

Introduzione

L'insieme delle religioni che vanno sotto il nome di hinduismo¹ derivano dalla tradizione culturale brahmanica², a sua volta mutuata da quella Vedica³, formatasi sul suolo indiano a partire dal 1500 a.C. dall'incontro tra le credenze dei popoli indo-ari⁴, di provenienza centroasiatica (un mix di cultura di Andronovo e Civiltà dell'Oxus), con quelle delle popolazioni che risiedevano da millenni nella Valle dell'Indo.

Nell'ultimo quarto del XIX secolo è stato dato un grande impulso alla diffusione della conoscenza della spiritualità hindu al di fuori del mondo indiano ed al di fuori della schiera di studiosi e specialisti dell'Oriente⁵ prima attraverso l'opera della

¹ Per hinduismo si intende sia la terza fase (dal 400 a.C. circa sino ai nostri giorni) dello sviluppo del pensiero filosofico-religioso indiano - (le prime due denominate rispettivamente - vedismo e brahmanesimo) -, sia tutte e tre le fasi globalmente intese.

² Il brahmanesimo (900-400 a.C. circa) fu caratterizzato dal predominio della classe sacerdotale.

³ Termine sanscrito che significa "scienza, dottrina sacra", e designa la più antica produzione letteraria in lingua sanscrita (1500-900 a.C. circa).

⁴ Arya - i "Nobili" termine indoiranico designante l'aristocrazia guerriera, con cui si è soliti denominare le popolazioni che si erano insediate, precedentemente al 1500 a.C., negli attuali Iran orientale, Afghanistan e Pakistan e che di là si diffusero in più vasti territori, ad Oriente come ad Occidente.

⁵ Nel 1783 Sir William Jones - poeta, poliglotta, e noto traduttore dal persiano, nominato giudice nel Bengala colonizzato dagli Inglesi, - fondò a Calcutta la "Asiatic Society" che poi divenne la celebre "Royal Asiatic Society", che si proponeva di studiare in modo razionale e sistematico l'alta cultura asiatica. Per opera sua e di altri pionieri quali - Charles Wilkins, H.T. Colebrooke e H.H. Wilson furono resi accessibili ai lettori occidentali le principali opere dello hinduismo classico quali la Bhagavad-Gita (1785) - lo Hitopadesha (1787) - Shakuntala (1789) - Gita Govinda (1792) etc. A loro si andarono affiancando altri studiosi europei, sia francesi (Anquetil-Duperron, Leonard de Chezy, Eugene Burnouf etc.) che tedeschi (i due Schelegel, Von Humboldt, Bopp, Grimm etc.), che influenzarono in maniera determinante il movimento romantico che si riferirà costantemente all'India ed alla sapienza dell'Oriente in genere. Tra gli altri è da ricordare la figura del filosofo Schopenhauer che chiaramente elaborò il suo pensiero ispirandosi, almeno in parte, alla

società Teosofica⁶ e poi attraverso la figura di uno dei più grandi spiriti del rinnovamento hindu: lo swami (monaco) Vivekananda⁷ che a buon diritto può essere definito come il primo missionario in occidente del Neo-hinduismo⁸.

Nel 1893 partecipò, a Chicago, al World Parliament of Religions (congresso mondiale delle religioni) e presentò in modo coinvolgente e penetrante, ad un più vasto pubblico, alcuni temi di fondo della spiritualità indiana, ed in particolare alcune tendenze presenti nel rinnovantesi pensiero filosofico-religioso-culturale indiano, detto Neo-hinduismo. Il suo intervento ebbe una eco vastissima in tutti gli ambienti spirituali e non solo, per cui crebbe notevolmente l'interesse per questa religione "lontana". Da allora le occasioni di conoscenza e di incontro, tra lo hinduismo ed il mondo cosiddetto occidentale, sono andate intensificandosi, ed anche all'interno della chiesa cattolica sono cadute le iniziali barriere di diffidenza e timore sotto la spinta del

tradizione hinduista prima e a quella buddhista poi.

⁶ La Società Teosofica fu fondata a New York nel 1875 dalla medium russa Elena Blavatsky (1831-1891) e dal colonnello americano Olcott (1832-1907), ed ebbe un notevole peso, anche politico, nelle vicende indiane del XX° secolo. Lo scopo della società si può racchiudere in tre obiettivi principali : 1) costruire una fratellanza umana universale, senza distinzione di razza, credo, sesso, casta o colore, sulla base dell'unicità del Reale che costituisce il fondamento delle diversità fenomeniche; 2) promuovere lo studio comparato delle religioni, filosofie e scienze antiche, nella consapevolezza che esse non sono che espressioni diverse della verità, ovvero della "sapienza antica" ; 3) investigare le leggi della natura che governano l'universo e sviluppare le potenzialità divine latenti nell'uomo. Ciò che ci riguarda più da vicino è che la Società Teosofica, se da un lato con il suo entusiastico apprezzamento per la tradizione religiosa dell'India, sia hindu che buddhista, "aiutò molto concretamente a rimuovere il complesso di inferiorità dalle menti degli indiani istruiti" (Majumdar, 1965, p. 133), dall'altro propose per la prima volta all'attenzione generale questa grande tradizione sapienziale orientale.

⁷ Vivekananda (Calcutta 1863 - Balurmath 1902), uno dei due discepoli principali (accanto a Brahmananda) del grande santo hindu Ramakrishna.

⁸ Per Neo-hinduismo si intende quel rinnovamento filosofico, spirituale e culturale, caratterizzato da ideali sincretistici ed univernalistici, che si andò ad affermare in India nel secolo XIX in risposta sia alle nuove idee che caratterizzavano la modernità e sia ai valori propri della religione cristiana, che si erano diffusi sul suolo indiano attraverso la colonizzazione ed il dominio Britannico.

radicale cambiamento di rotta, impresso dal Concilio Vaticano II, che nella dichiarazione conciliare così dice: “Nello hinduismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; essi cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione, sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia infine nel rifugio in Dio con amore e confidenza⁹.”

Caratteristiche generali della civiltà indiana.

India è il nome con cui gli occidentali, sin dall'antichità, hanno denominato la vasta regione che oggi è definita come sub-continente indiano. L'origine del nome India è da ricercarsi nel termine locale sindhu, che indica sia il fiume Indo che il territorio che si trova presso le sue rive. A tutt'oggi il termine Sind designa la regione del basso corso del fiume Indo. Ha stessa origine la parola hindu, termine usato dai conquistatori turco-islamici per indicare quegli indiani che non si convertivano all'islam. Gli inglesi aggiunsero ad “hindu” il suffisso “ism” e così coniarono il nuovo termine di hinduismo, per indicare la religione degli hindu che non si erano convertiti alle religioni di origine semitica o altro. Alcuni studiosi (S.Piano ed altri) preferiscono ravvisare in “hinduismo” un termine che denota più un'unità socio-culturale che socio religiosa. Gli hindu, a loro volta, non usano il termine hinduismo per indicare la loro religione, bensì quello di Dharma (Legge) da cui Sanatana-Dharma (eterna Legge--religione perenne). Il **Dharma** è l'ordine eterno delle cose; è sia la Legge Cosmica che la Norma del comportamento religioso e morale di ogni hindu. E' altresì un insieme di principi etici universali (innocenza, veracità, onestà, perdono, indulgenza, benevolenza, controllo dei sensi, purezza del cuore, etc.) validi per tutti gli uomini. (*Qui si può rilevare un parallelo con l'Alleanza Noetica*) Comprende anche dei significati che vanno ben al di là del nostro concetto di religione.

⁹ Nostra Aetate, m. 2 ; 28 ottobre 1965.

E' connessa con il latino firmus, e indica pertanto un principio fisso, stabile, saldo, che non muta né viene meno; veicola l'idea di un "ordine" universale di tutte le cose e, al tempo stesso, di legge che governa la vita individuale e sociale degli esseri umani. Dharma è anche il modo di essere dei fenomeni e di ogni realtà, quell'essenza sottile che fa essere ogni cosa così com'è e non altrimenti. Quella sorta di vocazione o di istinto creativo insito in ogni cosa. Il dharma è quindi qualcosa di simile a ciò che noi chiamiamo: "Legge di natura". Come il potere del bruciare è il dharma del fuoco, così l'essenza dell'uomo, il suo dharma, è la sua fede (*ricordare anche lo RTA, inteso come Legge dinamica*).

La civiltà indiana, così come la conosciamo oggi, si è andata formando nel corso dei millenni attraverso l'interazione di due diverse concezioni e rappresentazioni del mondo e della vita. Da un lato abbiamo quelle portate dalle popolazioni arie di provenienza centro-asiatica prevalentemente nomadi ed a struttura patriarcale che attraverso ondate successive, a partire all'incirca dalla metà del secondo millennio a.C., erano riuscite a penetrare nel sub-continente indiano¹⁰ e dall'altro quella delle popolazioni, prevalentemente agricole ed a struttura matriarcale, che già erano stanziata nell'area in questione : i dravida, i munda ed altri minori. Momento peculiare, almeno all'inizio di questo processo, fu l'incontro-scontro tra la civiltà della Valle dell'Indo (attuale Pakistan), simile per tanti versi alle più raffinate civiltà mediterranee del II millennio a.C., con i suoi fiorenti centri di Harappa e Mohenjo-daro, e gli arii. Ciò che colpisce nella tipologia delle divinità delle popolazioni della Valle dell'Indo è che presso di loro erano venerate quelle figure divine che si ritroveranno nel pantheon propriamente indiano che si formerà successivamente al primo affermarsi della potenza aria sul suolo indiano ; e cioè : Siva - La Gran Madre, etc. ; come pure sembra

10 Gli arii nel loro pacifico o bellicoso spostarsi verso sud si diressero sia ad oriente come ad occidente. A testimonianza di ciò si ricordi che nel regno Urrita di Mitanni (1530-1350 a.C. ; ora Siria del Nord) i sovrani ed i capi militari portavano nomi di origine Aria, come pure si sono trovati termini indoari in un trattato di ippologia ; infine in un trattato stipulato tra i Mitanni e gli Ittiti, come garanti e testimoni sono nominate delle divinità arie.

che si conoscessero già delle asanas (posizioni) dello Yoga¹¹ e la sacralità della vacca. Le genti arie, molto simili per lingua e per costumi ai popoli antichi occidentali, tali greci, germani, celti, erano costituite su base patriarcale e si articolavano nella tipica funzione tripartita indo-europea: sacerdoti, guerrieri, allevatori-agricoltori-artigiani (simbolicamente rappresentata dai colori: bianco, rosso e giallo). Da questa iniziale divisione in classi (varna - colore della pelle) si originò, in seguito, il rigido sistema delle caste¹² (jati) che portò alla formazione di una quarta casta, quella dei sudra (i non nobili - non arii - i piedi della nazione; ad essi si associò il colore nero)¹³. Si passò, quindi, dalle tre fluide classi alle quattro sempre più rigide caste, sotto-caste, etc. Alla testa della nazione aria, quindi, vi erano i sacerdoti (brahmana) che avevano il doppio compito di : studiare - interpretare - insegnare i testi sacri, e di celebrare con grandissima cura i sacrifici previsti dalla liturgia¹⁴. Possedevano, probabilmente, delle conoscenze astronomiche che gli permettevano di

11 Insieme di tecniche psico-fisiche che fanno da supporto allo sforzo morale che compie colui che tende alla liberazione spirituale.

12 Si tenga presente che prima della cristallizzazione in caste della società indiana, in uno stesso nucleo familiare si poteva trovare che i differenti membri della famiglia svolgessero differenti funzioni sociali ; tali quali quella sacerdotale o guerriera o altro, senza che questo fosse considerato un'eccezione ; e ciò dimostra come fossero fluidi i rapporti all'interno dell'organizzata società aria.

