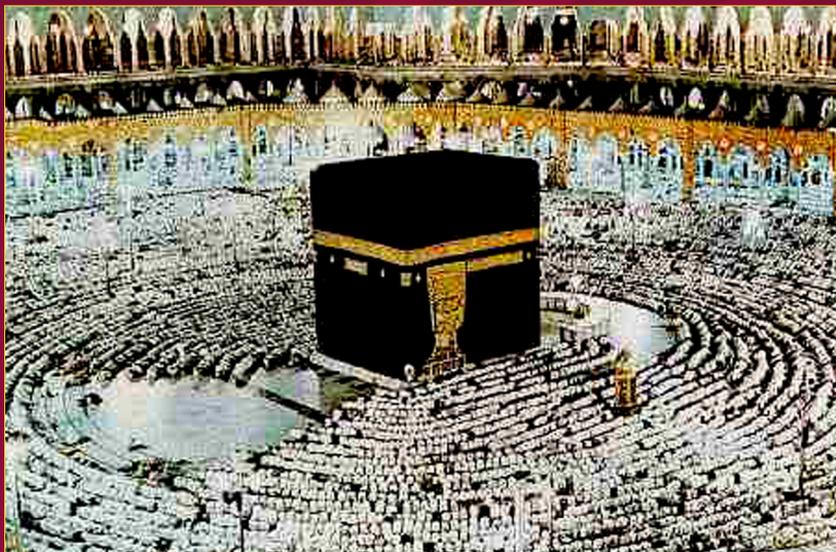


Introduzione alla ritualità coranica per
riflettere e dialogare con l'Islam

GINO RAGOZZINO

IL MONDO RITUALE COME
TOLLERANZA RELIGIOSA
IN DIALOGO CON IL CULTO ISLAMICO



PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 8

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

GINO RAGOZZINO

IL MONDO RITUALE COME
TOLLERANZA RELIGIOSA
IN DIALOGO CON IL CULTO ISLAMICO

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura

— PRESS —

RAGOZZINO, Gino

Il mondo rituale come tolleranza religiosa. In dialogo con il culto islamico

COLLANA *Pegaso - University Library*

PARS *e-Humanistica*, 8

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-010-4

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

Pellegrinaggio alla Ka'ba, La Mecca

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.

IL TESTO

Tra i segni caratteristici dell' Islam il Concilio Vaticano II annovera in primo luogo la preghiera, con la quale i musulmani “rendono culto a Dio” (*Nostra Aetate*, 3).

Di tale proposizione qui si offre una semplice illustrazione, che lascia in gran parte al lettore riflessioni e commento.

GINO RAGOZZINO

È nato a Sparanise nel 1924. Per un trentennio è stato docente di storia delle religioni presso la *Pontificia Facoltà di Teologia* dell'Italia Meridionale. È autore di una vasta saggistica che va dalla definizione del fatto religioso alla fenomenologia, dalla storia al dialogo interreligioso. Tra le sue opere più recenti *L'Islam e la bioetica* (ESI), *La severa legge del Corano* (Piemme), *Il giudizio dei morti. Dai papiri egizi al Corano ed oltre* (ESI), *Il monte San Giulianeto in territorio di Teano* (Nicola Longobardi Editore).

A mia figlia.

*«Signore mio, ispirami ad esserti
riconoscente delle grazie che hai
largito a me e ai miei genitori,
e a fare del bene che Tu gradisca»*

Corano 46, 15

Lettura delle parole arabe

Traslitterazione internazionale	Italiano
č	ci
<u>d</u>	dh
ġ	gi
ĝ	gh
h	h
ħ	k
š	sci
ş	s
t	th
w	u

Indice

<i>Ritualità, antropologia culturale e dialogo interreligioso</i> di U.R. Del Giudice	12
1. <i>Antropologia culturale nella formazione per gli educatori</i>	12
2. <i>Le religioni: da verità proposizionali a linguaggi simbolici</i>	17
3. <i>Il simbolo rituale e il dialogo interculturale</i>	20
4. <i>Il dialogo con l'islâm e la tolleranza religiosa</i>	25
<i>Note bibliografiche</i>	31
Capitolo I - La preghiera liturgica	36
1.1. <i>Una Comunità che si prostra</i>	36
1.2. <i>Centralità della preghiera islamica</i>	37
1.3. <i>I tempi della salât</i>	37
1.4. <i>L'appello del muezzino</i>	38
1.5. <i>L'obbligo della preghiera</i>	39
1.6. <i>Alla presenza dell'Altissimo</i>	40
1.7. <i>In area sacra</i>	41
1.8. <i>In stato di purità</i>	42
1.9. <i>In veste decorosa</i>	44
1.10. <i>Con vera devozione</i>	44
1.11. <i>Gli spazi della salât</i>	45
1.12. <i>Prostrazioni e stazioni</i>	47
1.13. <i>Senso della salât</i>	49
1.14. <i>La preghiera del venerdì</i>	50
1.15. <i>La moschea</i>	50
1.16. <i>Elementi della moschea</i>	52
1.17. <i>Il minareto</i>	53
1.18. <i>L'imam</i>	54
1.19. <i>Il khatib</i>	55

1.20. Altre preghiere collettive	56
Capitolo II - La preghiera privata	57
2.1. La recita del Corano	57
2.2. I bei Nomi di Dio	58
2.3. I 99 Nomi	59
2.4. Effetti della memoria dei Nomi di Dio	69
Capitolo III - Riti e preghiere del pellegrinaggio alla Mecca	71
3.1. Mete e riti del pellegrinaggio	71
3.2. Adempimenti e preghiere della partenza	76
3.3. L'ingresso nell'haram	77
3.4. L'arrivo alla Mecca	78
3.5. Alla Ka'ba	78
3.6. I giri rituali	80
3.7. Alle colline di Agar	81
3.8. La "stazione" di 'Arafât	82
Capitolo IV - Il <u>ḍirk</u> delle confraternite	85
4.1. La mistica islamica	85
4.2. Le confraternite religiose	86
4.3. Il <u>ḍirk</u>	87
4.4. La preghiera mistica nel giudizio dell'Islâm ufficiale	89
Capitolo V - Qualche considerazione	91
5.1. Coinvolgimento totale dell'uomo nella preghiera	91
5.2. Trasferimento dell'orante nel sacro	91
5.3. Devozione personale e ritualismo	93

Appendice I	95
Appendice II	108
Bibliografia	121

Ritualità, antropologia culturale e dialogo interreligioso

di Umberto Rosario Del Giudice

1. Antropologia culturale nella formazione per gli educatori

Nell'ambito di una preparazione globale alla conoscenza di ciò che possiamo dire della donna e dell'uomo, per insegnare con non poca pretesa alle donne e agli uomini del nostro tempo e della nostra cultura, *la formazione all'umanità*, è indispensabile un settore specifico in cui vengano presentati i principali concetti dell'antropologia culturale. Analizzare situazioni di incontro interculturale cercando di individuarne gli elementi di particolare rilevanza ed essere in grado di osservare gli altri e se stessi e di individuare le forme di pregiudizio e di valutazioni preconcepite che spesso condizionano la nostra relazione con l'“altro” culturale, è il compito proprio di chi si accinge a coltivare le scienze umane in generale e, più particolarmente, dell'antropologia culturale; tutto questo è preminente soprattutto se vi è lo scopo di formarsi per formare.

Inoltre la consapevolezza del complesso mondo delle relazioni e delle interazioni sociali che determinano categorie culturali e considerazioni sulla storia e sullo sviluppo delle culture umane, aiutano quella capacità critica che supera i più evidenti stereotipi e pregiudizi¹. Tra l'altro, tale disciplina antropologica deve indurre ad

1 Cf F. BERTI, *Esclusione e integrazione uno studio su due comunità di*

affrontare criticamente e con adeguati strumenti di indagine il tema della narrazione mitologica e dell'espressione simbolica: attraverso di essa, infatti, l'immagine dell'uomo si schiarisce e si chiarisce alla luce della cultura di cui l'antropologo diventa interprete e intermediario con la fatica di colui che deve spogliarsi di preconcetti culturali propri e confrontarsi con altri senza formulare giudizi etici.

Nell'ambito delle scienze della formazione e dell'educazione, ad esempio, l'interazione interdisciplinare è più che scontata: pedagogia, psicologia, sociologia, filosofia, scienze etnologiche, storia, antropologia delle religioni e le varie scienze demoetnoantropologiche, devono trovare una ricca osmosi affinché sia garantita quell'armonia disciplinare che permetta allo studente una corretta formazione che dipenda direttamente dall'analisi comparativa culturale. Tale studio comparatistico ha la forza di illuminare più facilmente le diversità culturali senza che sia assolutizzata o ideologizzata un'unica identità etnica od un unico patrimonio culturale. D'altra parte solo chi accoglie il potere delle diversità culturali avrà la forza di difendere, valorizzare ed integrare le identità etniche. La diversità non esclude l'alterità: in questo gioco equilibrato di identità in dialogo si nasconde la possibilità di una rete culturale dialogante. Il dialogo culturale, infatti, ed il confronto socio-politico, nonché quello giuridico-religioso²,

immigrati, Franco Angeli, Milano 2000, 23-70; inoltre cf U. FABIETTI, *L'Identità etnica*, NIS, Roma 1995, 23-45.

² Cf *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, S. FERRARI (a cura di), Il Mulino, Bologna 2008; anche *Islam in Europa. Islam in Italia tra diritto e società*, A. FERRARI (a cura di), Il Mulino, Bologna 2008.

produce nuove prospettive e realizza verifiche costruttive solo alla luce del riconoscimento previo senza pregiudizi: è questa la fatica della mediazione culturale per scongiurare l'intolleranza culturale e religiosa³.

Tra le varie culture è incontestabile che la più presente in Europa, anche se ad essa estranea più di altre, è quella islamica: tra tensioni e integrazioni il dialogo rimane spesso al limite. Molti concetti teologici, apparentemente simili ed influenti, sono luoghi di incomprensioni o diversificazioni profonde d'identità⁴; lo stesso concetto teologico di monoteismo riveste indubbiamente divergenze sottili quanto sostanziali, tanto che la sua interpretazione intensiva ha condotto teologi islamici ad accusare il cristianesimo di politeismo⁵. Se è vero che la cultura araba è da sempre stata una cultura presente in Europa, talvolta a causa di imposizione militare talaltra, più frequentemente, per osmosi culturale "tra vicini mediterranei", è anche vero che gli estremismi da una parte

3 Cf L. BINDI - B. FAEDDA, *Luoghi di frontiera. Antropologia delle mediazioni*, Punto di Fuga, Cagliari 2001; soprattutto 13-27; cf anche M. FIORUCCI, *La mediazione culturale. Strategie per l'incontro*, Armando, Roma 2000.

4 Cf ad esempio D. RIGHI, *Il concetto di creazione nel Corano*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 12/2 (2008), 35-49.

5 Cf G. MAGNANI, *Religione e Religioni. Il monoteismo*, v. 2, Gregoriana, Roma 1995, 371-494; oggi anche in ID., *Religione e Religioni. Dalla monolatria al monoteismo profetico*, Gregoriana, Roma 2001. Va ricordato però che alcune riflessioni sul *tarwid* (la formula monoteistica per eccellenza dell'islam, "non v'è altro dio che il-Dio", è la proposizione dottrinale derivante dalle sure 59 e 112) hanno evidenziato come bisognerebbe interpretare tutta la frase come un causativo, ovvero, non che "Dio è l'unico" ma far in modo che "tutto sia in un solo Dio", "far divenire tutto uno".

e le convinzioni politiche della religione (e di riflesso anche i “riti”, come vedremo) dall'altra, più di tutto hanno reso il dialogo difficile e, spesso, ricco di diffidenze. Non si può negare, però, che le diffidenze non sono solo il triste terreno del dialogo interreligioso: spesso anche il semplice dialogo ecumenico (ovvero il dialogo tra diverse tradizioni della stessa religione) lascia il posto a timori e sospetti.

Per questo motivo un testo che presentasse il “rituale”⁶ islamico sembrava non solo opportuno ma dovuto per la formazione e l'approfondimento di quanti vogliono svestire la prepotenza e la paura della “cultura forte”⁷, volendo aprire un vero dialogo attraverso la conoscenza e l'accoglienza dell'altro, senza rinnegare la *propria identità culturale*⁸.

Va riconosciuto però, che la cultura araba è spesso sinonimo di islamismo; non solo: in realtà l'*islâm* ha una forte pretesa socio-politica che ormai il cristianesimo in Europa non ha più⁹ – almeno

6 Mi piace parlare di “rituale” poiché i cinque grandi momenti di preghiera islamica fanno parte di un'unica grande armonia culturale: per lo stesso motivo non parlo di “rituali”, almeno in questo paragrafo di premessa.

7 Parlo di “cultura forte” non in senso intensivo ma estensivo: il riferimento, dunque, non è alla cultura occidentale, ma a tutti quei modi di pensare che in qualche modo pretendono di essere superiori agli altri. In questo senso l'integralismo islamico è una forma di “cultura forte”.

8 Più equilibrata della “cultura forte”, che nasconde le proprie paure sotto le proprie convinzioni solipsistiche, è quella forma di cultura che vorrei chiamare “cultura propria”, ovvero quell'identità che conosce, rispetta, coltiva e vive nel proprio patrimonio culturale senza pretendere che esso sia l'unico che possa trasmettere verità assiologiche ed etiche.

9 Sulla privatizzazione della religione e sulla ricaduta culturale in Europa di tale fenomeno cf P. SEQUERI, *Cesare e Dio*, in *Cristianesimo e Democrazia nel*

come forte identità politico-sociale – . Se è vero, dunque, che ci troviamo davanti ad una robusta connotazione religiosa di tutta la cultura, ne viene di conseguenza che per comprendere a pieno tutte le sfumature della cultura araba bisogna comprendere la religione coranica.

Di qui la prima breve tesi che vorrei esporre e che posso sintetizzare così: *il confronto con “l’altro culturale” passa anche, e forse soprattutto, attraverso “l’altro culturale”*. Comprendere (per quanto si può sui banchi di scuola) l’atto culturale di una religione è già entrare in una “mentalità”, in un vasto “campo semantico” – come direbbero i linguisti –, ovvero, si coglierebbe già una cultura. Ebbene che si riesca a comprendere che finché una cultura e, peggio ancora, una religione vengono sottoposte all’analisi del “vero o falso” secondo le categorie delle scienze empiriche, non sarà mai possibile azionare una giusta ed equilibrata prassi dialogica: l’evidenza diretta del “vero o falso” o fa’ parte di una credenza religiosa in sé completa¹⁰ o di una metodologia scientifica empirica. Il dialogo interreligioso ed interculturale ha bisogno di percepire le verità altrui prima e oltre le proprie verità: un’impostazione “fenomenologica-ermeneutica” aiuta a cogliere il “vero” di una cultura senza etichettarlo come “falso” né assumendolo, sopra tutto, come “vero”. Il punto di vista fenomenologico, raccoglie delle

futuro dell’Europa. Atti dell’incontro di studio (Camaldoli 12-13-14 luglio 2002), in *Il Regno-att. Supplemento* al n. 4(2003), 7-12; si può anche consultare G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008.

10 Wittgenstein affermava che si può dubitare dei propri sensi ma mai della propria credenza.

verità “*li dove esse sono tali*”, favorendo una sintesi culturale che ha il compito di impostare il dialogo e la comprensione reciproca¹¹. Una cultura è la sintesi ed il risultato del proprio patrimonio simbolico: se questo, per chi ha memoria corta, non è evidente in Europa, diventa palese per chi muove qualsiasi approccio alla cultura araba (ma si potrebbe citare anche quella ebraica, quella asiatica – tra induismo, buddismo e confucianesimo – e così via).

È da questa prospettiva di *ermeneutica fenomenologica fondamentale* che si comprende il vivo interesse per il “rituale” islamico. Chiarita la prospettiva da cui si parte bisognerà dire qualche parola sulle religioni in quanto “campi semantici” e “luoghi di significazione”, riflettere e approfondire il concetto di simbolo quale forza eziogenica culturale, per poi ripensare brevemente alcuni aspetti della ritualità islamica.

2. Le religioni: da verità proposizionali a linguaggi simbolici

Si è appena accennato all'impossibilità di far dialogare mondi teologici diversi partendo dalle categorie scientifiche. Un'ipotesi scientifica è comprovata nel momento in cui risponde positivamente a uno dei tre gradi di verifica: ovvero, che possa essere ripetuta (in laboratorio), che possa essere osservata o, almeno, di cui si possano osservare gli effetti. Per le verità religiose questo metodo

11 Per un'introduzione al problema della fenomenologia liturgica e delle nuove impostazioni ermeneutiche della teologia cf R. TAGLIAFERRI, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, CLV, Roma 1996, soprattutto 76-78.

è fallimentare: sebbene di alcuni asserti dogmatici si possano “vedere gli effetti” (secondo alcuni) è soprattutto vero che le religioni non possono essere più pensate secondo lo stile delle verità proposizionali ma vanno concepite piuttosto come “verità espressive”. Questa tesi appare tematizzata per la prima volta in un testo di oltre venticinque anni fa ad opera dello statunitense Lindbeck¹²: per l’autore le religioni vanno considerate come

«schemi interpretativi completi, inclusi di solito nei miti o nei racconti, e fortemente ritualizzati, che strutturano l’esperienza e la comprensione umana dell’io e del mondo»¹³.

