chi professa l'Islam, e cioè il *muslim*, e più in generale per chi possiede la fede (*īmān*), o la fede nel Dio delle tre grandi religioni abramitiche, la morte è come il palmo della mano teso verso il cielo, e cioè il tramite per un incontro con Dio. Per coloro che non credono, invece, il morire è una porta che si apre sulla sofferenza ed il tormento. Ecco cosa dice il Corano: “Quando la morte coglierà uno di loro, costui dirà: ‘Signore, fammi ritornare affinché io possa compiere il bene che non ho compiuto’. ‘No’ (*kallā*). La Sua parola sarà questa. Hanno una barriera (*barzah*) alle spalle, fino al giorno in cui risorgeranno” (Cor. 23,99-100).

Dalla negazione più assoluta di Dio (*kallā*) si erge la barriera (*barzah*) tra il qui e l'altrove. Il termine *barzah* ha il significato originario di “spazio che separa” e accezioni differenti, quali “velo” (*hīgāb*), in ciò simile al più noto termine barriera che divide il mondo terreno o fisico (*dunyā*) da quello spirituale, “ostacolo” (*hāqiz*) che impedisce il ritorno dei morti alla vita di questo mondo.

Secondo la dottrina escatologica del “tormento della tomba” (*‘adāb al-qabr*), di cui il Corano non parla esplicitamente, il defunto sarà sottoposto ad un interrogatorio da parte di due angeli: *Munkir* e *Nakīr*, in merito alla sua fede ed alle sue buone azioni.

7 Muslim, *Sahīh*, *ḥadīt* n. 2569.

Questi riferimenti alla “barriera”, come spazio fisico tra, e al “tormento della tomba”, come spazio temporale in, suggeriscono la possibilità di una vita dopo la morte e prima della resurrezione. Il movimento dell’essere, dall’esistenza terrena alla cessazione della stessa, dopo la morte e prima della resurrezione, è di fatto un movimento dell’anima. La stessa anima che vive ogni giorno l’esperienza della morte: “Dio chiama a Sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono durante il sonno, e l’anima di cui ha decretato la morte la trattiene, invece le altre le rinvia fino al termine designato” (Cor. 39,42).

La dottrina escatologica del Corano è legata all’etica, il testo coranico richiama alla ricompensa e al castigo, sottolineando il ruolo che le azioni umane hanno nel processo di salvezza dell’anima, alla fine dei tempi. Sebbene Dio sia l’unico fautore del destino umano, la responsabilità dell’uomo in questa vita non è in alcun modo compromessa: la vita è una adorazione (*‘ibāda*), cioè un costante atto di servizio e di devozione a Dio, così come la fine di questa vita è la fine di ogni possibilità, concessa all’uomo, di guadagnarsi la Beatitudine del Paradiso. Ecco perché si pronuncia questa espressione: “Che Dio abbia misericordia di lui” (*Allāh yarḥamu-hu*): essa è una invocazione alla misericordia di Dio temendo la Sua ira. Infatti, Dio è “Clemente e Misericordioso” (*al-Rahmān al-Rahīm*); d’altro canto, Egli è “Potente ed Eccelso” (*al-Ğabbār al-‘Azīz*) che si configura come dominante, in particolar modo nei riferimenti coranici all’Aldilà. Dice il Corano: “Di”: ‘Se veramente amate Dio, seguite me e Dio vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati, Dio è indulgente e pieno di compassione’” (Cor. 3,31).

L’anima devota aspira alla contemplazione (*mušāhada*) del volto di Dio nell’Aldilà. Infatti, la prima parola chiave del lessico escatologico del Corano è lo “sguardo”. Il Corano racconta il viaggio miracoloso che il Profeta Muḥammad avrebbe compiuto dai luoghi santi della Mecca e della spianata del Tempio di Gerusalemme, attraversando il baratro infernale e ascendendo i Sette Cieli, per giungere alla contemplazione del volto di Dio. Leggiamo nel Corano: “In quel giorno vi saranno volti radiosi che guarderanno il loro Signore, e vi saranno volti corrucchiati, sapranno la sciagura che subiranno” (Cor. 75,22-25).

Nella prospettiva spirituale, vi è un approccio mistico, la cui esegesi del testo non solo sublima l’immaginario escatologico, liberandolo da ogni sfumatura antropomorfica, ma supera il dualismo inferno-paradiso, punizione-ricompensa, nella figura di un Dio che è Amore, Amante e Amato. Come, per esempio, nella testimonianza della mistica irachena Rābi‘a al-‘Adawiyya (m. 801). Si racconta che un giorno un gruppo di giovani vide Rābi‘a correre per le strade di Baghdad, portando in una mano una torcia accesa e nell’altra una brocca d’acqua. Le chiesero dove stesse andando e lei rispose: “Sto andando in cielo per gettare il fuoco in Paradiso e per versare l’acqua nell’Inferno, in modo che nessuno dei due rimanga. Allora sarà manifesto il mio scopo: che i fedeli guardino a Dio senza speranza né paura. Poiché, se non ci fosse la speranza del Paradiso o la paura dell’Inferno, forse che non adorerebbero Lui solo, il Reale, e non obbedirebbero ai suoi ordini?”.

Bibliografia

- Amir-Moezzi, M.A., *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007.
- Biagi, E., *Il “luogo del ritorno”: morte e Aldilà nel linguaggio coranico*, 1 settembre 2019, <https://www.istitutoeuroarabo.it>
- Bin Muhammad, G., *Guida all'Islam per persone pensanti. L'essenza dell'Islam in 12 versetti del Corano*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2019.
- Chittick, W.C., *Il Sufismo*, tr. it. Leccese, F.A., Giulio Einaudi editore, Torino 2009.
- Fitzgerald, M.L., *Lodare il nome di Dio. Meditazioni sui nomi di Dio nel Corano e nella Bibbia*, tr. it. Bedendo. E., Edizioni Qiqajon, Roma 2015.
- Al-Ġazālī, A.H., *Al-Maqsad al-asnā fī źarḥ ma ‘ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā*, Dar el-Machreq, Beyrouth 1982.
- Al-Hafī, A., *L'Amore al prossimo nell'Islam. Aspetto ascetico*, Nuova Umanità XXVI (2004/2) 152.
- Mokrani, A., *Leggere il Corano a Roma*, Icône, Roma 2010.
- Rizzardi, G., *Islam. Spiritualità islamica e mistica*, Nardini Editore, Fiesole (FI) 1994.
- Scattolin, G., *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 vols., Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1994-2000.
- Tessore, D. e A., *Dialogo sull'Islam tra un padre e un figlio*, Fasi Editore, Roma 2014.
- Ventura, A. (a cura) - Zilio-Grandi, I., *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.
- Vitray-Meyerovitch, Eva De., *I Mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, tr.it. Tubiño, S., Ugo Guanda Editore, Parma 1991.
- Vitray-Meyerovitch, Eva De., *La preghiera nell'Islam*, tr. it. Capuano. D., Edizioni Appunti di viaggio, Roma 2006.

9. CRISTIANESIMO E ISLAM: CONVERGENZE E DIVERGENZE

Premessa

SCHEDA

9

Cristianesimo e Islam hanno principi propri che ne costituiscono la struttura di base. La declinazione di questi principi varia in maniera cospicua o per dettagli secondo le forme sviluppate sia dall'uno che dall'altro lungo la storia. In questa scheda sono considerati quasi esclusivamente l'Islam "ortodosso" sunnita e il Cattolicesimo romano.

Alcuni temi più rilevanti:

1. Struttura

Cristianesimo e Islam hanno una struttura simile, bene espressa nel numero 3 della Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II: "La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini". Condividono quindi il monoteismo – con alcuni attributi condivisi, tra i quali spicca quello di creatore – e la rivelazione. Le divergenze si nascondono esattamente nei termini che dicono le convergenze:

- per l'Islam il monoteismo è assoluto (Cor. 112; 4,171); per il cristianesimo il monoteismo è "di comunione", articolandosi nelle tre Persone divine: Padre, Figlio, Spirito santo (Mt 28,19; 2Corinzi 13,13).
- Dio comunica con gli uomini mediante il creato e mediante una "Parola". Questa "Parola", coeterna in Dio, per l'Islam è condensata in un Libro: il Corano (*logos émbiblos*) (Cor. 2,2); per il Cristianesimo si fa carne nell'uomo Gesù Cristo (*logos énsarkos*) (Gv 1,14).

Dalla realtà di Dio e dalla concezione di Rivelazione e di Parola discendono a cascata convergenze e divergenze che interessano la teologia, la soteriologia, l'antropologia, la spiritualità e l'etica.

2. Corano e Bibbia

Corano e Bibbia rappresentano la "Parola di Dio".

2.1. Il Corano è la Parola diretta di Dio, preservata in cielo su "tavole ben guardate" e "rivelata" (*wahy*) o "discesa" (*tanzīl*) in arabo (Cor. 43,2-3) su Muhammad (Cor. 53,1-18), sigillo dei profeti (Cor. 33,40), inimitabile, conservata e trasmessa con tradizione ininterrotta;

- la Bibbia è “sacramento” della rivelazione: contiene la Parola di Dio in quanto, nella sua duplice articolazione storica di Primo Testamento (preparazione) e di Secondo Testamento (compimento), rimanda all’unica Parola di Dio che è Gesù Cristo, “Verbo” eterno in quanto Figlio nella Trinità, “Verbo” incarnato nella storia per la sua natura umana. Per questo il Cristianesimo non può contemplare altre rivelazioni “pubbliche” di Dio. Corano e Bibbia, dunque, non condividono il medesimo statuto epistemologico: il parallelo diretto del Corano in quanto Parola di Dio non è la Bibbia ma Gesù Cristo.