13 Questa casta era composta dai servitori dediti ad ogni lavoro pesantemente manuale. Al margine del sistema castale, infine, si avranno i paria (fuori casta o intoccabili), considerati impuri a causa di professioni o mestieri concernenti il corpo dell'uomo o quello degli animali nelle loro varie vicende : nascita, igiene, malattia e morte. Gandhi diede loro piena dignità chiamandoli Harijan (figli di Dio).

14 Si consideri che per un sacrificio di media entità il rituale richiedeva la presenza di almeno quattro sacerdoti : lo hotar (l'invocatore) ; l'udgator (il cantore) ; l'advaryu (il celebrante) ed il brahman (colui che supervisiona l'azione dei primi tre ed apporta, se necessario, i correttivi allo svolgersi della liturgia sacrificale).

controllare il ciclo agricolo. Ad essi corrisponde al livello divino¹⁵ la coppia Varuna-Mitra; essa simboleggia la coppia acqua-fuoco, cioè luna-sole e nel medesimo tempo i due aspetti dell'autorità e del potere: quello regale (Varuna), e quello sacerdotale (Mitra). Il primo, divinità celeste, la più elevata figura del pantheon vedico, ha dato origine all'universo valendosi del suo misterioso potere (la maya) ed ha provveduto alle molteplici vicende della terra e del cielo con leggi immutabili. E' colui che mantiene la suprema armonia del mondo, è il custode per eccellenza dell'ordine tanto cosmico quanto religioso e sociale (lo rta - il dharma). Quest'ordine, in seguito, si concretizzerà e si identificherà con il "dovere" morale e religioso proprio di ciascun individuo. Il secondo è una divinità solare che sovrintende la custodia dei contratti e la vigilanza sulla fedeltà che unisce i guerrieri.

La seconda funzione è assegnata agli ksatriya (nobili guerrieri e principi - le braccia della nazione), che hanno il compito di governare e proteggere la popolazione. Ad essi corrisponde il dio Indra (il latino Giove pluvio), il più popolare degli dei vedici (quasi un quarto degli inni del Rg.Veda gli sono dedicati), il guerriero per eccellenza, uccisore e vincitore di numerosi mostri (tra i quali Vrtra - l'oscuratore). E' il dio che fa splendere la luce dopo l'oscurità del temporale, fa anche ritornare la luce dopo l'oscurità della notte. E' anche un grande bevitore di Soma (asclepias acida—bevanda sacra), congiunta quasi esclusivamente con la celebrazione del sacrificio vedico. Al terzo posto troviamo i vaisya (allevatori, agricoltori, artigiani - le gambe della nazione) che devono produrre ricchezza e benessere economico. Ad essi corrispondono gli Asvin (i Dioscuri della tradizione greca), divinità benefiche, sempre pronte a soccorrere gli uomini nel bisogno o nel pericolo e che curano anche ogni

15 Gli esseri "celesti" deva e gli aditya (divinità solari) e i loro nemici (asura-daitya) non solo rappresentano gli aspetti del mondo della natura, ma simboleggiano, allo stesso tempo, le forze del bene, dell'essere contrapposte al male, al non essere: la luce e le tenebre, il progresso e il regresso, in una visione che si traduce in seguito nell'opposizione tra permanente e transeunte, infinito e finito, realtà e apparenza, conoscenza e ignoranza, pace e paura.

sorte di malattia. Il fondamento teologico a questa iniziale divisione tripartita, alla quale si aggiungerà poi un'ulteriore elemento da renderla così quadripartita, è possibile trovarlo in un inno del Rigveda, che in realtà spiega solo l'origine di tutte le creature e le relazioni esistenti tra di esse; in seguito l'interpretazione si adattò alle mutate esigenze sociali¹⁶.

Questa triplice organizzazione del mondo umano e divino ha come suo fulcro il culto del fuoco (Agni) che è il tramite tra il mondo umano e quello divino¹⁷. Agni infatti consuma l'offerta sacrificale, e attraverso il proprio fumo l'aroma che si sprigiona giunge fino al dio a cui è dedicata l'offerta. E' connesso anche con le acque, in quanto costituisce con esse l'elemento primordiale della vita, pertanto è anche il protettore della famiglia oltre che della società. Interiorizzato (Agni diventa Tapas: il calore generato dalla tensione interiore), rappresenta la volontà umana che si ispira pienamente alla Saggia divina. Anche se l'aspetto naturalistico sembra prevalere nella visione vedica, in realtà ciò che profondamente emerge è una aspirazione verso un mondo di luce e di verità¹⁸ che materialmente prevede un aumento dei beni e delle facoltà vitali dell'uomo, mentre spiritualmente è caratterizzato da una tensione verso una qualità di luce cosciente; in effetti la manifestazione umana ed il divino sono così strettamente legati da creare una simbiosi erroneamente scambiata per panteismo, mentre è più corretto considerarla come una teologia del mondo. Surya (il sole) e Savitar (Il suscitatore) sono i simboli di tale elevazione

16 Rigveda X, 90, 11-12.(Inno del Maschio primordiale).

¹⁷ Il sacrificio può essere solenne o domestico; fra i riti sociali più importanti c'era l'asva - medha (il sacrificio del cavallo), collegato al potere regale; mentre tra i riti di adorazione (puja) domestici c'è l'agni -hotra (offerta di latte), che è celebrato in forma semplice dal capo famiglia due volte al giorno (alba e tramonto). In ogni caso il pio hindu, pur rispettando i suoi doveri rituali domestici, cerca di compiere almeno una volta al giorno una visita al tempio più vicino, dove riceve una piccola parte degli "avanzi" dei pasti divini, o, comunque, delle offerte di vario tipo presentate alla divinità nella cerimonia di adorazione, come segno della "grazia" (prasada) di Dio.

¹⁸ L'arte indiana, con la sua molteplice ricchezza espressiva, manifesta esplicitamente questo intimo sentire.

spirituale. Grande importanza ha anche Usas, la giovane dea dell'aurora, che simboleggia l'albeggiare dell'intelligenza umana. Nelle scritture vi sono anche molti e ricchi miti cosmogonici.

Dio. Eka eva advitiam, Uno solo senza secondo; la speculazione brahmanica, fin dalle origini vediche, ha la consapevolezza che Dio è uno. Quest'idea sarà formulata in vario modo nel corso del tempo, ma non si allontanerà mai dall'intuizione originaria: Assoluto impersonale o personale; senza o con attributi: nirguna o saguna, a seconda che sia concepito come essere indifferenziato o in relazione al mondo. Anche nell'epoca più antica, quando innumerevoli sono gli dei adorati, è ben presente la consapevolezza che tutti non sono altro che una delle tante espressioni o aspetti del Brahman¹⁹, dell'Uno²⁰. In un secondo momento questa forza impersonale, il Brahman, ed in particolare il suo aspetto saguna (con attributi), sarà personificata con la divinità maschile Brahma, la quale lentamente spodesterà le più antiche divinità vediche, divenendo la prima espressione della Trimurti, essendo le altre due Vishnu e Shiva. In seguito, quando si affermeranno le grandi religioni monoteiste, diverrà preminente la concezione dell'Assoluto come Signore Supremo (Isvara), la Persona Suprema.

Da Brahma vengono emanati i mondi attraverso una serie ciclica di eoni (Kalpa) nel triplice ritmo di sprigionamento (srsti), mantenimento (dhrti) e riassorbimento (laya) ; il giorno e la notte

¹⁹ Il Brahman è il principio impersonale di tutte le realtà, più grande del più grande, fondamento ontologico della realtà, forza suprema e unica che permea, sorregge e fa prosperare il mondo, al di sopra di tutte le divinità. Lo si considera, al tempo stesso, trascendente e immanente. Esso è l'unica Realtà, inafferrabile, indefinibile col pensiero e inesprimibile, indicibile con la parola; è immutabile, non soggetto alle limitazioni dello spazio e del tempo. In seguito, dopo essere stato personificato in Brahma, questo principio impersonale, nelle grandi religioni monoteiste, diventerà il Signore Supremo (Isvara), la Persona Suprema.

²⁰ Il Rigveda dice : "Colui che è uno, il saggio lo invoca sotto diversi nomi".
1.164.46.

di Brahma. Ogni Kalpa è diviso in quattro età (yuga), numericamente datate, che corrispondono alle quattro mitiche età dell'oro (krta), dell'argento (treta), del bronzo (dvapara) e del ferro (kali)²¹. Attraverso di esse l'umanità ed il mondo fisico decadono progressivamente. E' presumibile che l'astrologia mesopotamica abbia influenzato i calcoli numerici che accompagnano tali età²². Bisogna ricordare che l'immagine del mondo che più frequentemente si ritrova nei testi sacri è quella dell'uovo cosmico o uovo di Brahma (Brahmand Condizione indispensabile per accedere al primo stadio di vita è una particolare cerimonia sacra di iniziazione, l'upanayana - "imposizione della corda",- per cui colui che vi sottostà prende il nome di divija ("I nati due volte" - "I rigenerati"). Questa iniziazione è uno dei quattro riti di passaggio (samskara) che gravitano attorno ai momenti cruciali dell'esistenza terrena; gli altri sono: nascita, matrimonio e morte.

Per i testi puranici è diviso in tre parti (superiore, inferiore e infernale), e ognuna di esse in altrettanti sette strati. Il primo strato della parte superiore è il mondo della terra che è a sua volta divisa in sette continenti, il più centrale dei quali è il Jambudvipa, dove si trovano l'India e il mitico monte Meru, l'asse centrale dell'universo. Quest'uovo è completamente avvolto dalle acque; le acque dal fuoco; il fuoco dal vento; il vento dallo spazio. Tutti questi elementi costituiscono l'universo di cui l'uovo è il nucleo più interno e più denso; al di là di questi si colloca la Realtà spirituale che tutto avvolge e tutto in sé comprende perché è immensa.

L'uomo. Nella vita personale del singolo fedele, ed in particolare per coloro che appartengono alle tre caste superiori, ha avuto nel passato e tuttora mantiene, anche se ridimensionata, una rilevante importanza la dottrina dell'ordinamento della vita in alcune tappe fondamentali (l'asrama-dharma). Tale dottrina si basa sui quattro possibili stadi o fasi dell'esistenza umana, progressivamente più

²¹ Questo termine non ha nulla a che vedere con la dea Kali.

²² Il giorno di Brahma, cioè della manifestazione del mondo, è detto che duri 4.320.000.000 anni, mentre l'attuale epoca (kaliyuga) è di 432.000 anni; l'esatta durata del grande anno babilonese.

esigenti e quindi più vicini all'ottenimento della liberazione²³. Con il passare del tempo, solo ai brahmani fu riservata sia l'iniziazione che la regola degli stadi di vita. Il primo degli stadi è detto brahmacharya (il discepolato)²⁴ che si trascorre presso un maestro (Guru)²⁵. Durante questo periodo, che può durare parecchi anni, il discepolo apprende i testi sacri della Rivelazione (Sruti) e vive in completa castità, come se si trattasse di un noviziato monastico, in totale obbedienza e dedizione al proprio maestro, verso il quale avrà eterna gratitudine per ciò che gli ha insegnato. Il secondo stadio è detto garhasthya (la condizione di colui che sta in casa). Il giovane ormai adulto, si sposa²⁶, ha dei figli, ed ha tutta una serie di doveri da compiere sia come marito che come padre. Gli usuali impegni familiari acquistano una forte accentuazione religiosa che si manifesta altresì nell'adempimento di non pochi riti privati. Ne consegue che sarà la casa, e non il tempio, al centro della vita culturale dei fedeli hindu. Il terzo stadio è detto Vanaprasthya (il soggiorno nella foresta), ed è proprio di colui che da solo o insieme alla moglie, dopo aver cresciuto i figli dei propri figli, lascia la vita attiva e la vita familiare per ritirarsi nella foresta a praticare la vita spirituale, così da potersi preparare alla morte, che ormai si

²³ Liberazione (moksa) dal ciclo continuo di rinascite e rimorti (samsara) causata dall'attaccamento verso i frutti del proprio agire (karman) nel mondo, che in accordo con la legge di causa ed effetto causa e condiziona le esistenze future. La moksa (salvezza suprema), a seconda delle differenti scuole, è intesa o come identificazione con il Principio supremo impersonale o come unione col Dio personale. (Le sette teiste esalteranno la concezione personale della divinità).