Altrimenti detto,

«una religione può essere vista come una sorta di schema o *medium* culturale e/o linguistico che dà la forma alla totalità della vita e del pensiero. Essa funziona un po’ come un *a priori* kantiano, benché in questo caso l’*a priori* sia costituito da una serie di capacità acquisite che potrebbero anche essere diverse. La religione [...] assomiglia piuttosto a un sistema che rende possibile la descrizione di realtà, la formulazione di convinzioni, e l’esperienza di atteggiamenti interiori, sensazioni e sentimenti. Come una civiltà o una lingua, una religione è un fenomeno comunitario che forma le soggettività degli individui piuttosto che esserne una

12 G.A. LINDBECK, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un’epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004 [tit. or., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster J.K. Press, Louisville, Kentucky, 1994].

13 G.A. LINDBECK, *La natura della dottrina*, 50.

manifestazione»¹⁴.

Lindbeck procede particolarmente da considerazioni linguistiche: è noto, infatti, che un vocabolo (detto in linguistica *lemma*) può assumere vari significati a secondo del contesto in cui si trova (in linguistica si dicono *campi semantici*): un semplice lemma, come quello di “*pax*”, nel latino imperiale, per tutto il medioevo fino alla modernità, volle significare *assenza di conflitti* (è nota la “*pax Augustana*”); lo stesso lemma, nel messale di Pio V (*campo semantico a sé*) ad un’attenta analisi non vuol dire “pace”, ovvero, “ordine, tranquillità politica...” ma sta per “redenzione”. Il vocabolo viene colto nella sua “nudità grafica”: il lemma non è altro che un segno grafico che, seppur uguale in varie culture o campi di significazione, può voler dire significati estremamente diversi: questa analisi linguistico-strutturale¹⁵ insieme a quella linguistico-culturale¹⁶ favorisce, dunque, un’interpretazione culturale della religione ancor prima che “ontologica”. Per Lindbeck, infatti, una religione

«è vera nella misura in cui ciò che ha di oggettivo è interiorizzato

14 G.A. LINDBECK, *La natura della dottrina*, 51.

15 È la convinzione che porterà un grande maestro francese a fondare la semiologia, ovvero, lo studio dell’analisi linguistica; cf F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1985; [tit. or., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1968].

16 È particolarmente la tendenza del secondo Wittgenstein e di Geertz che viene adottata da Lindbeck; cf L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1986; [tit. or., *On certainty*, Blackwell, Oxford 1969]; cf anche C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998; [tit. or., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973].

e praticato dai gruppi [...]. È, al contrario, una proposizione falsa nella misura in cui ciò non accade»¹⁷.

Prima dell'identità culturale e della credenza religiosa, non vi sono "verità oggettive" ma "esperienze simboliche" che mediano, stimolano e sviluppano il deposito culturale in cui una società nasce e si evolve.

L'opinione di Lindbeck, non solo convince i lettori del suo saggio, ma va sommandosi soprattutto a quegli studi di antropologia culturale che propongono il mondo simbolico come chiave interpretativa del mondo culturale.

3. Il simbolo rituale e il dialogo interculturale

Pochi studiosi, purtroppo, hanno fatto attenzione ai risvolti dell'antropologia culturale¹⁸: basta osservare quanto poco spazio è riservato alle discipline etnoantropologiche all'interno dei programmi didattici delle facoltà. Tuttavia è riconosciuto a queste discipline la buona capacità, per metodo, di descrivere le strutture sociali. Fin dall'inizio fu chiaro che descrivere i fatti culturali di una società, voleva dire descriverne e analizzarne i fatti religiosi. Le

17 G.A. LINDBECK, *La natura della dottrina*, 71.

18 Ormai si parla di antropologia culturale senza molta distinzione tra questa e l'etnologia in quanto le due discipline descrivono entrambe i fatti socio-culturali sia a livello generale che particolare. Solo l'*etnografia* sarebbe da considerare con un'accezione più intensiva, ovvero come studio di fatti socio-culturali di una piccola comunità; cf D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano 1984, nota 4.

accentuazioni furono però molto diverse: si passò dall'animismo al totemismo, da un'interpretazione colonialista ad una intellettuale¹⁹; in tutti questi passaggi, il fenomeno religioso permaneva come nucleo culturale fondante l'identità etnica. Tra i primi antropologi a riconoscere l'azione rituale come azione simbolica – con tutto quello di cui oggi carichiamo questo termine – si può dire che vi fu il polacco Malinowski²⁰: quest'autore concepiva il rituale strettamente come “funzione integrativa sociale”, riponendo, dunque, nell'atto rituale non solo le istanze strumentali ma soprattutto quelle funzionali. In altre parole, Malinowski insieme ad altri (tra questi Evans-Pritchard)²¹ fu il primo a concepire il rito come *contesto razionale, affettivo, psicologico* e non solo quale contesto socio-strutturale²²: fu riconosciuto al rito la qualità positiva di promotore e catalizzatore sociale. In sé, dunque, il rito ha la possibilità di esprimere i *significati* sociali attraverso tutto ciò che l'uomo sperimenta: e l'uomo esperisce sé, gli altri e il mondo,

19 Furono soprattutto gli antropologi Franzer e Tylor che sovraccaricarono le culture da loro studiate con i presupposti intellettuali delle categorie scientifiche europee; per questo furono molto criticati da Wittgenstein. Per la teoria antropologica intellettualista cf J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, voll. 12, London 1890; per la critica cf L. WITTEGENSTEIN, *Note sul “amo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1979²; (*Il ramo d'oro* fu il titolo in italiano della traduzione di parte dell'opera di Frazer).

20 Per una completa panoramica cf P. SCARDUELLI, *Introduzione in Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2007², 7-65; con bibliografia introduttiva accurata.

21 Cf E.E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco Angeli, Milano 1976; [tit. or., *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, London 1937].

22 Cf B. MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione e Baloma. Gli spiriti dei morti nelle isole Trobriand*, New Compton, Roma 1976.

organizzandoli in idee semplicemente concatenate e logiche, attraverso il mondo simbolico della religione; è il simbolo che organizza la realtà, che mette insieme (dal greco *sun*, con, insieme e *ballo*, gettare, mettere) gli enti e destinarli ad un determinato significato. Si tratta di afferrare la *logica simbolica* (o, con Lindbeck, la *struttura linguistica*) di una religione per cogliere l'essenza della sua cultura.

Le culture, dunque, non vanno semplicemente accostate e comparate: esse vanno comprese attraverso la loro sorgente di "significazione", ovvero attraverso ciò che gestisce i significati della cultura stessa: il *symbolo*.

L'antropologia dal canto suo, per adottare un'ermeneutica di comprensione ha concepito il "principio di carità": tale principio non è una formula di accondiscendenza benevola, ma è un atto epistemologico. Attraverso tale principio, infatti, non ci si accosta ad una cultura con bontà etica ma si condividono le stesse credenze (senza per queste sposarle assiologicamente). La condivisione delle credenze, secondo il principio di carità, è una questione epistemologica perché chiede allo studioso di mettere l'evidenze e le differenze culturali in una "possibilità di verità": per l'antropologo "quella credenza" può essere vera in sé, nella cultura da cui è generata. Lo studioso non dovrà cercare la veridicità delle asserzioni secondo le proprie categorie, ma accoglierle vere perché credute in quella cultura: solo così perverrà alla comprensione globale dell'ottica epistemologica da cui "quelle credenze sono

dette vere”²³.

La priorità, dunque, non risiede nel “capire” le credenze, ma nel dare ragione all’atto rituale che in sé porta “una” ragione: vi è un necessario ricorso al “modo simbolico” del ragionare,

«per il quale la strategia primaria non è quella della rappresentazione ma della relazione, non è quella dell’autonomia del significato dal segno, ma quella della dipendenza del simbolo dal significante»²⁴.

La vera operazione dialogica non può verificarsi nel momento in cui predente di avere o di dare ragione: essa riconosce che il mondo simbolico porta in sé ragioni che la ragione non ha – parafrasando Cartesio – e che la verità va cercata “nel simbolo” prima ancora che nelle idee:

«una antropologia non si pone di aver ragione del primitivo o di dargli ragione contro di noi, ma di insediarsi su un terreno dove siamo entrambi intelligibili, senza riduzione e senza trasposizione temeraria [...]. Il compito è quindi ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione»²⁵.

23 Per il principio di carità cf *Semantics of Nature Language*, D. DAVIDSON – G. BARMAN (a cura di), Reidel, Dordrecht 1972; cf soprattutto U. FABIETTI, *Antropologia culturale. L’esperienza e l’interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2000³, 46ss.

24 A. GRILLO, *L’azione rituale, ovvero “ciò che precede e sopravanza la ragione”*, in *Azione e sacramento. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 179-192; qui 191.

25 M. MERLEAU-PONTY, *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in ID., *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, 164, citato da A. GRILLO, *L’azione rituale*, 179.

Se le religioni sembrano oggi riannodare dialoghi a partire “dalle credenze”, gli studiosi di antropologia culturale e quelli che lavorano per un’interazione culturale dei diversi mondi e delle diverse credenze, non possono non coltivare l’interesse per i mondi religiosi che “appaiono una sottotraccia del mondo delle culture” ed occorre garantire una certa risonanza a tutte le credenze e l’esperienze religiose oltre i dibattiti politici e istituzionali²⁶.

Va specificato che

«se i fenomenologi partono dal principio che “il credente ha sempre ragione (Kristensen) non è per un semplice irenismo, per un *embrassons-nous* di facile lega, ma perché l’intenzionalità vera, la *noesi* oltre lo stesso linguaggio è ciò che può unire tutti coloro che credono in una *ecumene* metalinguistica che occorrerà riscoprire e valorizzare sempre più. In un tempo in cui le culture si frantumano e si incrociano, si costruiscono e si dissolvono, le religioni hanno il dovere di tentare una strada parallela di ecumenismo e di globalizzazione delle forze, strada indicata dal mondo attuale stesso, ma hanno il dovere di compiere questo tragitto in senso unitario e convergente per fare ancora da referente e da faro di luce per l’umanità»²⁷.

26 Cf A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, Cittadella, Assisi 2001, 79-81.

27 A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 81.

4. Il dialogo con l'islâm e la tolleranza religiosa

Il dialogo con il mondo islamico diventa sempre più urgente e costruttivo. Dopo gli eventi dell'11 settembre, infatti, bisogna ricostruire lentamente un clima di dialogo rotto da evidenti discriminazioni e paure. Tuttavia l'urgenza è data anche da altri fattori non ultimo quello demografico: nel 1980, infatti, i musulmani erano il 18% della popolazione mondiale; oggi sono in costante crescita e si calcola che nel 2015 incrementeranno la loro presenza di altri dodici punti percentuali (saranno il 30% della popolazione mondiale). Di contro i cristiani (ovvero i cattolici, gli ortodossi ed i protestanti), dal 30% degli anni '80 sono in continuo calo. Ora, al di là di considerazioni proselitistiche ("dobbiamo reggere il confronto numerico") o qualitative ("meglio pochi ma buoni"), la realtà è che il dialogo con l'*islâm* (e con le altre religioni) diventa urgente per i risvolti culturali, giuridici, di convivenza²⁸ che viviamo non solo a partire dal nostro continente ma tenendo conto delle ripercussioni di una globalizzazione culturale in atto e sempre più incalzante.

È, dunque, attraverso il rito che il dialogo con le religioni può essere condotto per un riconoscimento culturale. Il rito difatti è

«un insieme di atti formalizzati, espressivi, portatori di una dimensione simbolica. Il rito è caratterizzato da una configurazione spazio-temporale specifica, dal ricorso a una serie di oggetti,

28 Su alcuni temi vivi nel confronto attuale tra la cultura europea e quella islamica cf E. PACE, *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 1998; *Islam frammenti di complessità*, D. MELFA (a cura di), Bonanno Editore, Catania 2002.

da sistemi di comportamenti e di linguaggi specifici, da segni emblematici il cui senso codificato costituisce uno dei beni comuni a un gruppo sociale»²⁹.

Nel “rituale” islamico è chiara l’obbedienza ceca a Dio che si rivela: è il dato comune dei tre grandi monoteismi: con essi

«la crescita della coscienza religiosa giunge alla sesta e ultima fase. L’uomo scopre il Dio unico, un Essere personale, spirituale e onnipotente, creatore del cosmo, della vita e degli uomini. Dio si rivela e interviene con tutta la sua potenza nella vita dei suoi fedeli e nella storia. Con Abramo la ierofania cede il posto alla teofania. Jahvè stringe Alleanza con il suo popolo e interviene continuamente in suo favore; non parla più mediante oracoli ma attraverso una Rivelazione, Parola viva e trasfigurante. Questo Dio esige fede, un’esperienza religiosa che implica l’adesione a Dio e alla sua volontà. Alla stirpe dei profeti è affidata la missione di guidare i fedeli. Maometto prende coscienza della propria specifica missione e proclama il Dio unico e le sue esigenze nei confronti dei suoi fedeli»³⁰.

D’altra parte proprio l’assolutizzazione del concetto teologico monoteistico, può ingenerare, e di fatto ingenera, un’idea di esclusione culturale e, per questo, anche di intransigenza, infatti

29 M. SEGALÉN, *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002, 24; [tit. or., *Rites et rituels contemporains*, Ed. Nathan, Paris 1998].

30 J. RIES, *Simbolo. Le costanti del sacro*, vol. IV/1, Milano, Jaca Book 2008, 150.

«ogni monoteismo religioso e culturale, proprio perché sicuro della sua verità e della sua unicità, tende a trasformarsi con pericolosa velocità e impressionante regolarità in *intolleranza*. Il monoteismo proprio perché ha una struttura monolitica ed è fondato su un paradigma che non ammette alternative, si presta a diventare tirannico fino al punto che, in passato, la cattolicissima Inquisizione era in grado di definire come “atti di fede” le cerimonie in cui si preparavano il rogo per gli eretici»³¹.

Forse per evitare intolleranze culturali che la sapienza dell'impero romano creò la cosiddetta “*pax deorum*” che indicava una stretta alleanza tra convivenza di “credenze” e dialogo politico³²;

forse una nuova “*pax culturalis*” va effettuata a partire dal riconoscimento di ciò che una tradizione religiosa può indicare con maggiore rigore alle altre religioni. Ad esempio,

«musulmani ed ebrei possono dire che noi [cristiani] non prendiamo abbastanza sul serio la trascendenza di Dio, e che non ci occupiamo abbastanza dei comportamenti che derivano dal culto»³³.

Ma proprio a partire dal rispetto e dalla conoscenza delle azioni rituali, quali apportatrici di un senso globale di sacro e di alterità trascendentale, si può convenire ad un'identità partecipata, ovvero

31 A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 318.

32 Cf M. SORDI, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in *La tolleranza religiosa*, M. SINA (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1991, 1-12.

33 G.W. LATHROP, *Holy Things. A Liturgical theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1993, 224; la traduzione è mia.

ad un riconoscimento reciproco.

La tolleranza culturale non può prescindere dal riconoscimento rituale: vera lingua parlata da tutti.

Nonostante però che tutti abbiano da imparare da tutti, il dialogo religioso, se vuole essere tollerante – nel senso di chi riconosce valido e non di chi tollera a mala voglia – deve rimanere lucido e responsabile. Meno si conosce la propria identità simbolico-rituale (e meno si comprende) più la tolleranza verso le altre culture e religioni, si trasformerà in un indifferentismo relativo. La mentalità che passa oggi, e che diventa sempre più pericolosa, non è quella che rispetta “la verità simbolica” (e quindi culturale) dell’altro, ma quella che gli connota “indifferentemente” verità e valore. In questo modo

«si corre il rischio che dalla tolleranza si passi all’accettazione, alla convivenza con verità opposte e si finisca così in una nuova confusione delle lingue che non serve a nessuno e danneggia tutti»³⁴.

Al relativismo fa da contro altare l’autoreferenzialità delle religioni: se è vero che ogni religione, come paradigma esistenziale e epistemologico, ha bisogno in sé di autodefinirsi, è altrettanto vero che l’autonomia non può diventare *autosufficienza solipsistica*; sebbene ogni religione debba essere in qualche modo intransigente non può degenerare in indifferenze per le altre religioni e culture, o

34 A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 332.

addirittura in senso di supremazia assoluta.

Ci troviamo, dunque, di fronte a due tendenze deleterie: il relativismo (proprio della postmodernità occidentale) e il solipsismo religioso (proprio dei monoteismi integralisti).

Al contrario, se il relativismo è soppiantato da una visione mistica, le identità religiosa saranno più forti e soprattutto saranno incoraggiate dalle diversità. E la stessa tensione mistico-religiosa, consentirà ai grandi monoteismi di vivere, se non un'estasi di riunificazione, una primavera di dialogo.

La tolleranza culturale o avrà connotazioni mistiche o non sopporterà le differenze³⁵.

Da questo punto di vista si coglie bene la preoccupazione del prof. Ragazzino di presentare in modo preciso il "rituale" islamico. L'autore, che già aveva affrontato temi di confine tra *islâm* e cultura europea³⁶, aiuta il lettore ad immergersi nel profondo mondo

35 Mi permetto di parafrasare Pannikar il quale sosteneva che il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà. Per l'attribuzione della frase a Rahner vedi l'intervista a Pannikar in *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, G. RUGGERI (a cura di), Bergamo 2002, 53. In essa si legge una dichiarazione sorprendente «Rahner era un mio amico e... avrei quasi preferito che lei non avesse citato quella frase perché, in realtà, essa è mia! La pronunciai nel corso di una conferenza che Rahner presiedeva, poi lui l'ha ripresa in un suo scritto, premettendo: "Qualcuno dice che..." e aggiungendo: "Sembra che abbia ragione". Così oggi è diventata quasi una massima consacrata dall'autorevolezza di Karl Rahner. Tanto meglio!».

36 Cf ad es. G. RAGOZZINO, *L'Islâm e la bioetica. Principi di bioetica coranica*, ESI, Napoli 1998; ID., *La severa legge del Corano*, Piemme, Casale Monferrato 2002; ID., *Il giudizio dei morti. Dai papiri egizi al Corano, ed oltre*, ESI, Napoli 2003.

culturale islamico.

