


chiudi

ciclo di incontri- 08 Marzo 1990

Quaderno n. 55

Introduzione all'Islam

Una mappa storico-geografica dell'Islam

Giuseppe La Torre

La presenza sempre crescente nel nostro paese di centinaia di migliaia di immigrati musulmani, che ha fatto dell'Islam la seconda religione d'Italia, come del resto anche in molte nazioni europee, ci ha spinti a dare un modesto contributo informativo su questa "religione" di cui si ha scarsa conoscenza e molti pregiudizi che potrebbero ricadere sugli stessi immigrati di fede musulmana.

Va subito precisato che quando si parla di "religione", nel caso dell'Islam, non possiamo riferirci al concetto di religione che si ha nel mondo occidentale e particolarmente in quello cristiano. L'Islam è "religione e società": esso comprende cioè sia gli aspetti della sfera religiosa (atti di culto, il rapporto con Dio, l'aldilà...) sia quanto riguarda la politica, la regolamentazione della vita pubblica e privata. L'Islam regola tutto l'arco della vita e tutti gli ambiti della vita: suo principio fondamentale è che ogni cosa è sotto il comando di Dio e va vissuta come tale, per cui l'Islam appare come un tessuto in cui la legge divina e quella civile si intrecciano inscindibilmente. Per il musulmano ogni cosa creata esiste in dipendenza da Dio, obbedisce alla sua potenza creatrice e vive per esprimergli la propria sottomissione.

Il termine "Islam" significa appunto sottomissione, da cui la parola araba "muslim", il persiano "muslimân" ed il termine turco "müsülmân" per indicare il "sottomesso a Dio" e da cui deriva direttamente il termine che nella nostra lingua indica l'appartenente alla comunità (=Umma) islamica.

In questa breve introduzione all'Islam ci riferiremo all'Islam sunnita che comprende il 90% dei musulmani, ma faremo anche riferimento alla componente sciita ed alle principali "sette" del mondo musulmano.

LA STORIA: MUHAMMAD E L'INIZIO DELL'ISLAM

Al centro dell'Islam non c'è il profeta ma il Corano. Iniziamo il nostro cammino di conoscenza con un approccio storico, a cui seguirà una trattazione "sistematica" degli aspetti principali di questa religione a noi così estranea. Per la teologia musulmana Dio manifestò la sua volontà agli uomini servendosi di volta in volta e di popolo in popolo di un "inviaio" ("rasul"), un semplice uomo, puro intellettualmente e moralmente. Ma l'inviaio, quello che noi chiamiamo "profeta", per l'Islam non è tanto colui che rivela i misteri di Dio, quanto colui che promulga le leggi che Dio ritiene opportune per l'umanità in un dato periodo e che abroga, in parte o in toto, le leggi precedentemente promulgate dagli altri profeti. Per questo sono considerati profeti nell'Islam (come il Corano stesso afferma), anche i profeti della tradizione ebraico-cristiana (Adamo, Noè, Abramo, Davide, Gesù), ma in realtà il numero dei profeti, per il Corano, è molto più vasto: in ogni tempo e presso tutti i popoli Dio ha inviato dei profeti, la maggior parte dei quali è sconosciuta. Gesù gode nel Corano e di conseguenza nell'Islam, di una particolare considerazione tra tutti i profeti e di lui si accettano la nascita verginale e l'ascensione al cielo, ma non la morte, né la resurrezione (riguardo alla morte si parla di un suo sosia!). Ci potranno essere altri profeti? No, perché per il Corano tutte le rivelazioni si concludono con Muhammad (Maometto), il "sigillo dei profeti", la cui legge è quella definitiva per tutta l'umanità.

Si sa molto poco sul primo periodo della vita di Muhammad, ed è forse per questo che avversari e amici hanno cercato di riempire con leggende ed illazioni questo tratto della sua vita. La tradizione vuole che egli sia nato alla Mecca nel 570 della nostra era e che, rimasto presto orfano, sia stato allevato da uno zio che lo avviò al commercio carovaniero; divenuto adulto sposò una ricca vedova dalla quale ebbe parecchi figli.

Le scarse notizie sulla sua vita, non volendo prendere in considerazione le migliaia di leggende e notizie non attendibili, non devono consentirci di considerare Muhammad come uno sprovveduto beduino forse un po' più sveglio degli altri. In quel tempo la Mecca era una città ricca commercialmente e viva intellettualmente grazie alla sua posizione strategica di crocevia tra oriente e occidente, tra nord e sud, oltre ad essere già allora una sorta di città santa per le varie tribù della penisola arabica. Inoltre era una città in cui convivevano ricchissimi e poverissimi, con inevitabili ingiustizie sociali e intollerabili divisioni di classi. Muhammad fu sicuramente turbato da tutto questo, ma la ricerca e la fede che erano dentro di lui non sfociarono nella predicazione di una rivoluzione, ma in una rivelazione religiosa che aprì un nuovo sbocco di riavvicinamento tra gli uomini e di questi con Dio. Da ricco ed influente cittadino della Mecca, ritirandosi sempre più dagli affari, Muhammad cercò nella solitudine del deserto una risposta alla sua inquietudine, finché non si verificò l'evento che cambiò la sua vita: la vocazione ad essere profeta dell'unico Dio.

Profondamente cosciente di essere "inviauto" di Dio, Muhammad tornò alla Mecca per proclamare ai suoi concittadini l'antico monito dei profeti biblici: "pentitevi e cambiate vita, perché il giudizio di Dio è vicino!", invitando i ricchi mercanti della Mecca a sottomettersi a Dio e a praticare l'amore verso i poveri, i carcerati, gli schiavi e i forestieri.

Presto attorno al profeta si raccolse un piccolo gruppo di seguaci, ma la maggior parte dei suoi concittadini gli si opposero tenacemente. Dopo dieci anni di predicazione Muhammad e i suoi seguaci furono costretti ad emigrare a Medina. Questa "emigrazione", l'égira (Higgra) del 622 segna l'inizio del calendario islamico, ma anche l'inizio dell'applicazione pratica dell'Islam: a Medina l'Islam non fu solo religione, ma anche potere politico. Nel 630 Muhammad conquistò La Mecca e dieci anni dopo morì.

SITUAZIONE ALLA MORTE DEL PROFETA

Alla morte del profeta la comunità musulmana aveva al suo interno, anche se in embrione, dei gruppi di pressione, portatori di quelle tensioni che avrebbero presto dato vita a partiti religiosi e a scissioni nell'Islam. Tra questi gruppi troviamo innanzitutto gli Ascemiti (Banu Hashim), la famiglia del profeta, guidata da Ali, cugino e genero di Muhammad, di cui aveva sposato la figlia Fatima. A questo gruppo apparteneva pure Abbas, uno zio del profeta, convertitosi poco prima della morte di Muhammad. Costui sarà il capostipite dei Califfi Abbassidi.

Il secondo gruppo era quello dei compagni dell'égira, il gruppo dei primi convertiti alla Mecca che avevano seguito Muhammad a Medina nel 622. Le persone eminenti di questo gruppo erano Abu Bakr e Uma (o Omar), entrambi suoceri di Muhammad. I cosiddetti "ausiliari", i convertiti di Medina, si erano uniti a loro formando il gruppo medinese, geloso guardiano della pura tradizione del profeta. Fu praticamente questo il nucleo dell'Islam primitivo.

Il terzo gruppo è quello degli Ummayyadi (Banu Umayya), nobili meccani convertiti dell'ultima ora, spinti a ciò forse più da interessi materiali e politici che dalla fede, al fine di non perdere il potere economico e politico che detenevano prima dell'avvento dell'Islam. Personalità eminenti furono Abu Sfyan e suo figlio Mu'awiya, futuro fondatore del califfato Munayyade di Damasco.

Alla morte del profeta è eletto califfo ("halif al-Rasùl" = luogotenente del profeta) Abu Bakr, anche per l'intervento di 'Umar. Questo provoca l'irritazione sia del partito di Ali che di quello degli Ummayyadi. Il suo califfato dura appena due anni dal 632 al 634. Il califfato di Abu Bakr è caratterizzato dalla rivolta beduina dall'espansione dell'Islam.

In questo periodo si ha la rivolta eretica di molte tribù beduine convertite all'Islam, ma non del tutto consolidate nella nuova fede. Subito dopo la morte di Muhammad sorgono infatti diversi predicatori che si autopronosticano "inviauti di

Dio", con un nuovo messaggio religioso. Essi sono appoggiati dalle loro tribù, le quali insorgono contro il califfato, non ritenendosi vincolate alla nuova autorità. La repressione di tale movimento impegnò tutto il primo anno del califfato di Abu Bakr e raggiunge il successo al prezzo di sanguinose battaglie, in cui cadono moltissimi musulmani della prima ora, fedeli all'insegnamento di Muhammad e gelosi custodi del Corano. Questa perdita da un lato ottiene la vittoria sul primo tentativo di indebolire la coesione e l'ortodossia dell'Islam originario, ma dall'altro sottrae all'Islam molte difese nei confronti di nuovi tentativi di eterodossia o di compromessi.

Appena sedata la rivolta grazie al valore dei suoi militari, l'Islam inizia la sua espansione fuori della penisola araba, con la trasformazione delle missioni punitive nei confronti dei rivoltosi in guerre di conquista. Senza incontrare grande resistenza, e comunque travolgendone i deboli tentativi, i musulmani sfondano i confini meridionali dei due grandi imperi di allora. Nel 633 occupano Hira (Iraq del sud), avamposto meridionale dell'impero sassanide. Nelle sue vicinanze si insedia un primo nucleo di musulmani che in seguito fonderà Kufa. I combattenti musulmani si dividono in due direzioni, la prima punta verso nord-est, al cuore dell'impero sassanide, la seconda verso ovest, contro gli avamposti meridionali dell'impero bizantino.

Alla morte di Abu Bakr nel 634, il quale tra l'altro fu l'unico califfo morto di morte naturale, Khalid b al Walid era già penetrato molto a fondo dell'odierno Iraq e, lasciatovi un governatore nei territori conquistati, si congiunge ad ovest con l'altro capo di spedizione che era giunto in Palestina dove ottengono una vittoria decisiva sull'esercito bizantino e sui Sassanidi loro alleati.