²⁴ Condizione indispensabile per accedere al primo stadio di vita è una particolare cerimonia sacra di iniziazione, l'upanayana - "imposizione della corda",- per cui colui che vi sottostà prende il nome di divija ("I nati due volte" - "I rigenerati"). Questa iniziazione è uno dei quattro riti di passaggio (samskara) che gravitano attorno ai momenti cruciali dell'esistenza terrena; gli altri sono: nascita, matrimonio e morte.

²⁵ Termine formato da Gu - dissipare e Ru - tenebre. Quindi il maestro è colui che aiuta l'allievo a dissipare le tenebre che avvolgono il suo essere.

²⁶ Il matrimonio, che è generalmente monogamo ed indissolubile, ha goduto sempre di uno straordinario rispetto nella società indiana

avvicina, nel miglior modo possibile, sperando così di ottenere il supremo dei doni: la liberazione finale. Il quarto stadio è quello del samnyasin (il rinunciante), chiamato anche sadhu (il “buono” o “asceta itinerante”), che consacra tutta la propria vita alla liberazione praticando i vari sentieri che ad essa portano. Con grande rispetto e venerazione viene chiamato dai fedeli, e secondo l’ortodossia religiosa lo è realmente, con il nome di: jivanmukta “Colui che è liberato, pur essendo ancora in vita”.²⁷ Quest’ultimo stadio può essere vissuto direttamente da colui che ha praticato l’apprendistato presso un maestro, senza necessariamente passare per la seconda e, ovviamente, la terza tappa esistenziale. Nello hinduismo sono riconosciuti quattro fini (caturvarga) all’esistenza umana; tutti e quattro sono considerati leciti anche se, elevandosi progressivamente il loro valore morale e liberatorio, gli ultimi due sono decisamente da preferire. Essi sono: 1) l’artha (l’utile)- il conseguimento della ricchezza materiale, del potere economico e politico; 2) Il kama (l’eros, il piacere, sia sensuale che sessuale); 3) il dharma (il dovere, sia morale-religioso che sociale). L’età ed il corrispondente stadio della propria vita, insieme alla casta di appartenenza, determinano con precisione il proprio (sva) dharma personale; 4) la moksa (la liberazione finale).

27 Tre sono le principali vie che portano alla liberazione :

1) karma-marga (la via dell’azione), per cui sia i sacrifici esteriori, quanto gli atteggiamenti interiori (offerta totale di se stesso), costituiscono il sacrificio più perfetto e l’azione più gradita alla divinità. 2) jnanamarga (la via della conoscenza) attraverso la meditazione profonda, per cui si entra nella consapevolezza dell’identità tra il principio supremo (Brahman) ed il principio dell’essere individuale (Atman). 3) bhaktimarga (la via della devozione) - per cui ci si salva attraverso l’amore e la confidenza riposti in Dio.

La Sruti: la rivelazione²⁸.

Tutta la tradizione spirituale (religioso-filosofica) indiana, si ritrova scritta in due gruppi fondamentali di testi, redatti in sanscrito, che prendono il nome di : Sruti - “rivelazione” e Smrti - “tradizione”. Mentre i testi della rivelazione sono i più antichi,

²⁸“La rivelazione non si attua attraverso la Voce di un Rivelatore antropomorfo, e neppure con lo svelamento del velo che ricopre la realtà. Poiché la rivelazione è udita, piuttosto che vista, la metafora dello svelamento può risultare fuorviante, poiché non è sollevando il velo, e vedendo così la nuda realtà, che si scopre il reale, bensì rendendosi conto che il velo copre e nasconde e che questa scoperta costituisce l’effettiva rivelazione. Rivelare in questo senso non è svelare, sollevare il velo, ma “rivelare” il velo, rendersi consapevoli che ciò che si vede e tutto ciò che si può vedere è il velo, e che viene lasciato a noi indovinare, o potremmo dire pensare, la realtà, che è resa manifesta proprio dal velo che la ricopre. Non si può separare il velo dalla cosa velata, proprio come non si può scindere una parola dal suo significato, o ciò che è udito da ciò che è compreso. Se si dovessi sollevare il velo di maya non si vedrebbe nulla. Si può vedere soltanto se si vede il velo di maya e lo si riconosce per quello che è. La rivelazione è tale quando quello che viene effettivamente udito non è solamente il suono, ma tutto ciò che c’è da udire, percepire, comprendere, intendere. Il processo di scoperta, da parte dell’uomo, è parte della rivelazione stessa; nel progressivo chiarificarsi della realtà cresce, progressivamente, la consapevolezza nell’essere umano. Non è un raggio di luce che viene da un fonte esterna, è l’aurora. E’ la rivelazione della Parola, della Parola primordiale, della Parola che non è uno strumento, e neppure un segno, che tratta o indica qualcos’altro; della Parola come simbolo, come aspetto della realtà che si manifesta attraverso il suono e il significato. Il fatto che il suo valore risieda integralmente nell’atto esistenziale di ascoltarla attentamente, le conferisce un carattere universale. E’ di origine aria, ma include elementi non-arii; e ciò ne fa una delle più antiche manifestazioni di interculturalità”. Cf. R. Panikkar, I Veda- Mantramajari, Altre considerazioni: non si solleva il velo, lo si squarcia. Si vede attraverso di esso. Avere la consapevolezza dell’esistenza del velo da la possibilità di vedere ciò che esso vela. In altre parole, possiamo dire: il velo di maya altera la comprensione della Realtà. La Rivelazione consiste nel prendere atto di ciò; e il farlo ci conduce alla reale comprensione. Una Realtà che si chiarifica man mano, con la progressiva crescita della consapevolezza nell’uomo. La presenza di maya indica una modalità erronea di rapportarsi alla Verità. Il velo di maya non si può “sollevare” senza la “Conversione del Cuore”.

i più importanti, oltre che i fondanti dell'autorità teologica, rituale, filosofica e culturale, i testi della tradizione hanno contribuito grandemente lungo il corso dei millenni, al formarsi, al diffondersi ed al radicarsi di tutti quegli elementi sacri e profani, individuali e sociali, che hanno distinto e caratterizzato in modo originario e stabile e che tuttora qualificano la civiltà indiana.

La Sruti (lett. "quel che è udito") è la "rivelazione" sacra, cioè quell'insieme organico di Verità, autorivelatesi "senza intervento umano (apauruseya)" che gli antichi rishi (poeti o saggi) hanno misteriosamente "udito"(dalla radice sanscrita-sru), assorti in profonda meditazione. I rishi, in un secondo momento, hanno poi comunicato queste verità ai loro discepoli che hanno così "ascoltato" ciò che veniva loro detto. Questo supremo sapere sacro è stata trasmesso lungo i secoli oralmente, "da bocca ad orecchio"²⁹(*ancora più pregnante: da cuore a cuore*), attraverso particolari tecniche mnemoniche, e solo in seguito è stato fissato in una consistente serie di testi sacri a fondamento delle credenze dei fedeli hindu. La maggior parte dei testi sono in prosa, anche se quelli in poesia sono i più antichi e venerabili³⁰.

La Sruti è suddivisa in quattro gruppi di testi: i Veda, i Brahmana, gli Aranyaka e le Upanishad.

²⁹ In questo modo si rinnova la modalità di comunicazione della Rivelazione iniziale, che è stata "udita".

³⁰ Su cosa poggia l'autorità della rivelazione del Veda? Vi sono due tradizioni, la teista e l'atea, che rispondono a tale quesito. La prima pone l'accento sulla credibilità dei profeti (rsi) del Veda. La seconda sull'assenza di un autore del Veda. Nel primo caso abbiamo dei veggenti (rsi) che "vedono" il Veda ispirato dall'eternità e l'annunciano ai propri discepoli. Sono ritenuti attendibili e competenti in ciò che comunicano in virtù dell'ascesi praticata e della conoscenza acquisita che li hanno resi liberi dalle passioni e dalle stupidità, che sono le cause dell'errore e della falsità; sono altresì mossi da pietà per gli uomini che soffrono (esistenzialmente). I rsi sono degli yogin, dei "liberati", per cui hanno anche il potere di curare e guarire le malattie fisiche; ne consegue che se hanno autorità nella sfera del visibile l'avranno anche per l'invisibile. L'altra tradizione, atea, invece ritiene che l'autorità del Veda risieda fondamentalmente nel fatto che non abbia autore, che sia eterno e anche infallibile perché non ha inizio e sia poiché l'errore può essere fatto solo da un autore. Cf. R. Panikkar, op.cit.

Veda (da vid: conoscere, vedere), significa “scienza, dottrina sacra” e designa la più antica produzione letteraria³¹ del subcontinente indiano, composta in un lungo arco di tempo che va dal 1500 al 500 ca. a.C. Preziosissima testimonianza del mondo delle antiche letterature orali indo-europee, comprende le seguenti quattro raccolte (samhita) di testi poetici: il Rigveda, il Sama veda, lo Yajurveda e l’Atharvaveda. Le prime tre raccolte sono strettamente collegate fra loro e costituiscono quella che venne in seguito denominata trayi-vidya (triplice-scienza). Il cuore della tradizione vedica è la cerimonia sacrificale³², sia solenne che domestica; vi è corrispondenza tra i riti e le molteplici motivazioni che spingono l’uomo a fare un sacrificio, per cui l’uomo sa che esiste sempre un rito adatto a fargli conseguire il fine al quale aspira, compreso quello più importante, che è la sua vita ultraterrena.

Il Rigveda (la Sapienza espressa in versi) è il primo, il più antico e il più voluminoso dei quattro testi vedici ; suddiviso in dieci libri comprende 1028 inni. Essi occupano un posto di primo piano nell’intero corpus della rivelazione, poiché i loro contenuti costituirono una vera e propria miniera cui attingere per compilare le raccolte del Samaveda e dello Yajurveda. Ogni libro è legato al nome di un rishi, che ne viene considerato l’autore. Tali inni sono come una epifania procedente dal silenzio cosmico per far sì che si potessero cantare le lodi della creazione e del Creatore. Le parti più recenti del decimo mandala presentano degli inni speculativi di grande valore che sono tra le più alte testimonianze della fase vedica della spiritualità indiana; essi ci introducono, in profondità, nel variegato articolarsi delle credenze hindu.

³¹ Nei Veda la rivelazione si estrinseca attraverso innumerevoli miti e simboli.

³² Luogo e strumento dell’incontro tra il mondo degli uomini e quello degli dei.

Nell'inno che segue ci si chiede, in continuazione, quale sia il dio da adorare attraverso il sacrificio rituale.

A Ka (Al Dio Ignoto)³³

1) *In principio sorse il Germe d'Oro³⁴: Egli fu, non appena nato, il Signore dell'Essere, sostenitore³⁵ della terra e di questo cielo. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?*

2) *Colui che accorda forza vitale e ardito vigore, ai cui ordini perfino gli dei obbediscono, la cui ombra è vita immortale-e morte. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?*

3) *Colui che con la sua maestà è emerso come sovrano unico di ogni vivente che respira e che dorme, colui che è Signore dell'uomo e dei quadrupedi. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?*

4) *A lui appartengono di diritto, per suo potere, le montagne innestate, la corrente del mondo³⁶ e il mare. Le sue braccia sono le quattro regioni del cielo. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?*

5) *Colui che tenne saldi i Cieli possenti e la Terra, che fissò la luce e la vasta volta del cielo al di sopra, che misurò l'etere in*

³³ Rg.X,121,1-10. Ka corrisponde al pronome interrogativo "Chi?" ed è usato spesso nel Rgveda.