Scanditi nell'arco della giornata, i cinque momenti della preghiera coranica (la *salât*) sono i catalizzatori rituali attraverso cui passa *il costante ricordo di Allah*, vero dovere di ogni musulmano (detto *dirk*).

Per alcuni la preghiera quotidiana è il cardine di tutte le azioni religiose: senza rito non v'è credenza: l'islamismo ricorda le parole di Maometto ovvero quelle in cui il grande profeta ricorda che la preghiera è il pilastro della religione. L'accettazione (da parte di Dio) delle azioni rituali è indispensabile perché possano essere accettate tutte le altre azioni.

Ma la *salât* fa parte dei grandi cinque eventi essenziali della vita culturale islamica insieme alla *testimonianza*, all'*elemosina*, al digiuno e al pellegrinaggio alla *Ka'ba*, il luogo centrale della città sacra, La Mecca.

Così il grande pellegrinaggio sembra suggerire proprio il nocciolo di una vera visione monoteistica: il pellegrinaggio, infatti, è un *andare verso, oltre*, è un riconoscere che "la divinità" si trova sempre *un passo in là*, sempre *uno spazio oltre*, in *quel punto all'orizzonte o poco più in là*, verso il quale tutti devono guardare per poter dialogare in un clima di sana tolleranza.

Nota bibliografica

BERTI, F., *Esclusione e integrazione uno studio su due comunità di immigrati*, Franco Angeli, Milano 2000

BINDI, L. – FAEDDA, B., *Luoghi di frontiera. Antropologia delle mediazioni*, Punto di Fuga, Cagliari 2001

centro (Il) è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità, G. RUGGERI (a cura di), Bergamo 2002

DALLA TORRE, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008

EVANS-PRITCHARD, E.E., *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco Angeli, Milano 1976; [tit. or., *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, London 1937]

FABIETTI, U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2000³

- *L'Identità etnica*, NIS, Roma 1995

FIORUCCI, M., *La mediazione culturale. Strategie per l'incontro*, Armando, Roma 2000

FRAZER, J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, voll. 12, London 1890

GEERTZ, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998; [tit. or., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973]

GRILLO, A., *L'azione rituale, ovvero "ciò che precede e sopravanza*

la ragione”, in *Azione e sacramento. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 179-192

Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo, S. FERRARI (a cura di), Il Mulino, Bologna 2008

Islam frammenti di complessità, D. MELFA (a cura di), Bonanno Editore, Catania 2002

Islam in Europa. Islam in Italia tra diritto e società, A. FERRARI (a cura di), Il Mulino, Bologna 2008

LATHROP, G.W., *Holy Things. A Liturgical theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1993

LINDBECK, G.A., *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004 [tit. or., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster J.K. Press, Louisville, Kentucky, 1994]

MAGNANI, G., *Religione e Religioni. Dalla monolatria al monoteismo profetico*, Gregoriana, Roma 2001

- *Religione e Religioni. Il monoteismo*, v. 2, Gregoriana, Roma 1995

MALINOWSKI, B., *Magia, scienza e religione e Baloma. Gli spiriti dei morti nelle isole Trobriand*, New Compton, Roma 1976

PACE, E., *Sociologia dell'Islam*, Carocci, Roma 1998

RAGOZZINO, G., *Il giudizio dei morti. Dai papiri egizi al Corano, ed*

oltre, ESI, Napoli 2003

- *L'Islàm e la bioetica. Principi di bioetica coranica*, ESI, Napoli 1998

- *La severa legge del Corano*, Piemme, Casale Monferrato 2002

RIES, J., *Simbolo. Le costanti del sacro*, vol. IV/1, Milano, Jaca Book 2008

RIGHI, D., *Il concetto di creazione nel Corano*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 12/2 (2008), 35-49

SAUSSURE, DE, F., *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1985; [tit. or., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1968]

SCARDUELLI, P., *Introduzione in Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2007²

SEGALEN, M., *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002; [tit. or., *Rites et rituels contemporains*, Ed. Nathan, Paris 1998]

Semantics of Nature Language, D. DAVIDSON – G. BARMAN (a cura di), Reidel, Dordrecht 1972

SEQUERI, P., *Cesare e Dio*, in *Cristianesimo e Democrazia nel futuro dell'Europa. Atti dell'incontro di studio* (Camaldoli 12-13-14 luglio 2002), in *Il Regno-att. Supplemento* al n. 4(2003), 7-12

SPERBER, D., *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano 1984

TAGLIAFERRI, R., *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, CLV, Roma 1996

TERRIN, A.N., *Antropologia e orizzonti del sacro*, Cittadella, Assisi 2001

tolleranza (La) religiosa, M. SINA (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 1991

WITTGENSTEIN, L., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1986; [tit. or., *On certainty*, Blackwell, Oxford 1969]

- *Note sul "amo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1979²

Capitolo I

La preghiera liturgica

1.1. Una Comunità che si prostra

Alla mente dell'occidentale la figura di un uomo prostrato, con la fronte sul pavimento, evoca immediatamente e idealmente il musulmano in preghiera.

Per lo stesso musulmano il prostrarsi nella preghiera è atto distintivo. Egli infatti ama definirsi, oltre che “uno che si sottomette” (*muslim*) alla volontà di Dio, anche “uno che si prostra” nella preghiera.

Il nome arabo *salât* (la finale *ti* si scrive ma non si pronunzia), che indica la preghiera pubblica musulmana, provenendo dall'aramaico *se-lôthâ*, “azione del chinarsi”, etimologicamente significa appunto il “prostrarsi” davanti a Dio.

Dunque per il musulmano il pregare si identifica con il prostrarsi. Per lui, nulla meglio del prostrarsi può esprimere l'*islâm*, ovvero la “remissione” totale alla volontà di Dio: nella *salât* si significa in modo eccellente l'*islâm*.

1.2. Centralità della preghiera islamica

L'*islâm* è una religione scarna. Una religione che vive senza sacerdozio, senza sacrificio, senza sacramenti. Il suo credo si compone di soli due articoli di fede: l'unicità di Dio e la missione profetica di Maometto. Il suo culto consiste unicamente nella *salât*.

La *salât* è dunque azione collettiva della Comunità islamica, ovvero è liturgia. Come tale, essa è regolata nei tempi e nei modi.

1.3. I tempi della *salât*

Una tradizione assai diffusa e autorevole nel mondo islamico racconta che Maometto, durante il periodo della sua predicazione alla Mecca, compì un viaggio notturno a Gerusalemme in groppa ad *al-Bûrâq*, un essere composito e strano già usato come cavalcatura da altri profeti. Poi da Gerusalemme Maometto salì in paradiso. E qui udì la voce di Dio, che fra le altre cose gli prescrisse per i musulmani cinquanta preghiere al giorno. Il Profeta chiese ed ottenne da *Allâh* la riduzione del numero di preghiere giornaliere prima a venticinque e infine a cinque.

Questo racconto inculca l'idea che le cinque preghiere giornaliere imposte al musulmano sono assai poca cosa in confronto a quanto la creatura umana dovrebbe alla maestà del suo Creatore. E lascia spazio, giustificandola, alla preghiera libera, privata (*du'â'*), che il devoto può aggiungere a quella liturgica come espressione individuale di devozione.

Storicamente risulta che agli albori dell'*islâm* la preghiera rituale veniva recitata due o tre volte al giorno, forse sul modello ebraico; in seguito la sua frequenza fu portata a cinque.

I tempi della *salât* coincidono con quelle che in tutte le religioni sono le "ore forti" del giorno. Infatti sono: l'alba (tra le prime luci del giorno e l'apparire del sole), il mezzogiorno, il pomeriggio (all'incirca tre ore dopo il mezzogiorno), il tramonto, la notte (tra il calare dell'oscurità e il sorgere dell'alba).

Per gli sciiti, che costituiscono il 10% circa del mondo islamico, le preghiere rituali giornaliere sono solo tre.

1.4. *L'appello del muezzino*

Nei paesi musulmani il sopravvenire dell'ora della preghiera e pubblicamente annunciata dalla voce del *mu'ezzin*: amplificata da potenti megafoni, essa corre puntualmente, anche in piena notte, sui tetti delle case e arriva dappertutto. È l'appello, l'*adhân* (dove il nome muezzino, che etimologicamente è *mu'adhdhin*, colui che fa l'*adhân*).

L'appello dice:

«Allâh è Grande (4 volte o 2 volte secondo norme locali).

Io attesto che non v'è altro dio al di fuori, di Allâh (2 volte).

Io attesto che Maometto è l'Inviato di Allâh (2 volte).

Accorrete alla preghiera (2 volte).

Accorrete alla felicità (2 volte).

Allâh è Grande (2 volte).

Non v'è altro dio al di fuori di Allâh!»

Durante l'*adhân* il buon musulmano si raccoglie, presta ascolto e ripete sottovoce gli elementi dell'appello. Quando questo è terminato, può aggiungere questa preghiera:

«Mio Dio e Signore!

Ecco l'appello perfetto!

Ecco il momento della preghiera!

Dona a Maometto il credito, il merito e il grado supremo.

Fallo apparire (nel giorno della risurrezione) nello stato di eccellenza che Tu gli hai promesso.

Tu sei Colui che mantiene la promessa».

1.5. L'obbligo della preghiera

La *salât* è di obbligo per tutti i musulmani, maschi e femmine, a partire dalla pubertà. I bambini, senza esservi obbligati, incominciano a praticarla assai presto. Dalla "età della ragione", verso i sette anni, vi sono iniziati e incoraggiati dai genitori e dai maestri.

La Legge islamica, tuttavia, tiene conto delle difficoltà che nella ottemperanza all'obbligo della preghiera può incontrare il fedele che lavora nelle fabbriche e nei pubblici uffici. E gli concede di restringere la recitazione delle preghiere quotidiane in tre tempi o anche di recitarle in un'unica volta. Infine le preghiere d'obbligo non recitate possono essere recuperate in altri giorni, secondo le possibilità, tenendo conto del dettato coranico: «Iddio non impone ad alcuno un dovere che superi le sue forze » (2,286).

1.6. Alla presenza dell'Altissimo

Recitando la *salât*, il musulmano si pone alla presenza di Dio, senza mediazione alcuna, e Gli parla. Pertanto egli entra necessariamente in uno stato di sacralità, e tutto vi si deve adeguare. In primo luogo la lingua, che non può essere altra da quella che Dio stesso ha adottato per parlare all'uomo nel Corano, cioè la lingua araba. E dunque in "chiara lingua araba" va recitata la *salât*.

Poiché non tutti i musulmani sono arabi, numerosi fedeli non comprendono il senso letterale di ciò che recitano. Ma ciò non importa. Ciò che conta non è il capire ciò che si dice ma il sapere ciò che si fa.

E poi l'uso della lingua araba nella preghiera d'obbligo è un elemento tangibile della universalità dell'*islâm*. Al musulmano che recita la *salât* è di grande conforto il sapere che in tutto il mondo i fedeli dell'*islâm* si rivolgono a Dio usando un'unica lingua. Nelle

moschee d'Europa, poi, l'uso liturgico della lingua araba fa sentire fratelli i fedeli musulmani provenienti da diversi paesi dal mondo.

1.7. In area sacra

Essendo azione sacra, la *salât* esige d'essere compiuta in area sacra, ben distinta dallo spazio profano.

Non esiste un luogo esclusivo per la preghiera: basta che sia un luogo di quelli non considerati impuri. La moschea è luogo raccomandato, ma non esclusivo.

Di volta in volta l'orante sceglie e delimita l'area sacra, dentro la quale reciterà la *salât*. Ordinariamente la delimitazione dell'area avviene con l'uso di un apposito tappeto (*saggada*), che viene disteso sul pavimento. In mancanza, si può ricorrere ad altri segni di delimitazione.

Per esempio, in luogo desertico si possono usare dei sassi per segnare uno spazio nel quale poi entrerà l'orante; in un luogo pubblico può bastare un foglio di giornale spiegato sul pavimento; infine si traccia idealmente una linea di separazione per terra. Di importanza fondamentale è che lo spazio sia orientato in modo che l'orante abbia la faccia rivolta al luogo che il musulmano considera il centro sacro del mondo e dal quale attinge sacralità l'area che egli delimita per la preghiera. Questo luogo è la *Ka'ba* alla Mecca. Infatti la *Ka'ba* è l'area sacra che Ismaele, l'antenato degli Arabi, insieme con suo padre Abramo delimitò, dedicandola al culto di

Dio uno e unico.

Nelle moschee la direzione della Mecca è indicata da una nicchia, chiamata *mihrâb*. Altrove l'orientamento (*qibla*) è noto per tradizione. In paese straniero il musulmano, per trovare la *qibla*, può avvalersi di apposita bussola.

1.8. In stato di purità

Per poter degnamente entrare nell'area sacra della preghiera, sono indispensabili da parte dell'orante tre condizioni: che sia in stato di purità legale (*tahâra*), si scalzi e sia vestito in modo adeguato. La *tahâra* è stato di purità rituale, che non va confusa con assenza di peccato: sempre e comunque il musulmano si riconosce peccatore. È una sorta di pulizia interiore, assai fragile, giacché la si perde con ogni contatto, anche involontario, con cosa o persona considerata impura. E dunque la si deve recuperare di volta in volta con prescritta abluzione prima di entrare nell'area sacra della preghiera. L'abluzione è maggiore o minore, secondo la gravità delle cause che si presume abbiano portato alla perdita della *tahâra*. Per l'abluzione maggiore è necessario lavare il corpo interamente. Per l'altra, basta passare un po' d'acqua sulle mani, sugli avambracci, sul viso, sul cuoio capelluto, sulle orecchie, sulla nuca, sui piedi. In mancanza d'acqua, si ricorre all'abluzione secca, che consiste nel posare le mani sulla sabbia e passarle poi sulle diverse parti del corpo. O, ancora, ci si può servire di un indumento personale, nella presunzione che esso contenga della sabbia o della

polvere.

Il modo di fare le abluzioni è minuziosamente descritto nei libri religiosi islamici, che riportano anche le formule in uso, benché queste non siano indispensabili alla validità del rito.

Uno dei modi è il seguente. Il credente si pone con il viso rivolto alla mecca e formula l'intenzione di uscire dallo stato d'impurità legale e di rendersi così degno di compiere la preghiera, dicendo:

«Nel nome di *Allâh*, il Clemente, il Misericordioso!

Dio mio, io mi rifugio presso di Te dai pungiglioni dei demoni; mi rifugio presso di Te, affinché Tu mi liberi dalla loro presenza».

Fatta l'abluzione, il credente volge il volto al cielo e dice:

«lo testimonio che non v'è altro dio al di fuori di *Allâh*, Unico, senza associati. Io testimonio che Maometto è il suo Servitore e il suo Inviato.

Gloria a Te, Dio mio! E alla tua Lode!

Non v'è altra divinità al di fuori di Te.

Le mie azioni sono cattive. Ho fatto torto all'anima mia.

Ti chiedo perdono, Dio mio. Io mi converto a Te.

Perdonami e volgiti a me. Tu sei Colui che perdona. Tu sei misericordioso!

Dio mio, ponimi tra coloro che si convertono radicalmente;

ponimi tra coloro che si purificano; ponimi tra i Tuoi servi buoni; rendimi servitore pazientissimo e riconoscente. Fa' che io mi ricordi di Te e Ti nomini sovente, per lodarti da mattina a sera».

1.9. In veste decorosa

Compiuto il rito della purificazione, il fedele entra nella spazio sacro a piedi scalzi, ripetendo, spesso senza saperlo, il gesto di personaggi biblici quali Mosè (*Es* 3, 5) e Giosuè (*Gs* 5, 15).

I suoi vestiti debbono essere puliti e tali da coprire, nei maschi , almeno lo spazio tra la cintola e i ginocchi. Se si tratta di donne, l'abito deve coprire tutto il corpo: possono restare scoperti solo il viso e le mani.

1.10. Con vera devozione

Queste condizioni esteriori, pur necessarie, non sono sufficienti a predisporre correttamente il fedele alla preghiera.

I dottori musulmani non si stancano di ricordare che predisposizione essenziale e quella interiore. E citano il Corano, che proclama: «Guai a chi prega senza un rapporto intimo con la preghiera» (107, 4-5).

Dal credente si richiedono soprattutto intenzione e attenzione. L'orante deve sentirsi in uno stato di consacrazione, tutto dedicato a Dio. Deve ricordarsi di essere alla presenza di Dio e di parlare

a Lui. Dal principio alla fine della *salât* deve perciò astenersi dal parlare con altri, di guardarsi intorno, di fare il minimo gesto non prescritto o non autorizzato dalla Legge religiosa.

1.11. Gli spazi della salât

Ciascuna delle cinque preghiere liturgiche quotidiane si compone di più *rak'a*, che è una unità di misura spazio-temporale comprendente un certo numero di atteggiamenti, di gesti, di formule.

Il numero delle *rak'a* varia secondo le ore della preghiera: possono essere due, tre o quattro, mai di più. L'insieme delle preghiere quotidiane si chiude con una *rak'a* isolata, che nella pietà musulmana ha il valore di un'ultima attestazione della unicità di Dio.

Ciascuna *rak'a* comporta la recitazione obbligatoria del primo capitolo del Corano e di un altro del sacro Libro. La scelta di questo secondo capitolo è libera, ma se ne devono recitare almeno tre versetti oppure un passo che abbia ampiezza corrispondente.

Il primo capitolo del Corano, detto *Fâtiha*, cioè "L'Aprente", è tutta una preghiera, che dice:

«Nel nome di *Allâh*, il Clemente, il Misericordioso!

Lode ad *Allâh*, il Signore dei mondi.