'Umar, eletto successore di Abu Bakr, guida la 'Umma musulmana dal 634 al 644. Questo è un periodo fondamentale per l'organizzazione statale musulmana, tanto che molti studiosi definiscono 'Umar "secondo fondatore dell'Islam". Egli infatti organizza il sistema giuridico, l'amministrazione statale e il sistema fiscale. Con 'Umar l'espansione dell'Islam fa un grosso balzo in avanti.

Nel 635 cade Damasco e la vittoria sui Bizantini a Yarmuk nel 636 lascia nella mani dei musulmani tutta la Siria-Palestina. Durante lo stesso anno i combattenti musulmani ottengono la vittoria decisiva sui Sannaidi a Qâdisiyya, il che apre la via alla ospitale regione Seleucina-Ctesifonte.

Tra il 637 e il 641 tutto l'Iraq e l'impero Sassanide viene sottomesso. Nel 640 inizia l'avanzata dell'Islam verso occidente, nel settentrione del continente africano. In soli due anni tutto l'Egitto è preso e vien fondata Fustât, nei pressi dell'antica Cairo cui oggi è inglobata.

Anche 'Umar muore assassinato nel 644. La "Umma" sarebbe stata dilaniata dalla guerra civile se l'accordo 'Umar non avesse designato sei persone soltanto come suoi possibili successori, riconoscendo in essi le doti necessarie per guidare la comunità. Queste sei persone erano: Ali, 'Utman, al-Zubayr, Talha, Sa'd ibn Abü Waggas, 'Abd ar-Rahman b. 'Awf.

Questo consiglio ristretto elesse 'Utman, uomo pio e buono ma debole. Dietro di lui infatti il clan degli ummàyyadi arriva al potere e cerca di rafforzarlo mettendo in posti strategici eminenti membri del clan. Mu'âwiya, infatti, figlio di abu Sufyan, è nominato subito governatore della Siria e si installa a Damasco.

Sotto il califfato di 'Utman la conquista si arresta ad est presso l'Assiria e a ovest verso la Libia. Durante questo califfato si procede al consolidamento dei territori conquistati.

Un'altra caratteristica del terzo califfato è una continua tensione che logora i vertici politici della comunità musulmana, dovuta a malcontenti, nepotismi, risentimenti e congiure. A questi malcontenti politici se ne aggiunge un altro di tipo religioso, quello dei qurra (i recitatori) che si ritenevano gli unici depositari della rivelazione del Corano, per cui 'Utman nel 650 stabilì un'unica redazione canonica del Testo distruggendo tutte le altre.

Questa logorante tensione si concluse con l'assassinio di 'Utman nel 650 ad opera di una delegazione di arabi egiziani, andati a Medina per trattare l'abdicazione di 'Utman.

Questo episodio ebbe conseguenze rilevanti e di una certa gravità nella umma,

che portarono a definire questo episodio "al-fitha al-kubra" (=la grande tentazione). Ali, successore di Utman, sarà accusato di aver coperto, se non aiutato, gli esecutori dell'assassinio. A questo punto il clan umayyade si ritira da Medina.

Ali in questo modo, dopo aver assistito con grande frustrazione all'elezione di tre califfi, ritenendo di essere il più qualificato per ricoprire la più alta carica della umma, viene finalmente eletto. Il clima è però di estrema tensione.

Mu'awiya, governatore di Damasco e capo del clan umayyade dopo la morte del padre, si rifiuta di riconoscere Ali come califfo. Anche Talha e al Zubayr, grandi elettori, si rivoltano contro Ali e si ritirano a Bassora. Ali marcia contro di loro e li sconfigge nella famosa battaglia "del cammello", durante il suo primo anno di califfato.

Se questo primo scontro si risolve facilmente a favore di Ali, più difficoltoso si rivela lo scontro con Mu'awiya. Nello scontro decisivo di Suffin, quando le sorti della battaglia stavano volgendo in favore di Ali, Amr ibn al-'As, che parteggiava per Mu'awiya compì un gesto famoso nella storia dell'Islam, fece appendere dei versi del Corano sulla punta della lancia, facendo intendere che la questione poteva essere chiarita alla luce del Corano. Si deposero le armi da ambedue le parti e si affidò la questione a due arbitri: Amr ibn al-'As e il teologo Abu Musa al-'Asaria. Una parte dei partigiani di Ali non accettò questa soluzione e uscì dal patto di sudditanza al califfo e dalla comunione della umma: vennero chiamati Kharigiti (gli uscenti). L'esito dell'arbitrato si risolse a sfavore di Ali, che però rifiutò di accettare il responso e riprese le armi contro il partito avverso, dopo aver massacrato Kharigiti a Nahrawan (658). Per vendicare i suoi compagni un kharigita assassina Ali a Kufa nel 661.

Alla morte di Ali la umma si suddivise ulteriormente. La maggior parte si riconcilia con Mu'awiya (i cosiddetti murgi'iti = "quelli che rimandano") i quali si contrappongono ai kharigiti. Una minoranza rimane invece fedele alla memoria ed alla legittimità califale di Ali. Questi sono i "partigiani" (gli "sciiti") di Ali, di cui esaltano la figura, e decidono di riconoscere come califfo solo chi appartenga, per ramo diretto, alla famiglia del profeta.

Nel 658, dopo il responso di 'Adhruh viene fondata la dinastia dei califfi umayyadi, la quale rispetto al califfato precedente non è più elettiva ma ereditaria. Mu'awiya dà un'organizzazione più solida al suo regno: assoggetta tutto l'esercito siriano e si serve di amministratori del precedente apparato amministrativo bizantino e sassanide.

La conquista riprende una nuova dimensione bilanciando l'espansione dell'Islam. Gli eserciti musulmani arrivano alle porte di Bisanzio senza però riuscire ancora ad espugnarla. Conquistano il Caucaso e l'Iran nel 664 e da lì rilanciano la conquista verso oriente. Nel 715 sono a Samarcanda.

Ad ovest 'Uqba ibn Nâfi entra nell'odierna Tunisia (detta "Afriqiya") arrivando nel 682 alla sponda atlantica del Marocco. Completata nel 698 la conquista del Maghreb, Tariq attraversa lo stretto di Gibilterra (Gebel al Tariq) nel 711. Nel 719 e nel 725 supera i Pirenei e penetra in Francia da dove è ricacciato da Carlo Martello nel 732, nella famosa battaglia di Poitiers.

Nei vent'anni del suo regno, Mu'awiya fa del califfato non più il garante della teocrazia musulmana ma il sovrano incontrastato di un grande regno, assicurando però all'arabismo e all'Islam il predominio, la centralità e la diffusione. Con gli Umayyadi l'Islam arabo dimostra di possedere notevoli capacità di scambio culturale, oltre che di diffusione tra le genti che incontra e sottomette, portando così a nuove sintesi culturali con etnie, culture e religioni diverse.

Gli ultimi anni della dinastia umayyade sono caratterizzati da un lato da continue rivolte sciite e harigite, che ne indeboliscono sensibilmente il potere, e dall'altro dalla propaganda Abasside, che presenta l'antico clan come l'unico capace di garantire la purezza dell'Islam e di ridare vigore all'intera umma.

L'ultimo degli Umayyadi di Damasco è vinto dagli Abassidi presso il fiume Zab (Iraq) ed è ucciso in Egitto. Un umayyade fugge nel Maghreb e fonda in Spagna, a Cordoba, la dinastia degli umayyadi di Spagna (756-1031). La conquista del potere da parte degli Abassidi fu il risultato di una intensa e incessante congiura

disgregatrice, condotta contro gli umayyadi, rafforzando gradatamente il consenso a favore del proprio clan.

Appoggiata dagli sciiti, a cui in un primo tempo avevano fatto credere di difenderne i diritti, dai kharigiti e da una massiccia e determinante presenza dei persiani, la nuova dinastia accede al potere e il primo califfo, Abu al-Abbas (750-754), dopo aver massacrato gli umayyadi, reprime nel sangue la rivolta degli sciiti e dei kharigiti, delusi dall'evolversi della situazione. Il primo periodo di questo califfato fu caratterizzato dal consolidamento dell'autorità abasside, contemporaneamente all'eliminazione dalla scena politica dei reali, o presunti avversari, e con una maggior organizzazione dell'apparato amministrativo locale.

Concluso il periodo di assestamento, con Abu Jafar al-Mansur (754-775) ebbe inizio il vero e proprio regime abasside. La capitale è Baghdad, rifondata nel 762 su un antico villaggio, destinato a diventare metropoli culturale dell'Islam e che solo dopo tre anni dalla sua fondazione diventa la città più grande del mondo arabo, con un'area di 12 km per 9.

Inizia qui anche un processo di iranizzazione, caratteristico del periodo abasside, che porta alla decadenza della influenza e del predominio arabo alla corte e nel governo, con il conseguente aumento di prestigio dei non arabi, che subirono limitazioni nella loro ascesa socio-politica.

In questo modo si va creando una scuola in cui è sempre più accentuata l'eterogeneità della struttura e delle componenti etniche e dove l'unico elemento di coesione rimane la religione. Questo processo non sfugge alla politica dei califfi abassidi, che ostentano uno zelo religioso contrastante con la loro vita dissoluta, ma che in tutti i modi appoggiano la maggioranza ortodossa perseguitando i movimenti eretici e intervenendo nelle dispute teologiche.

I primi cento anni di califfato abasside sono l'età d'oro della civiltà musulmana, di una ricchezza materiale e culturale impensabili per il contemporaneo mondo occidentale, che in quel periodo stava appena uscendo da uno stato di barbarie. Sensibili alla ricerca teologica e aperti patrocinatori della ricerca scientifica, i califfi abassidi si avvalgono per l'amministrazione dell'immenso impero della collaborazione di funzionari (persiani prima e turchi poi) che formeranno delle vere e proprie dinastie di potere amministrativo. Questo accrescerà il potere e l'autonomia delle province dell'impero, il che, in seguito, porterà alla caduta del califfato abasside.