³⁴ Il dio creatore (in questo inno) è detto anche embrione aureo (hiranyagarbha).

³⁵ In sanscrito: dadhara. Dalla radice dhr-, da cui dharma.

³⁶ Corrente del mondo: rasa. Il "fiume" che circonda cielo e terra, e separa le dimore degli uomini e degli dei da quelle delle potenze demoniache.

emisferi. Quale dio adoreremo con la nostra oblazione?

6) Verso di lui, tremanti, le due schiere³⁷, sostenute dalla sua protezione, dirigono il loro sguardo attento. Per mezzo di lui il sole novello diffonde la sua luce. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?

7) Quando le Acque potenti giunsero, portando con sé il Germe universale, da cui scaturì il Fuoco, allora venne in essere l'Unico Spirito di Dio. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?

8) Questo Uno che nella sua potenza abbracciò con uno sguardo le Acque pregne di forze vitali, che generano il sacrificio, Egli è il Dio degli Dei e nessuno è pari a lui. Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?

9) O Padre della terra, che governi con leggi stabilite, o Padre dei Cieli, ti imploriamo, proteggici, o Padre delle immense Acque scintillanti! Quale Dio adoreremo con la nostra oblazione?

10) O Signore delle creature (Prajapati³⁸), Padre di tutti gli esseri, tu solo pervadi tutto ciò che ha avuto nascita. Concedici ciò che il nostro cuore desidera e per il quale preghiamo. Possiamo noi diventare signori di molti tesori!

³⁷ Le due schiere: *krandasi*. In senso figurato si fa riferimento al Cielo e alla Terra, anche se sembra suggerire due eserciti che aiutano gli dei nella loro lotta contro i demoni.

³⁸ Alla fine vien data risposta alla domanda che accompagna tutto l'inno: il dio ignoto è identificato con *Prajapati*, il Signore delle creature viventi.

In questo secondo inno viene presentato il Sacrificio cosmico come causa e origine del manifesto.

Al Purusha³⁹

(All'Uomo cosmico primordiale)⁴⁰

1) Il Purusha aveva mille⁴¹ teste, mille occhi, mille piedi; egli avendo circondato da ogni parte la terra, la superò per l'ampiezza di dieci dita.

2) Il Purusha è tutto questo (universo)⁴², ciò che fu e ciò che sarà. Ed è signore delle sfere immortali (gli dei), che egli supera consumando cibo (sacrificale).

3) Tanta è la grandezza di lui, e anche più grande di così è il Purusha: un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti di lui è l'immortale nel cielo.

4) Per tre quarti il Purusha alto salì, un quarto di lui si riprodusse qui (in questo mondo), di qui si è disteso in tutte le direzioni, nelle cose animate e inanimate.

5) Da lui nacque Viraj⁴³, da Viraj il Purusha. Egli, come nacque, si estese su tutta la terra, davanti e dietro.

6) Quando gli dei, offrendo il Purusha, compirono il sacrificio, la

³⁹ In questo inno il Signore delle creature (Prajapati), in qualità di vittima sacrificale prende il nome di Purusha.

⁴⁰ Rg. X, 90, 1-16. L' "Uomo" cosmico o gigante, il Maschio originario (un essere gigantesco) dal cui smembramento nel sacrificio vedico è creato il mondo, secondo un tema cosmogonico molto diffuso anche in altre religioni.

⁴¹ Il termine "mille" indica l'incalcolabile o anche un numero infinito.

⁴² Una simile espressione la si ritroverà in seguito nella Bhagavad Gita, in riferimento al Signore Krishna, manifestazione di Vishnu. Si può quindi dedurre uno sviluppo continuo, lungo il tempo, che parte da Prajapati, passa per il Purusha Cosmico e poi per il Purusha inteso come Spirito Supremo e approdi al culto diffusissimo del dio personale Vishnu e della sua celeberrima manifestazione: il dio Krishna.

⁴³ Così viene nominato in quest'inno il principio creatore femminile.

primavera servì come burro fuso, l'estate come combustibile, l'autunno come offerta.

7)(Come)sacrificio il Purusha, nato nel principio, disseminarono sul barhis⁴⁴; lo sacrificarono gli dei, i Sadhya⁴⁵ e i veggenti (rsi).

8)Da questo sacrificio completamente offerto⁴⁶, fu raccolto il latte cagliato misto a burro. Da qui vennero le creature dell'aria, gli animali della foresta e del villaggio.

9)Da questo sacrificio completamente offerto nacquero le rc e i saman, da questo nacquero i chandas, da questo il yajus⁴⁷.

10)Da questo nacquero i cavalli e tutte le bestie che hanno i denti nell'una e nell'altra mascella; da questo nacquero i buoi, da questo nacquero le capre e le pecore.

11)Quando smembrarono il Purusha, in quante parti lo divisero? Che cosa divenne la sua bocca? Che cosa le sue braccia? Come sono chiamate le sue gambe? Come i suoi piedi?

12)Il bramano (il sacerdote) fu la sua bocca, le braccia divennero il rajanya(il principe guerriero), le sue gambe il vaisya (l'uomo comune che esercita un mestiere), dai piedi nacque lo sudra (l'umile servitore).

13)La luna nacque dalla sua mente, il sole venne in essere dai suoi occhi; dalla bocca Indra e Agni, dal respiro nacque Vayu.

14)Dal suo ombelico sgorgò l'aria, dalla sua testa si dispiegò il cielo, dai suoi piedi la terra, dalle sue orecchie le quattro direzioni:così sono stati organizzati i mondi.

15)Sette erano i paletti per la recinzione(del fuoco), tre volte sette erano i legni da bruciare, quando gli dei effettuando il sacrificio legarono il Purusha (come) vittima sacrificale.

⁴⁴ Il giaciglio di erbe sacre preparato nell'area sacrificale per farvi sedere gli dei che partecipano al rito.

⁴⁵ Una classe di antichi dei o semidei.

⁴⁶ Sacrificio integrale, olocausto.

⁴⁷ Rc, saman e yajus stanno per Rg, Sama e Yajur-veda. Per alcuni chandas è da riferirsi all'Atharva-veda.

16) *Col sacrificio gli dei sacrificarono al sacrificio⁴⁸: quelli furono i primi riti stabiliti⁴⁹. Queste forze salirono fino al cielo, dove risiedono gli antichi dei e altri esseri⁵⁰.*

Questo altro inno ci dona il frutto più maturo e il prodotto più alto della speculazione filosofica vedica

Nasadiya Sukta⁵¹ (Inno delle origini):

1) *In principio non c'era il non essere, non c'era l'essere, non c'era l'atmosfera, né il cielo (che è) al di sopra. Che cosa si muoveva? dove? sotto la protezione di chi? C'era l'Acqua (del mare), insondabile e profonda?*

2) *Allora non c'era la morte, né l'immortalità; né c'era alcun visibile alcun visibile divario tra notte e giorno. Senza (produrre) alito respirava per propria forza quell'Uno (tad ekam)⁵², oltre di lui non c'era nient'altro.*

3) *Tenebra vi era, tutto avvolto da tenebra, tutto (l'universo) era un ondeggiamento indistinto. Allora, quel principio vitale che era nascosto dal vuoto, quell'Uno, emergendo, agitandosi,*

⁴⁸ Quindi il Purusha fu insieme il soggetto e l'oggetto del sacrificio.

⁴⁹ I primi dharma, le prime norme (dell'offerta) fissate in quel primo sacrificio e valide per tutti quelli a venire.

⁵⁰ In questo inno l'universo è sia il risultato del sacrificio del Purusha compiuto dagli dei, anche se non è chiaro da quali dei, e sia una trasformazione o evoluzione dell'Ente originario. Importantissimo risulta il fatto che siano citate (cosa che accade solo in quest'inno del Riveda) sia le quattro caste che i quattro (?) Veda, dando così ad entrambe (caste e Veda) una sacralità e una normatività imperitura nella tradizione hinduista.

⁵¹ Rg.X,129,1-7. E' chiamato così dal modo in cui inizia: "nasad asin no sad asit--non c'era il non essere, non c'era l'essere".

⁵² Tad e ekam sono, rispettivamente, il dimostrativo e il numerale neutri e, in seguito, nella speculazione dei Brahmana e delle Upanishad designeranno un principio neutro denominato Brahman. Nella Svetasvatara Up., invece, il "tad ekam" si identificherà con Shiva, concepito come Unico e Supremo Signore.

*mediante il potere dell' Ardore, venne in essere.*⁵³.

4) In principio in lui l' Amore orse; l' Amore che, del pensiero, fu la primitiva cellula germinale. I saggi trovarono la connessione dell' Essere nel non Essere,⁵⁴ indagando con saggezza nei loro cuori.

5) Una linea netta separò l' Essere dal non Essere. Che cosa era descritto al di sopra di essa, che cosa al di sotto? Vi erano fecondatori, vi erano potenze⁵⁵; spingevano dal basso e in alto avanzavano.

6) Chi lo sa veramente? Chi può permettersi di dirlo? Da che cosa nacque? Da dove sorse questa creazione? Anche gli Dei vennero dopo la sua apparizione. Chi dunque può dire da dove venne in essere⁵⁶?

7) Da che cosa la creazione sia sorta, se l' ha creata o se no, Colui⁵⁷ che la contempla dall' alto dei cieli, Egli sicuramente lo sa- o forse non lo sa⁵⁸.

⁵³ Tapas è il calore-ardore provocato dall'azione rituale e dall'ascesi, mediante il quale si ottengono poteri sovrumani. Tale concezione è comune alla tradizione vedica posteriore, dove si ricorda varie volte come il Dio supremo abbia creato tutto l'esistente praticando l'ascesi.

⁵⁴ In questo, appunto, consiste la creazione.

⁵⁵ I principi maschili e quelli femminili.

⁵⁶ Il rishi, avendo intuito il momento iniziale della creazione, cerca ora di capire ciò che è accaduto dopo.

⁵⁷ L'Uno impersonale è ora un Dio personale.

⁵⁸ Ciò che era nel principio non si può in nessun modo pensare ricorrendo ai concetti di essere, di non essere, di atmosfera, di cielo, ecc.; non era niente di tutto questo: tale definizione negativa è la sola possibile. Lo stato originario dell'universo era tenebra e "ondeggiamento indistinto" (salila: acqua, fluido indistinto, onda o energia cosmica); era oscuro caos. In questo indistinto c'era soltanto l'Uno, indicato, oltre ogni determinazione personale, come essenzialmente neutro: Tad Ekam, "Quell'Uno". Così, il rishi, con questa onesta dichiarazione dell'imperscrutabilità e dell'indescrivibilità dell'origine prima di tutto l'esistente, con la quale egli si pone molto al di sopra degli altri indagatori del periodo vedico e già in parte anticipa idee poi svolte nelle Upanishad, caratterizza questo breve inno. In conclusione viene formulata una domanda tipicamente metafisica su chi possa essere a conoscenza di quanto è avvenuto nell'universo. Poiché non sembra esserci alcuna risposta, umanamente esauriente, non resta che confidare in un Dio personale. Bisogna

Il Samaveda (La Sapienza espressa in canti) comprende numerose strofe riprese nella loro quasi totalità dagli Inni del Rigveda e in molti casi ulteriormente sviluppate in senso poetico e dottrinale, ma in più accompagnate da notazioni musicali arcaiche per l'uso del sacerdote che funge da cantore durante la liturgia sacrificale⁵⁹.