2.2. Il Corano è un unico libro, “rivelato” e “disceso” più volte sui profeti dell’Islam (Cor. 4,163-166), in maniera definitiva su Muhammad e “raccolto” in forma scritta (*mushaf*) pochi decenni dopo la morte del Profeta;

- la Bibbia cristiana è un insieme di 73 libri scritti in epoche diverse, in diversi luoghi e da “veri autori” umani “ispirati” da Dio.

2.3. Il Corano si apparenta alla letteratura sapienziale biblica per l’assenza di coordinate storico-geografiche e perché fondato sulla creazione: Dio creatore ha posto nel creato un ordine e una via seguendo i quali tutte le creature umane possono risalire a lui (Cor. 30,17-28; Prov 8,22-36). Il Corano, benché rivelato e scritto in arabo, è pensato come indirizzato a tutta l’umanità a prescindere dal tempo e dallo spazio e ogni persona umana è chiamata – mediante i segni del creato, i profeti e lo stesso Corano – a recuperare il patto primordiale, cioè a riconoscere Dio come suo unico Signore (Cor. 7,172; 30,30);

- la Bibbia, scritta in tre lingue (ebraico, aramaico e greco), si snoda in gran parte su coordinate storico-geografiche che la situano nella storia del mondo: nel Primo Testamento in quanto storia d’Israele, nel Secondo Testamento in quanto l’ebreo Gesù Cristo è connotato storicamente e geograficamente e segna, nel tempo e nello spazio, l’incarnazione della rivelazione “oggettiva” di Dio. La “storia della salvezza”, com’è concepita dal Cristianesimo, si inserisce dunque nella storia del mondo come progressivo avvicinamento di Dio all’uomo, dal *proton* della creazione fino all’*eschaton* della *parusia*, quando Dio sarà “tutto in tutti” (1Corinzi 15,28).

2.4. Il Corano è ricco di allusioni a personaggi (su 25 profeti dell’Islam, 22 portano i nomi di personaggi biblici) e a storie (la creazione, episodi che riguardano Abramo e Mosè, l’annunciazione a Maria, alcuni miracoli di Gesù, ecc.) presenti nella Bibbia. Questo non è dovuto solo alla distanza temporale che separa la redazione della Bibbia da quella del Corano, piuttosto al fatto che, per l’Islam, la Torah di Mosè (Cor. 2,53), i Salmi di Davide (Cor. 4,163) e il Vangelo di Gesù (Cor. 5,46) sono manifestazioni dell’unica “rivelazione” culminata nel Corano in lingua araba (Cor. 12,2; 26,195), disceso su Muhammad, l’ultimo e definitivo Profeta-Inviato, che in quelle Scritture era preannunciato (Cor. 7,157; 61,6). Per questo il Corano conferma le Scritture precedenti (Cor. 10,37).

- Ovviamente gli Ebrei e i Cristiani non concordano con questa visione. Questo ha dato origine, soprattutto nei secoli passati, ad aspre dispute e ad accuse reciproche di

“falsificazione” (*tahrīf*) delle Scritture. Ora sta prevalendo un atteggiamento più rispettoso, con l'accettazione dei presupposti dottrinali delle tre religioni sulle rispettive Scritture.

3. Abramo padre dei credenti

Cristianesimo e Islam fanno riferimento ad Abramo come capostipite della rispettiva fede. La base comune, a cui ambedue le tradizioni religiose si riferiscono, è chiaramente l'Ebraismo. I riferimenti al “ciclo di Abramo” nella Bibbia (Gen 12-25) sono molto più numerosi nel Cristianesimo che nell'Islam, che tuttavia allude agli “ospiti” (Gen 18; Cor. 11,69-76; 15,49-60; 51,24-37) e al sacrificio del figlio (Gen 22; Cor. 37,101-113). Per l'Islam Abramo (la sura 14 porta il suo nome) è il prototipo del vero musulmano: scopre con la sua ragione il monoteismo (Cor. 6,74-84), lo predica come profeta e messaggero a suo padre e al suo popolo e per questo è perseguitato; emigra alla Mecca, costruisce insieme con il figlio Ismaele la *Ka'ba*, fonda il culto di una *Umma muslīma* (una comunità sottomessa a Dio) che sia sottomessa come lui e come il figlio, prega perché nasca da questa comunità un messaggero che guidi i credenti (Cor. 2,124-141); non è né ebreo né cristiano perché precede ambedue (Cor. 3,65-68.95-97); soprattutto è un vero monoteista (*hanīf*) e non un associatore (*mušrik*) e riceve la qualifica di “amico di Dio” (*halīl Allāh*) (Cor. 4,125). La comunità islamica che nasce dalla predicazione di Muḥammad si identifica con quella che nasce dalla fede di Abramo. Per questo è anche “la migliore comunità (*umma*) suscitata tra gli uomini” (Cor. 3,110).

Il Cristianesimo non considera Abramo come profeta ma come il patriarca ricettore della promessa e della benedizione universale (Gen 12,1-3), che ha creduto al suo Signore (Gen 15,6) al di là di ogni speranza umana (Rm 4; Eb 11,8-12.17-19) e per questo ha ricevuto una discendenza in Isacco dalla “donna libera”, Sara (Gal 4,21-31). La promessa della benedizione universale della discendenza precede e supera l'alleanza mosaica riservata a Israele e si realizza nella “discendenza-Cristo” e in tutti coloro che crederanno in Cristo alla maniera di Abramo (Gal 3,6-17).

Ciò che lega Ebraismo, Cristianesimo e Islam è quindi il riferimento ad Abramo. Ma la sua figura e il modo in cui le tre religioni vi si riferiscono sono differenti. Per questo nel 2023 è sorta ad Abu Dhabi la Abrahamic Family House: tre luoghi di culto per le tre tradizioni religiose collegate da uno spazio comune, che le unisce nella differenza.

4. Gesù e Maria

Gesù e sua madre Maria hanno un posto centrale nel Cristianesimo ma rilevante anche nell'Islam. Lo scrive *Nostra Aetate* 3, “benché essi [i musulmani] non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione”. In questa breve frase sono raccolte le principali convergenze e divergenze tra Cristianesimo e Islam.

4.1. Per i Cristiani Gesù è il Figlio di Dio e il Verbo incarnato, l’umanizzazione di Dio e il Messia Salvatore; Maria, madre della persona divina del Figlio, è venerata come la Madre di Dio (*Theotókos*, Concilio di Efeso, 432 d.C.).

- Per i musulmani Gesù (‘Isā) non è Dio né Figlio di Dio, profeta illustre ma nient’altro che un uomo (Cor. 5,17.75), quindi anche Maria è “solo” la madre di Gesù, al quale, nel Corano, è costantemente congiunta, “Gesù figlio di Maria” (‘Isā *ibn Maryam*).

4.2. Maria è l’unica donna chiamata per nome nel Corano, in cui è presente in una settantina di versetti, e la sura 19 porta il suo nome. Nel Libro si parla diffusamente di lei in 3,33-47 e 19,16-33. Essa è votata a Dio da sua madre ancora prima della nascita, gode di straordinari privilegi: cresce nel tempio e riceve il cibo dagli angeli, concepisce il Figlio rimanendo vergine, perché Dio stesso alita in lei il suo Spirito (Corano 21,91; 66,12), devota e santa, eletta sopra tutte le donne è proposta come esempio a tutti i musulmani e insieme con suo Figlio è un segno di Dio per tutte le creature (Cor. 21,91). Nella tradizione islamica Maria è molto venerata: i santuari mariani cristiani sono spesso frequentati anche dai musulmani, che vedono in lei un modello di fede pura e di sottomissione incondizionata ai decreti di Dio.

4.3. Gesù nel Corano riceve molti attributi che troviamo anche nel Nuovo Testamento cristiano: Messia (*Masīh*), profeta, parola, spirito che proviene da Dio (Corano 4,171), misericordia, servo. Dio gli dà il Vangelo (Cor. 5,46) e lo conferma con molte prove evidenti come i miracoli (Cor. 5,110); non ha un padre umano ma è creato da Dio nel grembo di Maria ed è come Adamo (Corano 3,59); parla dalla culla come un adulto (Cor. 19,30-33) e non muore sulla croce (Cor. 4,156-159)¹. Quindi: per i musulmani Gesù non è Figlio di Dio ma un uomo eccezionale e un perfetto “profeta dell’Islam”; gli attributi che gli appartengono non hanno il medesimo valore e lo stesso significato nel Cristianesimo e nell’Islam ma vanno interpretati contestualmente alle rispettive impostazioni teologiche.

5. *Chiesa e Umma islāmiyya*

I due termini indicano la comunità dei credenti rispettivamente cristiani e musulmani e hanno carattere universale, non legato cioè a un popolo specifico o a una specifica etnia, per cui sviluppano entrambe un’intensa attività missionaria. Ambedue, in quanto comunità inserite nella storia, hanno avuto, nel corso dei secoli, divisioni e caratteristiche diverse.

5.1. La *Umma islāmiyya*² può essere considerata, attualmente, lo spazio in cui un musulmano può praticare pienamente (*śarī‘a* e *fiqh*) la sua fede in un ambito che gli assicura tale libertà perché le strutture sociali e politiche la tutelano, la garantiscono, la favoriscono o la promuovono. Si esplicita in modo particolare in strutture statali

1 Non tutti gli studiosi musulmani concordano su quest’ultima affermazione.

2 Cfr. scheda 7.

omogenee, in cui l'aspetto sociale e politico si sposa con l'aspetto religioso (*dār al-islām*), ma è soprattutto un legame identitario che si manifesta dovunque siano presenti dei musulmani che si trovano insieme o che si sentono in qualche modo legati alla comune fede religiosa. La *Umma* non ha una struttura gerarchica ma punti di riferimento spirituali e giuridici scelti e riconosciuti individualmente o da singole comunità. L'appartenenza alla *Umma* non richiede di per sé iniziazioni particolari se non la professione esplicita della doppia *šahāda*, che riconduce alla *fitra* creaturale. Tradizionalmente viene richiesta la circoncisione maschile con usi e costumi diversi secondo le regioni del mondo in cui è presente l'Islam.