Già nel 756 la Spagna araba diventa regno indipendente. Nell'800 la dinastia Aghlabita si rende indipendente nell'Afriqa e nell'868 con i Tulunidi (868-905) è l'Egitto ad imboccare la strada dell'autonomia da Baghdad. Nelle altre province dell'impero, anche se non si può parlare di regni formalmente indipendenti, il califfato esercitò di fatto sempre più un'autorità semplicemente nominale, fino al momento in cui il califfato passerà nelle mani degli ottomani.

L'ASPETTO SOCIO-ECONOMICO DELLA CONQUISTA

La prima forza militare che consente all'Islam di uscire dalla penisola araba è formata dai beduini arabi comandati dai quraishiti meccani, ricchi commercianti e organizzatori di grandi carovane. A questo iniziale nucleo arabo si aggiungeranno i contingenti arruolati tra le popolazioni man mano conquistate, che prolungheranno il movimento espansionista iniziale; in questo modo gli Iranici penetreranno nell'Asia centrale, i Siro-Egiziani nell'Africa settentrionale e i Berberi raggiungeranno la Spagna e la Sicilia. L'elemento arabo sarà sempre una minoranza nel territorio occupato e, assorbito rapidamente, si fonderà con le popolazioni preesistenti.

Politicamente, la conquista attua la costituzione di un vasto impero; religiosamente difende l'Islam; linguisticamente estende l'arabo; economicamente permette la libera circolazione di beni, mercanzie e idee dall'India e dalla Cina fino alla Spagna, e dalla Russia all'Arabia e all'Africa. Tutto ciò è consentito dalla sintesi di una nuova civiltà nata dall'Islam e dall'incontro di questo con il mondo extra-arabico, civiltà che si sovrappone all'antico sostrato culturale locale senza distruggerlo né assorbirlo.

Il facile successo e la rapidità con cui un pugno di conquistatori costruiscono un

impero così vasto nel giro di un secolo si può comprendere tenendo conto del fatto che gli Arabi furono accolti come liberatori dalle popolazioni del mondo semitico della Siria, dell'Egitto e della Mesopotamia. Parte di queste popolazioni era affine per ceppo linguistico e per etnia agli Arabi, mentre tutte queste popolazioni subivano l'oppressione culturale, religiosa e soprattutto economica del governo centrale dei due imperi bizantino e sassanide, nei confronti dei quali erano in perenne stato di ribellione (con uno sfondo, cosa tipicamente orientale, sia religioso che sociale). In territorio bizantino le popolazioni nestoriane e monofisite si oppongono al potere politico ortodosso, mentre in territorio sassanide manicheismo, giudaismo e cristianesimo si oppongono al mazdeismo, religione ufficiale. Ma lo stato di rivolta religioso- culturale è esacerbato da una esasperante fiscalizzazione da parte di governi sempre più in lotta tra di loro, incapaci ormai di difendere le vie commerciali e di organizzare lo sviluppo economico.

Le tendenze democratiche, equalitarie e cosmopolitiche dell'Islam rispondono alle aspirazioni di tali movimenti di rivolta e insieme al desiderio di pace e di ordine spingono le popolazioni urbane ad unirsi al conquistatore.

I conquistatori musulmani, dal canto loro, sono tolleranti, non perseguitano né compiono conversioni forzate. Un trattato di capitolazione stipulato con le autorità religiose garantisce, in cambio della riscossione di un'imposta, la libertà di culto e il proseguimento dell'attività economica. Nulla fu interrotto rispetto allo stato preesistente all'invasione araba: istituzioni, personale amministrativo, procedure, uffici, imposte, sistema monetario. Sul piano economico le strutture essenziali, come le città e le vie commerciali non furono toccate, e furono anzi in molti casi potenziate. L'invasione araba d'altro canto non brucia le città né lascia allo sfascio e alla disorganizzazione le terre occupate. Negli ex territori bizantini e sassanidi si ha così un grande fenomeno di continuità, che vede anzi miglioramenti, nuove aperture, nuovi slanci di rinnovamento, diffuso nella società da un'unità di nuovo recuperata.

Il centro del mondo arabo si trova nelle regioni degli istmi: tra il Golfo Persico, il mar Rosso, il Mediterraneo, il Mar Nero e il Caspio. E' quindi situato in un punto in cui si incontrano due grandi sfere economiche, quella dell'Oceano Indiano e quella del Mediterraneo. Riunite con l'ellenismo e poi esperate dai due mondi rivali bizantino e sassanide, queste due sfere si ritrovano di nuove unite con l'Islam al centro di un immenso territorio. Questa unità si appoggerà a vaste vie commerciali, a una moneta dominante e forte senza escludere il vecchio sistema monetario, ad una lingua commerciale internazionale, l'arabo. Ma questa unità sarà facilitata dalla sicurezza e dalla diffusione di nuove tecnologie. Infine questa unità creerà nuovi sbocchi commerciali di consumo nel Mediterraneo occidentale, con città nuove o riportate agli antichi splendori.

Il mondo musulmano ha l'aspetto di una serie di isole urbane collegate tra loro da linee commerciali. La fine di questo sistema coincide con la fine del califfato abbaside, quando nella seconda metà dell'XI secolo la crisi politica, gli sconvolgimenti sociali e le invasioni da oriente interromperanno le grandi correnti commerciali, provocando il declino delle città. Il mondo musulmano perderà la sua unità iniziale configurandosi in Islam diversi: quello persiano, quello turco, quello siriaco, quello egiziano e quello maghrebino. Questa è la situazione dell'Islam nell'ora dell'avvento del califfato ottomano.

GLI OTTOMANI

Fin dalla metà del XI secolo un nuovo elemento etnico comincia la sua ascesa al potere fino alla definitiva conquista del califfato: i turchi.

I Ghaznavidi sono la prima dinastia a consolidare il proprio potere sia in Iran che in India che fu da loro islamizzata. I Karakitai sono un altro gruppo turco che si impose soprattutto nell'Asia centrale.

Il gruppo che però ebbe maggior successo è quello dei Selgiùchidi, cui risale la fondazione del più vasto impero turco musulmano nell'Asia anteriore. La spinta di questi ultimi verso l'occidente si arresterà con gli ottomani, loro eredi e continuatori, al Mediterraneo.

A partire dal XV secolo estendono progressivamente il loro potere su tutto il mondo arabo-musulmano. Bisanzio è presa nel 1453 e diventa Istanbul, la

capitale del nuovo califfato ottomano. La Siria e l'Egitto passano sotto il dominio ottomano nel 1516. Gli ottomani installano nelle province dei governatori e dei prefetti militari, che formeranno una vera e propria casta aristocratica turca, sovrapposta agli strati sociali locali.

Alla metà del XVI secolo, con Solimano I, l'impero ottomano è al suo apogeo. La dominazione ottomana si estende nei paesi sulle sponde del Mediterraneo, dall'Algeria alla Siria, a sud fino al Mar Rosso ed alla penisola Araba, a nord nei Balcani e nell'area danubiana fino a Budapest inclusa, ad est nella Mesopotamia fino all'Eufraate. Ma non tutto l'Islam è sotto la dominazione ottomana.

Gli ottomani si dividono il territorio musulmano con i mongoli in India, la dinastia safavide in Persia e la successione autonoma degli imperi marocchini.

Malgrado l'impero ottomano sia una potenza militare, durante il XVIII e il XIX secolo è travagliato da profonde trasformazioni interne ed esterne. L'impero ottomano è doppiamente marginalizzato poiché da un lato la scoperta dell'America orienta verso l'asse atlantico i paesi europei e, dall'altro, la circumnavigazione dell'Africa apre una nuova via commerciale verso le Indie, togliendogli così il controllo del traffico commerciale, secolare fonte della loro grandezza.

Inoltre a partire dal XIX secolo le potenze occidentali premono sull'impero ottomano per restringere le sue frontiere e per occuparne delle parti all'interno del più vasto fenomeno della colonizzazione del pianeta.

LA RINASCITA DELL'ISLAM CONTEMPORANEO

Sarà proprio il colonialismo a mettere in stretto contatto la maggior parte dei territori musulmani e a permettere un confronto diretto. Questo mostra al mondo musulmano la propria fragilità, rispetto alla potenza sociale, economica ed intellettuale degli occidentali.

Si avverte così l'esigenza di riformare la società musulmana nel profondo, per recuperare lo splendore di un tempo e rendere competitiva la propria struttura nei confronti dell'occidente.

Nei confronti dell'invasione culturale dell'occidente, sono possibili tre attitudini generali: il rifiuto puro e semplice (come fanno la maggior parte degli shayk delle grandi moschee e i movimenti radicali); l'accettazione pura e semplice (che sarà l'atteggiamento dei cosiddetti liberali); una via intermedia che accoglierà parte delle idee occidentali compatibili con l'Islam e suscettibili di revisione.

Questi tre atteggiamenti sono sempre stati tipici del mondo musulmano quando questo è entrato in contatto con culture diverse. Questi tre atteggiamenti si possono oggi incontrare nelle tre principali correnti dell'Islam: integralismo, modernismo e riformismo.

Tutto ciò si può collegare a due scuole principali e al movimento integralista. Le scuole sono quella egiziana e quella indiana, dei due paesi cioè che per primi e in maniera più profonda hanno vissuto l'influenza europea. A queste va aggiunta una scuola turca che, portando 0000all'estremo alcuni concetti, giunge ad un vero e proprio laicismo. Non è del tutto errato definire Egitto, Turchia e Pakistan come i tre centri maggiori dell'odierno pensiero musulmano.

A questi vanno aggiunti i movimenti integralisti di cui i "Fratelli Musulmani" sono forse i maggiori esponenti.

LE FONTI DELL'ISLAM

Le fonti della teologia islamica sono tre: il Corano, la Sunna (raccolta dei detti e dei fatti del profeta) e la igma` (il consenso). Per il diritto islamico alle dette fonti se ne aggiunge una quarta: il qiyas (ragionamento analogico).