Lo Yajurveda (La Sapienza espressa in formule liturgiche) è composto di due parti: lo Yajurveda "nero" più antico e quello "bianco" più recente, ed illustra le necessarie istruzioni di cui abbisogna il celebrante per compiere correttamente e concretamente, con gesti e parole, il sacrificio.

L'Atharvaveda (La Sapienza espressa in testi magici) consiste in raccolte di scongiuri e di formule magiche, anche se molti libri hanno un elevato valore speculativo. L'Atharvaveda è la collezione vedica che maggiormente contiene la concezione ontologica del dharma, cioè ciò che costituisce la struttura ultima delle cose quali sono state modellate da Varuna secondo il loro essere o Sé fondamentale.

I Brahmana (libri riguardanti il Brahman) sono voluminosi trattati liturgici in prosa appartenenti all'uno o all'altro Veda, e alcuni Veda dispongono di più brahmana. Sono veri e propri manuali di liturgia e di rituale, contenenti minuziose prescrizioni per la corretta celebrazione del sacrificio, oltre che notizie sull'origine, sull'importanza e sul significato dei vari riti. Lo

anche rilevare che iniziamo a trovarci in presenza, se pur in una fase embrionale, a quella che poi diverrà in seguito, con lo scorrere dei secoli, una vera e propria tendenza teistica. Il primo nucleo di questo iter si trova già nella Gayatri (vedi pag.26), la più celebre preghiera dell'intero Veda, ancora oggi recitata in tutta l'India. E' proprio partendo dal meraviglioso e incommensurabile splendore del sole, e contemplando la sua aurea magnificenza, immagine privilegiata della natura divina, che si fa strada, nella mente dei più antichi esegeti del Veda, l'idea di una divinità unica, concepita come "vivificatrice" (Savitar), o anche come "l'aureo embrione" (Hiranyagarba), secondo un'immagine probabilmente sviluppatasi dalla visione del sole che, al tramonto, "penetra" le acque, fecondandole.

⁵⁹ Si consideri che per un sacrificio di media entità il rituale richiedeva la presenza di almeno quattro sacerdoti: lo hotar (l'invocatore); l'udgatar (il cantore); l'adhvaryu (il celebrante) ed il brahman (colui che supervisiona l'azione dei primi tre e apporta, se necessario, i correttivi allo svolgersi della liturgia sacrificale).

scopo centrale è quello di trattare ed interpretare la “Parola”. Da essi ha origine la religione brahmanica, il brahmanesimo, segnato da un ritualismo accentuato, che segna il prevalere della casta sacerdotale su tutte le altre caste, poiché solo i sacerdoti detenevano, per tradizione e per studi, l’arte di compiere perfettamente i sacrifici, che così compiuti avevano il potere di costringere gli dei ad esaudire ciò che l’offerente chiedeva loro.

Gli Aranyaka (testi della foresta, da aranya-selva) sono così chiamati perché destinati ad essere studiati e meditati nella solitudine delle selve da parte degli eremiti. Questi testi sono una specie di passaggio e costituiranno pure un legame tra il ritualismo dei Brahmana e la filosofia delle Upanishad, non soltanto per la loro posizione ma anche per il contenuto che è un’interpretazione speculativa, oltre che simbolica, delle complesse cerimonie della liturgia vedica, dato che gli Aranyaka considerano i riti e le cerimonie vediche prevalentemente nel loro intrinseco valore mistico e allegorico. Prevale, quindi, l’aspetto meditativo.

Le Upanishad, dal termine sanscrito che indica l’atto di sedersi vicino ed ai piedi del maestro e che attesta il carattere di dottrina segreta rivelata esclusivamente al discepolo idoneo a riceverla, redatte sia in prosa che in versi, sono 108⁶⁰ brevi opuscoli di contenuto filosofico-religioso. Quattordici up., denominate antiche e medie⁶¹, hanno particolare importanza e risalgono ad un periodo compreso tra i secoli VIII e IV a.C. Le Upanishad più antiche, che comprendono la maggior parte dei testi, si fondano sulla concezione non dualistica-monista o a-duale (advaita in sanscrito) della Realtà⁶². In questi testi, in parte risultanti da una forte reazione all’eccessivo ritualismo ed oscurantismo della classe sacerdotale, viene privilegiata l’intuizione, rispetto al ragionamento discorsivo, che non è per niente rifiutato o assente,

⁶⁰ Numero simbolico e “cifra che viene interpretata come il valore numerico risultante dalla somma delle lettere della parola jaya “vittoria” e quindi scelta principalmente per il suo significato augurale.

⁶¹Esse sono : Brhadaranyaka - Chandogya - Taittiriya - Aitareya - Kausitaki - Kena - Isa - Katha - Mundaka - Prasna - Svetasvatara - Mandukya - Mahanarayana - Maitrayaniya.

⁶² In altri testi, più tardi, si affermerà la concezione teista per quanto riguarda: Dio, l’uomo, il cosmo, e la salvezza finale.

ma anzi positivamente valutato ed utilizzato, quale momento preparatorio e quasi necessario all'attimo dell'intuizione vera e propria. Questa è la via della conoscenza (jnanamarga) - dove conoscenza significa principalmente "far nascere", "produrre", "assimilare", con un metabolismo spirituale che identifica il conoscente con il conosciuto. Le concezioni advaita si articoleranno in varie scuole di pensiero che si andranno a costituire lungo i secoli. La scuola più rigorosa sarà quella del Kevaladvaita; essa concepisce l'universo come un modo di apparire illusorio di quella stessa Realtà che prende forme diverse a causa del magico e misterioso potere della maya, potere di auto-nascondimento della Realtà che procede dal Brahman stesso. In effetti il Brahman, principio di tutte le realtà e l'Atman, principio del soggetto pensante, sono una sola, unica, suprema e meravigliosa realtà. Nel linguaggio delle Upanishad non dualiste, tra l'altro, così viene espressa l'identità tra il Brahman e l'Atman: Tat Tuam asi (Quello (il principio supremo) sei Tu (principio cosciente della persona)⁶³; ed ancora: Aham-Brahmasmi (Io sono il Brahman). L'uomo tende a percepirsi come separato ed altro da Esso per effetto, anche qui, del misterioso potere della maya, il velo che bisogna squarciare con un atto di consapevolezza sì da accedere alla Realtà nella sua essenza. Questo sistema considera la salvezza come immersione nell'Assoluto (Brahman), nel Principio supremo. Ammette la meditazione sul Dio personale, ma la ritiene valida solo a livello inferiore. A livello di esperienza trascendentale afferma invece che si deve superare ogni dualità, perché in fondo esiste solo un'unica realtà: l'assoluto, con cui tutti gli esseri apparenti sono identificati. La meditazione, in questa corrente, ha lo scopo di superare, eliminandola, ogni illusione di dualità e di molteplicità. I seguaci di questa scuola meditano su Dio come Essere puro (Sat), Coscienza pura (Chit), Beatitudine pura (Ananda), fino ad arrivare poi alla identificazione completa di se stessi con l'Assoluto (Brahman) passando così a un modo d'essere infinito, onnipresente e immortale. La liberazione consiste in una fusione totale con lo Spirito cosmico, "come un pezzo di sale che si

⁶³ Ch. Up., 6, 8 sgg.

scioglie nell'acqua".

Di questo periodo ecco dei passi tra i più significativi:

*Dal non essere fammi giungere all'essere ;
dalle tenebre fammi giungere alla luce ;
dalla morte fammi giungere alla immortalità⁶⁴.*

*Questo Atman dentro il mio cuore
è più piccolo di un grano di riso o di frumento, di un seme di
senape o di un grano di miglio, o del germe di un grano di
miglio e tuttavia, questo Atman dentro il mio cuore è
più grande della terra, più grande delle Regioni
intermedie, più grande dei Cieli...
Questo Atman dentro il mio cuore è il Brahman stesso⁶⁵*

Le Upanishad più recenti, invece, ci presentano anche la concezione teista della religione hindu, che caratterizzerà in seguito la scuola dualista (dvaita); le scuole advaita non radicali: Vishistadvaita e Shuddhadvaita; e la scuola dello Dvaitadvaita (dualismo e non dualismo). Questa tendenza ha il suo apice nella Svetasvatara up. dove si parla di Dio- Rudra -Shiva personale che trascende sia il finito che l'infinito. La corrente teista avrà un enorme sviluppo in seguito, in una fase ulteriore della ricerca spirituale degli hindu. Sintetizzando la visione presente in questa upanishad con quelle che si affermeranno nelle opere teiste della tradizione posteriore non upanishadica (Bhagavad Gita e Bhagavata Purana) possiamo farci un'idea chiara delle loro concezioni. Il Signore (Isvara) o il Beato (Bhagavan) è l'unico Dio Supremo, personale, eternamente libero, saggio, felice, onnipotente e trascendente. Allo stesso tempo è il creatore dell'uomo e del mondo; risiede nel cosmo e tuttavia si diversifica da esso. Soprattutto il Dio Supremo è Salvatore e Liberatore; è

⁶⁴ Cf. Br. Up. 1.3.27

⁶⁵ Cf. Ch. Up. III ; 14, 3-4.

concepito come uno che ha rapporti intimi con l'uomo e lo aiuta, con la Sua grazia (prasada), a raggiungere la salvezza. Tutti gli esseri "creati" sono parti o modi della Sostanza divina e, benché distinti, sono dipendenti radicalmente da Dio. E' proposta un tipo di meditazione sulle qualità di questo Dio: la sua bontà, la sua misericordia, la sua giustizia, la sua volontà di salvare l'uomo. La salvezza è intesa come liberazione dai limiti della rinascita nella libertà della vita immortale, e come l'unione in amore con Dio senza perdere la propria identità individuale. Quindi la liberazione consiste nell'eternarsi dell'esistenza personale accanto a Dio, nell'amore e nell'unione con Lui. E' il bhaktimarga (la via dell'amore di Dio)⁶⁶.

Le Upanishad costituiscono il nucleo dell'ultima parte della sruti, e la loro rilevanza sia religiosa, filosofica che sociale è così grande da essere considerate il "completamento o parte conclusiva del Veda", vale a dire il vedanta (veda e anta, "compimento", "fine"), in quanto si propongono di scoprirne il significato profondo o "segreto". In questi testi sono organicamente esposte, tra l'altro, due dottrine, che probabilmente provengono dalle popolazioni autoctone del subcontinente indiano secondo alcuni, mentre per altri erano già patrimonio degli arii , e che rivestono grandissima importanza dal punto di vista etico ed esistenziale e che saranno fondamentali nelle successive vicende - religioso-filosofico-sociali dell'India: la dottrina del samsara, o della trasmigrazione, o ciclo delle rinascite e delle rimorti, a cui sono soggetti tutti gli esseri, tanto gli uomini quanto le deità ;e la dottrina del karman, o dell'azione compiuta dall'individuo che, in quanto tale, porta sempre con sé un frutto, determinando pertanto la condizione

⁶⁶ Queste concezioni si riferiscono sempre ad uno stato penultimo dell'esperienza spirituale, poiché una volta varcata "quella soglia" bisognerà solo tacere. Si passa ad una modalità conoscitiva diversa, potremmo dire: dalla mente alla sovramente. E' altresì importante notare che la spiritualità hindu, sebbene sia caratterizzata da dispute e ardite sintesi intellettuali tende all'inclusivismo, per cui nella prassi non enfatizza oltre un certo grado le differenze dei vari cammini spirituali (anche di altre religioni) perché tutti, anche se con modalità diverse, si prefiggono la medesima Meta, che tutto accoglie e rende compatibile con Sé.

della sua futura esistenza.