5.2. La Chiesa è la comunità dei chiamati (*ekklēsia*) a credere in Gesù Cristo come Figlio di Dio e salvatore apparso nella storia. Popolo di Dio, Corpo visibile di Cristo, Tempio dello Spirito Santo sono le principali immagini con cui viene descritta in quanto sacramento, cioè simbolo o segno e strumento, di Cristo che l'ha fondata con la sua risurrezione e con l'invio dello Spirito Santo. In quanto Chiesa cattolica, cioè universale, è strutturata gerarchicamente. Si “diventa” cristiani mediante i sacramenti dell'iniziazione (battesimo, confermazione, eucaristia) che configurano la persona a Cristo morto e risuscitato.

Bibliografia

- Borrmans, M., *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Urbaniana University Press, 2016
- Borrmans, M., *ABC per capire i musulmani*, San Paolo, 2007.
- Borrmans, M., *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Edizioni Paoline, 1993.

10. LA PRESENZA DELL'ISLAM IN ITALIA

SCHEDA

10

La situazione della presenza dell'Islam in Italia è particolarmente complessa. La stima degli stranieri musulmani residenti in Italia al primo luglio 2023 è di 1.521.000, che corrisponde al 29,7% di tutti gli stranieri residenti. Tra questi, la maggioranza assoluta è costituita da marocchini (417.000), seguiti a notevole distanza da albanesi, bangladesi, pachistani, senegalesi, egiziani, tunisini¹. Al numero ufficiale è necessario aggiungere quello, in gran parte ignoto, degli immigrati clandestini. L'informazione, inoltre, non tiene conto dei musulmani che sono cittadini italiani: per cittadinanza ottenuta, per le seconde o terze generazioni degli immigrati o perché convertiti all'Islam. Ciò che è certo, è che l'Islam in Italia è in costante aumento: è già la seconda religione sul territorio italiano e si prospettano nuove generazioni di giovani musulmani cresciuti nella cultura nazionale italiana e quindi italiani a tutti gli effetti. La crescita numerica della presenza islamica in Italia ha suscitato e suscita anche reazioni di diffidenza, quando non di aperta ostilità. Nello stesso tempo si notano buone collaborazioni tra musulmani e cristiani, mentre sta crescendo la consapevolezza che l'Italia è ormai diventata una nazione multireligiosa.

1. Breve prospettiva storica

Dal punto di vista storico, tralasciando la lunga e importante presenza islamica medievale soprattutto in Sicilia (ufficialmente 827-1091), che ha lasciato profondi segni nella cultura, nella lingua, nell'agricoltura e nell'arte, l'attenzione si sposta sulle nuove immigrazioni da Paesi islamici, cominciate approssimativamente negli anni '80 del XX secolo, cresciute esponenzialmente nei decenni successivi e ancora in atto. La particolare posizione dell'Italia al centro del Mediterraneo favorisce l'arrivo di flussi migratori da Paesi a maggioranza islamica, soprattutto dal mare e, in misura minore, dalle rotte balcaniche. Resta vero anche, comunque, che molti immigrati non si fermano nella penisola ma considerano quest'ultima un punto di approdo per raggiungere altri Paesi europei.

L'inizio di flussi massicci, piuttosto tardiva, e la provenienza degli immigrati determinano la caratteristica dell'Islam in Italia, diversa da quella di altri Paesi europei. Per esempio, il passato coloniale della Francia o del Regno Unito ha permesso nel tempo il costituirsi di istituzioni islamiche strutturate, in costante dialogo e confronto con le istituzioni civili; così pure la storica immigrazione turca post-bellica in Germania. Anche in questi Paesi europei, tuttavia, sono sorte negli ultimi decenni situazioni simili a quella italiana, caratterizzata essenzialmente dalla parcellizzazione, dall'atomizzazione delle culture islamiche dovute alla molteplicità delle nazioni di

1 Fonte: ISMU ETS, consultata il 4 ottobre 2024.

provenienza, comprendenti non solo la sponda sud del Mediterraneo (Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto) ma anche l’Africa subsahariana (Nigeria, Mali, Costa d’Avorio, Gambia, Senegal, Sudan, Somalia, Etiopia, ecc.) e l’Asia (Siria, Iraq, Pakistan, Afganistan, Bangladesh, Indonesia, ecc.).

2. Associazioni e organizzazioni

L’unico Islam in Italia comprende quindi una molteplicità di Islam, data dai modi di viverlo concretamente: i vari culti, le tradizioni differenti, le diverse scuole giuridiche praticate, non ultima la storica differenziazione tra sunniti (la stragrande maggioranza) e sciiti. L’unità della professione di fede, per i musulmani che non sono tali solo anagraficamente ma che credono e che desiderano vivere quanto credono, almeno in Italia, non sempre corrisponde alle associazioni e organizzazioni strutturate. Essere musulmani, insomma, non coincide esattamente con le varie strutture associative che si definiscono musulmane. Anche queste, comunque, fatta eccezione per alcune che nomineremo e che sono presenti su tutto o in gran parte del territorio nazionale, sono parcellizzate e talora difficili da identificare, perché minuscole o perché nate da iniziative personali su base volontaria, su affinità di spiritualità o di provenienza e spesso prive di una struttura statutaria definita.

Nel panorama dell’Islam in Italia si distinguono attualmente soprattutto quattro organizzazioni – di matrice sunnita – che si apprezzano per la presenza su tutta o buona parte del territorio o per il numero di centri di culto rappresentati o per il rapporto con le istituzioni civili e politiche italiane o per il rapporto con le istituzioni ecclesiastiche. Rappresentano tutte un Islam cosiddetto “moderato”, nel senso che rifugge da posizioni estremiste:

- Centro Islamico Culturale d’Italia (CICI). È l’organizzazione islamica più antica, riconosciuta come ente morale nel 1972. Ha sede nella Grande Moschea di Roma;
- Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII), fondata nel 1990 da ex studenti dell’Università per stranieri di Perugia;
- Comunità Religiosa Islamica Italiana (COREIS), fondata nel 1997 (nucleo fondante 1993) da Abd al-Wahid Pallavicini e composta in gran parte da italiani convertiti all’Islam;
- Confederazione Islamica Italiana (CII), fondata nel 2012 su spinta, in particolare, del CICI con lo scopo primario di aggregare le organizzazioni musulmane in Italia.

3. Questioni aperte: le intese

La storia, gli obiettivi e le interazioni tra queste organizzazioni principali sono segnati da convergenze e divergenze reciproche, in particolare per quanto riguarda la rappresentatività dell’Islam in Italia e dell’Islam “italiano”. È in atto un processo travagliato – non ancora concluso e il cui cammino sembra ancora lungo – con le istituzioni civili e politiche in vista di un’intesa con lo Stato italiano. Il problema, di per sé, non è la libertà religiosa, garantita a tutti dalla Costituzione italiana, ma il riconoscimento “ufficiale” da parte dello Stato di uno o più interlocutori, quindi di

strutture riconoscibili con uno statuto compatibile con le leggi italiane. La libertà religiosa, ufficialmente proclamata da uno Stato che si definisce laico, ha bisogno di essere garantita da strutture idonee perché possa essere davvero praticata!

Risulta troppo complicato percorrere nella scheda questo processo, che comincia in maniera sistematica – con molte interruzioni a causa del susseguirsi di diversi governi – nel 2005, che segna la prima tappa con la produzione della “Carta dei valori, della cittadinanza e dell’integrazione” nel 2007 e giunge finora a una conclusione interlocutoria con il “Patto nazionale per un Islam italiano” nel 2017. Le difficoltà nascono da una parte dalla particolarità dell’ordinamento costituzionale italiano in tema di intese con organizzazioni religiose diverse da quella cattolica; dall’altra dalle caratteristiche riconosciute (o non riconosciute) alle singole organizzazioni islamiche in base al loro dettato statutario e infine dalla difficoltà delle organizzazioni medesime ad accordarsi al loro interno e tra loro.

Il “Patto nazionale per un Islam italiano” (2017) è un documento sottoscritto dal Ministero dell’Interno e da dieci (tra cui le quattro nominate sopra) Associazioni e Organizzazioni islamiche. In particolare queste ultime si impegnano su alcune questioni specifiche, tra cui:

- il contrasto del radicalismo religioso;
- “la formazione di imam e di guide religiose che [...] possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna in un contesto caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale”;
- la cura dei luoghi di preghiera e la loro apertura anche ai non musulmani;
- la trasparenza verso le Istituzioni pubbliche sugli imam, le guide religiose e le personalità “in grado svolgere efficacemente un ruolo di mediazione tra la loro comunità e la realtà sociale e civile circostante”;
- la trasparenza, con la traduzione in italiano, del sermone del venerdì (*hutba*) e delle fonti dei finanziamenti ricevuti dall’Italia o dall’estero per la costruzione e la gestione dei luoghi di preghiera.
- Si impegnano inoltre a “favorire le condizioni prodromiche all’avvio di negoziati volti al raggiungimento di Intese ai sensi dell’art. 8, comma 3, della Costituzione”²². Il Patto, dal punto di vista civile, è aperto a un’intesa anche con una singola associazione islamica – senza quindi la pretesa di un’intesa con la rappresentanza di tutto l’Islam italiano – una volta che essa abbia avuto il riconoscimento del proprio statuto da parte dello Stato italiano. Un paio di punti sono considerati particolarmente spinosi e problematici: le guide religiose e i luoghi di raduno e di preghiera. Di qui il tema della formazione degli imam, che siano riconoscibili e formati sia teologicamente sia nella conoscenza della cultura e delle leggi italiane; e di qui il tema dei luoghi di raduno e di culto, che si tratti di centri culturali islamici, di moschee vere e proprie (finora pochissime, meno di dieci) o di sale di preghiera (molto diffuse): le normative in merito sono complesse e hanno bisogno di far convergere le legislazioni nazionali, regionali e soprattutto locali, il livello al quale si notano le difficoltà maggiori.