IL CORANO è il libro dei musulmani, dai quali è considerato la rivelazione somma di Dio. Pertanto è forse improprio chiamare "libro" il Corano, in quanto esso, per i musulmani, è parola di Dio, parola dettata in arabo dall'arcangelo Gabriele al profeta a partire dal 609 - 610 a brani secondo un archetipo celeste esistente da tutta l'eternità.

La diversità del Corano rispetto alla Bibbia non è pertanto solo teologica, ma (dal punto di vista della teologia islamica) soprattutto ontologica, in quanto il Corano non contiene né diventa parola di Dio, ma è "intoccabilmente" e "inimitabilmente" parola di Dio. Le stesse traduzioni del Corano in lingue diverse da quella araba non sono di per sé Corano, che deve essere letto e recitato solo in arabo. Se è consentito avvicinare elementi teologici simili nell'Islam e nel cristianesimo, il Corano trova il suo riscontro cristiano in Gesù Cristo: parola di Dio, parola incarnata, piena rivelazione di Dio. Se nel cristianesimo "la parola si è fatta carne", nell'Islam si è fatta "testo".

Il Corano si suddivide in 114 sure (capitoli) ordinate secondo la loro lunghezza (le più lunghe all'inizio e le più corte alla fine). Ad eccezione della prima sura, detta "la aprente", che è composta di pochi versi e che racchiude una sorta di sommario di fede e di preghiera. Le sure, quindi, non sono ordinate cronologicamente o in base all'argomento, ma sono una raccolta composita di rivelazioni ricevute in vari periodi della vita del profeta; si parla quindi di sure meccane e di sure medinesi. Tutte le sure (ad eccezione della IX) cominciano con l'espressione "bismi llâhi r-Rahmâni r-Rahîm" (nel nome di Dio il Clemente, il Misericordioso) e ogni sura ha un titolo derivato o da una parola chiave o dall'argomento trattato o da un episodio narrato oppure da un personaggio di cui si parla: la sura della vacca, la sura di Maria, la sura del divorzio, la sura degli ornamenti d'oro, ecc. Le sure sono divise in versetti, anche se la parola araba *ayat* che traduciamo con "versetto" significa "segno", con l'accezione di "segno miracoloso"; come la parola SEMEYON nel Vangelo di Giovanni. Quando a Muhammad fu infatti richiesto di autenticare con un miracolo la sua missione, egli additò semplicemente il Corano e i suoi versetti: questi erano il suo miracolo!

La SUNNA è la raccolta di tradizioni, autenticate da una lunga serie di testimoni, che si fanno risalire a Muhammad stesso e che per il 90% dei musulmani, detti appunto sunniti, anche se teologicamente non sono allo stesso livello del Corano, hanno uguale valore normativo.

Molti hanno il vezzo di chiamare i musulmani "maomettani" pensando forse che come i "cristiani" si chiamano così perché discepoli di "Cristo", i musulmani possono essere chiamati "maomettani" perché discepoli di "Maometto". Ma il Corano dice che Muhammad "è un uomo come gli altri" (X, 2) e non ha altra particolare qualità se non quella di essere stato scelto da Dio per essere il suo "inviatore". Ma da alcuni versi del Corano stesso il profeta è presentato come un esempio da imitare e come una sorta di "misura interpretativa" per i dubbi che possono sorgere nell'applicare il Corano. Sunna significa appunto "comportamento", "costume", ma che in senso stretto nell'ambito musulmano significa "costume della comunità" tramandato dalla trasmissione orale. La Sunna è pertanto una raccolta di brevi narrazioni, i cosiddetti Hadit (=tradizioni). Fin dagli inizi, nel mondo musulmano si sviluppò una vera e propria scienza tesa a raccogliere e a valutare criticamente l'autenticità dei hadit. Le due raccolte principali sono quella di al-Bukhari (+ 870) e quella di Muslim (+ 875).

Il CONSENSO (*igmâ*) è la terza fonte, teologica e giuridica, in ordine di importanza, ma non si tratta, come si potrebbe credere, di un consenso "di popolo", ma del consenso dei dotti. Il consenso che ha maggior valore è quello dei compagni del profeta, di quelli cioè che gli vissero accanto; segue il consenso dei primi seguaci e, infine, quello dei discepoli di questi ultimi. Per le generazioni successive il consenso più valido era quello dei *mutahid* (studiosi).

Nel X secolo, però, il sunnismo chiuse "la porta dello studio e dell'"interpretazione della Legge" detto *iftihad*. Da quella data il diritto islamico è codificato nei trattati di giurisprudenza (=fiqh). Per i casi nuovi o controversi si chiede un parere giuridico (=fatwâ) ad un giureconsulto (=faqîh), più noto come *muftî* o *alim* o *mulla*. Il *qiyyâs*, di cui abbiamo parlato più sopra come quarta fonte del diritto islamico, non è l'applicazione della Legge, da parte del giurista, per ragionamento soggettivo, ma una vera e propria analogia basata sui casi risolvibili con l'aiuto delle tre fonti precedenti.

LA LEGGE DELL'ISLAM

La sharia (=via maestra) è la legge positiva che regola tutta la vita civile e

religiosa dell'Islam. I trattati di diritto musulmano si dividono in due parti: la prima riguarda le 'ibâdât (=atti di culto), gli atti cioè che riguardano il rapporto con Dio; la seconda parte riguarda le mu'amalât (=regolamentazioni civili), gli atti cioè che riguardano i rapporti tra le persone. Noi prenderemo in considerazione, in questo nostro breve contributo, la sola prima parte, che tratta dei pilastri teologici dell'Islam stesso.

Una cosa che va precisata è che la legge, nell'Islam, non è la norma di diritto sancita dal popolo, dai suoi rappresentanti o dal potere politico, ma altro non è se non la diretta e personale volontà di Dio rivelata al profeta.

L'applicazione della legge islamica, che fra l'altro crea problemi quando vige in paesi con minoranze non musulmane, ha diverse sfumature a seconda delle diverse scuole giuridiche. Infatti, nell'ambito dell'ortodossia stessa, ci sono quattro grandi scuole giuridiche: hanafita (la più "liberale", in vigore nei territori dell'ex impero ottomano, nell'Asia Centrale, in Afghanistan, in India e in Pakistan); malikita (seguita in Africa Settentrionale, ad eccezione dell'Egitto, e in parte dell'Africa Orientale); shafi'ita (seguita nelle isole Bahrain, Arabia Meridionale, Indonesia, Africa Orientale e buona parte dell'Egitto); hanbalita (la meno seguita, ha seguaci soprattutto in Arabia Saudita, nell'Oman e nel Golfo Persico).

a) le regolamentazioni religiose

Si dice che Muhammad stesso abbia detto che "l'Islam è basato su cinque fondamenti":

1. la shâhada (professione di fede);
2. la salât (=preghiera rituale);
3. la zakât (=elemosina rituale);
4. lo hagg (=pellegrinaggio rituale);
5. lo sawm (=il digiuno rituale).

SHAHADA. E' la professione di fede pronunciata davanti a due testimoni e che fa entrare chi la pronuncia nella comunità musulmana. La formula della shahada è la seguente:

"ashadu anna lâ ilâha illâ'Ilâh wa-anna Muhamadun rasûlu 'ilâh" (=confesso che non c'è altro dio se non Dio e che Muhammad è l'invia di Dio). E' eretico nell'Islam chi non accoglie una delle due parti della formula; ma d'altronde tutta la teologia islamica non è altro che la precisazione della shahada.

SALAT. Per il Corano l'uomo è stato creato per essere un "adoratore" di Dio e lo colloca nel contesto di una comunità adorante. La sharâa codifica l'adorazione comunitaria con la preghiera rituale da compiersi cinque volte al giorno (all'alba, a mezzogiorno, al pomeriggio, al tramonto, la sera). Ogni musulmano in pieno possesso delle facoltà mentali ha il dovere di osservare la preghiera rituale ovunque si trovi, ma preferibilmente nella moschea. La salât non è una preghiera libera, ma segue un ordine ben preciso nel seguente modo:

1. condizioni preliminari:

a) la prima condizione preliminare è la **tahara** (=purità rituale). Non solo l'orante, ma anche gli abiti e il suolo su cui prega devono essere "ritualmente" puri. Prima di ogni preghiera ci si deve lavare il viso, le mani, le avambraccia fino al gomito e stropicciarsi il capo con la mano bagnata.

b) la seconda condizione preliminare è la **qibla** (=direzione), che consiste nel volgersi in direzione del La Mecca. In ogni moschea c'è una nicchia ornata chiamata mihrâb per indicare la qibla.

c) la terza condizione preliminare prima della preghiera vera e propria è la **nîyya** (=intenzione). Essa consiste nel dire, stando in piedi dopo essersi volti verso La Mecca: "Io ora intendo compiere la preghiera dell'alba (o di mezzogiorno, ecc.)". Senza questa formula la preghiera non è valida!

2. prima posizione - in piedi con le mani alzate all'altezza delle spalle e le palme in alto:

- a) recita del takbîr ("allâhu akbâr" Dio è grande!)
- b) recita della fâtiha (la prima sura del Corano)
- c) recita di vari versetti del Corano.

3. seconda posizione - le genuflessioni

- a) ci si inchina con le mani sulle ginocchia e ci si raddrizza;
- b) ci si prosterna a erra con le palme delle mani che toccano il suolo e la fronte tra le palme che tocca il suolo, ci si siede sui talloni.

Ogni genuflessione (detta rak'a) è accompagnata dalla recita di alcuni versi del Corano inframezzando ogni movimento col takbîr. Ogni preghiera consta di varie genuflessioni dopo l'ultima delle quali si pronunzia la shahada, aggiungendo la benedizione sul profeta: "sallâ'llahu 'alâhihi wa-saliama" (preghi Allah per lui e lo porti a salute).

4. terza posizione - seduti

La preghiera è terminata e l'orante, ancora seduto sui talloni, so volge a destra e a sinistra pronunziando il saluto "as-salâmu 'alaikumwa-rahmatu'llâh wa-barakâtuhu (=la pace sia su voi e la misericordia di Allah e le sue benedizioni).

Il momento della preghiera viene ricordato dall'adân (=invito) del muezzin e viene guidata da un imâm (=guida). La preghiera di mezzogiorno di ogni Venerdì deve essere fatta nella moschea ed è preceduta da una predica.