In conclusione possiamo dire che i vari aspetti della sruti, pur nella loro diversità di contenuti e pur essendo stati composti in tempi diversi, costituiscono un'unità in quanto l'ultima parte, speculativa, si collega a quella meditativa; questa a quella liturgica che a sua volta attinge alla Parola sacra delle samhite vediche che furono rivelate ai rishi nei tempi più antichi. Quindi notiamo come ogni samhita vedica si completi sia con testi esegetici e liturgici, i brahmana, sia con testi meditativi e di speculazione filosofica religiosa (gli aranyaka e le upanishad).

La Parola e la concezione fonematica della Realtà.

La Parola è mantra (suono). Questo termine ha sempre avuto una straordinaria importanza nella cultura religiosa tradizionale. Ogni sacro versetto della rivelazione è chiamato mantra o anche brahman. Mantra è un termine sanscrito indicante letteralmente uno “strumento per adorare o meditare”. Nel contesto delle samhite vediche può riferirsi a tutto ciò che è testo culturale; sarà sia l'intero testo di un inno, sia una parte di esso o delle strofe di lode, quale ad esempio la celeberrima Gayatri⁶⁷:

OM

Bhur Bhuva Svaha

Tat savitur varenyam bhargo devasya

dhimahi dhiyo yo nah pracodayat.

OM

terra-- piano sottile (astrale)--cielo

Meditiamo sullo splendore glorioso del divino Vivificatore.

Possa Egli illuminare i nostri intelletti.

⁶⁷ Rg.III,62,10.

Vi sono anche i cosiddetti mantra seminali, monosillabici, spesso costruiti sulla base di un nome carico di potenza con sottrazione di alcuni fonemi e/o aggiunta di altri secondo una precisa logica simbolica e considerati il corpo sonoro dell'entità tramite essi evocata. Grandissima rilevanza, e non solo per la tradizione induista, ha sempre avuto la sacra sillaba OM. Le upanishad affermano che il brahman è la sacra sillaba OM; si ritiene infatti che in essa si condensino tutto il Veda. E' il suono (sabda) perfetto, che è nel medesimo tempo forma vocale dell'assoluto e "seme (bija)" di ogni preghiera. E' attraverso questa identificazione che il brahman si rende presente nel cuore del sacrificio come Parola, Verbo e potere divino, sì da conferire efficacia agli atti rituali. Non diversamente dall'Amen cristiano è usato come espressione di assenso e per sottolineare un'espressione solenne. Sin dall'epoca delle upanishad è pronunciata prima e dopo ogni lettura o recitazione di testi vedici; è fatta altresì oggetto di profonda meditazione come simbolo e sintesi non solo dei diversi aspetti del divino, ma di tutta la realtà.

Nella Mandukya up. si trova la celebre dottrina della corrispondenza tra i quattro stati o modi di essere ed i quattro stati della coscienza umana; ad essi si fanno corrispondere le concezioni fonematiche inerenti alla sillaba OM. Si tenga presente che in sanscrito il suono O è considerato, in sanscrito, un dittongo risultante da A e U; mentre la graduale scomparsa del suono dall'ambito dell'udito è graficamente indicato da una mezzaluna (ardhacandra), simbolo della risonanza cosmica, sormontata da un punto, bindu, luogo del nascere e/o svanire del suono stesso.

1) Il primo modo di essere (vaisvanara) si ha e corrisponde allo stato di veglia, quando tramite i sensi si percepiscono e conoscono gli oggetti esterni. Ad esso sono associati il dio Brahma, manifestatore del cosmo, e la lettera A (il suono normalmente udibile).

2) Il secondo modo di essere (taijasa) rinvia e corrisponde allo stato di sogno, quando si conoscono gli oggetti interni, originati e generati dall'anima stessa. Ad esso sono associati il dio Vishnu, conservatore del cosmo, e la lettera U (il suono si riduce e diviene più acuto).

3) Il terzo modo di essere (prajna) si attua e corrisponde allo stato del sonno profondo senza sogni, dove si contempla la Verità. Ad esso sono associati il dio Shiva, riassorbitore del cosmo, e la lettera M (il suono gradualmente si spegne nel silenzio).

4) Il quarto modo di essere (turiya) si attua e corrisponde allo stato di catalessi, quando si fa l'esperienza dell'unità fondamentale tra il Principio del soggetto cosciente (Atman) e lo Spirito universale (Brahman); sommo stato di pace e beatitudine. Ad esso sono associati l'ardhacandra e l'anusvara.⁶⁸

Quindi colui che medita con la sacra sillaba OM compie a ritroso il processo di sprigionamento del manifesto, arrivando così a sperimentare, ad avere consapevolezza della fonte, dell'origine del tutto.

La Parola è anche il Brahman, in quanto essenza stessa della preghiera. E' la sola ed unica realtà concepita come "pura trascendenza silenziosa (a-sabda brahman)", che diventa però realtà udibile, assoluto in forma di suono, pronunciabilità del Vero (sabda brahman), che si attua nella Parola sacra rivelata e si manifesta nella molteplicità delle forme e delle cose sperimentabili. In ciò si evidenzia la tensione verso l'unità, la consapevolezza di un'unica realtà (ekam eva advitiam—Uno solo senza secondo) sottesa alla molteplicità di qualsiasi forma manifesta.

La Parola, nel mondo vedico, è anche una dea (Vac), le cui caratteristiche anticipano l'idea della Sakti, propria del tantrismo⁶⁹. Sta ad indicare non solo la parola articolata (che

⁶⁸ Nel tantrismo shivaita si considera un ulteriore modo di essere, il turiyatita, proprio della coscienza divina a-relazionale, caratterizzato, ovviamente, dall'assenza di suono.

⁶⁹ A partire dal IV-V secolo d.C. inizia a proliferare una vastissima produzione letteraria anonima denominata Tantra (trama, testo) che rivestirà una grandissima importanza in tutte le correnti della religiosità hindu. Caratteristica dei tantra è la concezione olistica dei tre livelli (antropologico, cosmico e metafisico) della Realtà. Questa via è caratterizzata da un metodo intriso di esperienze mistico-religiose che si avvale delle ben note discipline yogiche. Per i sistemi tantrici la liberazione si può ottenere principalmente attraverso il mondo e non tanto con la rinuncia ad esso. In queste scuole non si parla più del potere della Maya (l'illusione cosmica che ottenebra la

comporta un significato e un'idea che la sottende e che la rende comprensibile), ma anche in generale il suono. Nelle concezioni tantriche ha quattro forme: la suprema (para o parasabda), inudibile e inespressa, che corrisponde all'ideazione cosmica (srsti-kalpana), alla potenza manifestante del Signore (Isvara); quella che vede (pasyanti), cioè una prima manifestazione sottile

percezione della Realtà), ma della Shakti (la forza attuativa del divino) che permette al miste di realizzare il suo obiettivo spirituale.

La letteratura tantrica, in senso lato, comprende gli agama (tradizioni) saiva (dei seguaci di Shiva) e le samhita (raccolte) vaisnava (dei seguaci di Vishnu); in senso stretto solo i testi delle varie scuole nei quali è predominante il culto della Dea o Shakti. Poiché la parola agama significa "tradizione", viene usata per indicare le scritture distinte dai nigama o testi vedici veri e propri o d'immediata derivazione. Gli agama, quindi, rappresentano le dottrine non vediche dello hinduismo e trattano materie mitologiche, ritualistiche, metafisiche etc. Vi sono anche agama buddhisti e jaina. La saiva, la vaisnava e la shakta sono le tre grandi correnti teistiche dello hinduismo. Nella prima Shiva (la più antica raffigurazione del dio è su di un sigillo proveniente da Mohenjo-dharo) è considerato come essere supremo e sovrano del mondo. La liberazione si ottiene sia con l'unione del Sé personale con la divinità attraverso la bhakti (scuola meridionale dei Saiva-Siddhanta dei mistici Nayanmar), sia con il riconoscimento dell'identità essenziale fra i sé individuali e la divinità (scuola del Kashmir). Utpaladeva, Vasgupta, e Abhinavagupta sono tra le figure più rappresentative di quest'ultima scuola, mentre per la prima abbiamo Meykanda, Arulnadi, Kadandan ed altri. Per i vaisnava Vishnu, già presente nei Veda, è adorato quale suprema divinità. Nel Vishuismo sono portati alla massima espressione la bhakti (l'abbandono pieno di fiducia) e la grazia di Dio come elemento determinante della salvezza. Le radici dottrinali di questo culto sono da ricercarsi, oltre che nella Bhagavad gita, nel Vishnu Purana e nel Bhagavata Purana. Tra le grandi figure rappresentative di questa corrente si ricordino gli Alvar (poeti Tamilici), il grande filosofo Ramanuja, e poi ancora Madhva, Nimbarka, Vallabha e Caitanya. Anche i grandi poeti mistici, Kabir e Tulsi Das furono ispirati da questa corrente devozionale. Il culto della Shakti, considerato in se stesso, o in rapporto al suo partner maschile, mette in evidenza e considera l'aspetto "materno" del divino. La Shakti è l'energia eterna di Dio che crea, conserva e vivifica tutte le cose. Generalmente essa procede da Dio, come l'eterno mistico Seno, in cui Egli dà vita ad ogni cosa esistente. Essa è unita al Suo mistico sposo, ed opera affinché ogni cosa sia ricondotta al suo Principio ed al riconoscimento del suo Signore.

del suono in quanto tale; quella mediana (madhyama), detta anche hiranyagarbha-sabda; che è il livello dei suoni non ancora articolati, cioè delle cosiddette matrka, i suoni del sanscrito, rappresentati dai corrispondenti segni della scrittura nagari sormontati dal punto (bindu) che indica la risonanza nasale, simbolo della presenza in ogni suono del suo aspetto assoluto; infine il linguaggio articolato (vaikhari), che è l'aspetto fisico e grossolano della Parola.

Nel Rg.veda (10,125,3-8) troviamo uno dei più celebri inni alla Parola (Vac):

Devi Sukta (Inno alla dea)⁷⁰

1) Mi muovo con i Rudra e anche con i Vasu, mi muovo con gli Adita e tutti gli dei. Sostengo sia Mitra che Varuna, Indra e Agni e i due Asvin.

2) Sostengo Soma l'esuberante; sostengo Tvastar, Pusan e Bhaga. Riverso ricchezza su colui che offre l'oblazione, l'adoratore e il pio spremitore di Soma.

3) Io (la parola) sono la regina che accumula tesori, sono colei

⁷⁰ Nei Veda vi sono vari inni rivolti alla Parola (Vac) che ci dischiudono i differenti significati ad Essa inerenti. Eccone, in sintesi, alcuni dei tratti salienti: La Parola è l'incarnazione sia dell'uomo che di Dio, e "luogo" dell'incontro tra Dio e l'uomo. Correttamente pronunciata permette al sacerdote di effettuare il sacrificio rituale; interiorizzata permette all'asceta di percorrere il cammino di liberazione interiore; il Suo potere emozionale conduce il devoto all'abbraccio estatico con il suo Signore. La Parola non è solo linguaggio, ma anche intelligibilità, principio della ragione, potere dell'intelletto, struttura razionale della realtà. E' il Suo mistero che rende consapevole l'uomo di essere una realtà parlata più che parlante, una Parola detta più che dicente, creatura e non Creatore. Anche il veggente, che ha una percezione della realtà superiore al normale, La "conosce" solo per un quarto; la completezza della "conoscenza" della Parola non è accessibile all'uomo nella sua attuale condizione terrena.

che comprende, la prima di coloro cui si offrono sacrifici. Gli dei mi hanno collocata in molti luoghi (sì che) io ho molte dimore e molteplici aspetti⁷¹.