22 “I loro [cioè delle ‘confessioni religiose diverse dalla cattolica’] rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”.

Si avanza a piccoli passi, verso il riconoscimento pubblico di una realtà, come quella islamica, ormai profondamente e stabilmente radicata sul territorio italiano.

Dal punto di vista dei rapporti interreligiosi con la chiesa cattolica italiana, il dialogo con le associazioni islamiche, in particolare con le quattro più rappresentative nominate sopra, è molto più avanti. In particolare – dopo la firma da parte di Papa Francesco e del Grande Imam di al-Azhar Ahmad al-Tayyeb del “Documento sulla Fraternità umana e la pace mondiale” ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019 – l’Ufficio per l’Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso (UNEDI) della Conferenza Episcopale Italiana organizza incontri annuali e altre iniziative, come le “Summer School” per giovani cattolici e musulmani, assai promettenti, a partire dal clima di fiducia reciproca e di amicizia, che si è creato sia a livello nazionale che regionale, attraverso una rete locale di referenti che curano, tra l’altro, i rapporti interpersonali: la base forse più concreta e vera su cui costruire un dialogo interreligioso efficace.

Bibliografia

- Allievi, S., *Governare le migrazioni. Si deve, si può*, Laterza, 2023.
- Allievi, S., *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Guerini e Associati, 2017.
- Angelucci, A., *L'Islam in Italia. Dalla tutela costituzionale dell'associazionismo religioso alle recenti prospettive pattizie*, G. Giappichelli Editore, 2018 (fornisce il quadro giuridico).
- Bombardieri, M., *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*, EMI, 2011.
- Cardia, C. e Dalla Torre, G., (a cura), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, G. Giappichelli Editore, 2015 (con gli statuti attuali delle comunità islamiche).
- Ferrari, A., *Libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, 2013.
- Mokrani, A., *Leggere il Corano a Roma*, Icone, 2010.

1. Prospettiva storica

Sintetizzare in poche pagine la storia del dialogo islamocristiano è impresa pressoché impossibile. Ci sono fattori religiosi – quelli di cui si occupa questa scheda – culturali, sociali, economici e politici che interferiscono e condizionano o favoriscono le relazioni tra cristiani e musulmani.

Alcune considerazioni generali.

Dal punto di vista religioso Cristianesimo e Islam si sono percepiti fin dall'inizio in competizione¹:

1. ambedue hanno vocazione universale, cioè non limitata a un'etnia;
2. ambedue fanno riferimento a rivelazioni precedenti;
3. ambedue rivendicano una rivelazione definitiva: Gesù Cristo come parola ultima di Dio // Corano come parola di Dio e Muḥammad come ultimo profeta e sigillo dei profeti;
4. ambedue pongono alla base della rispettiva rivelazione un Dio unico e trascendente: unità di comunione nella Trinità e incarnazione di Dio nel Figlio // uno e unico, trascendente assoluto, che nega ogni commistione con l'umanità creata;
5. ambedue possiedono un "libro": la Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) "ispirata" da Dio a "scrittori umani" // il Corano parola diretta di Dio "rivelata" a Muḥammad. Questi sono i principali temi religiosi e teologici, che infiammano il confronto tra cristiani e musulmani lungo la storia, trattati, secondo le circostanze, in maniera serena o aspramente polemica. I sapienti, da una parte e dall'altra, difendono la propria appartenenza religiosa cercando di scovare i punti deboli nei principi e nelle argomentazioni dell'altro. In ogni caso, essi partono sempre dalla "verità" della rispettiva religione, ritenendo pregiudizialmente falsa quella dell'altro. Insomma, lungo i secoli sono cambiate le prospettive, la storia, i rapporti politici, economici e culturali ma, eccetto qualche eccezione, il "clima controversistico" è rimasto pressoché invariato fino al ventesimo secolo².

La situazione dei cristiani nei territori occupati dai musulmani risentì inoltre della disparità di condizione sociale. In quanto appartenenti a una delle "religioni del Libro", i cristiani godevano di una certa libertà di culto come religione protetta (*dimma*), ma non dei medesimi diritti dei musulmani, ai quali erano costretti a pagare una tassa

1 Cfr. scheda 9.

2 Per una panoramica pressoché completa della storia del dialogo islamocristiano con tutte le sue sfumature, cfr. J.M. Gaudeul, *Disputes ? Ou rencontres ? L'Islam et le christianisme au fil des siècles. Vol. I : Survol historique ; Vol. II : Textes témoins*, Collection "Studi arabo-islamici del PISAI" n° 12, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), Roma 1998.

capitale (*ğizya*). Questo ha creato spesso forti tensioni, manifeste o latenti. E tuttavia comunità cristiane hanno continuato a sopravvivere nei territori islamici, mentre comunità islamiche strutturate sono scomparse totalmente nell'Europa occidentale fino al ventesimo secolo.

Non vanno infine trascurate le relazioni positive tra i musulmani e i cristiani lungo la storia: gli scambi filosofici, scientifici – come la matematica e l'astronomia – artistici – come l'architettura – economici – come i traffici di merci –, si sono sempre verificati lungo la storia al di là delle controversie teologiche e degli scontri militari.

2. *L'approccio del Concilio Vaticano II*

Il Concilio Vaticano II (1962-1965) segna una svolta decisiva dal punto di vista cattolico. La Chiesa si apre al mondo con un atteggiamento di fiducia, scoprendosi parte di un progetto di salvezza universale, nel quale essa ha una funzione sacramentale e di testimonianza. L'incipit della “Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*” (GS) è estremamente significativo: “Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore [...] La comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia”. Si opera dunque una rivalutazione dell'essere umano e della sua dignità intrinseca perché “con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo” (GS 22). Questa visione ha un impatto formidabile anche nel campo del dialogo interreligioso, come sottolineano in particolare due Dichiarazioni: quella sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (DH) e quella sulle religioni non cristiane *Nostra aetate* (NA). Due osservazioni generali meritano di essere evidenziate: il Vaticano II formula valutazioni “oggettive” sulle diverse religioni ma sempre a partire dall'impostazione della Chiesa cattolica; inoltre pone l'accento sui fedeli più che sulle confessioni religiose, partendo dalla convinzione che a dialogare, eventualmente, non sono le religioni ma le persone.

Per quanto riguarda i musulmani, il Vaticano II ne parla esplicitamente in due contesti: il numero 16 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG) e il numero 3 della Dichiarazione della Chiesa sulle religioni non cristiane *Nostra aetate* (NA). In LG 16³, intitolato “I non cristiani e la Chiesa”, il punto di partenza è il disegno di salvezza di Dio, che è pensato realizzarsi pienamente nella Chiesa cattolica ma non è limitato a essa. Si allarga in primo luogo ai fedeli delle altre chiese cristiane (LG 15) e poi progressivamente agli ebrei, ai musulmani e ai seguaci delle altre religioni. Per quanto concerne i musulmani, LG 16 constata: la comune fede nel Dio creatore, il riconoscimento che essi condividono la fede di Abramo e che adorano “con noi” (*nobiscum*) il Dio unico, misericordioso, giudice finale. Il numero 3 della Dichiarazione

3 “Quanto a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch'essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio [...]. Il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale”.

Nostra Aetate è dedicato esplicitamente ai musulmani⁴. Costituito di due paragrafi, il primo, densissimo, è di carattere dottrinale, il secondo di carattere esortativo. La novità di NA 3 è data dal fatto che praticamente non ha precedenti nella storia della religione cattolica. Il numero si apre con la stima (*cum aestimatione*) con cui la Chiesa si rivolge ai musulmani. In questo modo si pone in maniera nuova rispetto alle controversie e alle polemiche precedenti. Vengono poi passati in rassegna, con un linguaggio estremamente castigato e preciso, ma polemico, i punti di possibile convergenza tra la fede dei cattolici e quella dei musulmani, senza sottacere le differenze. In primo luogo l'adorazione⁵ di Dio, di cui si citano gli attributi condivisi: quelli dell'essenza, come l'unicità⁶, la vita, la sussistenza, la misericordia e l'onnipotenza, e quelli dell'azione, come la creazione⁷ e la rivelazione. Come si vede, non viene nominato esplicitamente il Corano, che condensa la rivelazione islamica, ma piuttosto la capacità di Dio di mettersi in relazione con gli uomini. Non viene nominato nemmeno il Profeta Muhammad, primo destinatario e mezzo della rivelazione universale. Non viene infine nominato nemmeno l'Islam in quanto religione, ma ne viene espresso il contenuto, sciolto in forma verbale, dicendo che i musulmani “si sottomettono” agli insindacabili decreti divini alla maniera di Abramo. A rigor di termini non viene nemmeno sottolineato il rapporto comune con il patriarca, in quanto si dice che è la “fede islamica” (*fides islamica*) che vi si riferisce. Anche quanto a Gesù e a Maria i toni della polemica sono smorzati. Chiaramente i musulmani non considerano Gesù come Dio – e qui viene marcata la differenza dai Cristiani – ma si fa riferimento a lui con l'appellativo condiviso di profeta, senza precisare il valore del termine nelle due confessioni religiose. E ovviamente Maria non può essere considerata “Madre di Dio” dai musulmani e tuttavia è riconosciuta da ambedue le religioni come madre vergine di Gesù e molte espressioni della pietà mariana sono condivise da cristiani e da musulmani, come è possibile costatare in parecchi santuari mariani. Quanto agli articoli di fede condivisi⁸, viene citato esplicitamente il giudizio divino finale, che presuppone la risurrezione dei

4 “La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno.

Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà”.

5 Si noti che in NA è scomparso il “con noi” di LG 16, suggerendo in qualche modo la diversità del culto nella medesima adorazione.

6 Da notare che NA, come già LG, si limita a citare l'unicità, elemento comune tra Cristianesimo e Islam, senza menzionare la polemica sulla Trinità.

7 La fede nel Dio creatore è condivisa. Non viene nominata la dimensione cristiana della redenzione.

8 Ricordiamo che gli articoli della fede islamica sono: la fede nel Dio uno e unico; gli angeli; i profeti; i libri rivelati; il giorno ultimo (risurrezione e giudizio); il decreto divino (cfr. scheda 3).

morti e la sorte definitiva degli esseri umani; si fa cenno anche ai profeti – con il riferimento al profeta Gesù – e al “decreto” nascosto al quale i musulmani si sottomettono come Abramo. Infine vengono citati anche gli atti di culto⁹ che hanno una qualche affinità con il Cristianesimo, come la preghiera, l’elemosina e il digiuno. Non manca infine l’apprezzamento per la vita morale dei musulmani, oggetto spesso di disapprovazione e di disprezzo da parte cristiana lungo la storia.

Il secondo capoverso, di carattere esortativo, riconosce che la storia dei rapporti tra cristiani e musulmani è stata a dir poco turbolenta lungo i secoli e manifesta la volontà di iniziare una nuova tappa basata sul dialogo. Oltre all’esercizio della mutua comprensione, è da notare che i campi nei quali il Concilio esorta a lavorare insieme non sono di carattere teologico ma sociale e morale. Questo non significa eliminare le differenze teologiche o metterle tra parentesi ma piuttosto lavorare in ambiti in cui cristiani e musulmani possono contribuire al bene comune, come la giustizia sociale, la pace, la libertà e i valori morali. È soprattutto in questi ambiti che dopo il Vaticano II sono stati fatti molti passi concreti, come, per esempio, i recenti accordi bilaterali sull’aborto e il fine vita.

Per attuare concretamente la nuova impostazione dialogica, il Papa San Paolo VI istituì nel 1964 il Segretariato per i non cristiani, che nel 1988 divenne Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (PCDI) e nel 2022 Dicastero per il dialogo interreligioso. Collegata ma distinta dal Dicastero vi è una Commissione, composta da otto membri, per le relazioni con i musulmani. Il Dicastero, che agisce ufficialmente a nome della Chiesa cattolica, è molto attivo nell’intessere relazioni e convegni congiunti con autorità e componenti delle differenti religioni. Ha prodotto diversi documenti, tra i quali sono particolarmente importanti “Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione” (1984) e “Dialogo e annuncio” (1991), nei quali, tra l’altro, vengono suggerite più forme di dialogo interreligioso: della vita, delle opere, delle esperienze spirituali e degli scambi teologici, riservando quest’ultima forma agli esperti, che conoscono i nuclei fondamentali sia della fede propria di quella dell’altro. Per quanto riguarda i musulmani, sono da segnalare, a titolo di esempio, i rapporti con i sunniti – in particolare con al-Azhar (Egitto) – e con organizzazioni sciite iraniane, e i convegni interreligiosi organizzati a Doha (Qatar). Il Dicastero si rende presente ogni anno con messaggi augurali per la fine del Ramadan, in cui stabilisce il tema o i temi sui cui la Chiesa cattolica intende discutere e dialogare. Favorisce inoltre diverse forme di incontro.

Al dialogo interreligioso – e islamocristiano in particolare – sono da collegare i viaggi dei papi, cominciando da Paolo VI, proseguendo con Giovanni Paolo II, un vero globetrotter, Benedetto XVI e infine papa Francesco. Con una felice sintesi il cardinale Miguel Ángel Ayuso Guixot, già presidente del Dicastero per il dialogo interreligioso e recentemente scomparso, disse: “Possiamo dire che attraverso il dialogo con il mondo di Paolo VI, il dialogo della pace di Giovanni Paolo II, e il dialogo della carità nella verità di Benedetto XVI, siamo giunti, in cinquant’anni, alla sfida del

⁹ I cinque “pilastri dell’Islam” sono: la professione di fede; la preghiera rituale; l’elemosina legale; il digiuno del mese di Ramadan; il pellegrinaggio alla Mecca una volta nella vita (cfr. scheda 6). Naturalmente in NA 3 non vengono citati il primo e l’ultimo, identitari dell’Islam.

“dialogo dell’amicizia”, annunciato da Francesco”¹⁰.

Sono soprattutto quattro le diretrici dialogiche incessantemente percorse da parte cattolica: la valorizzazione dei “semi del Verbo” presenti nelle altre tradizioni religiose¹¹; la libertà religiosa¹²; la fratellanza universale; la pace¹³. Alcune tappe significative del dialogo islamocristiano: il discorso di San Giovanni Paolo II ai giovani tenuto a Casablanca il 19 agosto 1985, che prelude al grande incontro di preghiera per la pace tenuto ad Assisi il 27 ottobre 1986. La formula scelta per quest’ultimo incontro, che radunò insieme rappresentanti di tutte le grandi religioni del mondo, fu: “stare insieme per pregare”¹⁴, non “pregare insieme”. Ciò significa conoscere e riconoscere tutto ciò che è comune e nello stesso tempo non nascondere le differenze: nessuno ha il diritto di “appropriarsi” indebitamente di ciò che appartiene all’orizzonte ermeneutico di un’altra religione, né le differenze vanno annullate in una specie di “super-religione”; nello stesso tempo si condividono la tensione e la preghiera per la pace come scopo di tutte le confessioni religiose, riconoscendo che la pace non è solamente conquista umana ma anche e primariamente dono di Dio, sotto qualsiasi nome egli sia invocato. Il magistero di Benedetto XVI ha sottolineato in particolare i rapporti tra fede e ragione e, mettendo sempre in guardia dal pericolo del sincretismo e del relativismo, ha sviluppato ulteriormente e con le diverse religioni il dialogo, insistendo sulla ricerca comune della verità e rimarcando fortemente la necessità di garantire per tutti la libertà religiosa per la costruzione della pace. Purtroppo, nella storia del dialogo islamocristiano, egli rimane noto per l’incidente causato dalla *lectio magistralis* da lui tenuta all’università di Regensburg il 12 settembre 2006. Sviluppando il rapporto tra fede e ragione, egli portò come esempio un dialogo medievale tra l’imperatore bizantino Manuele II Paleologo e un dotto persiano anonimo, in cui l’imperatore accusava Muhammad di avere imposto l’Islam non con la ragione ma con la violenza. Naturalmente il discorso suscitò un vespaio con manifestazioni anche violente in tutto il mondo islamico, oltre a una risposta piuttosto piccata da parte di un gruppo di

10 *Significato profetico del documento sulla fratellanza umana*, Prolusione del card. Ayuso Guixot alla Pontificia Università Urbaniana il 26 marzo 2019.

11 Cfr. *Esortazione apostolica* post-sinodale *Ecclesia in Africa* (nn. 66-67) (14 settembre 1995) per le religioni tradizionali.

12 Cfr. *Esortazione apostolica* post-sinodale *Ecclesia in Africa* (nn. 66-67) (14 settembre 1995) per i rapporti con l’islam (rifuggire da un irenismo di cattiva lega e dal fondamentalismo) e richiedere la reciprocità; cfr. anche *Esortazione apostolica* post-sinodale *Ecclesia in Europa*, nn. 55-57 (28.6.2003), in part. 57 per i rapporti con l’islam: giustamente si richiede che la reciprocità si debba chiedere alle istituzioni europee.

13 Cfr. tra l’altro, anche l’Esortazione apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 55 (6.1.2001); l’*Esortazione apostolica* post-sinodale *Pastores gregis*, n. 68 (16.10.2003). Fino al Documento di Abu Dhabi, presentato più avanti, che unisce soprattutto i due ultimi temi.

14 “Noi rispettiamo questa preghiera, anche se non intendiamo fare nostre formule che esprimono altre visioni di fede. Né gli altri, del resto, vorrebbero far proprie le nostre preghiere. [...] È per questo che è stata scelta per l’incontro di Assisi la formula: stare insieme per pregare. Non si può certo “pregare insieme”, cioè fare una preghiera comune, ma si può essere presenti quando gli altri pregano; in questo modo manifestiamo il nostro rispetto per la preghiera degli altri e per l’atteggiamento degli altri davanti alla Divinità; nel contempo offriamo loro la testimonianza umile e sincera della nostra fede in Cristo, Signore dell’Universo” (Giovanni Paolo II, *Ai fedeli in udienza generale*, Roma, 22.10.1986).