ZAKAT è una contribuzione fissata dalla legge islamica sui prodotti dei campi, il bestiame, l'oro e l'argento, le mercanzie; ma si è in obbligo di dare la zakât solo se si possiede più del minimo stabilito dalla legge stessa. Essa è destinata ai poveri, ai bisognosi, agli esattori della zakât, ai neofiti, agli schiavi, ai prigionieri, ai viaggiatori e per la guerra santa.

SAWN è il digiuno da compiersi dall'alba al tramonto per l'intero mese di ramadân. Esso comporta, da un lato, l'astensione totale da cibo, da bevande, da rapporti sessuali, da maledizioni, bugie, litigi e dal concepimento di "cattivi pensieri"; ma, dall'altro lato, esso comporta soprattutto un periodo di tempo per fermarsi e rivedere la propria esistenza alla luce del Corano, un periodo per tornare a Dio e avvicinarsi agli uomini. Alal fine del mese di ramadân c'è una delle due grandi feste dell'Islam, detta al-îd as-sagîr (=piccolo festa) per la rottura del digiuno.

HAGG questo è l'ultimo dovere fondamentale per ogni musulmano: il pellegrinaggio (hagg) da compiere almeno una volta nella vita a La Mecca il settimo giorno del mese di du'l-higga.

Pronunziata la niya (=intenzione) prima di mettersi in viaggio e adempiute le abluzioni di purificazione prima di entrare nel territorio sacro attorno a La Mecca (territorio interdetto a chi non è musulmano), i pellegrini indossano il vestito del pellegrinaggio (due panni bianchi non cuciti). La prima cerimonia è la circumambulazione attorno alla ka'ba per sette volte in senso antiorario. La ka'ba è un edificio cubico (da cui il nome) sito nel cortile della grande moschea e che ha conficcato sul suo muro orientale la pietra nera, forse un aerolito caduto o portato in quel luogo. Il Corano afferma che la ka'ba fu costruita da Abramo, ma la tradizione aggiunge che essa fu il primo punto della terra creato da Dio e a partire dal quale la creazione continuò a zone concentriche. Dopo la circumambulazione della ka'ba si esegue la corsa rituale tra le due collinette (oggi ormai inesistenti) di Saiâ e Marwa, corsa che secondo la tradizione fu compiuta da Agar cercando l'acqua per Ismaele (e che poi sarebbe zampillata dalla fonte di zamzam, anch'essa oggi all'interno della grande moschea di La Mecca).

Il pellegrinaggio vero e proprio inizia però dopo queste due ceremonie, il giorno 7, con la preghiera di mezzogiorno. Il giorno successivo i pellegrini si recano presso la pianura di 'Arafat (a circa 30 km da La Mecca), fermandosi per la preghiera di mezzogiorno nella cittadina di Minâ, nei pressi della quale vi sono sette stele di pietra raffiguranti Satana e su cui i pellegrini lanciano delle pietre al

grido "bi-smillâh allâhu akbâr (=nel nome dell'Iddio, il più grande!). Il nono giorno è il culmine del pellegrinaggio; i pellegrini si fermano presso il monte gabal ar-rahma (=monte della misericordia) ripetendo la frase "labbaika allâhumma (eccoci a Te Iddio)". Dopo il tramonto i pellegrini, di corsa, raggiungono la località chiamata Muzdâlifa, dove trascorrono la notte. Il decimo giorno, ultimo giorno del pellegrinaggio, in cui sacrificano degli animali, corrisponde alla grande festa di tutto il mondo musulmano e in cui tutti i credenti, in comunione con i pellegrini, sacrificano un animale (in genere un montone in ricordo del sacrificio che compì Abramo quando sacrificò un animale al posto del figlio Isacco) e che dividono con i parenti, i vicini, i poveri e i viaggiatori. I tre giorni successivi, dopo essersi desacralizzati col taglio dei capelli (delle sole punte per le donne), sono giorni di gioia e di divertimento. In questi giorni, in tutto l'Islam, è proibito qualsiasi digiuno.

Con questi "cinque pilastri dell'Islam" si esauriscono le principali prescrizioni riguardanti leibadat (=atti di culto) per ogni musulmano ortodosso; ma per gli sciiti, invece se ne aggiunge un sesto: il jihad (la guerra santa) da cui la parola mugahidîn (=coloro che attuano il jihad). La parola jihad, però, significa letteralmente "sforzarsi", intendendo dire "jihad lî sabîlî llâh" (?) (=sforzarsi sulla via di Allah). Secondo il diritto islamico, il jihad diventa un obbligo di tutti i credenti capaci di portare armi, solo in caso di aggressione deve essere dichiarato dal Califfo e preceduto dall'invito alla conversione fatto al nemico. Dopo la fine del califfato, una guerra santa generale è impossibile. I giuristi illsamici contrappongono i territori musulmani, detti dar al-islam (=casa dell'Islam), dai territori non musulmani, detti dar al-harb (casa della guerra), territori a cui i musulmani sono chiamati a portare la "sottomissione"; ma oggi di fatto, ad eccezioni di frange integraliste, secondo il principio musulmano che qualsiasi governo è preferibile all'anarchia, porta i musulmani a considerare come "casa dell'Islam" ogni territorio governato da non-musulmani purchè l'Islam possa esservi liberamente praticato. Il Corano, comunque, fa netta distinzione nell'ambito dei "non- musulmani", distinguendo tra infedeli (kafir) e gente del libro (ahl al-kitab); questi ultimi sono persone appartenenti a religioni riconosciute dall'Islam e ritenute rivelate, come l'ebraismo ed il cristianesimo. Essi vanno combattuti non fino a che si convertano, ma fino a che si sottomettano all'Islam, mantenendo liberamente la propria religione in cambio del pagamento di un tributo.

b) le regolamentazioni civili

Oltre a queste principali punti di dottrina, rituale e di morale, il Corano contiene un vasto corpo sia di insegnamenti religiosi ed etici che di ingiunzioni giuridiche che formeranno poi, in modo organico e sistematico, la shari'a, la legge. Questa si classifica in cinque gruppi di leggi:

1. ciò che Dio ha comandato (azioni obbligatorie);
2. ciò che Dio ha raccomandato (azioni raccomandate ma non obbligatorie);
3. ciò su cui Dio non si è pronunziato (azioni indifferenti);
4. ciò che Dio ha deprecato (azioni biasimevoli ma non proibite);
5. ciò che Dio ha proibito (azioni proibite).

Sono proibiti, ad esempio, il vino, la carne di maiale, il gioco d'azzardo e l'usura, insieme a tutte le superstizioni pagane e le immagini. Il matrimonio e il divorzio sono regolati nei particolari, come pure la tutela degli orfani e l'eredità. Si stabiliscono, nel Corano, anche pene per certi crimini come il furto, l'omicidio e le offese; si accetta la schiavitù come un'istituzione, ma si pongono limiti ai diritti dei proprietari. In più parti il Corano condanna severamente la frode, lo spergiuro e la calunnia.

La shari'a, in quanto sforzo umano di codificare la volontà di Dio per il governo dell'umanità, che non sempre è stata applicata, rimane un ideale, cui ogni musulmano deve cercare di avvicinarsi.

In realtà la shari'a non è mai diventato un sistema codificato o uniforme. Per quanto la si considerasse come espressione ed attuazione normativa del Corano, essa fu sviluppata ed elaborata da generazioni di giuristi fino a quando, come abbiamo detto più sopra, non è stata chiusa l'iftihad (l'interpretazione delle fonti per trarne una regola legale). Ma a partire dalla metà del XIX secolo la

posizione della shari'a, come quadro di riferimento assoluto della regolamentazione della vita civile, è radicalmente cambiato. Nell'impero ottomano, infatti, si cominciò a sostituire la legge islamica con nuove leggi derivate dal mondo occidentale relativamente al codice commerciale, al codice di diritto penale, al codice di procedura commerciale ed al codice di diritto marittimo. Nel 1876, però, entrò in uso un nuovo codice compilato sull'accordo di un certo numero di giuristi sunniti (della scuola hanafita). L'importanza di questo codice consiste nel fatto che fu il primo codice saldamente basato sui principi della shari'a, da un lato, ma attingendo a fonti giuridiche occidentali in base alla sua adattabilità alla vita moderna. Solo le leggi relative al diritto familiare continuaron ad essere applicate sulla sola base della shari'a, ma fino al 1917 quando fu promulgata la legge ottomana sul diritto di famiglia.

Nella maggior parte dei paesi musulmani si verificò più o meno la stessa cosa. Nella sola Arabia Saudita la shari'a ha sempre predominato, benchè anche là siano cominciati ad essere applicati interventi legali di tipo occidentale. Recentemente le frange integraliste islamiche premono perché la sola shari'a venga reintrodotta nella regolamentazione giuridica delle nazioni musulmane. Oggi, comunque, nella maggior parte dei paesi musulmani la legge (di qualunque origine e comunque in genere ampiamente secolarizzata, ad eccezione del diritto di famiglia) è stata codificata e promulgata da corpi legislativi. Così la sua autorità è quasi dappertutto costituzionale e basata sulla volontà del popolo espressa dal suo potere esecutivo e legislativo.

IL CREDO DELL'ISLAM

Nella IV sura (la sura delle donne) al verso 136 vi si legge quello che potremmo definire il "credo" dell'Islam, quello che molti musulmani considerano tale. Dice in quel punto il Corano: "O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo messaggero e nel libro che Egli ha rivelato al suo messaggero, e nel libro che rivelò prima; e chi nega Dio, i Suoi angeli, i Suoi libri, i Suoi messaggeri e il giorno ultimo, erra d'errore lontano". Un famoso hadit aggiunge anche la predestinazione. Questo è lo scarno sunto del credo islamico e la teologia che lo spiega è tuttora quella elaborata nel XII secolo da al Gazzali.