4) Per mezzo mio si nutre colui che vede, che ode, che ascolta ciò che viene detto. Senza saperlo essi dimorano in me. Ascolta, o tu che sai: ciò che dico è degno di fede⁷².

5) Io annuncio spontaneamente ciò che piace agli dei e agli uomini. Quegli che amo lo rendo potente, ne faccio un bramano, un rishi, un saggio⁷³.

6) Io tendo l'arco per Rudra. Che la freccia distrugga chi è nemico del brahman. Io creo la competizione tra gli uomini; io penetro il cielo e la terra⁷⁴.

7) Alla sommità del cielo io genero il Padre. La mia origine è nelle acque, nell'oceano. Di là mi sono estesa a tutti gli esseri e tocco il cielo con la sommità del capo⁷⁵.

8) Io soffio come il vento, impadronendomi di tutti i mondi; al di là del cielo e della terra, di tal grandezza son io diventata⁷⁶.

⁷¹ La Parola come primogenita ha completa supremazia su tutto. La Parola pervade tutto ed è anche espressa in molte forme e in molti linguaggi, i quali tutti sono forme della sola e unica Parola.

⁷² Il potere della Parola presuppone la coscienza, ma non l'autocoscienza. La parola ha un potere di per sé, ma non necessariamente un potere magico.

⁷³ E' la Parola che favorisce gli uomini e ha l'iniziativa.

⁷⁴ L'intero cosmo è non solo un "frutto" della Parola, ma è anche immerso in lei.

⁷⁵ "Genera" il Padre può anche essere inteso come "ispira" o "stimola" il Padre cosmico e divino. Si potrebbe anche dire che (la Parola) "rivela" il Padre e lo manifesta per ciò che Egli è. In ogni caso, nella cultura vedica, il tema della procreazione reversibile è ben noto.

⁷⁶ Ancora il tema dell'immanenza e trascendenza della Parola.

La Parola nello hinduismo e nel cristianesimo.

La rivelazione è un comunicarsi della coscienza divina alla coscienza umana. Nella rivelazione vedica, dove vi è il primato dell'udire, i contenuti della Verità sono pronunciati, "e-spirati"; ciò che viene udito è la rivelazione stessa. Nella tradizione giudaico-cristiana, al contrario, il Signore "i-spira" la creatura umana, per cui l'ispirazione non è la rivelazione, ma la dynamis dell'incontro tra il divino e l'umano, il cui frutto sarà la Scrittura. Lo Spirito di Dio ispira agli autori della Scrittura quello che devono dire, ma non come lo devono scrivere. L'ispirazione non è la rivelazione, essa garantisce solo l'attendibilità della Scrittura che, da parte sua, ci mette in relazione con la rivelazione. La rivelazione cristiana e quella hindu si possono considerare come due aspetti del rivelarsi dell'attività dell'Unico Supremo Mistero. Nella rivelazione cristiana Dio opera in primo luogo nell'uomo e la sua azione si svolge quindi nella storia, mentre in quella hindu è accentuata l'onnipresenza del sacro nel cosmo per cui il mondo è un grande tempio pervaso totalmente dal divino. Non bisogna confondere ciò con il panteismo perché ci troviamo in presenza di una spiritualità che trova Dio in tutte le cose, una teologia del mondo. Il cristiano crede nell'amore gratuito e incondizionato del Padre e nella preghiera al Padre chiede di poter partecipare alla vita di Dio uno e trino; lo hindu crede nella possibilità di realizzare la piena, consapevole e armonica integrazione con l'Uno-Tutto che sostiene dall'interno la realtà dell'uomo e del cosmo. Per far ciò ricorre allo yoga e alla meditazione. Nella rivelazione cristiana la vita e la dottrina di Gesù sono il centro indispensabile, mentre nella tradizione hindu il centro è dato dall'astorico Uno-Tutto. Poiché la Scrittura nasce da una precisa esperienza storica, ne deriva l'estremo interesse per tutto ciò che ha un carattere storico: il processo di trasmissione di scritti e manoscritti; la ricerca del testo originario; la critica testuale; l'esegesi; etc. In altre parole la ricerca della verità storica dell'incarnazione della Parola. Nel contesto hindu, dove c'è il primato dell'udire, le priorità sono diverse. E' fondamentale che

la Verità sia pronunciata dal Maestro (l'autorevole garante di ciò che viene detto) e che venga udita in modo corretto e imparata a memoria dal discepolo; è l'oralità che ha il primato in questo contesto. Ciò che è stato udito e tramandato è la Sruti, cioè la Parola, la Verità eterna.

La Smrti

La Smrti (tradizione)-- è la "incarnazione" della Sruti nei più diversi campi della vita umana e la si ritrova in numerose collezioni di opere (generalmente o appartenenti a scuole particolari) caratterizzate dai più diversi generi letterari : epici, leggendari, poetici, aforistici e legislativi. Come la Sruti non si esaurisce nelle forme del Veda, così la Smrti non è contenuta in una serie di libri, ma è una realtà vivente che si manifesta e prende corpo in una serie di opere. Nella Smrti troviamo, primi fra tutti, i sutra (rapidi aforismi) riguardanti una gran quantità di questioni per vivere in ogni ambito e momento della vita la Sruti. Così abbiamo sutra sulla liturgia e sul diritto, come anche sutra sulle discipline complementari ed ausiliari dei Veda quali : fonetica, metrica, astronomia etc. I sutra giuridici acquisteranno, col tempo, sempre maggiore rilevanza così da dare origine a tutta una serie di opere che prenderanno il nome di Dharma sastra (trattati della legge). Tra questi, il Manava Dharmasastra (Codice di Manu) è considerato come il più autorevole ed importante di tutti. Altri sutra si riferiranno alle differenti scuole filosofiche (Samkhya - Yoga - Mimamsa - Vedanta - Nyaya e Vaisheshika) che hanno caratterizzato il mondo culturale indiano. Avremo così il Brahma sutra (in 555 aforismi è condensata l'intera dottrina delle Upanishad) ; il Mimamsa sutra di Jaimini (trattato minuzioso sull'esegesi delle scritture e sull'interpretazioni delle leggi liturgiche) ; il Samkhya-sutra di Kapila (basato principalmente sulla distinzione radicale tra Spirito e Natura); lo Yoga-Sutra di Patanjali (testo base per la pratica e la conoscenza dello Yoga) ed il nyaya-sutra. All'interno della Smrti grandissima importanza riveste l'epica, che con l'epopea del Mahabharata ha veicolato al vasto pubblico tutti gli elementi degli ideali e della vita sociale, civile e religiosa dell'epoca

durante la quale è stato composto. L'epica riflette, in realtà, le aspirazioni della seconda casta, quella dei guerrieri, e si è andata formando dapprima in canti bardici presso le corti dei re che governavano nell'India del nord. Questi canti, in seguito, sono confluiti in una letteratura anonima che prese il nome di Mahabharata (i grandi bharata, dal nome di una delle famiglie nobili degli arii) e che fu attribuita ad un unico autore, Vyasa. Il poema consta di più di 100.000 strofe raccolte in 18 libri, per la cui redazione sono occorsi vari secoli (all'incirca dal IV a C. al IV d.C.). Il nucleo principale è la guerra tra le stirpi dei Kaurava e dei Pandava. L'azione fondamentale viene interrotta spesso da episodi e leggende di ogni sorta, relative a divinità o eroi. Frequenti sono anche le interessanti parti dottrinali inserite nel poema. All'interno di esso si distinguono due sezioni: la Bhagavadgita (Il canto del Beato) e il Ramayana. La Bhagavadgita, bellissima opera poetica di carattere filosofico-mistico, fa parte della poesia mondiale per la sua forza ricca di bellezza, ed è una perenne fonte di ispirazione per tutti. E' divenuto il libro più letto e più tradotto di tutti i classici dell'India, a motivo della sua sinteticità e del suo alto valore religioso. E' considerata come: "Nuova Rivelazione e Nuova e più alta sintesi di tutta la cultura indiana"; riprendendo dei contenuti teologici già chiaramente espressi nella Svetasvatara upanishad attesta, in modo inequivocabile, l'esistenza di Dio come Essere supremo personale, Unico Signore dell'universo. In essa vi è il definitivo affermarsi della via della devozione, la bhaktimarga, così come si delinea nel dialogo tra i due personaggi principali del poema : l'eroe Arjuna ed il dio Krishna (incarnazione di Vishnu) che discende sulla terra e diviene l'auriga di Arjuna per potergli trasmettere il giusto insegnamento.

Dalla Bhagavad gita, XI, 41-42.

*Chi lavora per me
Colui che mi considera sua meta
Colui che mi rende culto
Libero da ogni attaccamento*

*Senza inimicizia per alcuna creatura
Questi giunge a me.*

Il Ramayana è come una seconda epopea inclusa nella prima con 24.000 strofe in 7 libri ; e narra la vita di Rama (considerato come una delle incarnazioni di Vishnu) e della sua fedele sposa Sita, rapita dal demone Ravana, re di Lanka. Le imprese per riconquistare Sita costituiscono il cuore del poema. L'ultima parte del poema ci narra delle prove a cui viene sottoposta Sita, dopo essere stata liberata per dimostrare la sua innocenza. Il superamento di essa ed il fatto di esserne stata sottoposta esalterà ancora di più la sua figura di sposa pura e fedele. In questo modo Rama e Sita formano la coppia ideale per eccellenza e divengono i tipi dell'eroismo nella fedeltà e nell'amore.

Altri testi caratterizzanti la tradizione sono i Purana (testi antichi, considerati come il quinto Veda), compilati forse a partire dal IV o V secolo d.C. e fondamentali per la comprensione della mitologia e dei culti post vedici. I Purana nella pratica religiosa sono considerati i Veda della gente comune, perché presentano la dottrina ortodossa mediante i miti immaginifici e le storie fantastiche. Contengono leggende teologiche circa la creazione, la fine del mondo, la lotta tra gli dei e i demoni, manifestazioni divine, l'origine del genere umano e i pellegrinaggi (insieme alle feste religiose sono tra gli elementi massimamente caratterizzanti la prassi religiosa)⁷⁷. Dio è concepito sempre in maniera monoteistica, anche se viene rappresentato come Trimurti nelle sue tre funzioni di creatore (Brahma), conservatore (Vishnu) e distruttore (Shiva) dell'universo che dà così al cosmo il ritmo di un perenne ritorno. L'intervento divino si manifesta altresì in quegli interventi straordinari che sono le sue discese sulla terra

⁷⁷ Tra le feste religiose più importanti abbiamo: Sivaratri, Durga-puja, Divali o Divapali e Holi; le ultime due sono senz'altro le feste più popolari. Anche le feste dei grandi santuari, tra le quali ricordiamo quella di Puri e Prayaga (Allahabad), sono molto frequentate dai pellegrini. Durante le feste religiose e nei luoghi santi acquistano particolare valore tutte le pratiche di pietà, soprattutto quella dell'elemosina (dana), esaltata dalla letteratura puranica come l'atto più meritorio nella presente e corrotta età del mondo (Kali yuga).

(avatara)⁷⁸ per salvare e riorientare l'umanità che va alla deriva. I più celebri avatara sono quelli vishnuiti, dieci per l'esattezza. I primi tre sono in forma animale (pesce-tartaruga-cinghiale); abbiamo poi l'uomo-leone, il brahmino nano, il cacciatore armato di scure, Rama, Krishna, Buddha e Kalkin (avatara del futuro). Il carattere di queste progressive manifestazioni può richiamare alla mente concezioni evoluzionistiche darwiniane. In fine fanno parte della Smrti i cosiddetti Vedanga-Upaveda: i Vedanga stanno ad indicare alcuni testi aventi funzione ausiliare nei confronti del Veda. Essi trattano di: fonetica (siksha), prosodia (chandasa), grammatica (vyakarana), etimologia (nirukta), astronomia-astrologia (jyotisa) e rituale (kalpa). Gli Upaveda sono i trattati supplementari dei Veda, quali medicina (ayurveda), musica (dhanurveda), guerra (gandharvaveda) e la scienza della costruzione di edifici e immagini sacre (silpasastra). In realtà essi sono derivati solo in parte dai testi vedici veri e propri. Accanto a questi si pone l'arthaśāstra, trattato di politica, diplomazia, economia e legislazione criminale.