Il Clemente, il Misericordioso.

Il Re del giorno del giudizio.

Te solo noi adoriamo.

Da Te solo imploriamo assistenza.

Guidaci sul retto sentiero,

la via di coloro che Tu hai colmato del Tuo favore,

non di coloro che sono incorsi nella Tua collera,

né di coloro che sono smarriti».

Per la seconda recitazione, gode di particolare favore a motivo della sua brevità il capitolo 112, che proclama:

«Di': Egli, Iddio, è Uno.

Iddio l'eterno,

che non ha generato né è stato generato

e non ha l'eguale».

Invece, a motivo della bella immagine che propone, assai recitato è il versetto 35 del capitolo 24, "La Luce", che dice:

«Iddio è la Luce del cielo e della terra. La Sua luce è simile ad una nicchia, nella quale brilla una lucerna. La lucerna è racchiusa in un cristallo. Il cristallo è come stella risplendente e s'alimenta di un albero benedetto, di un ulivo che non è né d'Oriente ne d'Occidente, il cui olio luce spontaneamente, anche se nessun fuoco lo sfiora: Luce su Luce. Iddio crea similitudini per gli uomini. Iddio conosce

ogni cosa».

1.12. Prostrazioni e stazioni

La recitazione della preghiera è accompagnata da particolari movimenti e posizioni del corpo: come in altri contesti religiosi, questi movimenti vogliono significare il coinvolgimento di tutto l'uomo, anima e corpo, nell'azione sacra della preghiera e sottolineare di volta in volta momenti specifici come la devota attenzione, l'adorazione, l'implorazione, ecc.

La preghiera liturgica islamica si articola in otto atteggiamenti:

1. *Al-ihram*, separazione dal mondo profano ed entrata nello stato sacro: stando in piedi con le mani al livello della testa e le palme rivolte in avanti, il fedele proclama: «*Allâh akbar*, Iddio è Massimo». Se vuole, può aggiungere mentalmente questa formula:

«Sì, Egli è Massimo. A Lui ogni lode. A Lui gloria, mattino e sera. Io volgo il viso verso Colui che mi ha creato. Io sono tra coloro che si rimettono nelle Sue mani. Gloria a Te, mio Dio! E alla Tua Lode. Sia benedetto il Tuo Nome. Sia esaltata la Tua Maestà. Efficace sia il Tuo Elogio! Non v'è altro dio al di fuori di Te».

2. *Qiyâm*, che di inizio alla *rak'a* vera e propria: restando in piedi, il fedele si raccoglie, con le mani giunte sul ventre, e recita il primo capitolo del Corano (la *Fâtîha*) e altri passi del Libro, a sua scelta.

3. *Ruku'*: l'orante s'inchina profondamente, fino a poggiare le

mani sui ginocchi, ma tenendo la schiena ben orizzontale. Resta così inchinato il tempo di dire tre volte a bassa voce: «Gloria al mio Signore, l'Immenso! E alla Sua Lode!».

4. *l'tidâl*, ritorno alla posizione eretta. Il fedele si raddrizza e porta le mani all'altezza del capo, dicendo: «Iddio ascolta colui che Lo loda. Iddio, nostro Padrone, a Te la Gloria!».

5. *Sugud*, prosternazione: è il segno della perfetta adorazione dovuta soltanto a Dio. L'orante s'inginocchia, appoggia a terra la fronte e le mani, e dice: «Iddio è Massimo». E resta prostrato il tempo di dire tre volte: «Gloria ad *Allâh*! E alla Sua Lode!».

6. *Gulus* o *qu'ud*: restando in ginocchio, il fedele si siede sui talloni, tenendo le mani sulle cosce, in atteggiamento che i manuali descrivono minuziosamente, e dice: «Iddio è Massimo!».

7. Si fa una seconda prostrazione allo stesso modo della prima. Mentre si è accoccolati, si può dire: «Dio mio, perdonami! Abbi pietà di me, provvedi ai miei bisogni, guidami, liberami dalle mie colpe». Con questa seconda prostrazione si termina la *rak'a* vera e propria.

8. *Salâm al-tahil*, saluto finale. Compiute le *raka'at* prescritte secondo le ore, si recitano le preghiere finali, che comprendono la professione di fede islamica e la lode dei profeti.

La risoluzione dello stato sacro e il ritorno allo stato profano sono segnati dal saluto di commiato che l'orante, standosene accoccolato, dà ai fedeli o, se è solo, ai suoi due angeli custodi. Egli

si volge leggermente a destra e a sinistra, dicendo due volte: «La pace sia con voi e la misericordia di *Allâh*».

V'è infine una preghiera chiamata *qunut*, invocazione, che di solito si recita assieme all'ultima *rak'a* della notte. Essa dice:

«O Allâh, noi imploriamo il tuo aiuto e il tuo perdono: crediamo in Te, stiamo compunti davanti a Te; lasciamo e ripudiamo tutti quelli che Ti sono infedeli. O Allâh, Te solo noi adoriamo, a Te corriamo e ci affrettiamo. Speriamo nella tua misericordia e temiamo le tue severe punizioni. In verità, le tue punizioni raggiungeranno gli infedeli».

La preghiera rituale, così schematicamente descritta, può allungarsi non solo aumentando il numero delle *raka'ât*, ma anche aggiungendo passi più o meno lunghi del Corano dopo la *Fâtiha*.

La preghiera di quattro *raka'at*, senza aggiunte supererogatorie, può farsi in cinque minuti.

1.13. *Senso della salât*

Le formula della *salât* rivelano un senso acuto della trascendenza divina, espresso soprattutto dall'affermazione, incessantemente ripetuta, della unicità di Dio, il Solo a cui siano dovute l'adorazione e la lode.

Le preghiere di domanda sono poco frequenti nella vita religiosa del musulmano e restano comunque nell'orizzonte d'una creatura

persuasa della sua assoluta dipendenza da Dio, dal Quale viene ogni bene ed ogni male. Il massimo dei quali, e il più temuto, è il castigo eterno.

1.14. La preghiera del venerdì

Il venerdì la *salât* si compie nella moschea. A questa preghiera sono tenuti tutti i musulmani maschi, adulti, che non ne siano impediti da seri motivi, in primo luogo di salute.

Per il musulmano il venerdì non è giorno di riposo. È un giorno feriale, nel quale tuttavia il lavoro viene sospeso per il tempo necessario al compimento della preghiera nella moschea. Si tratta della preghiera del mezzogiorno, che comunque il musulmano è tenuto a recitare, concedendosi una pausa nei suoi impegni.

Così come ogni altra religione, l'*islâm* ha i suoi giorni festivi, tra i quali emergono per importanza l'espletamento del mese di digiuno (*ramadân*) e il raduno dei pellegrini alla Mecca, ma non conosce il riposo settimanale.

1.15. La moschea

Più che un edificio, la moschea è uno "spazio protetto", riservato alla preghiera. Lo dice il nome stesso arabo *masgid*, che significa appunto "luogo di adorazione". Precisamente la moschea e *masgid al-gami* ovvero luogo in cui la comunità (*al-gami*) si riunisce per

prosternarsi nella preghiera.

Originariamente la moschea non è che uno spazio recintato al duplice scopo di separarlo dal mondo profano e di assicurare protezione a coloro che vi si riuniscono. Secondo le condizioni del clima, il recinto della moschea è più o meno protetto dagli elementi atmosferici.

Nei primi tempi dell'*islâm* la moschea, oltre che luogo di culto, fu anche centro politico e sociale per tutta la comunità dei fedeli, che vi si riuniva per prendere decisioni importanti, trattare affari, discutere cause. Inoltre vi si custodiva il tesoro e vi si insegnava il Corano. In un certo senso la primitiva moschea aveva le stesse funzioni del *maglis*, il parlamento delle tribù arabe, ugualmente sacro e inviolabile.

Il Profeta non aveva dato alcuna indicazione precisa sul luogo di riunione dei fedeli, tranne che per la direzione della preghiera (*qibla*), che dapprima aveva fissato verso Gerusalemme e poi definitivamente verso la Mecca. Egli amava pregare all'aperto, affermando che "tutto il mondo è moschea", e faceva indicare la *qibla* da una lancia piantata nel terreno.

Le più antiche moschee di cui si abbia notizia, quelle di Basra e di Kufa in Iraq (VII sec.) non avevano pretese architettoniche: la prima era semplicemente tracciata sul terreno, delimitata forse da una siepe o da fascine, cui in un secondo tempo si aggiunse una tettoia di rami sul lato della *qibla*; l'altra era uno spiazzo quadrato, di circa 100 metri di lato, delimitato da un fossato. Il lato della *qibla* venne

coperto da una tettoia senza pareti.

La prima moschea dell'Egitto, costruita ad *al-Fustat* intorno al 641, era un edificio rettangolare di piccole dimensioni (29 x 17 metri) con due porte su ogni lato, tranne quello della *qibla*, e un tetto piatto sostenuto da tronchi di palma. In mancanza di una corte (*sahn*), costruita solo più tardi, i fedeli per pregare si allineavano fuori della moschea.

Date le esigenze minime del rituale islamico, che praticamente si esauriscono nell'osservanza della direzione della preghiera e nella ricerca di uno spazio sufficientemente vasto per raccogliere la comunità, si finì per determinare l'ambiente del culto come una sala larga, coperta da una tettoia. Agli inizi dell'VIII secolo la *qibla* fu evidenziata da una nicchia (*mihrab*).

L'aspetto esteriore della moschea ha scarsa importanza. La moschea non è un'architettura da guardarsi dall'esterno. Oggi in non poche città musulmane la moschea maggiore si trova circondata e sommersa da angusti bazar.

1.16. Elementi della moschea

Schematicamente la moschea è un recinto, d'ordinario rettangolare, più o meno protetto dagli elementi atmosferici. Dentro, in genere, lungo le mura v'è una galleria coperta (*mugatta*), che di fronte al muro della *qibla* suole prendere le proporzioni di una sala (*iwan* o *liwan*).

Il *mihrab* consiste ordinariamente in una nicchia costruita o incastrata nella parete: il suo scopo è unicamente quello di indicare la direzione della *qibla*: non è né punto centrale né altare. Se la moschea è grande, può esservi più di un *mihrab* lungo il muro della *qibla*. Davanti a questo muro i fedeli si collocano in fila, come un reggimento in parata per la preghiera canonica.

Nel cortile (*sahn*) si pone un qualche impianto con quantità sufficiente d'acqua per le necessarie abluzioni. Il luogo dove si fanno le abluzioni si chiama *mi'da'a* o anche *mida*.

All'interno della sala, accanto al *mihrab* e a destra di chi guarda, suole collocarsi il *minbar*, una specie di pulpito al quale si accede con una breve gradinata.

Nelle moschee importanti v'è uno sgabello o leggio per il Corano, e qualche armadio, dove si conservano altri esemplari del libro e oggetti di valore.

Alcune moschee hanno uno spazio chiuso (*maqsura*) destinato alle donne.

1.17. Il minareto

Più che dalla sua prospettiva, che spesso passa inosservata, la presenza di una moschea è segnalata dal minareto (*manara*), che tuttavia non appartiene all'area sacra. Esso è una parte aggiunta a mano a mano in varie regioni ad imitazione di costruzioni locali. La

prima volta il minareto fu adottato dagli *Ommayyadi*, per motivi di rappresentanza più che di imitazione delle chiese cristiane della Siria.

All'ora della preghiera il muezzino sale sul minareto e lancia l'appello (*adhan*). In Oriente l'appello alla preghiera è cantato; nel Maghreb è salmodiato con prolungamenti finali delle frasi e con lunghe pause.

I fedeli accolgono piamente l'invito e fanno la preghiera canonica lì dove si trovano; tranne il mezzogiorno del venerdì, ora in cui i musulmani maschi adulti sono tenuti a fare la preghiera nella moschea. Si compie allora la preghiera di "assemblea" (*gama' a*), che è preghiera collettiva piuttosto che comunitaria.

1.18. L'imam

La preghiera del venerdì è presieduta da un dirigente (*imam*), che è un laico come gli altri credenti. Egli non ha nulla a che vedere con la figura del sacerdote cristiano.

A questo riguardo va ricordato che all'*Islam* l'idea del sacerdozio ripugna al punto da rimproverare al cristianesimo d'essere "una religione di intermediari".

All'imam si richiedono soltanto doti di pietà e di autorevolezza. Il venerdì egli si pone di fronte alla nicchia che indica la *qibla* e aspetta che i fedeli si allineino alle sue spalle, mentre il muezzino,

standosene nel mezzo, grida: «Allineatevi bene, e Iddio avrà pietà di voi». E i fedeli obbediscono, disponendosi in file parallele, a ranghi serrati, a contatto di gomito, compatti come in ordine di battaglia.

A preghiera iniziata, ripetono i gesti che l'*imam* via via compie; ma non sono tenuti a recitare assieme a lui tutte le formule. Basta che vi prestino attenzione.

All'*imam* è raccomandato di non far durare troppo la preghiera e di non far pesare la sua pietà personale sull'assemblea dei credenti, schierata dietro di lui.

Pur non essendo comunitaria, la preghiera collettiva del venerdì ha degli elementi che sviluppano nel musulmano il senso di appartenenza ad una comunità, sperimentato concretamente nello stare insieme, in ranghi serrati, a contatto di gomito; e poi nell'essere tutti rivolti verso uno stesso polo religioso, la città della Mecca; e ancora nell'uso liturgico di un'unica lingua, quella araba in qualsiasi parte del mondo; infine nella recitazione del Corano, eterna e increata parola di Dio, della quale la Comunità del Profeta è orgogliosa d'essere depositaria e custode.

1.19. Il khatib

Nelle moschee più importanti all'*imam* si affianca il *khatib*, "oratore", che da inizio alla recitazione della preghiera e tiene la predica. Suo segno distintivo è il bastone che egli, così come è prescritto, regge in mano per tutta la durata della predica.

Spesso le funzioni di *imam* e di *khatib* sono esercitate da un'unica persona. Invece nelle moschee principali possono esserci due o più *imam* ed esservi impiegati diversi *khatib*.

1.20. Altre preghiere collettive

La preghiera collettiva nella moschea, oltre che il venerdì, è prescritta o raccomandata anche in altre circostanze, quali: le preghiere mattutine delle due feste principali (quella della conclusione del *Ramadan* e quella del Sacrificio del Pellegrinaggio), la preghiera dei funerali, quella della paura (nell'occasione di pericolo gravi), quella della eclisse e, infine, le rogazioni per impetrare la pioggia.

Va sottolineato che la preghiera di mezzogiorno del venerdì si rende obbligatoria nella moschea solo quando si attuano alcune condizioni, relative specialmente al numero dei credenti presenti.

Capitolo II

La preghiera privata

2.1. La recita del Corano

Alla preghiera pubblica (*salât*) il musulmano ha facoltà di aggiungere, a proprio arbitrio, la preghiera individuale (*du'â*).

La forma di preghiera privata più diffusa è la recita del Corano. Non pochi musulmani conoscono a memoria il Libro e lo recitano a brani sottovoce non appena se ne presenti la possibilità: commercianti che sulle soglie delle loro botteghe aspettano clienti, padri di famiglia che si recano al lavoro, fedeli che il venerdì nella moschea aspettano l'ora della preghiera...

Generalmente la recitazione è animata da un autentico senso del sacro. In una religione priva di sacramenti, qual è l'*islâm*, la ripetizione della increata Parola di Dio è confortante esperienza di una "discesa", della presenza mistica di Colui che, così come assicura un detto del Profeta, ad ogni fedele «è più vicino di quanto non gli sia la sua vena iugulare».

Per questo motivo l'ascolto del Corano è cosa gradita alla generalità dei musulmani. Sia nelle moschee, il venerdì, sia alle porte delle moschee vi sono recitatori pubblici: per lo più si tratta di ciechi dotati di bella voce ed educati nell'arte della recitazione (*taguîd*) del Corano che si guadagnano degnamente l'elemosina.

Altre volte, in alcuni paesi musulmani, è la radio che trasmette la voce di provetti recitatori.

Salmodiato e modulato, il canto del Corano corre per i vicoli e le case, trovando dovunque devoto ascolto. Molte volte il testo non è facile, il linguaggio si eleva al di sopra di quello comune, la melodia trasforma i suoni... E tuttavia l'artigiano si raccoglie nell'ascolto, continuando il suo lavoro, la donna di casa presta orecchio e tace. Non importa capire il senso delle parole. Ciò che conta è avvertire in quella recitazione cantata un segno della vicinanza di Dio.

2.2. I bei Nomi di Dio

La devota rassegna orale dei bei Nomi di Dio costituisce un'altra forma popolare di preghiera privata. La rassegna si compie facendo scorrere tra le dita un "rosario" (*subha*, "oggetto con cui si loda"), formato da grossi e lucidi grani. Generalmente i grani sono trentatré, disposti in tre serie di undici ciascuna. Fino a non molti anni fa i grani erano per lo più di ambra. Oggi, a motivo della sua preziosità, l'ambra è rara ed è sostituita da materiale simile, meno costoso, o dal legno d'olivo.

In Terra Santa si fanno rosari anche di madreperla, e vengono venduti come oggetti ricordo.

I grani, di forma rotonda oppure ovale, hanno un foro largo quanto basta a farli scorrere con facilità lungo una cordicella. La collana termina con un ornamento, come un fiocco o un ciuffetto

di grani.

In teoria il rosario musulmano dovrebbe avere novantanove grani, tanti quanti sono i Nomi di Dio che si vogliono invocare; ma, per renderlo più trasportabile, lo si riduce ad un terzo, fermo restando l'obbligo di far scorrere tra le dita tre volte il rosario per compiere il numero esatto dei novantanove grani.