CREDERE IN DIO significa credere che Egli sia dotato di tutti gli attributi della perfezione e sprovvisto di tutti gli attributi dell'imperfezione. Questi attributi, che sono poi i 99 "bei nomi di Dio" (e che i più musulmani pronunziano continuamente sgranando la corona musulmana di 33 gradi, la subba) sono tradizionalmente classificati in attributi dell'essenza, che caratterizzano l'essenza di Dio: eternità, unicità, trascendenza, ecc.), attributi concettuali (che aggiungono un concetto all'essenza: potenza, scienza, vita, parola, udito, visione, percezione), attributi dell'atto (che caratterizzano Dio nella sua azione verso le sue creature: creazione, comando, ecc.).

CREDERE NEGLI ANGELI significa credere che essi esistono, "creati di luce" e "composti di materia sottile", sono messaggeri di Dio, registrano le azioni degli uomini, ne ricevono le anime quando muoiono e testimoniano a loro favore o contro di loro nel giorno del giudizio universale. Oltre all'angelo Gabriele, messaggero di Dio per eccellenza, particolare compito hanno Munkar e Nakir, gli angeli che nella tomba interrogheranno gli uomini. La credenza negli angeli comprende anche quella nei diavoli, sebbene questi siano dei ginn ribelli piuttosto che angeli caduti. Essi sviano gli uomini, si oppongono ai profeti.

Il loro capo è shaitan (Satana) o iblîs (dal greco diàbolos). La sua caduta dal luogo dove risiedeva con gli angeli fu causata dal suo rifiuto di rendere omaggio ad Adamo. I ginn, inferiori agli angeli e inferiori agli uomini, ma molto più potenti di questi ultimi, furono creati come il diavolo dal fuoco; sono maschi e femmine, formano tribù, hanno i loro re, si sposano, muoiono ma sono molto più longevi degli uomini. Tra di loro ci sono credenti e non credenti, quindi anche loro andranno in paradiso o all'inferno.

CREDERE NEI LIBRI vuol dire affermare che Dio ha "fatto scendere" (dal cielo) la Toràh, il Vangelo, i Salmi e il Corano. Tranne i salmi, raccolta di preghiere affidata a Davide, gli altri libri portano una nuova legge, rispettivamente a Israele, ai cristiani ed ai musulmani, ma il Corano "abroga tutti i libri celesti anteriori", anche perché questi sono stati alterati, tanto che né ebrei né cristiani

posseggono il testo originale.

CREDERE NEI MESSAGGERI significa riconoscere che Dio ha mandato a tutta l'umanità (in tutti i tempi e a tutti i popoli) degli uomini eletti da Lui, impeccabili ed infallibili, per predicare l'unità di Dio e per avvertire gli uomini del giudizio; ma la maggior parte di coloro a cui erano stati inviati li ha respinti e perseguitati. Caratteristica loro non era quella di operare miracoli, tranne quando Dio li dotava di tali poteri da usare come "presagio". Il Corano fa menzione di ventotto profeti: tre di essi sono arabi (se si esclude Du'l-Kifl che potrebbe essere Ezechiele) e gli altri sono tutti della tradizione ebraico- cristiana. La volontà di Dio rivelata dai profeti, che poi si codificava in un "libro" come "legge divina" per quel tempo e per quel popolo, è sempre stata essenzialmente una sola, sebbene vi sia stata nei particolari una graduale evoluzione verso l'ultima e perfetta rivelazione finale: il Corano!

CREDERE NELL'ULTIMO GIORNO significa sapere di dover sostenere l'interrogatorio nella tomba e nello sperare nel giudizio universale. Il Corano lo presenta come una catastrofe che giungerà all'improvviso in un giorno noto soltanto a Dio, l'arcangelo Raffaele suonerà la tromba, il cielo si spaccherà aprendosi e le montagne saranno ridotte in cenere, si apriranno le tombe e uomini e ginn saranno chiamati a rendere conto delle loro azioni; gli angeli testimonieranno sull'operato degli uomini le cui azioni saranno pesate sulla bilancia (oggetto reale non "metafisico") e sarà posto il libro nella mano destra ai beati, e nella mano sinistra ai dannati. Allora i beati saranno invitati ad entrare nel giardino del paradiso, dove abiteranno per sempre presso fiumi scorrenti lodando Dio, reclinati su giacigli di seta, godendo di cibi e bevande celestiali e della compagnia di fanciulle dagli occhi neri. Gli avidi, gli increduli e gli adoratori di un dio diverso dall'Iddio (Allâh) saranno gettati per sempre nel fuoco, senza mai una pausa ai loro tormenti.

CREDERE NELLA PREDESTINAZIONE significa credere che tutti gli atti degli uomini, sia volontari (alzarsi, coricarsi, mangiare,...) che involontari (cadere, ammalarsi,...) accadono per volontà dell'Onnipotente, per un decreto che Lui ha deciso ab-aeterno e per la conoscenza che Lui ne ha al momento in cui accadono: "Tutto" accade per volontà di Dio! Da qui la conosciutissima esclamazione "in sa'a 'allah" (=se Dio vuole!) dopo aver espresso una decisione, un proposito o un augurio: non fredda rassegnazione, ma fiducioso abbandono alla misericordia di Dio.

LE SCUOLE TEOLOGICHE

Il "credo islamico" appena schizzato è frutto di secoli di riflessione di elaborazione teologica e di serio quanto ai appassionato dibattito tra gli studiosi musulmani fino al XII secolo, quando cioè la teologia musulmana raggiunge gli equilibri finali di ampio consenso e le differenze tra le due grandi scuole teologiche superstiti sono secondarie.

Fin dal suo sorgere l'Islam assunse lineamenti peculiari più o meno marcati a seconda del grado d'influenza esercitato dalla cultura locale. Nelle città della penisola arabica si era inclini a fissarsi nei modelli di devozione pratica antispeculativa delle prime generazioni: in Siria si manifestava l'influenza del pensiero ellenistico-cristiano, nell'Iraq l'influenza veniva dalla correnti gnostiche; tra i nomadi delle tribù arabe di confine la nuova fede era diventata pretesto per la cupidigia e l'amore di saccheggio, mentre in alcune zone della Persia si riproponeva, in termini islamici, il dualismo zoroastriano. Se la sola professione di fede nell'unico Dio e nell'accettazione del Suo inviato era la sola fondamentale discriminante tra musulmani e non musulmani, quale era l'Islam "ufficiale", l'Islam "ortodosso"?

Anche se l'Islam fu fin dall'origine una dottrina coerente, la sua formulazione teologica fu un processo graduale in cui, fatto non trascurabile, il potere politico pur non influenzando direttamente la ricerca teologica ha comunque sovente favorito il consolidamento di alcune tendenze rispetto ad altre.

Prima di addentrarci, anche se per accenni, nel complesso cammino del pensiero teologico musulmano, non dobbiamo dimenticare l'enorme supremazia morale degli arabi all'interno dell'umma islamica, supremazia che sopravvisse

molto più a lungo della supremazia politica. Il nucleo da cui si diffuse l'Islam e da cui iniziarono i primi studi teologici su di esso fu Medina. Là il Corano ricevette la sua forma definitiva e là cominciò la "raccolta" della tradizione. Sin dai primissimi tempi da tutto il mondo musulmano a Medina si veniva a studiare e a ricevere gli insegnamenti sulla nuova religione dalle labbra dei contemporanei del profeta, o dai loro discepoli ed anche quando si aprirono scuole in altri paesi solo Medina rivestiva un valore universale per l'umma. Il prestigio degli studiosi di Medina si rafforzò quando i califfi non esercitarono più il loro potere in quanto "rappresentanti di Dio" per essere strumenti ed esecutori della sua volontà, ma per sostenere le loro mire politiche. Medina divenne il centro dell'opposizione religiosa, denunciando il tradimento degli ideali teocratici dell'Islam e l'usurpazione del potere da parte di uomini attaccati ad interessi terreni. Questo prestigio contribuì a mantenere un generale consenso e uniformità tra le varie scuole minori e a determinare i caratteri fondamentali in cui tutta la successiva riflessione teologica avrebbe trovato un costante ed inalienabile punto di riferimento: ma fatto quanto mai importante fu quello di avere dissociato l'Islam dall'organizzazione politica, non coinvolgendolo nel crollo della supremazia politica degli arabi.

Le prime discussioni implicanti un elemento teologico nascono con il primo grande scisma nell'Islam, quello dei khârigiti. Quando Alî, quarto califfo, invece di far dipendere dall'esito di una battaglia la valutazione di una grave accusa rivoltagli per aver dato copertura agli assassini del suo predecessore, accettò un arbitrato: parecchie migliaia di "partigiani" di Alî lo sconfessarono ritenendo che bisognava affidare a Dio il giudizio definitivo affrontando la battaglia. Questi scismatici, chiamati Khâriqî?(quelli che escono), formeranno comunità autonome e sosterranno il principio secondo il quale chi opera contro la legge di Dio è da considerare miscredente a tutti gli effetti, scaduto dal suo stato di musulmano, di credente. Ai Kharigiti si contrapposero i murg'iti (=quelli che rimandano), i quali sostenevano che ciò che fa essere tale un musulmano è la sua professione di fede esteriore e l'adesione alle fondamentali pratiche rituali dell'Islam, "rimandando" ogni giudizio sulle opere a Dio. L'ortodossia restò murg'ita. La seconda grande controversia è quella tra i sostenitori del "servo arbitrio" e i sostenitori del "libero arbitrio": il problema della predestinazione che per due secoli sarà al centro del dibattito teologico dell'Islam. Contro la predestinazione era la corrente teologica dei m'utaziliti. Questo movimento nacque dalla reazione etica agli eccessi dei harigati da una parte, e dalla reazione alla rilassatezza etica dei murg'iti, dall'altra. Mentre essi respingevano l'insistenza dei harigiti sulle "opere" come criterio unico di fede, sottolineavano altresì la responsabilità del credente, contro l'importanza che i murg'iti attribuivano alla "sola fede", senza curarsi delle opere. Questo li portò anche a mettere in rilievo quei passi del Corano che asseriscono la responsabilità dell'uomo e la sua autonomia di scelta, dal momento che era proprio la dottrina della predestinazione il punto forte dei murg'iti. Per i m'utaziliti Dio è soprattutto giusto ed Egli non può pertanto volere né comandare il male; Dio non ha quindi nulla a che fare con le cattive azioni degli uomini, che sono liberi.