38 dotti musulmani. Benedetto cercò di giustificarsi in diversi modi: aggiungendo delle note alla pubblicazione del suo discorso, ribadendo che la posizione della Chiesa cattolica era e rimaneva quella di NA 3 e soprattutto con il suo viaggio in Turchia alla fine di novembre dello stesso anno. L'incidente tuttavia fu l'occasione affinché il dialogo islamocristiano riprendesse vigore dopo la pubblicazione, il 13 ottobre 2007 da parte di 138 saggi musulmani, della “Lettera Aperta e Appello” intitolata “Una parola comune tra noi e voi” a tutti i capi delle chiese cristiane, in primo luogo al capo della Chiesa cattolica. In seguito a questa lettera furono intrapresi dei forum cattolico-islamici assai utili.

Con l'arrivo di Papa Francesco alla guida della Chiesa cattolica anche il dialogo interreligioso compie un passo avanti decisivo, senza scostarsi tuttavia dalla linea tracciata dal Concilio Vaticano II. Gestì, incontri, viaggi e discorsi di questo Papa sono tesi a un unico fine: incontrare l'altro senza paura, anche affrontando dei rischi, per fare in modo che le differenze di religione non diventino un ostacolo al raggiungimento della pace. Fin dall'inizio egli mostra un atteggiamento molto amichevole verso i musulmani. Per esempio, nella sua prima Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (del 2013) egli afferma: “Di fronte ad episodi di fondamentalismo violento che ci preoccupano, l'affetto verso gli autentici credenti dell'Islam deve portarci ad evitare odiose generalizzazioni, perché il vero Islam è un'adeguata interpretazione del Corano si oppongono ad ogni violenza” (n. 253). In un discorso pronunciato ad al-Azhar, al Cairo, il 28 aprile del 2017 egli disegna la *road map* del dialogo interreligioso, che dovrebbe avere tre caratteristiche: “il dovere dell'identità, il coraggio dell'alterità e la sincerità delle intenzioni”¹⁵. Si potrebbe dire che in questo modo Papa Francesco apre la strada al celeberrimo Documento di Abu Dhabi sulla fratellanza umana, ribadito poi dai viaggi in Marocco (30-31 marzo 2019) e in Iraq (5-8 marzo 2021).

3. Dichiarazioni islamiche sul dialogo¹⁶

Ma il cammino del dialogo islamico-cristiano non ha come unica protagonista la Chiesa cattolica. Anche il mondo islamico si è mosso. Tra le numerose dichiarazioni isla-

15 “Proprio nel campo del dialogo, specialmente interreligioso, siamo sempre chiamati a camminare insieme, nella convinzione che l'avvenire di tutti dipende anche dall'incontro tra le religioni e le culture. Tre orientamenti fondamentali, se ben coniugati, possono aiutare il dialogo: *il dovere dell'identità, il coraggio dell'alterità e la sincerità delle intenzioni*. *Il dovere dell'identità*, perché non si può imbastire un dialogo vero sull'ambiguità o sul sacrificare il bene per compiacere l'altro; *il coraggio dell'alterità*, perché chi è differente da me, culturalmente o religiosamente, non va visto e trattato come un nemico, ma accolto come un compagno di strada, nella genuina convinzione che il bene di ciascuno risiede nel bene di tutti; *la sincerità delle intenzioni*, perché il dialogo, in quanto espressione autentica dell'umano, non è una strategia per realizzare secondi fini, ma una via di verità, che merita di essere pazientemente intrapresa per trasformare la competizione in collaborazione” (*Discorso del Santo Padre ai partecipanti alla conferenza internazionale per la pace*, al-Azhar, 28.4.2017).

16 La lista degli incontri e delle dichiarazioni islamiche che hanno a che fare con il dialogo è presa testualmente, eccetto l'ultima, da L. Basanese, “Il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune del 4 febbraio 2019”, *Islamochristiana* 45 (2019) 19-31, e da A. Mokrani – B. Salvarani, *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2021, 37-40.

miche sulla libertà, sulla cittadinanza e sull'ecumenismo, citiamo le più significative.

- Il “Messaggio di Amman” del 2004, dedicato alla tolleranza e all’unità del mondo islamico. L’anno successivo, nel luglio del 2005, quasi 200 dotti musulmani di 50 nazioni danno una definizione su chi sia un “musulmano” e vietano il *takfīr* (la “scomunica islamica”) contro otto scuole giuridiche – quattro sunnite e quattro sciite – contro il “vero” sufismo e contro il salafismo “autentico”¹⁷.
- “Una parola comune tra noi e voi” dell’ottobre 2007, la già citata famosa lettera aperta firmata inizialmente da 138 studiosi musulmani – a cui si aggiungono in seguito molti altri – che risponde a Papa Benedetto XVI dopo la lezione all’Università di Ratisbona del 12 settembre 2006¹⁸.
- La Conferenza Internazionale sul Dialogo di Madrid del 2008 che riunisce circa 300 delegati da tutto il mondo, rappresentanti della religione musulmana, ebraica, cristiana, induista, buddista, scintoista e confuciana¹⁹.
- La “Dichiarazione di Mardin” in Turchia nel 2010 – contro la fatwa di Ibn Taymiyya sul *gīhād* e il concetto di *hiğra* (emigrazione) – dove si parla per la prima volta di “cittadinanza” per tutti. Gli studiosi dichiarano che si tratta di andare oltre la vecchia visione del mondo diviso fra musulmani e non musulmani²⁰.
- La “Dichiarazione di al-Azhar sul futuro dell’Egitto” nel 2011, nella quale si auspica uno Stato nazionale democratico moderno basato su una Costituzione che preveda la separazione tra i poteri dello Stato e le Istituzioni giudiziarie²¹.
- La “Dichiarazione di al-Azhar e degli intellettuali a sostegno della volontà dei po-

17 Il “Messaggio di Amman” (*Risālat ‘Ammān*) fu approvato il 9 novembre 2004 da Re ‘Abd Allāh II b. al-Husayn di Giordania. Cfr. <http://ammanmessage.com/> (accesso il 07/12/2019). Il secondo messaggio del 2005 è noto come “Messaggio in tre punti di Amman”.

18 “*A Common Word between Us and You*”, lettera inviata il 13 ottobre 2007 ai maggiori leader religiosi cristiani. La missiva promuove la pace tra Musulmani e Cristiani e cerca un terreno comune di dialogo e comprensione basato sui due valori principali comuni alle due fedi: l’amore per l’unico Dio e l’amore per il prossimo. Cfr. <https://www.acommonword.com/?page=faq#link7> (accesso il 07/12/2019). Un mese dopo la lezione di Ratisbona (cfr. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg.html), 38 saggi musulmani in rappresentanza di tutte le correnti dell’Islam, avevano già risposto al Santo Padre, in una “Lettera aperta a Sua Santità Papa Benedetto XVI”, datata 13/10/2006.

19 L’iniziativa (16-18 luglio 2008) faceva seguito all’incontro convocato in giugno alla Mecca dalla Lega islamica mondiale. Nel documento finale conosciuto come “Dichiarazione di Madrid”, i partecipanti hanno sottolineato l’importanza del dialogo per una comprensione reciproca e cooperazione tra le religioni e le culture. Cfr. <http://www.arabia-saudita.it/news.php?id=117&page=43> (accesso il 07/12/2019).

20 La Conferenza si radunò dal 27 al 28 marzo 2010. La Fatwa “di Mardin” d’Ibn Taymiyya (cfr. p. es. Y. Michot, *Mardin – Hégire, suite du péché et « demeure de l’Islam »*, Les Editions Albouraq, Beyrouth 2004) è un testo classico per i militanti jihadisti secondo i quali essa permette ai musulmani di dichiarare altri musulmani infedeli e condurre una guerra contro di loro. Gli studiosi hanno affermato che questa opinione va vista nel contesto storico delle incursioni da parte dei Mongoli nelle terre musulmane. Cfr. <http://iqra.ca/2010/the-new-mardin-declaration/> (accesso il 07/12/2019).

21 Il documento fu presentato il 19 giugno 2011 dopo la “rivoluzione egiziana” iniziata il 25 gennaio dello stesso anno. Cfr. <https://www.oasiscenter.eu/it/dichiarazione-di-al-azhar-e-di-un-elite-di-intellettuali-sul-futuro-dell-egitto>. Per l’originale in arabo, si veda http://azhar.eg/AzharStatements?fbclid=IwAR0H_QhfIze_DEEZCUMsYP4uFtFioOmlShFRMyyzMn3vOPXoxyQ56dAEfxM (accesso il 16/12/2019).

poli arabi” del 2011, chiamata anche “Documento della primavera araba e del sostegno ai movimenti di liberazione araba”.

- Il “Documento di al-Azhar sul sistema delle libertà fondamentali” nel 2012, che tratta quattro tipi di libertà: di credo, di opinione ed espressione, di ricerca scientifica, di creatività letteraria e artistica.

- Il “Documento di al-Azhar per il rifiuto della violenza in Egitto” nel 2013.

- Il “Documento di al-Azhar per i diritti della donna” nel 2013.

- Il Forum per la Promozione della pace nelle società musulmane e la “Dichiarazione di Marrakech” nel 2016, che raduna 250 studiosi musulmani provenienti da oltre 120 nazioni, sul riconoscimento dello Stato-nazione come forma privilegiata della vita politica²². Diverse conferenze, dal 2014 al 2016, hanno discusso e promosso il concetto di cittadinanza per superare la discriminazione verso le comunità non-musulmane prevista dalla giurisprudenza tradizionale e per contrastare i progetti islamici transnazionali, come l’I.S.I.S., che mirano a un’edificazione di un ordine islamico universale.

- La “Dichiarazione di al-Azhar per la cittadinanza e la coesistenza” nel 2017, rilasciata al termine di una conferenza organizzata al Cairo da al-Azhar e dal Consiglio dei Saggi musulmani, intitolata “Libertà e cittadinanza, diversità e integrazione”. Alla conferenza partecipano oltre 600 persone tra accademici, politici e autorità religiose cristiane e musulmane provenienti da circa 50 diversi Paesi²³.