Sgranando tre volte il suo rosario, il fedele musulmano invoca oralmente o mentalmente Iddio con diversi epiteti, a somiglianza delle invocazioni litaniche dei cristiani. Tale pratica religiosa è raccomandata più volte dal Corano, che dice: «A Dio appartengono i nomi più belli. InvocateLo con essi» (7,179); «Egli è Iddio, il Creatore, il Produttore, il Formatore: a Lui spettano i più bei nomi. Inneggia a Lui...» (59, 24); «Loda il tuo Signore, l'Altissimo» (87, 1).

2.3. I 99 Nomi

Il numero di 99 Nomi lo si trova in una "santa tradizione" (*hadîth*) tramandata da Abû Hurâyra, uno dei compagni di Maometto, secondo la quale una volta il Profeta disse: «A Dio appartengono novantanove nomi [...]. Egli, l'Impareggiabile, (li) ama uno per uno. Chiunque conosce i novantanove nomi, entra in paradiso».

In realtà, se si fa la rassegna degli attributi che il Corano dà a Dio, si nota che questi sono ben più di novantanove. Se ne deduce che il numero 99 vuol essere un simbolo, a suo modo "perfetto", particolarmente idoneo ad esprimere la fede personale in Dio.

Recitandoli, il musulmano ha modo di evocare la grandezza di Dio sotto i vari aspetti, di volta in volta indicati dagli attributi di Dio, e di mostrarsi così sincero praticante.

Nel mondo islamico, questa devozione non ha mai incontrato difficoltà. Oggetto di dispute è stata invece la lista dei nomi da comprendere nella recitazione litanica. Tale lista infatti è legata conseguentemente alla più vasta e profonda questione dottrinale degli attributi di Dio che da secoli è oggetto di dispute tra le varie scuole del pensiero religioso musulmano: quello dei nomi e degli attributi di Dio è tuttora il tema fondamentale del pensiero religioso islamico.

Prescindendo dalle dispute dei dottori musulmani, proponiamo qui, a mo' di esempio, una lista assai diffusa nella pratica. A ciascun nome o attributo di Dio saranno aggiunte due parole di illustrazione.

I 99 nomi di Dio

Allâh: Dio. Nel corano il nome di Dio (*Allâh*) è proclamato circa 2830 volte, più di ogni altro epiteto. I musulmani ne hanno, dunque, devozione e rispetto straordinario, pronunziandolo spesso nella conversazione, nell'iniziare un lavoro, scrivendolo dappertutto con grandi ed artistici caratteri: nelle case, negli uffici, nei negozi, al principio di ogni documento giuridico, perfino sulle auto e i mezzi pubblici. È una proclamazione di fede che trova riscontro solo con la presenza del simbolo della Croce nella vita quotidiana del mondo

cristiano medievale.

ar-Rahmân: il Clemente. Questo attributo di Dio assieme al seguente, il Misericordioso, viene proclamato all'inizio di ogni capitolo (*sûra*) del Corano, tranne il nono. La clemenza e la misericordia, dopo l'esistenza, sono dunque i più importanti attributi di Dio.

ar-Rahîm: Il Misericordioso.

al-Malik: il Re. Iddio è Re nel senso che Egli è indipendente da ogni cosa creata, e tutte dipendono da Lui. Il Corano proclama: «Esaltato sia Dio, il Re, il Vero» (20, 114).

al-Quddûs: il Santo. Iddio è Santo in quanto senza macchia alcuna.

as-Salâm: la Pace. Iddio possiede la pace e la annunzia.

al-Mu'min: il Credente. Iddio ha la fede increata in Lui stesso e la dona ai suoi fedeli.

al-Muhâymin: il Vigilante. Nulla sfugge alla sorveglianza di Dio.

al-'Azîz: il Potente. Iddio può tutto; nulla si sottrae alla sua potenza.

al-Jabbâr: il Fortissimo. Nulla resiste alla forza di Dio.

al-Mutakâbbir: il Supremo. Niente e nessuno è al di sopra di Dio.

al-Khâliq: il Creatore. Iddio ha creato i cieli e la terra.

al-Bâri: il Produttore. Iddio ha tratto dal nulla tutte le cose.

al-Musâwwir: l'Organizzatore. Iddio ha dato ordine ed armonia all'universo.

al-Gaffâr: il Perdonatore. Iddio non si stanca di perdonare.

al-Qahhâr: il Dominatore. A Dio si prostano, per amore o per forza, quelli che stanno nei cieli e sulla terra.

al-Wahhâr: il Donatore Perenne. «Iddio dà in abbondanza o misura i mezzi di sostentamento a chi vuole» (34, 36).

ar-Razzâq: il Dispensatore. Ogni bene materiale e spirituale viene da Dio.

al-Fattâh: il Vittorioso. La vittoria definitiva appartiene a Dio.

al-'Alîm: il Conoscitore. Iddio conosce tutto il conoscibile.

al-Qâbid: il Dominatore. Iddio stringe in pugno l'universo.

al-Bâsit: il Dilatatore. Iddio amplia e ingrandisce i cuori e la vita dei suoi servi.

al-Khâfid: l'Umiliatore. Iddio abbassa ed umilia la vita degli uomini.

ar-Rafî: l'Elevatore: iddio innalza in dignità.

al-Mu'izz: il Confortante. Iddio infonde coraggio e forza.

al-Mudhill: il Demolitore: iddio abbatte e avvilisce.

as-Samî. L'Ascoltatore. Iddio presta orecchio alle preghiere dei

suoi servi.

al-Basîr: il Vedente. Iddio vigila ogni cosa.

al-Hakam: il Giudicante. Iddio giudica con saggezza e provvidenza.

al-'Adl: il Giusto. Il giorno del giudizio universale Iddio sarà Giustizia suprema.

al-Latîf: il Sottile. «Perfino un atto del peso di un granello di senape, posto su una roccia e volante nell'aria o sepolto entro la terra Iddio lo ritrova» (Corano 31, 16).

al-Khabîz: il Sagace. «Iddio è ben informato di ciò che voi fate» (Corano 2, 271).

al-Halîn: il Mansueto. Iddio è lento nel castigare.

al-'Azîm: l'Inaccessibile. Iddio è ben al di là dei limiti dell'umana conoscenza.

al-Gafûr. Il Perdonatore. Il perdono di Dio è infinito.

aš-Šakûr: il Riconoscente. Iddio ricompensa molto più di quello che riceve.

al-'Alîyy: l'Eccelso. Iddio è al grado supremo della scala degli esseri.

al-Kabîr. Il Grande. La grandezza di Dio trascende ogni cosa.

al-Hafîz: il Custode. La vigilanza di Dio è l'opposto della negligenza.

al-Muqîṭ: il Nutritore. Iddio nutre e dà forza.

al-Hasîb: il Conteggiatore. iddio è colui a cui si deve rendere conto.

al-Jalîl: il Maestoso. Iddio raccoglie in sé, al sommo grado, nobiltà e bellezza.

al-Karîm: il Generoso. Iddio dona oltre misura.

ar-Raqîb: il Guardiano Geloso. Iddio osserva e controlla tutto e tutti.

al-Mujîb: l'Esaudiente. Iddio accoglie ed esaudisce le preghiere.

al-Wâsi': l'Immenso. «a Dio appartiene l'Oriente e l'Occidente. In qualsiasi direzione vi volgiate, ivi è la faccia di Dio» (Corano 2, 115).

al-Hakîm: il Saggio. I precetti di Dio sono regolati da somma saggezza.

al-Wadûd: l'affettuoso. Iddio ama il bene delle creature.

al-Majîd: il Glorioso. A Dio appartengono la lode e la gloria.

al-Bâ'ith: il Risuscitatore. Iddio farà rivivere ogni creatura il girono della risurrezione.

as-Sahîd: il Testimone. Iddio conosce e testimonia il vero.

al-Haqq: la Verità. «Iddio è il Vero; ciò che (i miscredenti) invocano all'infuori di Lui è falso» (Corano 22, 62).

al-Wakîl: il Gerente. Iddio s'incarica delle necessità delle creature.

al-Qawîyy: i Forte. «In verità, il tuo Signore è il Forte, il Possente» (Corano 11, 62).

al-Matîn: l'Incrollabile. Iddio è onnipotenza eterna.

al-Wallîyy: l'Amico. «Iddio è il patrono di coloro che credono» (Corano 2, 257).

al-Hamîd: il Degno di lode. «Egli è laudano e glorioso» (Corano 11, 73).

al-Muhsî: l'Onnicomprensivo. Iddio comprende tutte le cose, numerandole.

al-Mubdi': l'Innovatore. Iddio innova le cose. Perpetuandone la creazione.

al-Mu'ûd: il Ricreatore. All'ora del Giudizio, Iddio annullerà tutte le cose e le creerà nuovamente.

al-Muhyî: il Vivificante. Iddio è il Signore della vita.

al-Mumît: il Mortificatore. Iddio è il Signore della morte.

al-Hayy: il Vivente. Iddio è l'Essere dotato di vita piena, autonoma, eterna.

al-Qayyûm: il Sussistente. Iddio esiste da se stesso e per se stesso, senza nessuna ragione di essere che Se stesso.

al-Wâjjid: l'Opulento. Iddio è Colui cui niente manca e non ha bisogno di nulla.

al-Mâjjid: il Nobile. Iddio è l'Altissimo, cui appartiene sovranità e potere.

al-Ahad: l'Uno. «Egli, Iddio, è Uno» (Corano 112, 1).

aş-Şamad: l'Impenetrabile. Nessuno può penetrare l'essenza e i progetti di Dio.

al-Qâdir: il Potente. Iddio è potenza assoluta.

al-Mûqtadir. L'Onnipotente. Iddio può tutto.

al-Mûqâddim: l'Attraiente. Iddio trae a Sé chi Egli vuole.

al-Mu'âkhhir: il Repulsore. Iddio allontana da Sé ed abbandona chi Egli vuole.

al-Awwal: il Primo. Iddio è principio e causa efficiente di tutte le cose.

al-Akhîr: l'Ultimo. Iddio è causa finale di tutte le cose.

az-Zâhir: il Manifesto. Iddio si fa conoscere nell'armonia del creato.

al-Bâtin: il Nascosto. Iddio è velato ai sensi dell'uomo.

al-Wâlî: il Regnante. Che piaccia o non piaccia all'uomo, è Iddio che regge e governa l'universo.

al-Muta'âlî: il Trascendente. Iddio è assolutamente distinto dal

mondo.

al-Bar: il Benefico. Iddio opera con pietà e genera pietà nei cuori.

at-Tawwâb: il Mutabile. Per puro e gratuito favore, Iddio ritorna ai suoi servi, se questi ritornano a Lui.

al-Mûntaqim: il Vendicativo. Iddio no lascia impuniti i disobbedienti.

al-'Afû: il Perdono. Iddio è Colui che volentieri perdona.

ar-Ra'ûf: il Pietoso. Iddio non permette che la fede dei suoi vada perduta.

Mâlîk al-mulk: il Re dell'universo. Detentore del regno, Iddio lo dà a chi vuole e lo toglie a chi vuole.

Dhu al-Jâlâl wa-l-ikrâm: Colui che maestà e gloria. «Ciò che è sulla terra tutto sparirà, ma il volto del Signore resterà, del Signore di maestà e gloria» (Corano 55, 26-27).

al-Mûqsit: il Giusto. Il giorno del Giudizio Iddio arbitrerà secondo giustizia.

al-Jâmi: l'Adunatore. Il girono del Giudizio Iddio risusciterà e radunerà tutti gli uomini.

al-Ganîyy: l'Opulento. «O uomini, voi siete quelli che hanno bisogno di Dio, mentre Dio è Colui che non ha bisogno di niente» (Corano 35, 15).

al-Mugnî: Colui che arricchisce. Iddio arricchisce le creature e le

abbellisce d'ogni perfezione.

al-Mâni': il Difensore. Guardiano e protettore, Iddio rimuove gli ostacoli dal cammino dei credenti.

al-Dâzz: il Nocivo. Da Dio viene all'uomo l'afflizione.

an-Nâfi: il Benefico. Da Dio viene all'uomo il bene e la serenità.

an-Nûr: la Luce. «Iddio è la luce dei cieli e della terra. La sua luce è come quella di una lampada collocata entro un vaso di cristallo» (Corano, 24, 35).

al-Hâdî: la Guida. «Guidaci al retto sentiero, al sentiero di coloro a cui Tu hai largito la Tua grazia» (Corano, 1, 5-6).

al-Badî: l'Inventore. Al principio d'ogni cosa, Iddio crea e inventa senza modello.

al-Bâqî: l'Eterno. Tutto passa. Soltanto Iddio permane senza fine.

al-Wârith: l'Erede. A Dio, che ne è fonte, ritorna ogni ben posseduto dalle creature.

ar-Rašîd: il Conduttore. Iddio indirizza gli eventi secondo giustizia.

aş-Şabûr: il Pazientissimo. La pazienza di Dio è pari alla Sua grandezza, ovvero è infinita.

2.4. Effetti della memoria dei Nomi di Dio

Com'è naturale, la maggioranza dei musulmani ignora i numerosi e complessi problemi dottrinali che ciascuno dei Nomi di Dio pone nelle dispute dei dottori, impegnati nella loro elencazione e nella loro esegesi. E tuttavia si compiace di ricordarli, invocandoli nei momenti di riposo con l'aiuto del rosario.

Per questa via, una precisa e indubitata immagine di Dio si va formando e stabilendo nella coscienza religiosa del musulmano. Con il risultato che certi concetti quali la signoria assoluta di *Allâh*, il suo dominio nel bene e nel male, sulla vita e sulla morte entrano e si stabilizzano nelle categorie mentali che regolano il modo di pensare, la condotta quotidiana, il discorrere, i rapporti sociali, infine il modo di porsi di fronte alla vita.

La recita a memoria dei 99 attributi di Dio è agevolata da certi accorgimenti che è facile vedere nei criteri con i quali le liste vengono compilate. Un accorgimento è il ricorso all'assonanza, come quella che c'è per esempio tra *ar-Rahmân* e *ar-Rahîm* (titoli secondo e terzo della nostra lista), alla contrapposizione di opposti come il Primo e l'ultimo (*al-Awwal* e *al-Akhîr*, titoli 73° e 74°), alla similitudine come quella de *l'Ascoltatore* e *il Vedente* (*as-Samî'* e *al-Basîr*, titoli 27° e 28°), al crescendo come il Re, il Santo, la Pace (titoli 4°, 5°, 6°).

Tali similitudini, tali opposizioni, tali crescendi contribuiscono essi stessi al consolidarsi di concetti quali l'infinita grandezza di Dio, la sua incolmabile trascendenza sul piano dell'essere, della sua

immanente presenza in tutte le vicende del mondo.

Malgrado gli accorgimenti adottati per favorire la memorizzazione dei *99 bei Nomi di Dio*, molti musulmani non li conoscono tutti o non sanno invocarli a memoria ordinatamente. Altri ancora, pur sapendoli tutti, devotamente ne prediligono alcuni o anche uno solo. Costoro, sgranando il rosario, ne recitano uno soltanto, ripetendolo trentatre volte.

Generalmente il rosario si conclude con la ben nota professione di fede: «*non v'è altro dio al di fuori di Allâh*».

Capitolo III

Riti e preghiere del pellegrinaggio alla Mecca

Com'è noto, il pellegrinaggio alla Mecca è uno dei doveri personali del musulmano. Egli deve compierlo almeno una volta nella vita, se le condizioni economiche ed altre circostanze indipendenti dalla sua volontà non glielo impediscono. E tuttavia la stragrande maggioranza dei musulmani muore senza aver visto la Mecca.

I momenti e le tappe di questo evento, di grandissima importanza nella vita del musulmano, sono scanditi da riti e preghiere rigorosamente prescritti.

3.1. Mete e riti del pellegrinaggio

Il territorio che circonda la Mecca è considerato sacro e pertanto “proibito” (*haram*) agli infedeli. I suoi confini sono segnati da pilastri indicatori, posti sulle vie principali. I pellegrini vi debbono entrare in stato di separazione (*ihrâm*) dal mondo profano, indossando una veste arcaica, chiamata anch'essa *ihârm*, che consiste in due pezze di stoffa bianca, senza cuciture, una delle quali si avvolge al corpo, coprendolo dalla cintola in giù, e l'altra si getta sulle spalle.

Requisito preliminare è il formulare espressa intenzione e trovarsi in stato di purità legale, ottenuta con l'abluzione. L'intenzione si esprime recitando questa formula:

«Eccomi a Te (*labbayka*), eccomi a Te, o Allâh, che non hai associati. Tua è la lode e la grazia, Tuo è il regno. Eccomi a Te».

Entrato nella stato di *ihram*, il pellegrino, per non perderlo, deve astenersi da molti atti che nello stato profano gli sarebbero leciti.

La città della Mecca, situata in un fondo valle, ha per mura, come si suol dire, i monti che la circondano e ne rendono difficile l'espansione. L'edificio della *Ka'ba* e il pozzo *Zamzam* si trovano nella parte più bassa della città e approssimativamente al centro del cortile della moschea che fu costruita per inquadrarli. Il cortile misura pressappoco 108 per 164 metri.

La *Ka'ba*, vocabolo che significa "edificio di forma cubica", ha una pianta di metri 10 per 12 e un'altezza di 15. Nell'angolo orientale dell'edificio è incastrata la così detta Pietra Nera, spezzata oggi in vari frammenti cementati insieme e racchiusi in una cornice d'argento.

La tradizione narra che il luogo della *Ka'ba* fu creata prima di tutto il resto del mondo. Poi *Allâh* creò in cerchi concentrici il perimetro della Mecca, quindi il territorio *haram* che circonda la città, infine il mondo. Pertanto la Mecca è detta *umm al-qurâ*, la madre delle città, ed è considerata l'ombelico del mondo.