Nell'848 le dottrine m'utaziliti vennero ufficialmente abbandonate dando seguito ad una dura reazione ortodossa. Ma la maggioranza dei teologi aveva ormai acquisito un importante principio m'utazilita secondo il quale il dogma deve essere elaborato col ragionamento dialettico e ricevere una dimostrazione speculativa. I m'utaziliti avevano infatti sviluppato, con l'aiuto della logica greca, nuovi sistemi teologici per difendere la loro posizione dogmatica spingendosi, con l'andare del tempo, sempre più audacemente nel campo della metafisica. L'ala avanzata degli studiosi ortodossi che li aveva seguiti fino a quel punto abbandonò il sistema speculativo mu'tazilita quando cominciò a forzare le dottrine dell'Islam entro le categorie concettuali greche, facendo derivare la loro teologia dalla metafisica greca anzichè direttamente dal Corano. E' comunque ai mu'taziliti che dobbiamo il grande fermento culturale che portò alla traduzione delle opere filosofiche greche in arabo, grazie soprattutto all'appoggio dei califfi ommayyadi. Dopo la caduta di questi, però, il dibattito sulla predestinazione cominciò a perdere il suo immediato valore politico restando in ambito strettamente teologico, con la maggioranza degli studiosi e della comunità islamica che propendeva verso la predestinazione contro la posizione mu'tazilita.

Dopo la reazione ortodossa che portò all'abbandono della teologia mu'tazilita si assiste allo sviluppo di una nuova corrente teologica che, applicando i metodi della scolastica greca al servizio del Corano e della Sunna, sviluppa un nuovo scolasticismo ortodosso. Questa corrente teologica è legata ai nomi di al-Ashari (fondatore della scuola asharita) e del contemporaneo al-Maturidi (fondatore della scuola maturida). Questa prevalse nell'Asia centrale e nel mondo turco, l'altra in tutto il restante mondo musulmano sunnita. E' in questa fase che la teologia musulmana raggiunge il suo massimo equilibrio assestando definitivamente quello che è anche oggi il credo musulmano. Le due scuole racchiudevano infatti, nei loro sistemi, il complesso dibattito teologico evolutosi sino a quel momento e, allo stesso tempo, delineavano quello che era l'ampio consenso della comunità musulmana. Sul problema del libero arbitrio al-Ashari conciliò il dogma della predestinazione con le esigenze della giustizia sostenendo, su base coranica, che l'uomo "acquisisce" la responsabilità delle sue azioni sebbene queste siano volute e create da Dio. La scuola maturida accentua, senza arrivare al mutazilismo, l'ambito dell'autonomia dell'uomo e delle cose di fronte alla onnipresente volontà personale ed arbitraria di Dio dell'asharismo. Con queste due scuole, comunque, lo sforzo di conciliare la religione col pensiero greco ed aristotelico in particolare, divenne caratteristica della ricerca teologica e filosofica dei musulmani. L'antica scuola di Medina, comunque, continuava a guardare con ostilità gli studi condotti con l'ausilio di sistemi filosofici, estranei all'Islam, studi che venivano continuamente e duramente contrastati fino a quando nel 1065 il sistema asharita fu definitivamente fissato dal potere politico come la teologia ufficiale dell'Islam sunnita e di cui al-Gazzâlî rimane il massimo esponente e le cui enunciazioni teologiche sono tuttora vigenti.

L'ETERODOSSIA ISLAMICA

Sueprata la questione sulla validità dei termini di "ortodossia" e di "eterodossia" in quanto non si hanno criteri chiari che stabiliano dove stia l'ortodossia e dove l'eterodossia, e ritenendo "ortodossa" quella parte dell'umma islamica largamente maggioritaria (90%) che si autodefinisce ortodossa, premettiamo che nell'Islam s'intendono per "sette" quei sistemi dottrinali che non solo sono ritenute eretiche dalla maggioranza musulmana sunnita, ma che si escludono volontariamente dalla comunione spirituale e religiosa, ritenendosi "il vero Islam". L'Islam sunnita infatti è molto eterogeneo al suo interno grazie al principio di estendere al massimo i limiti della tolleranza e riducendo il criterio di ortodossia all'adesione di soli "cinque pilastri" (professione di fede, preghiera, contribuzione, digiuno e pellegrinaggio). Si può infatti senz'altro affermare che la comunità ortodossa musulmana non ha mai escluso alcun gruppo dal suo seno se non quelli che lo hanno desiderato o che si sono esclusi da loro stessi.

a) i Kharigiti

E' proprio questo il caso della più antica setta islamica: quella dei Kharigiti. Abbiamo già esposto più sopra i riferimenti storici della loro nascita. Separatisi dal resto della comunità musulmana elessero un loro califfo per formare una comunità ilamica indipendente di stretta osservanza. I Kharigiti affermavano che il dovere di ogni musulmano è di esortare gli uomini al bene e di frenarli dal compiere il male, ma, mentre l'ortodossia considerava le circostanze, essi radicalizzavano questa loro affermazione volendo perseguire questo dovere a tutti i costi e in tutti i tempi. In altre parole erano degli estremisti religiosi ed il loro fanatismo li portò a combattere tutti coloro che non aderivano alla loro dottrina. I kharigiti considerarono la "guerra santa" (il jihad) come "sesto pilastro" dell'Islam, obbligatorio per tutti non meno della preghiera e del digiuno. Questo terribile flagello del fanatismo religioso a cui avevano aderito anche malviventi comuni bramosi solo di sangue e di bottino, durò un secolo. Domato, il movimento harigita si disperse in piccole comunità moderate e puritane dell'Algeria meridionale, dell'Oman e di Zanzibar. Una recrudescenza di questo movimento lo ritroveremo alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX col movimento riformatore wahhabita.

b) gli sciiti

Di dimensione molto più rilevante, sia dal punto di vista numerico che teologico,

è il secondo grande scisma nell'Islam, la cosiddetta shi'a (oggi il 10% dell'umma islamica). Essa cominciò come movimento politico tra gli stessi arabi. Ali, quarto califfo e genero di Maometto, aveva fatto di Kifa, nell'Iraq, la capitale; quando alla sua morte (avvenuta per mano di un fanatico e dopo essere stato spodestato da Mu'awiyya, il centro politico dell'Islam fu trasferito in Siria, la opposizione degli abitanti di Kufa assunse l'aspetto di una agitazione legittimista per ripristinare il califfato nella casata di Ali. Gradatamente questa rivendicazione politica fu radicalizzata come una base dottrinale del diritto esclusivo della casata di Ali al califfato a partire da Muhammad (escludendo quindi i primi tra califfi Abù- Bar, 'Omar e 'Utman ritenuti usurpatori). In tutte le altre questioni teologiche e giuridiche, però, la shi'a (=partito) non ebbe una sua particolare dottrina. In questa prima fase, comunque, sotto il nome di shi'a si formarono molti gruppi che forzavano l'Islam, "accomodato" con antiche credenze orientali, babilonesi, persiane, indiane e favorendo una sorta di esoterismo. Infatti principio comune a tutti i gruppi secondari della shi'a è che, parallelamente all'interpretazione comunemente accolta del Corano, ne esiste un'altra occulta, insieme ad una dottrina segreta, trasmessa da Muhammad ad Ali e da questi al suo legittimo successore e così via. Queste varie sette sciite si differenziavano, pertanto, in base alla persona che esse ritenevano "legittimo successore", il quale essendo l'unico conoscitore dell'interpretazione occulta del Corano, era anche l'unica fonte autorevole della dottrina. Questo "legittimo successore-interprete" era l'imām. Gradatamente questa dottrina dell'imamato si consolidò teologicamente cristallizzandosi in tre posizioni caratterizzate dal valore "sacrale" che ognuna dava alla figura dell'imām. Gli studiosi distinguono quindi tre categorie di shi'a: una **estrema**, una **media** ed una **moderata**. Per i primi l'imām ha carattere divino; è "intriso di luce" per i medi; è "rettamente guidato" per i moderati. La shi'a maggioritaria è quella media, che comprende gli sciiti dell'Iraq, Iraq, Libano, Siria e India: sono detti anche "duodecimani" perché accettano solo i primi dodici imam.

Il dodicesimo si crede sia stato "nascosto" e di lui si attende il ritorno. La sua guida, però, è ancora accessibile tramite i "dottori di legge", che in Iran sono gli ayatollāh. L'ala moderata è quella degli zayaditi, oggi presenti soprattutto nello Yemen, i quali non limitano il numero degli imam a dodici e interpretano la loro funzione in maniera molto simile a quella del califfo sunnita, non attribuendogli qualità soprannaturali. In un certo senso essi si avvicinano allo sciismo della prima fase. Il gruppo più estremista è quello degli ismailiti, che si distaccarono alla successione del sesto imām e che elaborarono dottrine altamente esoteriche sull'imām. Essi furono perseguitati fin da loro sorgere, motivo per cui si dispersero nelle varie regioni dell'impero califfale. Nel Medio Evo un'ala con caratteri fortemente sociali che propugnava idee comuniste, fu quella dei cārmati. Un altro gruppo ismailita è quello noto col nome di "assassini" (fumatori di hashish) che nel 1090 cominciò la ripresa dell'ismailismo nella zona del Caspio. Attualmente sono divisi in due gruppi principali: i nizariti, che seguono l'Agā Khān come loro imām e che sono qualche centinaio di migliaia e i musta'liti (più conosciuti col nome di boheras, circa 600.000), i quali credono in un imām segreto. Per brevità non prendiamo qui in esame le numerose sette secondarie che spuntarono ai margini del grande filone ismailita.

Nonostante lo sciismo, nei suoi vari aspetti e nelle sue varie forme, sia stato nel complesso respinto dagli ortodossi, esso ha sempre esercitato un influsso notevole in vari aspetti del pensiero e della prassi sunnita.

Il canale principale attraverso cui questo influsso penetrò nel sistema ortodosso fu il movimento mistico conosciuto col nome di sufismo.