- Il Congresso delle Comunità Musulmane di Abu Dhabi nel 2018, che vede la partecipazione di 400 personalità religiose, intellettuali e figure politiche di istituzioni islamiche, provenienti dal mondo non islamico, di oltre 140 Paesi di tutto il mondo. Il tema, “Il futuro del musulmano: opportunità e sfide”, affronta di nuovo la questione della cittadinanza. È creato inoltre un “Consiglio Mondiale delle Comunità Musulmane”, mirato a coordinare gli sforzi delle Istituzioni delle società musulmane nei Paesi non islamici²⁴.

- La “Dichiarazione di Washington per l’unità religiosa” nel 2018, dopo tre giorni di conferenze, organizzate dal Forum per la Promozione della Pace nelle Società Musulmane, che radunano 400 leader musulmani, cristiani ed ebrei di tutto il mondo. È

22 Il Forum per la Promozione della Pace nelle Società Musulmane (*Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*) è un’Istituzione creata dalla leadership di Abu Dhabi (Emirati Arabi Uniti) nel 2014, insieme al Consiglio dei Saggi musulmani (*Muslim Council of Elders*), pensata come risposta all’Unione Mondiale degli Ulema musulmani (*International Association of Muslim Scholars*), la cui sede si trova in Qatar. La Conferenza di Marrakech ebbe luogo dal 25 al 27 gennaio 2016, fu promossa dal Forum e patrocinata dalla monarchia marocchina. Ebbe come tema “i diritti delle minoranze religiose nelle comunità a predominante maggioranza musulmana” e fece riferimento alla Carta di Medina che, 1400 anni fa, riconobbe eguali diritti e responsabilità per tutti. Cfr. <http://www.marrakeshdeclaration.org/> (accesso il 07/12/2019).

23 La Conferenza del Cairo ebbe luogo dal 28 febbraio al 1° marzo 2017, e fu presieduta dal Presidente del Consiglio dei Saggi Musulmani e Grande Imam di al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb. Il Papa della Chiesa ortodossa copta Teodoro II era tra i partecipanti. Cfr. <http://www.asianews.it/news-en/Al-Azhar:-pluralism-and-citizenship-at-the-basis-of-Islam.-But-a-civic-state-is-missing-40099.html> (accesso il 07/12/2019).

24 Il Congresso si svolse l’8 e il 9 maggio 2018. Per la Dichiarazione finale, si veda: <http://www.coreis.it/wp-content/uploads/2018/05/Raccomandazioni-del-Congresso-Internazionale-delle-Comunità%CC%80-Musulmane.pdf> (accesso il 07/12/2019).

raccomandata la protezione delle minoranze religiose²⁵.

- Il Summit Mondiale della Tolleranza, sempre nel 2018, a Dubai, raduna 1000 leader governativi e religiosi provenienti da ogni parte del mondo e ha come tema il pluralismo²⁶.

- La “Carta di Mecca” nel 2019, sottoscritta dai rappresentanti di 139 Paesi su iniziativa della Lega Musulmana Mondiale. La Carta difende la pari dignità tra i credenti di tutte le confessioni religiose, affermando che tutte le religioni propongono, tra i loro principi, la tolleranza, la pace, la misericordia e il rispetto delle differenze religiose.

4. Il “Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune”

Firmato ad Abu Dhabi da Papa Francesco e dal Grande Imam di al-Azhar Ahmad al-Tayyeb il 4 febbraio 2019, è un breve documento profetico assai importante per il dialogo interreligioso – in particolare per il dialogo islamo-cristiano – sia per il metodo sia per il contenuto.

1. *Per il metodo*: due personalità di grandissima autorità e autorevolezza, legate da reciproca stima e amicizia, si sono impegnate in prima persona e a nome dei rispettivi fedeli²⁷ a lavorare “insieme” e a proporre passi concreti per raggiungere la pace e la convivenza; i due firmatari si sono fondati sulla comune fede in Dio e sugli elementi condivisi, in particolare sulla creazione, che rende tutti gli esseri umani uguali di fronte al Creatore e quindi fratelli tra loro²⁸; a conferma di ciò, inoltre, essi non riportano nessuna citazione esplicita dei rispettivi testi fondatori (Bibbia e Corano): da una parte per non creare possibili conflitti di superiorità e dall’altra per sottolineare aspetti comuni delle rispettive tradizioni religiose sui quali costruire rapporti di convivenza e di pace.

2. *Per il contenuto*: una valutazione condivisa sulla situazione del mondo con i suoi aspetti positivi e negativi; la proposta di dodici ambiti e situazioni in cui non solo cristiani e musulmani ma credenti di ogni religione, o anche non credenti, possono impegnarsi concretamente in vista della costruzione della pace.

A dare il tono a tutto il documento è il folgorante incipit della Prefazione: “La fede

25 La Dichiarazione fu resa pubblica il 7 febbraio 2018 dopo 3 giorni di convegno dal titolo *Alliance of Virtue for the Common Good*. Come accadde a Marrakech due anni prima, la Dichiarazione fa riferimento a un patto antico, quello sottoscritto da Muhammad a La Mecca nel 590 d.C. e da alcuni eminenti capi appartenenti alla grande tribù dei Quraysh, per sanare gli odi suscitati dai precedenti conflitti intertribali (“alleanza di virtù”, *hilf al-fuḍūl*). Cfr. http://www.coreis.it/wp/documento/washington-declaration/#_ftn1 (accesso il 07/12/2019).

26 La Conferenza ebbe luogo dal 15 al 16 novembre 2018 e si concluse, come al solito, con una Dichiarazione. Cfr. <https://www.worldtolerancesummit.com/en-US/> (accesso il 07/12/2019).

27 “Al-Azhar al-Sharif – con i musulmani d’Oriente e d’Occidente –, insieme alla Chiesa Cattolica – con i cattolici d’Oriente e d’Occidente –, dichiarano di adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio”.

28 “Dalla fede in Dio, che ha creato l’universo, le creature e tutti gli esseri umani – uguali per la Sua Misericordia –, il credente è chiamato a esprimere questa fratellanza umana, salvaguardando il creato e tutto l’universo e sostenendo ogni persona, specialmente le più bisognose e povere”.

porta il credente a vedere nell’altro un fratello da sostenere e da amare”. Si noti che “fede” e “credente” non portano aggettivi, perché sono intesi nel senso dell’atto di fede, dell’apertura e della ricerca di Dio (*fides qua creditur*), non nell’esplicitazione dei rispettivi articoli da credere (*fides quae creditur*). Anche l’“altro” non porta alcun aggettivo, in quanto viene inteso come l’essere umano in quanto tale, a prescindere da ogni qualificazione. Il “fratello” viene invece precisato, perché la fratellanza di per sé non è garanzia di rapporti idilliaci (ricordare Caino e Abele!): l’altro è un fratello di cui prendersi cura.

Dopo la Prefazione, il Documento vero e proprio può essere suddiviso in tre parti: 1. l’“orizzonte di responsabilità”, 2. il messaggio, 3. le concretizzazioni.

1. *Orizzonte di responsabilità*. Papa Francesco e Ahmad al-Tayyeb si sentono in dovere di parlare 1. in nome di Dio; 2. in nome dell’uomo e dei popoli sofferenti e oppressi in varie forme; 3. in nome dei valori condivisi come la fratellanza, che unisce e rende uguali, insidiata dall’integralismo e dai sistemi iniqui e ideologici; la libertà di ognuno, che crea la diversità nell’unità; la giustizia, coniugata con la misericordia. Ognuno dei tre ambiti rimanda all’altro: Dio, uomo e valori condivisi non possono essere considerati indipendentemente.

2. *Il messaggio*. Dopo aver precisato i destinatari del messaggio²⁹, cioè anzitutto i leader mondiali ma anche tutti coloro che possono influire sull’opinione pubblica, viene fatta una disamina della situazione contemporanea: se ne apprezzano i progressi scientifici e se ne indicano i fattori di crisi, identificati in “una coscienza umana anestetizzata”, “l’allontanamento dai valori religiosi”, “il predominio dell’individualismo e delle filosofie materialistiche” e l’“indebolimento del senso di responsabilità”. Questi fattori portano alla “frustrazione”, alla solitudine e alla disperazione con due esiti estremi solo apparentemente opposti: l’ateismo e l’agnosticismo da una parte, l’integralismo e il fondamentalismo religioso dall’altra. L’estremismo religioso e il nazionalismo esasperato provocano in tutto il mondo enormi catastrofi umanitarie, tanto che si può parlare di “una terza guerra mondiale a pezzi”. E ancora “le forti crisi politiche, l’ingiustizia e la mancanza di una distribuzione equa delle risorse naturali” generano disastri umanitari terribili, di fronte ai quali “regna un silenzio internazionale inaccettabile”.

I rimedi intravisti dal Papa e dal Grande Imam sono due: la famiglia, fonte, culla e tutela della vita mediante l’educazione, per cui gli attacchi alla famiglia sono perniciosi, e la religione, intesa nel suo senso più vero e più giusto, che combatte sia l’individualismo sia l’estremismo. Gli obiettivi della religione, infatti, sono anzitutto di tipo spirituale: credere in Dio e affermare che il mondo è stato creato e dipende da

29 “...chiediamo a noi stessi e ai Leader del mondo, agli artefici della politica internazionale e dell’economia mondiale, di impegnarsi seriamente per diffondere la cultura della tolleranza, della convivenza e della pace; di intervenire, quanto prima possibile, per fermare lo spargimento di sangue innocente, e di porre fine alle guerre, ai conflitti, al degrado ambientale e al declino culturale e morale che il mondo attualmente vive. Ci rivolgiamo agli intellettuali, ai filosofi, agli uomini di religione, agli artisti, agli operatori dei media e agli uomini di cultura in ogni parte del mondo, affinché riscoprano i valori della pace, della giustizia, del bene, della bellezza, della fratellanza umana e della convivenza comune, per confermare l’importanza di tali valori come ancora di salvezza per tutti e cercare di diffonderli ovunque”.