La tradizione narra anche che quando Adamo, espulso dal Paradiso, fu perdonato da *Allâh*, Questi fece discendere dal cielo nel luogo della futura *Ka'ba* una tenda, perché Adamo potesse girarvi attorno così come gli angeli fanno intorno al trono di Dio. Questa

tenda andò persa con il diluvio universale. In sua sostituzione e per ordine di *Allâh*, Abramo si accinse a costruire la *Ka'ba*. Un vento impetuoso sgombrò il terreno, e una nube con la sua ombra indicò la pianta dell'edificio.

Mentre Abramo costruiva, suo figlio Ismaele trasportava i materiali. Mancava una pietra per un angolo e, siccome Ismaele non ne trovava nessuna che facesse al caso, l'arcangelo Gabriele portò la Pietra Nera, che però allora era bianca, perché non era stata ancora contaminata dai peccati degli uomini.

Per la massa dei pellegrini oggi la Pietra Nera è la mano di *Allâh* sulla terra. Perciò, baciandola, si acquistano benedizioni. Intorno alla *Ka'ba* c'è una pista circolare, sulla quale si compie il giro rituale (*ṭawaf*).

Nel cortile della moschea vi sono altre costruzioni. Una di esse copre il pozzo di *Zamzam*, la cui acqua ha fama di possedere virtù miracolose. La tradizione vuole che questa fonte sgorgò allorché *Agar*, abbandonata con suo figlio Ismaele, corse desolata nel deserto in cerca di acqua.

I pellegrini, vestiti dell'*ihram*, entrano nella moschea della *Ka'ba* dalla parte detta "della Salute", ponendo avanti prima il piede destro e con gli occhi rivolti alla *Ka'ba*. Quindi, recitando preghiere, vanno a baciare la Pietra Nera. Poi fanno sette volte il *ṭawaf* o giro intorno alla *Ka'ba*, fermandosi ogni volta a baciare o toccare la Pietra Nera. I giri si fanno in senso antiorario, e i primi tre bisogna farli con passo cadenzato. Il percorso totale viene ad essere circa un

chilometro e mezzo.

La *Ka'ba* è sempre coperta da un “vestito” (*kiswa*) a forma di fodera, fatta di ricche stoffe nere, ricamata con versetti del Corano. Dopo i giri, i pellegrini sogliono aggrapparsi ad essa, così come un servo supplicante si aggrapperebbe alle vesti del suo padrone.

Al rito del *ṭawaf* segue quello della “corsa” (*sa'y*) fra due basse colline chiamate *Şafâ* e *Marwa*, non lontane dalla moschea. Secondo la tradizione, fra quelle colline, dall'una all'altra, andava correndo *Agar* in cerca d'acqua per Ismaele. La distanza, che è di circa 400 metri, la si percorre di corsa, sette volte, variando il passo in punti determinati e recitando le preghiere prescritte.

Il giorno 8 del mese di *dû'l-hiğġa* i pellegrini compiono la preghiera del mezzogiorno nella valle di *Minâ*, a circa 12 chilometri dalla Mecca; il giorno seguente, dopo la preghiera dell'alba, la massa dei pellegrini prende la via della valle di *'Arafât*. Qui si svolge la “stazione” (*wuqûf*), che è il rito principale di tutto il pellegrinaggio.

Si tratta di un rito penitenziale, che consiste nello “stare” in piedi fino al tramonto del sole, pregando, riconoscendosi peccatori, invocando la misericordia di Dio. Durante la stazione i pellegrini ascoltano una lunga allocuzione dell'*imâm*, ripetendo spesso la *talbiyya* (la formula): «Eccomi a Te, eccomi a Te, Signore...». Al tramonto, si raggiunge di corsa Muzdalifa, dove si pernotta, per portarsi il giorno seguente a *Minâ*, prima del sorgere del sole.

La giornata di *Minâ* comincia con la “lapidazione del diavolo”,

che si compie in tre punti distinti, ogni volta con sette pietruzze, della grandezza di una fava, lanciate ad una ad una con le dita, così come fanno i bambini quando giocano alle palline. Questa cerimonia vuole ricordare la tradizione secondo la quale Abramo , per allontanare il diavolo quando si disponeva a sacrificare Ismaele (i musulmani sostituiscono Ismaele ad Isacco), per tre volte gli avrebbe lanciato pietre.

Al rito della lapidazione segue il sacrificio di un capro o di una pecora o di un cammello, secondo le possibilità economiche del pellegrino. Questi dovrebbe uccidere la vittima da se stesso; ma generalmente l'operazione è affidata a un professionista. In considerazione del dispendio, il sacrificio non è d'obbligo.

Qui si concludono i riti prescritti. E il pellegrino ritorna allo stato profano con il radersi i capelli (operazione questa che viene effettuata a *Minâ* da una turba di barbieri), con la deposizione delle vesti di *ihram* e la riassunzione degli abiti ordinari.

I pellegrini sogliono trattenersi ancora tre giorni a *Minâ*, ripetendo ogni giorno la lapidazione, e ripagandosi delle privazioni e delle fatiche sofferte con lautissimi pasti e divertimenti di ogni genere.

Infine i pellegrini partono dalla Mecca e fanno ritorno ai loro paesi, confermati nell'idea della universalità dell'Islam ed orgogliosi di potersi fregiare d'un copricapo speciale a segno del pellegrinaggio compiuto.

3.2. Adempimenti e preghiere della partenza

I dottori musulmani insistono sulla inutilità delle sole cerimonie esteriori alla purificazione spirituale, se non si procede al rinnovamento interiore, se ci si reca alla Mecca senza pentimento. È difficile stabilire quanta la loro voce sia veramente ascoltata. Comunque, prima di partire, il pellegrino deve “mettersi in regola” con Dio per mezzo del pentimento dei peccati, con gli uomini, pagando i debiti, riparando eventuali torti, e infine con i suoi familiari, assicurando loro sostentamento e assistenza per tutta la durata del viaggio.

Al momento della partenza, il pellegrino recita questa preghiera:

«Signore, Tu che mi sei Compagno di viaggio e Sostituto nei doveri verso mia moglie, i miei beni, i figli, gli amici, proteggimi e loro da ogni disgrazia e da ogni male. Concedimi la virtù e la fede necessarie a questo viaggio. Fa' che io compia atti che Ti siano graditi. Fa' che la terra si spiani ai miei passi. Rendimi agevole questo viaggio. Accordami la salute del corpo, la saldezza della fede e buona fortuna. Permettami di compiere il pellegrinaggio alla Tua Dimora e la visita al sepolcro del Tuo inviato Maometto.

Signore, in Te io cerco rifugio contro le fatiche del viaggio, la mala sorte e l'ansia per mia moglie, i miei beni, i figli gli amici. Signore, assisti me e loro. Tienimi sotto la Tua protezione. Non far mancare il Tuo favore né a me né a loro. Conserva la felicità in ciascuno di noi».

3.3. L'ingresso nell'haram

Prima di entrare nella spazio sacro (*haram*) che circonda la Mecca, i pellegrini debbono fare grandi abluzioni e indossare l'abito prescritto. Assai sommario e piuttosto uniforme, esso va conservato per tutta la durata del pellegrinaggio. Così i pellegrini entrano nello stato sacrale (*ihrâm*) che, serbandoli totalmente a Dio, non permette atti altrimenti legittimi, come per esempio il lavarsi. Il pensiero dominante è che Iddio li ha chiamati a venire nella Sua Dimora. Da questo momento in poi una preghiera specifica ricorre di continuo su tutte le labbra come risposta all'augusto invito. Circolando già nei navigli, quando si va per mare, correndo lungo le piste carovaniere e le autostrade, aleggiando a bordo degli areoplani, essa dice:

«Eccomi a Te, Dio mio, eccomi a Te.

Eccomi a Te: Tu non hai associati. Eccomi a Te.

La lode, la benevolenza e la regalità appartengono a Te.

Tu non hai associati».

A questa formula, che i pellegrini ripetono continuamente, in ogni occasione, per manifestare la loro pietà, per salutarsi, per appianare una questione, per affrontare una difficoltà, per superare un disagio, se ne aggiungono altre suggerite al momento dalla devozione di ciascuno.

3.4. L'arrivo alla Mecca

Non appena vedono apparire di lontano la città della Mecca, i pellegrini pregano così:

«Grande Iddio, questo è il Tuo Luogo Santo, l'Asilo della Pace. Il servitore che vi si rifugia è Tuo Servitore. Io vengo a Te, Signore, da lontano, con la coscienza carica di peccati, ma con la speranza che Tu mi accoglierai, per la Tua benevolenza, per la Tua Generosità.

E nell'ultimo giorno mi proteggerai dal fuoco divoratore dell'inferno».

3.5. Alla Ka'ba

Arrivato alla Mecca, il pellegrino si dirige subito alla Grande Moschea della *Ka'ba*. Vi deve fare ingresso per la porta detta della Pace (*Bâb as-salâm*). Ed entrando recita questa preghiera, attinta in gran parte da testi coranici:

«Io confido in Dio. Egli mi protegga da Satana, il maledetto.

Nel nome di *Allâh*, il Clemente, il Misericordioso!

Dio mio, Tu sei la Pace. Da Te viene la Pace. Facci vivere nella Pace.

Tu sei il Signore della Grandezza e della Munificenza.

Concedici, per la Tua Misericordia, di accedere al Paradiso, la Dimora della Pace».

Entrato che sia, il pellegrino va subito alla *Ka'ba*, recitando questa preghiera:

«Dio mio, questo è il Tuo Luogo Santo, il Rifugio perfettamente sicuro. Degnati, nell'ultimo giorno, di preservarmi dalle fiamme dell'inferno.

Nel Nome di Dio! Dio è Massimo! (3 volte)

Non v'è altro dio al di fuori di Dio! Egli non ha associati!

A Lui il Regno e la Lode! Egli può tutto.

Dici: o Signore, fa' che la verità presieda al mio ingresso, fa' che la verità presieda alla mia uscita. Coprimi con lo scudo della Tua Potenza.. La verità è apparsa, e la menzogna si è dissolta. Certo, la menzogna è peritura. I fedeli troveranno nel Corano la guarigione e la misericordia del Signore. Invece gli empi vedranno accrescersi la loro perdizione».

Infine, alla Pietra Nera, si prega così:

«Nel nome di *Allâh!* *Allâh* è Massimo!

Dio mio, degnati di rimettermi le mie colpe, di purificare e rallegrare il mio cuore. E, per la Tua misericordia, preservami da ogni male. Per piacerTi, mi propongo di fare sette volte il giro intorno alla Tua Casa Venerata. Degnati di facilitare e gradire il compimento di questa devozione».

3.6. I giri rituali

Il circuito rituale (*tawâf*) della *Ka'ba* viene ripetuto più volte nel tempo del pellegrinaggio. Obbligatorio o facoltativo secondo i casi, esso comprende ogni volta sette giri, tre dei quali, più rapidi degli altri, si fanno quasi di corsa.

Il *tawâf* si inizia con questa preghiera:

«Credente in Te, Signore, testimone del Tuo Libro Sacro, fedele alla Tua Alleanza e seguendo l'esempio del Tuo Inviato Maometto – onore e benedizione a lui! – io attesto che non v'è altro dio al di fuori di *Allâh*, testimonio che Egli non ha associati nei suoi attributi e che Maometto è il Suo Servo e il Suo Inviato. Dio mio, in questa Augusta Casa, in questo Santuario, in questo Luogo Sicuro, che e la Tua Dimora e rifugio dei peccatori, degnati di preservarmi, il giorno del giudizio, dai tormenti dell'inferno. Tu che sei il Clemente e il Potente. Per opera Tua, o mio Dio, io sono al sicuro dall'infedeltà, dalla povertà, dalla insofferenza, dai tormenti della tomba e dalle prove della vita e della morte³⁷. Io imploro, Signore, il Tuo Favore. Imploro la salute e la costante salvaguardia della fede, in questo mondo e nell'altro. Ti scongiuro, mio Dio: quando verrà l'ultimo giorno, quando il sole della Tua Giustizia offesa brucerà i peccatori, mettimi all'ombra della Tua Bontà Possente, all'ombra del Tuo Trono. Fa' che la mia lingua assetata possa bere dalla coppa del Tuo

37 Per intendere questa invocazione, bisogna ricordare che, secondo la dottrina islamica, i defunti vengono sottoposti ad un giudizio particolare nella tomba e vi restano in attesa della risurrezione e del giudizio universale.

Inviato Maometto l'onda fresca che sazierà la mia sete per sempre. Degnati, Signore, di accordarmi la Tua Indulgenza, di benedire il mio pellegrinaggio, di gradire la mia devozione e farne il pegno d'un commercio eterno. Per Te, o mio Dio, io sono al sicuro dal dubbio, dall'idolatria, dall'ipocrisia, dalla mala condotta, dall'avvenire funesto e, in questo mondo, dall'indigenza, dalla disgrazia d'una famiglia e di una discendenza perversa. Signore, io sono il Tuo servo, figlio d'una Tua serva. Sono venuto a Te con la coscienza gravata di tanti peccati. Perdonami per la Tua Grazia le offese fatte a Te, e rimettimi, Signore, tutte quelle fatte ai Tuoi servi».

3.7. Alle colline di Agar

La tradizione musulmana vuole che la schiava Agar e suo figlio Ismaele, scacciati da Abramo, siano arrivati alla Mecca. Vedendo il figlio divorato dalla sete, la donna lo depose a terra e, come impazzita, corse tra due alture per urlare la sua disperazione.

I pellegrini commemorano questo episodio percorrendo una delle arterie principali della Mecca, che, da un capo all'altro, ha due cippi rappresentanti le due colline di Agar.

Durante il cammino, recitano questa preghiera:

«Non v'è altro dio al di fuori di Allâh, l'Unico. Egli non ha associati. A Lui la Regalità e la Lode. Egli dona la vita, Egli la prende. Egli può tutto. Non v'è altro dio al di fuori di Dio. Solo Lui noi adoriamo. A dispetto degli infedeli, noi ci votiamo alla Sua causa. Per Te, o mio

Dio, io sono al sicuro da ogni malanno difficile da guarire, da ogni delusione, dal maligno piacere dei nemici davanti al mio infortunio, dalla disgrazia, dalla perdita dei Tuoi benefici.

Signore, perdono! Signore, misericordia! Distogli gli occhi dalle mie colpe.

Tu sei il Possente, il Generoso. Signore, donaci il Tuo favore in questo mondo e nell'altro. Preservaci dal fuoco dell'inferno, Tu che sei l'Onnipotente, il Clemente, il più Tenero dei misericordiosi».

3.8. La "stazione" di 'Arafât

Si arriva così al rito decisivo del pellegrinaggio, senza il quale i riti già compiuti non avrebbero altro valore che di comune devozione: bisogna "stare" in piedi una parte della giornata sui fianchi d'una collina, detta *'Arafât*, che si leva ad una quindicina di miglia dalla Mecca.

Durante la "stazione" un predicatore, in piedi su una cammella secondo il costume del Profeta, pronunzia lunghe orazioni, che i pellegrini frammezzano di tanto in tanto con la formula *labbayka*, "Eccomi a Te!".

Come esempio di orazione ad *'Arafât* può valere questo che segue:

«Non v'è altro dio al di fuori di *Allâf*, l'Unico. Egli non ha associati. A Lui la Regalità e la Lode. Egli può tutto.

Dio mio, fa' che la luce sia nelle orecchie, fa' che la luce sia nei miei occhi. Dilata il mio cuore, Dio mio e rendimi lieve la colpa. Presso di Te cerco rifugio contro il dubbio, contro la dissipazione, contro i tormenti della tomba³⁸. Presso di Te cerco rifugio contro la malvagità e contro le avversità, quelle del giorno e quelle della notte, e contro il male che potrebbe venirmi dal soffio maligno del vento e dalle ingiurie della mala sorte. A Te, Dio mio, la Lode, quella che possiamo esprimere ed ancor più quella che non possiamo. A Te, Dio mio, io levo la preghiera, l'adorazione, e consacro la mia vita e la mia morte. A Te io tornerò, a Te deve venire la mia discendenza. Presso di Te, Dio mio, cerco rifugio contro i tormenti della tomba, contro le incertezze dell'anima, contro il disordine. Dio mio, certamente Tu ascolti la mia parola. Tu vedi la mia condizione. Tu conosci i miei più intimi segreti, i miei più piccoli gesti. Del mio essere, nulla Ti è ignoto. Io sono il misero, il povero che implora la Tua Assistenza e cerca la Tua Protezione.

Timoroso del Tuo castigo e trepido alla Tua Presenza, riconosco e confesso i miei peccati. Guarda questo misero, che con insistenza Ti implora. Sono un cieco spaurito che Ti tende le braccia, sciogliendosi in lacrime, col corpo abbattuto e l'anima umiliata. Signore, io Ti imploro».

Se vuole, il pellegrino può aggiungere alla "stazione" altre preghiere, che tuttavia nulla aggiungono al rito prescritto.

Al momento di offrire il montone in sacrificio espiatorio, deve

38 Cf nota 1.

recitare questa formula, che evoca il ricordo del sacrificio di Abramo:

«Nel nome di *Allâh*! Dio è Massimo!

Dio mio, (questo sacrificio) è da Te, per Te e a Te. Accettalo, così come lo hai accettato dal Tuo Amico Abramo».

Le preghiere canoniche dei pellegrini alla Mecca, ancor più che le altre, rivelano, nella sua specificità e nei suoi orizzonti, l'anima musulmana. E contengono una teologia, nel senso stretto del termine.