LA MISTICA ISLAMICA

L'Islam ortodosso (i cinque pilastri, la legge e la teologia) è un sistema chiaro e coerente, visto dalla grande massa dei musulmani come un modello teorico a cui si cerca di avvicinarsi. Tutta l'elaborazione teologica dell'ortodossia fu l'opera di un gruppo estremamente piccolo di studiosi che si sono addentrati in questioni relativamente importanti, lasciando nell'indifferenza gran parte della comunità islamica. Se il Corano fosse stato ridotto solo a "legge" e "teologia" probabilmente l'Islam non sarebbe sopravvissuto, o comunque non avrebbe dato vita ad una grande civiltà. Un contributo importantissimo alla vitalità dell'Islam fu

dato dal movimento sūfi, che affonda le sue radici nella ricca spiritualità nell'Islam delle origini, ma che si sviluppò con affascinanti figure di mistici, di poeti e di filosofi. Le origini del sufismo sono oscure in quanto non nacque come movimento organizzato dalla spinta di un fondatore e con un sistema dottrinale, teologico o filosofico definiti. Libero da ogni autorità superiore centralizzata, prese diverse forme e direzioni: si formarono gruppi e comunità, spiccarono dei solitari caratterizzati da forti esperienze mistiche, plasmò a più semplici livelli la religiosità popolare.

L'origine del termine sūfi sembra connessa con l'uso d'indossare degli indumenti di lana non tinti (=sūf). Nel primo secolo dell'egira appaiono le prime tracce di organizzazioni collettive sotto forma di piccoli gruppi che si radunavano per discussioni religiose. Nello stesso periodo sorgono i primi "conventi" (a successione di celle come gli eremaggi melkiti, o in grotte come quelli nestoriani). Gruppi di sufi si incontravano per recitare ad alta voce il Corano, recita che assunse pian piano un vero e proprio carattere liturgico (il dikr) fino a farlo diventare espressione dell'estasi comunitaria.

Nella prima fase la spinta mistica del sufismo era fondata sul timore di Dio ed il giudizio di Dio incombente, secondario era l'elemento mistico dell'amore e della contemplazione di Dio. Nella sua seconda fase fu proprio questo secondo aspetto a prevalere e a diventare la caratteristica del sufismo. A questa evoluzione, siamo già nel secondo secolo dell'egira, corrispondono due cambiamenti importanti nel sufismo.

Il primo è che le persone di spicco non sono più dei teologi, ma uomini non cresciuti nelle discipline religiose tradizionali e, in genere, appartenenti alla piccola borghesia delle città. Il secondo cambiamento consiste in certe implicazioni di carattere sociale che cominciavano a penetrare in quello che inizialmente era solo un movimento religioso, insinuando una protesta contro gli abusi sociali e politici che i "teologi funzionari" (gli 'ulama) avallavano. Non mancarono pertanto vessazioni e persecuzioni. Ma queste si mostraronon vane perché il movimento sufita era saldamente fondato sul Corano e sugli insegnamenti morali dell'Islam; la sua forza risiedeva nell'appagamento che dava alla ricerca religiosa del popolo, emarginato e stordito dagli astratti insegnamenti dell'ortodossia e che ora si ritrovava nell'atteggiamento religioso dei sufi più direttamente personale ed emotionale.

Verso l'anno mille (della nostra era) vi fu una notevole adesione al sufismo di teologi e di filosofi, segno di voler trovare una sintesi tra ricerca teologica e spiritualità. Questa sintesi era già matura alla fine del secolo e il nome a cui fu maggiormente legata fu quello di al-Ghazzali (+ 1111), paragonabile a ciò che fu Agostino e Lutero per la passione spirituale, da un lato, e l'onestà e il rigore della ricerca teologica, dall'altro. Egli, pur non minimizzando l'importanza della teologia per la chiarezza e la definizione dei dogmi, seppe riportare i credenti al contatto vivo con la "Parola" e le tradizioni, riportando l'Islam ai suoi fatti essenziali e storici e dando un posto, nel suo sistema teologico, alla pietà, alla spiritualità interiore ed emotiva.

Nel XII secolo cominciarono a sorgere le famose "confraternite" sufi, che diedero un importantissimo appoggio spirituale a tutta la comunità musulmana disorientata, in quel periodo, da molte calamità (la fine del califfato abbaside, le crociate, l'invasione turca e quella mongola).

Il nome arabo (e persiano) per confraternita è tariqa (=via) nel senso di "regola". Le confraternite tuttora esistenti, sono tutte ortodosse. Il capo della confraternita, lo sheih (=maestro), la cui genealogia spirituale parte dal Profeta passando per il fondatore della tariqa di cui è maestro, ha autorità assoluta e gli si attribuiscono doni spirituali e conoscenza delle cose occulte, ma anche "flusso" da Dio, la bâraka (=benedizione) che agisce su altre persone al suo contatto. Ogni confraternita ha una regola ed un rituale stabiliti dal fondatore, tutte cose che non sostituiscono mai le cinque preghiere canoniche, ma che le completano con forme di culto entusiastiche. Gli affiliati sono di due classi: i residenti, che abitano nella sede della confraternita, e quelli che, dopo avervi passato un periodo d'iniziazione, ritornano alle loro case ed al loro lavoro, forti della bâraka del maestro, più osservanti nei normali doveri religiosi, custodi dei segreti della

propria confraternita della quale praticano le devozioni particolari, cui di tanto in tanto tornano ed al mantenimento della quale contribuiscono con quote fisse. Questa breve esposizione non ci consente di addentrarci in quello che si potrebbe tentare di dire sulle singole e più note confraternite, delle quali si possono solo cogliere gli strati più in superficie e più che altro descrittivi, vigendo in queste cose il vecchio detto che "chi sa non parla e chi parla non sa".

L'ISLAM OGGI.

L'Islam è molto eterogeneo al suo interno e non è possibile classificare i tantissimi particolarismi in schemi e in categorie che sarebbero sempre finti e inadeguati. Un tentativo di lettura può essere quello di ricercare le principali tendenze che l'Islam manifesta nel rapportarsi al mondo non musulmano ed a quello occidentale e cristiano in particolare. Potremmo ridurre queste tendenze a tre: "laicismo", "integralismo" e "modernismo". Per laicismo intendiamo la tendenza a separare "religione" e "stato" infrangendo il tradizionale inscindibile binomio fondamentale per l'Islam tradizionale e riducendo la fede ad una questione puramente personale tra l'individuo e Dio opponendosi ad un concetto di religione che plasma la società e viceversa. Per integralismo intendiamo il movimento opposto, che tende ad assolutizzare i principi dell'Islam in opposizione ai movimenti modernisti, all'interno, e a qualsiasi influenza esterna; è una visione totalizzante e compiuta dell'Islam, chiusa al dialogo e protesa al ripristino dell'Islam "puro" delle origini (in ambiente protestante nordeuropeo ad "integralismo" si preferisce il termine "fondamentalismo islamico"). La terza tendenza è quella che noi abbiamo chiamato modernismo. Il modernismo musulmano nasce dalla polemica con la civiltà cristiana occidentale e contro quelle forze interne che, secondo i modernisti, avrebbero arrestato l'Islam ad una posizione di "non- progresso"; è una tendenza a cercare una via "musulmana" nell'organizzazione statale, sociale e religiosa, ritornando, però, alla sua fonte, il Corano, per liberare le originarie tradizioni dalle aggiunte compiute dai successivi codificatori e per cercare una riforma dell'Islam (nel solo Corano!) in vista di una rielaborazione moderna di esso, per superare il "particularismo arabo" della rivelazione ricercando lo "spirito essenziale" dell'universalismo della rivelazione coranica.

Come abbiamo potuto vedere l'Islam non è soltanto una religione di imperativi morali, ma anche una religione che normatizza questi imperativi: la sharī'a. Qui sta il nodo del problema! La sharī'a non sembra più interpretare sufficientemente ed adeguatamente gli imperativi morali del Corano e della Sunna? La soluzione è allora non tenerne conto nella legislazione di una nazione musulmana? Ma se si fa questo il legame con la comunità storica va infranto! Ogni nazionale musulmana sa che non è possibile chiudersi in se stessa escludendosi dal mondo moderno, ma è anche vero che non si possono recidere le radici spirituali che le legano alla comunità storica e che le fa essere un "popolo musulmano". La umma musulmana dovrà trovare una risposta a questo problema.

CRISTIANESIMO E ISLAM

La storia dei rapporti tra cristiani e musulmani è soprattutto una storia di conflitti che hanno provocato da entrambi le parti pesanti pregiudizi che tuttora permangono. Negli ultimi due secoli la maggior parte dei popoli musulmani sono stati costretti a una dura colonizzazione da parte delle nazioni cristiane d'Europa, è quindi difficile, per la maggior parte dei musulmani, separare il "cristianesimo" da questo periodo di oppressione. Sul versante cristiano, d'altra parte, l'integralismo islamico rincara la già abbondante dose di pregiudizi sull'Islam, visto come nel mondo di arretratezza, fanatismo, ignoranza e di violenza (tutte cose che non mancano nel mondo cristiano). I musulmani che vivono in Europa sono visti allora come l'avanguardia pericolosa di questo Islam minaccioso. Ed è proprio questo atteggiamento che innesca inconsulti atti di discriminazione e di razzismo nei confronti di tutti i musulmani, provocando in questi il consolidamento dell'antico atteggiamento di scetticismo nei confronti degli europei e del cristianesimo in generale. Va anche detto che non sono solo gli europei ed avere un'immagine distorta dell'Islam; moltissimi musulmani, infatti, hanno una conoscenza distorta della fede cristiana, i cui rudimenti, quando vengono loro insegnati, sono dati in chiave polemica e su basi errate.

Tutto questo chiama cristiani e musulmani all'incontro ed al dialogo, che sono possibili e necessari a due livelli differenti: il primo è quello della conoscenza reciproca (perché in base a pregiudizi e in un clima polemico non si può dialogare); il secondo è quello dell'impegno sociale che riguarda la giustizia, la sicurezza giuridica e la possibilità di una vita degna per tutti!



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta
viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it