Lui, che ha dato la vita a tutti gli esseri umani, per cui la vita è sacra e nessuno ha il diritto di minacciarla (contro le guerre, i genocidi, il terrorismo, il traffico di organi umani, l'aborto e l'eutanasia); inoltre, le religioni non incitano mai alla guerra, per cui la violenza di stampo religioso è una deviazione, una strumentalizzazione, un abuso. Non è tollerabile che si usi il nome di Dio per giustificare la violenza. Insomma, “Dio, l’Onnipotente, non ha bisogno di essere difeso da nessuno e non vuole che il Suo nome venga usato per terrorizzare la gente”.

3. *Le concretizzazioni.* Sono 12, dipendono dal nucleo del messaggio e specificano gli ambiti dell’impegno concreto che i due firmatari impongono a loro stessi e richiedono sia ai fedeli di cui sono responsabili sia ai loro interlocutori. Alcune erano già note, altre presentano aspetti di novità.

3.1. I veri insegnamenti delle religioni propongono la reciproca conoscenza, la pace, la fratellanza e la convivenza; sono profilattici per difendere i giovani dai mali della società come l’individualismo e le filosofie materialistiche.

3.2. “La libertà è un diritto di ogni persona: ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione. Il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani. Questa Sapienza divina è l’origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi. Per questo si condanna il fatto di costringere la gente ad aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure di imporre uno stile di civiltà che gli altri non accettano”³⁰.

3.3. La giustizia va coniugata con la misericordia, anzi, la seconda è fondamento della prima.

3.4. Il dialogo è la base per la riduzione e la risoluzione di molti problemi che affliggono l’umanità.

3.5. Il dialogo interreligioso apre gli spazi ai valori spirituali, umani e sociali comuni alle religioni e spinge verso i valori morali più alti. Bando quindi alle discussioni sterili e inutili.

3.6. I luoghi di culto (tutti: templi, chiese e moschee) devono essere tutelati e protetti. Ogni tentativo di vandalizzarli o di demolirli è una deviazione dagli insegnamenti delle religioni e una violazione del diritto internazionale.

30 Riportiamo il testo integrale perché questa concretizzazione ha provocato diverse reazioni soprattutto in campo cattolico, in quanto sembra contrastare con la “Dichiarazione ‘Dominus Iesus’ circa l’unità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa”, promulgata dal Dicastero per la Dottrina della fede il 6 agosto 2000. In essa veniva riconosciuto il pluralismo *de facto*, cioè la sua esistenza storica incontrovertibile, ma non *de iure*, cioè di principio, come volontà positiva di Dio, data l’unicità della sua rivelazione in Gesù Cristo e la mediazione necessaria che a lui conduce attraverso l’annuncio del Vangelo nella Chiesa. La discussione si è protratta e si protrae ancora con diverse proposte di soluzione. In questo contesto è sufficiente constatare che i due documenti hanno un genere letterario e una finalità differenti. Mentre la “Dominus Iesus” esplicita “per i cristiani cattolici” e con un linguaggio rigidamente teologico la dimensione della loro fede teologale e cristologica, il Documento di Abu Dhabi nasce in un contesto interreligioso e si limita alla situazione storica attuale. L’affermazione sulla sapienza divina che agisce, biblicamente, nella creazione, è funzionale a fondare il diritto alla libertà religiosa e al diritto alla diversità. Di qui la condanna della costrizione all’adesione a una qualsiasi religione (e, da parte del Papa, la condanna più volte ribadita, del proselitismo).

3.7. Il terrorismo di matrice religiosa, dovunque e comunque si esprima, è una deviazione dagli insegnamenti autentici delle religioni, ed è “dovuto alle accumulate interpretazioni errate dei testi religiosi”, per cui è necessario condannarlo come crimine internazionale, tagliargli i fondi e non dargli copertura mediatica.

3.8. Va ripensato e riprogettato il concetto di cittadinanza, basandolo sull’uguaglianza dei diritti e dei doveri di tutti; pertanto si deve rinunciare all’uso discriminatorio del termine minoranza, “che porta con sé i semi del sentirsi isolati e dell’inferiorità; esso prepara il terreno alle ostilità e alla discordia e sottrae le conquiste e i diritti religiosi e civili di alcuni cittadini discriminandoli”.

3.9. Coniugare culturalmente e religiosamente le ricchezze dell’Oriente con quelle dell’Occidente. “L’Occidente potrebbe trovare nella civiltà dell’Oriente rimedi per alcune sue malattie spirituali e religiose causate dal dominio del materialismo. E l’Oriente potrebbe trovare nella civiltà dell’Occidente tanti elementi che possono aiutarlo a salvarsi dalla debolezza, dalla divisione, dal conflitto e dal declino scientifico, tecnico e culturale”.

3.10. Riconoscere i diritti della donna “all’istruzione, al lavoro, all’esercizio dei propri diritti politici” nelle rispettive culture e religioni. “Per questo si devono interrompere tutte le pratiche disumane e i costumi volgari che umiliano la dignità della donna e lavorare per modificare le leggi che impediscono alle donne di godere pienamente dei propri diritti”.

3.11. Tutelare in ogni parte del mondo i “diritti fondamentali dei bambini a crescere in un ambiente familiare, all’alimentazione, all’educazione e all’assistenza” e condannare qualsiasi pratica che violi in qualsiasi modo la loro dignità.

3.12. Tutelare i diritti degli anziani, dei deboli, degli oppressi e dei disabili nelle legislazioni, applicando rigorosamente le convenzioni internazionali.

Alla fine dell’elencazione di queste concretizzazioni, Papa Francesco e il Grande Imam Ahmad al-Tayyeb raccomandano ai leader mondiali di “impegnarsi nel diffondere i principi di questa Dichiarazione a tutti i livelli regionali e internazionali, sollecitando a tradurli in politiche, decisioni, testi legislativi, programmi di studio e materiali di comunicazione” e “domandano che questo Documento divenga oggetto di ricerca e di riflessione in tutte le scuole, nelle università e negli istituti di educazione e di formazione, al fine di contribuire a creare nuove generazioni che portino il bene e la pace e difendano ovunque il diritto degli oppressi e degli ultimi”.

L’importanza di questo documento non può essere sottovalutata, perché giunge al culmine di iniziative tese all’apertura e al dialogo sia da parte cattolica che islamica e si pone come base di ulteriori passi di dialogo. Nasce dall’incontro di due personalità consce delle rispettive responsabilità morali ma anche sociali e politiche: il dialogo, si ribadisce, nasce dalle persone credenti, dal loro incontro, dalla stima e dall’amicizia reciproca. Il Papa e il Grande Imam di al-Azhar firmano attestazioni importantissime sul modo di intendere le religioni (per esempio quando ambedue affermano che la violenza e il terrorismo sono deviazioni o quando si esprimono per la libertà religiosa e per la piena cittadinanza). Il loro ruolo, a differenza di altri documenti nati in circoli interreligiosi limitati, impegna tutti i cattolici e tutti i musul-

mani che si riconoscono nell’Università/moschea di al-Azhar, la più prestigiosa del mondo sunnita. Soprattutto si tratta di un documento scritto e firmato “insieme”. Questa metodologia di lavoro è certamente più lenta e laboriosa di quella di esperti di una singola religione, che valutano o propongono strade di dialogo agli esperti o ai fedeli di un’altra, ma è infinitamente più proficua. Infine i due firmatari, in forza della loro autorità, pregano i leader mondiali di operare concretamente e si impegnano in prima persona. Due iniziative derivano immediatamente dalla firma del Documento sulla Fraternità umana: a) la creazione di un Alto Comitato per la Fratellanza umana con il compito di attuare i principi del Documento: è presieduto dal Prefetto del Dicastero per il dialogo interreligioso ed è composto da cristiani, musulmani ed ebrei. Tra le altre iniziative, l’Alto Comitato ha spinto l’ONU a promuovere annualmente il 4 febbraio la Giornata della Fratellanza umana. b) La costruzione, ad Abu Dhabi, della “Casa della Famiglia di Abramo”: una sinagoga, una moschea e una chiesa unite da uno spazio comune.

Bibliografia

Déclarations communes islamo-chrétiennes (1954-1995 c. / 1373-1415 h.) : textes originaux et traductions françaises. Choix de textes, présentés par Juliette Nasri Haddad, sous la direction de Augustin Dupré la Tour et Hisham Nashabé, Dar el-Machreq, Université Saint-Joseph, Beyrouth 1997.

Gaudeul, J.M., *Disputes ? Ou rencontres ? L’Islam et le christianisme au fil des siècles. Vol. I : Survol historique ; Vol. II : Textes témoins*, Collection “Studi arabo-islamici del PISAI” n° 12, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica (PISAI), Roma 1998.

Mokrani, A. – Salvarani, B., *Dell’umana fratellanza e altri dubbi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2021.

Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo interreligioso nell’insegnamento ufficiale della chiesa cattolica (1963-2013)* (a cura di F. Gioia), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

A CURA DI
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
PONTIFICO ISTITUTO
DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA
2025

GRAFICA: OTTAVIOSOSIO.IT
STAMPA: MASTERGRAFICA SRL