Capitolo IV

Il dirk delle confraternite

4.1. La mistica islamica

Fin dai primi tempi dell'*Islâm* vi furono persone che, cercando un senso più intimo e profondo nelle pratiche religiose, si davano alla povertà, all'astinenza, a devote veglie, ed entravano così nelle vie della mistica. Fra i nomi della prima epoca emergono per importanza quelli di un uomo, *Hasan al-Başri* (VIII secolo) e di una donna, *Râbi'a al-'Adawiyya* (IX secolo).

Hasan al-Başri, patriarca dell'*Islâm* primitivo, brilla soprattutto per il suo esempio di devozione ascetica e di orientamento mistico, che contrastava con la tendenza generale del suo tempo. A *Râbi'a al-'Adawiyya*, che visse a Basra nell'Iraq in perpetua castità, viene attribuita questa significativa preghiera:

«O Signore, se a pregarti mi muove il timore dell'inferno, gettamici; se il desiderio del paradiso, allontanamene ma se mi avvicino a Te per amor Tuo, non occultarmi la Tua bellezza eterna».

Sull'esempio di questi due grandi maestri, si formarono gruppi di asceti che, ad imitazione dei monaci cristiani, solevano indossare tonache di rozza lana ed erano perciò detti *sûfiyya* (singolare *sûfi*) da *suf* che significa appunto lana. La loro presenza fu sempre mal tollerata dall'*Islâm* ufficiale, che considerò l'ascetismo una novità

arbitraria, non voluta da *Allâh*, e cercò in ogni modo di reprimerlo o almeno di emarginarlo. Mancando nell'Islâm un organo supremo che abbia autorità di dirimere in modo tangibile e immediato le questioni religiose, il contrasto tra i *sûfiyya* e i giuristi si protrasse per secoli, concludendosi in parte con un accomodamento delle correnti mistiche più moderate e in parte con la emarginazione degli elementi estremi.

4.2. Le confraternite religiose

Oggi l'eredità e l'influenza del sufismo si avverte soprattutto nelle confraternite religiose, presenti e operanti in tutto il mondo islamico.

La confraternita viene detta *tarîqa* (plurale *ṭuruq*), che di per sé significa "via" e sta ad indicare l'associazione stessa ed anche la regola di vita che i suo membri, aderendovi, si assumono. Gli affiliati ricevono nomi diversi, quali *ikwân*, "fratelli", *faqîr* (plurale *fuqarâ*), "poveri", *darwiš*, che in persiano significa "visitatore di porte", cioè mendicante. Il capo è chiamato *šayk*, che significa "anziano" e dunque anche "maestro".

Sul piano religioso la vita degli affiliati è segnata da esercizi che si aggiungono a quelli obbligatori e ordinari dei musulmani, sommandosi ordinariamente ad una delle preghiere rituali del giorno. Gli esercizi più frequenti costituiscono in invocazioni titaniche o anche in veri e propri "uffici" (*udîfa*), compiuti in comune

una volta la settimana o in certe feste. In qualche confraternita le invocazioni consistono nella ripetizione di brevi formule, come per esempio nel pronunciare cento volte uno dei novantanove “Bei Nomi” di *Allâh* (preferito tra tutti è *al-Latîf*, “il Sottile!”) oppure la professione di fede detta “*Lâ ‘lâha ‘illâ Allâh*”: «Non v’è altro dio al di fuori di *Allâh*, l’Immenso, al di fuori del Quale non v’è altro dio. Egli, il Vivente, il Vigilante!».

4.3. Il dirk

Numerose confraternite si riuniscono principalmente per la pratica del dirk. Questo vocabolo ricorre spesso nel Corano per indicare il “ricordo” che il credente deve avere continuamente di Dio e la “menzione” che egli deve fare frequentemente del Suo Nome. Ecco come un musulmano marocchino del secolo scorso descrive una seduta della sua confraternita:

«Quando il numero dei confratelli è abbastanza consistente, il priore prende la *Risâla* di *Al-usayrî* (Epistola diretta ai *sûfi* da un dottore dell’XI secolo) o un’altra opera dello stesso genere e sottovoce ne legge un passo e lo commenta. I confratelli pongono domande, ne discutono col priore e tra di loro, tutto con ordine e compostezza. Una volta che la lettura e la discussione si sia creato il clima adatto, ci si dispone in cerchio e si intona il dirk sulla cadenza d’una bella melodia.

I presenti fanno col busto un movimento oscillatorio in avanti,

unendosi al canto e ripetendo *Lâ 'lâha 'illâ Allâh*. Le guance si accendono. Gli occhi di alcuni si chiudono, di altri si dilatano. Il ritmo si accelera. Di colpo irrompe un grido, e il *Lâ 'lâha 'illâ Allâh* si riduce al solo nome di *Allâh*. Eccitazione generale. Si comincia a danzare. Il grido *Huâ! Huâ!* si leva lacerante da ogni parte. Un “cantore” irrompe nel mezzo, danzando. Coloro che per un motivo qualsiasi non danzano e se ne stanno assisi tutti intorno, accompagnano con piccoli movimenti del capo la cadenza del *dirk*.

L'eccitazione si accresce. Le teste si riversano. *Huâ! Huâ!...* Il respiro si fa più forte e accelerato. Tutto questa in un ordine perfetto, regolarmente cadenzato: il priore dirige il *dirk*. Se nota qualche rilassamento, lancia incoraggiamenti, rimarcando il ritmo del canto. Chi è rimasto indietro, riprende lena: *Huâ! Huâ!* Che vuol dire *Lui! Lui!...*

S'ode soltanto il respiro dei presenti, che pian piano si va allentando. Non si canta più insieme. Secondo un turno stabilito, ciascuno intona un assolo: “Assente dalla pupilla dei miei occhi, Egli è in me! *Huâ!* Egli e in me!”. Un sorriso illumina i volti: “*Huâ!* Egli e in me!...”.

È il totale annientamento (*fanâ*) in Dio.

Ci si siede. Ancora, qua e là, qualche acclamazione. Infine tutto si placa. Ci si saluta a vicenda. Ci si sente felici. L'anima e leggera».

Se si vuole una descrizione meno partecipata e più ordinata,

ecco come si svolge una *tarîqa*, una seduta tipica delle confraternite musulmane.

I confratelli si dispongono su due file oppure in circolo. Dal centro il maestro intona la giaculatoria da ripetersi, oppure il recitatore imposta un canto con o senza accompagnamento di strumenti: di solito sono flauti, tamburelli, o un violino di forma particolare.

Frattanto gli affiliati, immobili, regolano il loro respiro secondo un ritmo minuziosamente prescritto. Poi si invoca tre volte il nome di *Allâh*, volgendo il capo verso il lato destro, poi a sinistra, infine verso il petto. Il ritmo del canto si va facendo via via più rapido. Le membra si tendono. Il maestro si avvicina a ciascuno, sollecitando l'eccitazione.

All'improvviso uno del circolo esprime la sua esaltazione con movimenti e grida frenetiche. Altri gli si associano. La frenesia diventa generale, ma resta sempre sotto il controllo del maestro. Dopo un po' di tempo, questi ottiene che tutti si seggano.

L'assemblea rimane come in trance, mentre i corpi si bilanciano ritmicamente. Infine il maestro risveglia tutti al grido di *Allâh akbar!* Iddio e Massimo!

4.4. La preghiera mistica nel giudizio dell'Islâm ufficiale

L'organizzazione collettiva dell'estasi, praticata dalle confraternite religiose, non riscuote l'approvazione generale dei

dottori musulmani, non pochi dei quali la considerano estranea all'*Islâm* genuino. Non mancano tuttavia quelli che la giustificano e l'approvano, notando che l'*Islâm* accoglie in se due tendenze diverse, già presenti nella vita di Maometto e nell'insegnamento del Corano. Nella psicologia del Profeta infatti, così come nella impostazione della sua vita, si possono discernere due tendenze, l'una più mistica, l'altra più secolare, l'una orientata verso il mondo divino l'altra verso l'umano. Queste due tendenze non si succedono nettamente, come qualcuno vorrebbe, l'una all'altra nella vita del Profeta, caratterizzando la prima il periodo Meccano e la seconda il periodo medinese. L'una non cancella l'altra, benché appaiano più o meno marcate nell'uno e nell'altro periodo. Esse coesistono e spesso entrano in sinergia.

Si perpetueranno poi nelle correnti storiche del pensiero musulmano: da una parte un legalismo che legifera in foro esteriore e prevale presso i giuristi (*ulamâ*), dall'altra una predicazione più specificamente religiosa, nella quale si contengono numerosi germi di vita mistica, capaci di attrarre l'attenzione di non pochi musulmani.

Capitolo V

Qualche considerazione

5.1. Coinvolgimento totale dell'uomo nella preghiera

Nell'*islâm* la preghiera è innanzi tutto l'atto dell'adorazione che è dovuta a Dio. Questo è il senso primario e più profondo dell'*salât*, la preghiera liturgica che si compie cinque volte al giorno.

Adorazione e lode di Dio Uno, "Signore dei mondi", affidamento totale (*islâm*, appunto) di se stesso e di tutte le cose alla Misericordia dell'Altissimo: questi sono i sentimenti che devono abitare nel cuore del credente durante la preghiera. Ma non si tratta di sola e pura interiorità. Tutto l'uomo, interamente, corpo e spirito, cuore e mente, sentimento e conoscenza, deve testimoniare la sua appartenenza a Dio.

Nulla stupisce di più un pio musulmano che un cristiano, il quale dica di essere in preghiera e intanto se ne sta comodamente seduto, senza gesti esteriori di preghiera, in atteggiamento addirittura sconveniente.

5.2. Trasferimento dell'orante nel sacro

Come abbiamo visto, la *salât* è preghiera liturgica. Essa comporta da una parte la recitazione di versetti del Corano, la cui scelta è lasciata all'orante, dall'altra è segnata da gesti rigorosamente

prescritti sia che la si compia da soli sia in molti. Essa è scandita da posizioni del corpo, che le scuole giuridiche definiscono rigorosamente.

La *salât* ha un indubbio valore rituale. Anche fatta individualmente ha una sua solennità. Compiuta collettivamente dietro l'*imâm*, la "guida", essa è sobria e avvincente testimonianza della presenza immanente dell'Altissimo.

Durante la *salât* il credente è totalmente separato dal mondo profano e trasferito nel sacro, quasi ghermito dal mondo inaccessibile del Trascendente. L'appello alla preghiera, che cinque volte al giorno una voce umana lancia dall'alto dei minareti, significa già questa separarsi, questo appartarsi. La separazione dal profano si concreta poi con l'acquisizione della purezza legale, con lo scalzarsi, con l'ingresso nello spazio sacro della moschea o del tappeto della preghiera.

Disposizione interiore, disposizione del cuore, correttezza di recitazione, posture del corpo si corrispondono. Le disposizioni interiori richieste sono l'intenzione di pregare e l'attenzione agli atti che si compiono. Essenziale è la presenza del cuore.

Così come indispensabili al compimento della preghiera sono i gesti che compiono e le parole che si dicono. In tal modo la semplice e pura intenzione diventa *iklâs*, "culto puro", e *ihân*, l'agire alla presenza di Dio.

Non avendo sacrificio liturgico, l'*islâm* impernia la sua preghiera

di adorazione su una testimonianza che è insieme lode a Dio ed offerta di sé.

5.3. *Devozione personale e ritualismo*

Alla *salât*, preghiera liturgica e rituale, si aggiungono, a livello di devozione personale, le preghiere supererogatorie (*nâfilât*), ovvero la *rak'ât* che volontariamente si aggiungono al numero prescritto e le salmodie di passi del Corano. Ma la natura facoltativa di queste preghiere non giustifica alcuna rilassatezza nell'agire dell'orante: se si tratta di *rak'ât* aggiunte, bisogna comunque osservare il rito ordinario; nelle recitazioni coraniche si esige sempre un atteggiamento degno e rispettoso sia da parte dei lettori che degli ascoltatori.

Le *nâfilât* sono dette *du'â*, "invocazione", quando hanno fine d'intercessione per sé e per gli altri. Molto spesso la *du'â* è scandita sui novantanove grani della corona (*subha*) che serve a proclamare i più bei Nomi di Dio. E può essere anche la recita ripetuta di versetti coranici. Qui non vi sono regole né di tempo né di luogo. Ma quando la *du'â* è collettiva, il rito rivendica i suoi diritti come segno del rispetto che si deve all'Altissimo.

La preghiera diventa una tecnica nel *dirk* delle confraternite religiose. *Dirk* vuol dire evocazione, ricordo, secondo i precetti coranici: «Menziona il tuo Signore, se hai dimenticato di farlo» (18, 24); «O credenti! I vostri averi e i vostri figli non vi distraggano dal

ricordo di Dio» (63, 9).

Si tratta di un ricordo innanzi tutto del cuore, che la ripetizione scandita, la respirazione regolata, i movimenti del corpo si propongono di favorire.

Generalmente le regole del *dirk* sono proprie di ciascuna confraternita e ne sono quasi segno distintivo; ma tutte tendono allo scopo comune di fissare nel cuore dell'orante il "senso" del Nome di Dio.

Che si tratti della preghiera liturgica o del *dirk*, v'è, almeno nell'intenzione, una stretta corrispondenza tra le disposizioni del cuore, le regole delle salmodie e le posture del corpo. Solo le forme più libere della *du'â*, preghiera di domanda o di implorazione, per impetrare la pioggia, per invocare la cessazione d'una pubblica calamita, possono evadere da regole prestabilite.

Una preghiera del tutto interiore non è assente nell'*islâm*, ma non ha uno "statuto" proprio e dunque resta legata alle forme e allo spirito della *salât* la quale non sarebbe il culto dovuto all'Altissimo, se non fosse l'atto compiuto da "tutto" l'uomo, che Egli ha create: cuore, anima, spirito, membra del corpo vi testimoniano, tutti insieme, il diritto assoluto di Dio sulle sue creature.

Appendice I

Preghiere e laudi del Corano

In quanto Parola increata, eterna, testuale di Dio, tutto il Corano ed ogni sua parte può essere recitata dal musulmano con l'intento di lodare e glorificare l'Unico, l'Eterno, il Compassionevole. Non mancano tuttavia nel sacro Libro versetti o interi capitoli che sono espressamente preghiera.

Totalmente preghiera è il capitolo iniziale, la *sûra* "Aprente il Libro". Numerosi altri passi hanno carattere e andamento di lauda. Altri echeggiano in qualche modo i Salmi biblici.

Di tutti si propone qui un breve saggio.

La preghiera di inizio³⁹

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso⁴⁰.

Lode a Dio, Signore dei Mondi,

il Clemente, il Misericordioso,

Sovrano del Giorno del Giudizio.

Te adoriamo, Te invochiamo in soccorso,

guidaci al retto sentiero,

al sentiero di coloro a cui Tu hai largito la tua gradita, non di coloro che sono incorsi nella tua ira né di coloro che son fuorviati⁴¹.

39 Il titolo originale di questa *sûra*, che si trova all’inizio del Corano, è *Al fâtiha*, ovvero “L’Aprente (il Libro)”. Ma la venerazione musulmana le attribuisce anche altre denominazioni, quali “La Madre (del Libro)”, “L’Inno (di lode)”, “La Sufficiente”, “Il Rimedio”, “Il Ringraziamento”. Qui il testo viene riproposto nella versione di M. M. MORENO, *Il Corano*, Torino 1967.

40 Con questa formula si iniziano tutte le *sûre*, eccettuata la nona.

41 Per il beduino lo smarrimento della via nel deserto è fatale.

Implorazione⁴²

Signore, non castigarci del male che abbiamo commesso per dimenticanza o per debolezza.

Signore, non caricarci di un pesante fardello, simile a quello che imponesti ai nostri avi.

Signore, non mandarci se non ciò che le nostre forze possono sopportare.

Cancella le nostre colpe, perdonaci, usaci misericordia.

Tu sei il Padrone nostro: sostienici contro gli infedeli (2, 286).

42 Questa implorazione, che chiude la *Sûra* II, è entrata molto presto nella codificazione della preghiera liturgica quotidiana.

Questi è Iddio!

Iddio! Egli è Colui che fa dischiudere il seme e il nocciolo. Dal morto fa uscire il vivo e dal vivo il morto. Questi è Iddio!

Egli dischiude il cielo al divampare dell'alba. Egli ha fatto della notte tempo di riposo, e ha posto il sole e la luna a computo del tempo. Ecco ciò che ha determinato il Potente, il Saggio.

Egli ha fissato il cielo degli astri, perché possiate orientarvi con essi in mezzo alle tenebre della terra e del mare: "Ecco i segni perspicui che abbiamo dato per coloro che sanno"⁴³.

Egli vi ha fatto nascere da un solo individuo e vi ha dato un luogo di residenza e un luogo di attesa⁴⁴:

"Ecco i segni perspicui che abbiamo dato per coloro che sanno".

Egli dai cieli ha fatto sgorgare l'acqua con la quale facciamo crescere ogni sorta di piante; ne facciamo spuntare il verde e poi i grani raccolti in spighe, che si uniscono in fasci; e dalla spata delle palme grappoli di datteri pendenti a portata di mano; e vigneti e ulivi e melograni, piante in parte simili in parte diverse fra loro. Guardatene i frutti, quando nascono e quando sono maturi. Sono tutti segni per un popolo di fede" (6, 95-99).

43 Intervenendo direttamente nella proclamazione delle meraviglie del creato, Iddio insegna che esse sono, per gli uomini dotati di senno, altrimenti segni del suo Essere.

44 I defunti attendono, ciascuno nella sua tomba, il giorno della risurrezione e del giudizio universale.

La luce

Iddio! Egli è Luce in cielo e in terra.

La sua luce è come quella di una lampada in una nicchia, racchiusa in un vaso di cristallo, che brilla come stella. Essa arde grazie all'olio di una pianta benedetta, un ulivo che non sta né a oriente né a occidente⁴⁵. Il suo olio brillerebbe anche fuoco non lo toccasse.

Iddio è Luce su luce⁴⁶.

Alla sua luce Iddio guida chi Egli vuole.

Così Iddio, che tutto sa, manda esempio salutari ad ogni vivente (24, 35).

45 Si tratta di un ulivo mistico.

46 In arabo *nûrun'a lâ n-nûrin*. Alla pietà musulmana questa proposizione offre innumerevoli spunti di spiegazione e di riflessione.

Osanna

Non vedi che cantano osanna a Dio tutte le creature che sono nei cieli e sulla terra?

Osanna cantano anche gli uccelli che volteggiano nell'aria.

Ogni creatura ha imparato preghiera e canto.

E Iddio sa ciò che esse fanno.

A Dio appartiene il regno dei cieli e della terra. A Lui si ritorna.

Non vedi che Dio sospinge le nubi? E le raccoglie e ne fa cirri e le compatta e dai recessi fa scaturire la pioggia. Non vedi che da montagne celesti Egli fa uscire la grandine, con cui colpisce chi vuole, e invece la storna da chi vuole? In mezzo ad essa i lampi balenano ed abbagliano.

Egli regola l'alternarsi delle notti e dei giorni. In questo non trovi motivo di meditazione per chi sappia vedere?

Da acqua Iddio ha tratto ogni animale, quelli che strisciano sul ventre, i bipedi, i quadrupedi. Crea chi vuole Iddio, l'Onnipotente.

"Abbiamo fatto scendere su di voi segni evidenti"⁴⁷

Iddio guida chi vuole sul retto sentiero (24, 41-46).

47 Ancora una volta qui interloquisce Iddio per mediazione dell'angelo Gabriele.

I doni del Signore

Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole.

Il Clemente!

Egli ha fatto conoscere il Corano.

Egli ha creato l'uomo e gli ha insegnato ad esprimersi con la parola⁴⁸.

Il sole e la luna seguono una regola fissa⁴⁹.

Le erbe e le piante si prostrano in adorazione.

Egli ha posto in alto il cielo e ha fissato la bilancia.

“Non frodate sulla bilancia! Pesate giusto! Non barate sul peso!”⁵⁰.

Agli uomini Egli ha destinato la terra, ricca di frutti,

di palmizi con i loro grappoli, di cereali con i loro chicchi, di fiori profumati.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?⁵¹

48 La parola che viene dalla ragione e manifesta la razionalità della creatura umana a differenza delle voci istintive e irrazionali degli animali.

49 Gli astri si muovono secondo un preciso computo matematico, preparato dalla sapienza di Dio.

50 Interlocuzione di Dio mediante l'angelo Gabriele.

51 Nel corso della sūra questa interrogazione ritornerà, con incalzante insistenza, altre 30 volte. Letteralmente il testo arabo dice: «Quale dei doni del Signore negherete voi due?». Generalmente i commentatori arabi interpretano

Egli ha plasmato l'uomo dal fango, come un vaso. Ha creato i ġinn da fiamma senza fumo.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?

Egli è il Signore dei due Orienti⁵² e dei due Occidenti.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?

Egli ha lasciato liberi i due mari, che s'incontrano, ma non possono sormontare la diga posta nel mezzo⁵³.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?

Da entrambi escono perle e coralli.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?

A Lui appartengono le navi, alte sul mare come montagne⁵⁴.

Quale dunque dei doni del Signore negherete voi, uomini e ġinn?

Tutto ciò che è sulla terra è destinato a perire, ma in eterno resta il volto del Signore, volto di gloria e di maestà.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

il duale come rivolto agli uomini e ai ġinn. Tale interpretazione sembra avvalorata dal versetto seguente, che parla appunto della creazione dell'uomo e dei ġinn. Questi spiritelli, a differenza dell'uomo che fu plasmato con l'argilla, sono fatti di purissima fiamma. Ve ne sono di fedeli e di infedeli, proprio come gli esseri umani.

52 Del solstizio d'estate e del solstizio d'inverno.

53 I due mari sono l'acqua dei fiumi, dolce e potabile, e l'acqua salata degli oceani.

54 Anche le invenzioni dell'uomo sono sostanzialmente doni di Dio.

A Lui si rivolge implorante tutto ciò che è nei cieli e sulla terra. Ed ogni giorno Egli compie opera nuova⁵⁵.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Uomini e ġinn! Voi tentate di superare le barriere dei cieli e della terra. Fate, fate pure. No, non lo potrete, se non vi sarà dato.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Vi sarà mandato addosso un getto di fuoco e di rame fuso, e non ci riuscirete.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Quando il cielo si fenderà e si farà scarlatto come il cuoio⁵⁶.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Quel giorno né uomo né donna né ġinn sarà interrogato intorno al suo peccato.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

I rei saranno riconoscibili dal loro marchio e saranno afferrati per i capelli e per i piedi.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Eccola la Geenna! I malvagi dicevano che essa non esistente!

55 La creazione sussiste in quanto Iddio continuamente la sostiene, rinnovandola.

56 Ciò avverrà alla fine del mondo; [altre traduzioni al posto di “cuoio rosso” portano “olio infuocato”; *NdR*].

Si aggireranno fra quella e un'acqua bollente.

Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Ci saranno invece due giardini per coloro che avranno temuto la presenza del loro Signore. - Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Con due fonti scorrenti - Quale dunque negherete dei doni del Signore?

Con frutta d'ogni sorta. Quale dunque negherete dei doni del Signore? (55, 1-53)⁵⁷.

57 La sūra continua con la descrizione delle delizie del Paradiso.

Il giorno del giudizio

Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole.

Quando il cielo si squarcerà,

quando le stelle disperse,

quando le acque dei mari e dei fiumi si mescoleranno⁵⁸,

quando le tombe, sconvolte, si apriranno,

ogni anima saprà ciò che ha fatto e ciò che omesso di fare.

O uomo, che cosa ti ha indotto a peccare contro il tuo Signore,
il Generoso,

che ti ha creato, formato e armoniosamente plasmato,

e come Gli piacque ti ha foggiato?

Ah! Voi negate il giorno del Giudizio.

Ma su di voi ci sono guardiani⁵⁹

illustri, che prendono nota

e conoscono le vostre azioni.

I giusti andranno in un luogo di delizie,

gli empi precipiteranno nell'inferno.

58 Cf nota 6.

59 Gli angeli vigilano e registrano l'operato degli uomini.

Vi saranno messi a bruciare il giorno del Giudizio
e non avranno scampo.

Che cosa è il giorno del giudizio?

Ti domandi che cosa è il giorno del Giudizio?

È il giorno in cui un'anima nella potrà fare per un'altra anima,
e tutto sarà nelle mani di Dio sol Uno (82, 1-19).

Scongiuro⁶⁰

Nel Nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole.

Io cerco rifugio presso il Signore degli uomini,

Re degli uomini,

Dio degli uomini,

contro la malvagità di colui che suggerisce e si ritrae⁶¹,

che insinua il male nei cuori di tutta la gente,

dei ġinn e degli uomini (114, 1-6).

60 Il Corano si chiude con questa deprecazione.

61 Icastica immagine di satana, l'instancabile e subdolo suggeritore del male.

Appendice II



Prezioso tappeto da preghiera della fine del Cinquecento, conservato nel Metropolitan Museum di New York. Il ricamo centrale raffigura la nicchia (mihrâb) che nelle moschee indica la direzione della Mecca.



Atteggiamenti della Ṣalât

1. Qiyâm: stando in piedi, con le mani giunte sul ventre, il fedele dichiara il proposito di preghiera (niyya) ed entra nello stato sacro.



Atteggiamenti della Ṣalât

2. Rukû': dopo aver recitato il primo capitolo (Fâtiha) e alcuni versetti del Corano, l'orante s'inchina in modo che le mani giungano fino ai ginocchi.



Atteggiamenti della Şalât

3. l'tiâl: l'orante ritorna alla posizione in piedi, con le mani elevate all'altezza del capo e il palmo in avanti.



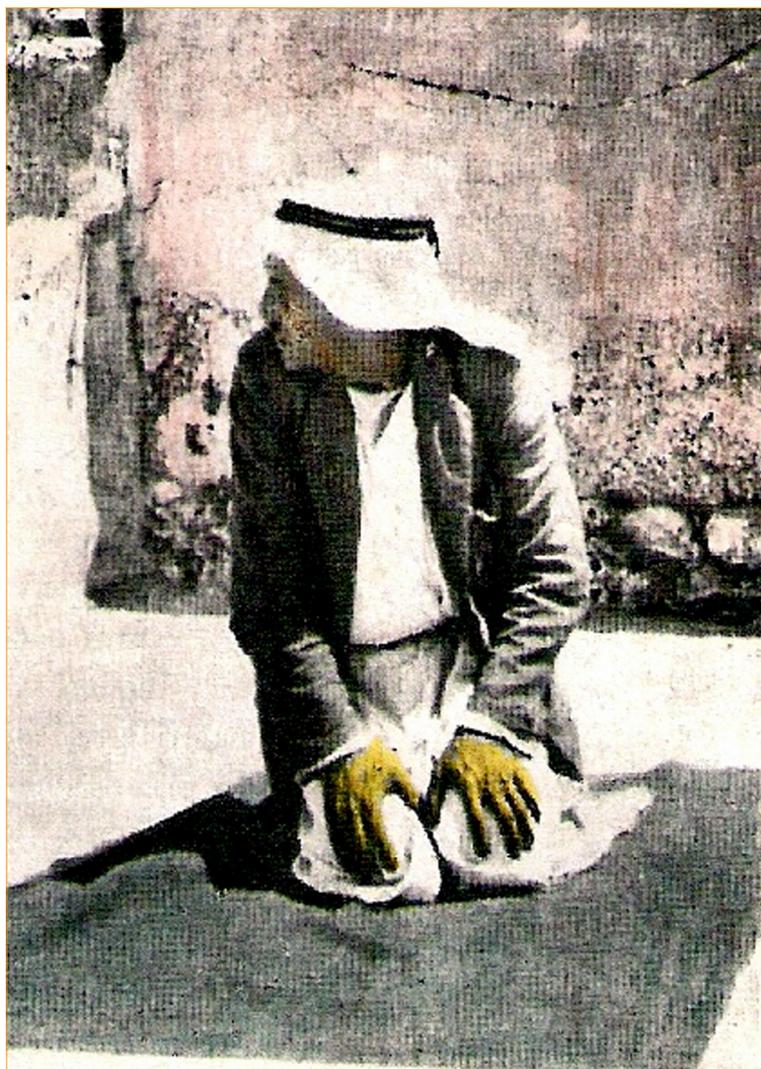
Atteggiamenti della Ṣalât

4. Suġûd: stando in ginocchio, l'orante appoggia in terra le mani e la fronte in profonda prosternazione.



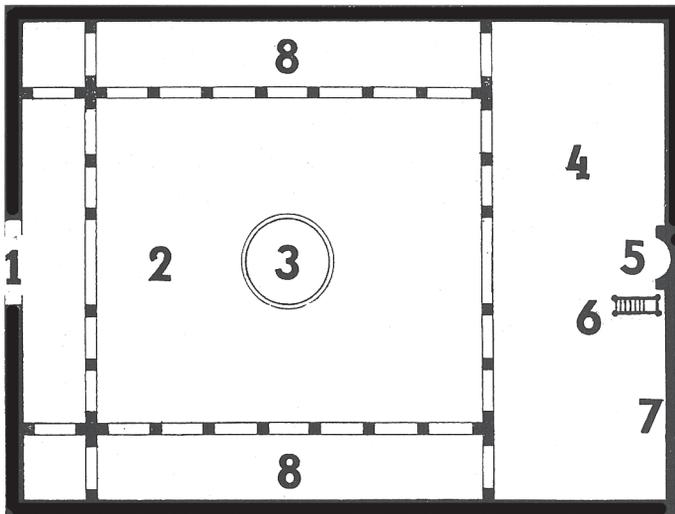
Atteggiamenti della Ṣalât

5. Ġulûs o Qu'ud: restando in ginocchio, l'orante si siede sui talloni, tenendo le mani un po' al di sopra dei ginocchi. Saluta Iddio, i profeti e recita la professione di fede (shahâda).



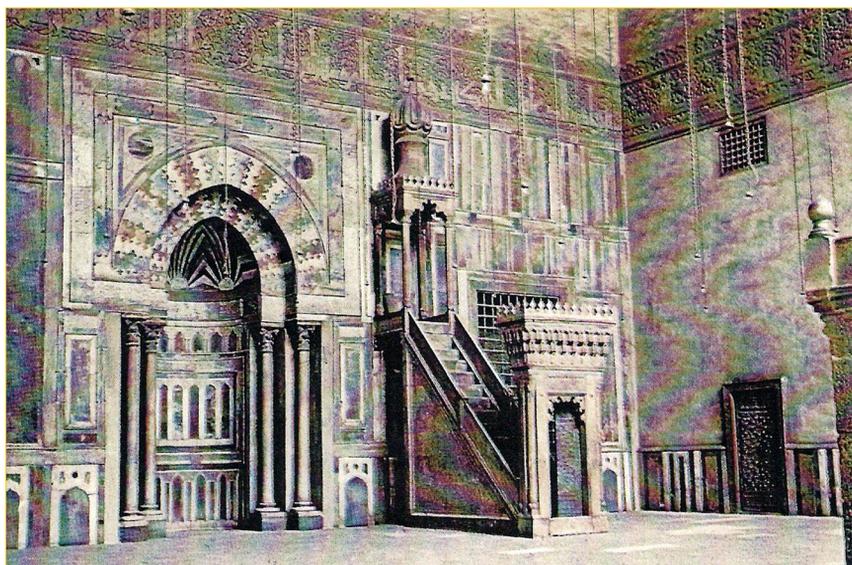
Atteggiamenti della Ṣalât

6. Salâm al-Tahîl: saluto di commiato dai presenti e dagli angeli custodi; ritorno allo stato profano.



Pianta schematica di una moschea

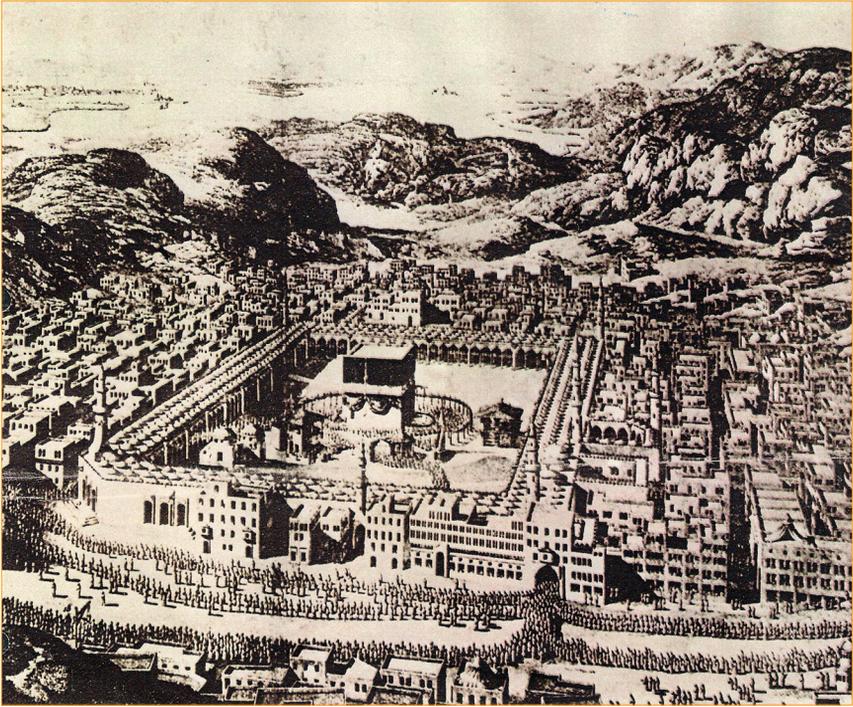
1. Ingresso; 2. Cortile (sahn); 3. Fontana delle abluzioni (mîda); 4. Sala coperta (îwân);
5. Nicchia (mihrâb) indicante la qibla, direzione della Mecca; 6. Pulpito (minbar) per la allocuzione del venerdì; 7. Muro della qibla; 8. Galleria aperta intorno al cortile.



Interno della moschea del sultano Hasân al Cairo: la nicchia (mihrâb), che indica la direzione della preghiera, e il pulpito (minbar) occupano esattamente le posizioni canoniche.



Un subha, il “rosario” dei musulmani.



L'ordinata affluenza dei pellegrini alla Grande Moschea della Mecca
in una stampa del Settecento.



Veduta aerea della grande Moschea della Ka'ba.

Bibliografia

ABD-EL-JALIL, J.M., *Aspects terieurs de l'islam*, Paris 1949²

ANAWATI, G.C. – Gardet, L., *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, Torino 1960

ARKOUM-GUELLUZ, M., *Pellegrinaggio alla Mecca*, Torino 1982

BALIĆ, S., voci *Pellegrinaggio, Preghiera, Servizio divino* in KHOURY, A.T. (a cura di), *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche. ebraismo, cristianesimo, Islam*, Casale Monferrato 1991

DE SANDOLI, S., *Il canto del muezzino*, Jerusalem 1980

- *Il rosario dei musulmani*, Jerusalem 1981

GARDET, L., *Notes sur la priere en mystique musulmane*, in *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, novembre 1952, 37-39

- *Faut-il parler en Islam de techniques de prière?*, in *Axes* marzo-aprile 1972, 25-34

KHOURY, A.T., *Gebet des Islams*, Mainz 1981

MOUBARAR, Y, *La prière dans le Coran*, in *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, ottobre-novembre 1952, 6-13

PAREJA, F.M., *Islamologia*, Roma 1951

Il testo è stato pubblicato dalla



per conto della

PEGASO
University Library