⁷⁸ Questa concezione appare per la prima volta nella Bhagavad Gita e si svilupperà a partire dal IV secolo d.C.

Il Neo-hinduismo

Il rinnovamento spirituale-culturale e sociale che, nel secolo scorso, si andò ad affermare all'interno dell'induismo, a contatto con la cultura occidentale e sotto l'influsso delle missioni cristiane, prende il nome di neo-hinduismo. Varie furono le figure che lo caratterizzarono.

Ram Mohan Roy (1772-1883), bengalese della prima casta, compì i primi tentativi di riforma del diritto familiare schierandosi contro la poligamia, contro l'uso del rogo della vedova (sati in sanscrito)⁷⁹, e proponendo modifiche nella legge per l'eredità in favore dei diritti delle donne. Durante la prima parte della sua vita inizia a studiare e ad approfondire gli insegnamenti delle altre religioni: l'islam (in particolare il sufismo) e il cristianesimo. Il suo sforzo era rivolto a far sì che l'induismo allontanando ogni forma di idolatria potesse tornare al teismo delle Upanishad medie, che, ai suoi occhi, sembrava conciliabile con quello cristiano. Fondò un'associazione, il Brama samaj (Società del Brahman), destinata a raggruppare tutti i credenti in Dio, al di là delle divisioni di fede. Sebbene non acquistasse una base popolare, il suo movimento influenzò molto gli ambienti intellettuali, soprattutto in Bengala. La famiglia Tagore, tra cui il famoso poeta Ravindra-Nath (premio Nobel per la letteratura), fu una delle più decise sostenitrici del movimento. Altra figura notevole fu quella di Keshab Chandra Sen (1838-1884) che si batté per l'abolizione delle caste, anche se il suo obiettivo si realizzò, almeno sulla carta, solo dopo l'indipendenza dagli inglesi ottenuta nel 1947.

⁷⁹Nella sua infanzia vide la zia bruciare viva sul rogo funebre del marito, e ciò gli fece maturare la decisione di battersi contro l'influenza, da lui giudicata negativa, dei sacerdoti della sua casta.

Altro movimento riformatore è stato quello denominato Arya-Samaj (la Società degli arii) fondato nel 1875 da Dayananda Sarasvati (1824-1883), con lo scopo di promuovere la cultura indiana secondo la sua originaria ispirazione, sottraendola agli influssi cristiani e mussulmani. L'Aryasamaj insegna il monoteismo, condanna il culto delle immagini, considera i Veda la fonte di ogni sapienza e ha come scopo primario il bene di tutta l'umanità. Questa società si mosse molto in ambito sociale e tra l'altro cercò di far accedere anche le donne⁸⁰ allo studio dei Veda. Essa, a causa dei suoi fondamenti nazionalisti e democratici, è stata uno dei riferimenti ideali per quei movimenti indiani che cercavano l'autonomia politica e culturale, favorendone l'hinduizzazione.

La Ramakrishna Mission, associazione fondata da Vivekananda (1863-1902 nel 1897, si ispira alla figura di Ramakrishna Paramahansa, al secolo Gadadhar Chatterji (1836-1886), il grande mistico bengalese, grande devoto della Madre divina. Egli considerava valide le esperienze di meditazione e illuminazione vissute in qualsiasi contesto religioso, e diceva ciò basandosi su proprie esperienze dirette. Il suo messaggio era incentrato sulla tolleranza e fondamentale unità di tutte le religioni poiché per lui esisteva una sola e unica verità. In quest'ottica ogni uomo è chiamato a vivere la propria religione, poiché gli fornisce i mezzi idonei alla propria realizzazione. Questo messaggio universalistico fu presentato da Vivekananda, uomo colto e di grande entusiasmo religioso, principale discepolo di Ramakrishna al congresso mondiale delle Religioni di Chicago nel 1893, ed ebbe come visto precedentemente grande risalto. In seguito, la creazione della Ramakrishna Mission⁸¹ istituzionalizzò questa tendenza missionaria⁸², creando centri e istituzioni in tutto il mondo, che si sono fatti e tutt'ora si

⁸⁰ Solo gli appartenenti alle tre caste superiori potevano studiare i Veda, mentre le donne e i membri della quarta casta ne erano esclusi.

⁸¹ Sede della Ramakrishna Mission è Balurmath, alla periferia di Calcutta.

⁸² Il cristianesimo missionario, reintrodotto in India dalla dominazione inglese, ispirò le tendenze missionarie dello hinduismo recente.

fanno apprezzare sia per l'attività sociale, sia per la colta attività di studio e di diffusione delle fonti hindu attraverso apprezzate iniziative editoriali.

Nel XX secolo tre sono le grandi personalità che hanno caratterizzato la spiritualità indiana: K.M. Gandhi (1869-1948), Ramana Maharshi (1879-1950) e Shri Aurobindo (1872-1950).

K.M.Gandhi, conosciuto come il Mahatma (grande Anima), "padre della patria" indiana, è senza dubbio la personalità indiana più conosciuta e famosa al di fuori dei confini dell'India. Sebbene non si considerasse un riformatore religioso, ma "semplicemente" politico, fu considerato dai suoi seguaci e discepoli un maestro spirituale poiché essi riconoscevano alla sua attività politica una validità universale e religiosa. Nacque nel Gujarat (India occidentale) all'interno di una famiglia di religione jainista, e fu inviato in Inghilterra a studiare diritto così da poter esercitare la professione di avvocato. La svolta nella sua vita si ebbe in Sud-Africa, dove maturò la necessità e l'urgenza di una lotta politica per risollevare le sorti del popolo al quale apparteneva. La fama e la popolarità che aveva acquisito in Sud-Africa lo precedettero in India, così che quando sbarcò nel porto di Bombay (1915) trovò ad accoglierlo un popolo entusiasta e pieno di speranza.

La sua azione politica si basava sul credo della non violenza (ahimsa), e le forme di lotta che ne conseguirono si ispiravano a questo credo: boicottaggio delle merci inglesi; produzione di beni di consumo correnti a opera dei contadini locali come il filare da sé il cotone per gli abiti. Si oppose violentemente al sistema delle caste, rivendicando una fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, fossero essi indù, cristiani, musulmani, etc. In accordo con ciò fu aperto al dialogo con tutte le altre religioni e fu sensibile a quanto di più elevato trovava in esse. Fu uomo di preghiera, praticò il digiuno (sia a fini politici che a scopo purificatorio) e soprattutto il sacrificio di sé, detto satyagraha (potere di verità), che è alla base della non violenza. Nel 1947 raccolse il frutto della sua decennale lotta contro gli inglesi, quando questi ultimi lasciarono definitivamente il suolo indiano. Purtroppo ciò fu accompagnato dalla formazione di due stati indipendenti (l'India, a maggioranza hindu, e il Pakistan,

quasi completamente musulmano), invece dell'uno che si auspicava, creando così una divisione che tutt'ora persiste nel sub-continente indiano⁸³. Morì nel 1948 per mano di un fanatico hindu, espressione di quel rigido mondo, all'interno di una parte dell'ortodossia brahmanica, che non era riuscito a metabolizzare i rivoluzionari cambiamenti sociali che egli predicava.

Ramana Maharishi (1879-1950), grande mistico dell'India meridionale, visse da eremita ai piedi del monte Arunachala (sud di Madras), senza allontanarsi mai dalla sua terra natale. Ancora giovane fece l'esperienza che cambiò e segnò la sua esistenza. Racconta, che preso improvvisamente dalla paura della morte, invece di fuggire, con grande coraggio, affrontò la terribile angoscia del mistero dell'aldilà. Quest'esperienza lo portò a sperimentare l'intima unione del suo spirito con lo spirito universale. Trasformato da questa prova, visse il resto della sua vita nella reclusione e nel silenzio, eppure furono numerosi i pellegrini che andarono a visitarlo e molti divennero suoi discepoli, poiché vedevano in lui un autentico uomo di Dio. Il suo insegnamento era molto semplice e si basava su un continuo richiamo all'interiorità, alla dimensione eterna dell'io, aldilà di ogni contingenza, di ogni dolore e di ogni vicenda umana. La grande influenza che egli ha esercitato è dovuta alla intensa testimonianza della sua vita contemplativa, che attirava come un magnete⁸⁴, e non tanto ai suoi scritti, che furono pochissimi. Il passo che segue ci dà un'idea del suo insegnamento, che era a un tempo semplice e diretto:

“Ciò che è, è pace. Tutto ciò che dobbiamo fare è mantenerci tranquilli. La pace è la nostra vera natura. Siate quel che siete”.

⁸³ Spaventosi furono gli esiti degli spostamenti di immense masse umane che, in accordo col proprio credo religioso si mossero da una parte all'altra del sub-continente per raggiungere lo stato nel quale si riconoscevano dal punto di vista confessionale. Milioni furono i morti che si ebbero in questa tristissima vicenda.

⁸⁴ Alcuni lo andavano a trovare semplicemente per guardarlo (in India il fatto di vedere un santo rappresenta una benedizione particolare, in sanscrito il termine è darshan).

Aurobindo Ghose (Sri) (1872-1950) nacque a Calcutta in una famiglia agiata, suo padre era medico, e ancora ragazzo (aveva sette anni) fu mandato a studiare in Inghilterra insieme ai suoi fratelli. Ritornò in India all'età di 21 anni con una robusta formazione culturale occidentale. Ben presto si rese conto di non sapere quasi nulla della cultura della propria terra natale, e così, da autodidatta, si diede da fare per colmare questo vuoto. Si ritrovò così ad essere uno dei pochissimi indiani ad aver studiato ed approfondito sia il sapere dell'occidente che quello dell'India, divenendo così un ponte naturale tra questi due universi culturali. Si impegnò, con grande energia, anche in campo politico⁸⁵, poiché riteneva che l'unico modo per risollevare le sorti del suo paese fosse quello di liberarlo definitivamente dalla schiavitù della presenza inglese.

A causa di avvenimenti collegati a questo suo impegno politico, fu arrestato dalla polizia inglese e tenuto nel carcere di Alipore (vicino Calcutta) per circa un anno. Durante questo periodo fa l'esperienza decisiva che gli cambia la vita. Conosce il Supremo ed impara ad ascoltare la sua Voce che da quel momento in poi lo guiderà sempre. L'uomo politico diventa l'uomo dello spirito, e il suo desiderio di liberare l'India si trasforma in qualcosa di più alto: l'impegno continuo per far compiere all'umanità un salto di coscienza per far sì che una vita più vera, più spirituale, possa prendere fissa dimora sulla terra. Sempre su indicazioni interiori si trasferisce a Pondichery (sud di Madras), che a quel tempo era sotto la protezione francese e lì, insieme a colei che avrebbe incontrato per la prima volta nel 1915 (Mirra Alfassa (1878-1973) - da lui chiamata Mere - la Madre) fonderà il famoso ashram (comunità), che è stato ed è un vero e proprio "laboratorio" di lavoro interiore.

L'attività di Sri Aurobindo, scrittore geniale e commentatore creativo delle scritture dell'hinduismo, gli ha creato fama internazionale e seguaci dediti alla diffusione della sua filosofia. Il pensiero metafisico aurobindiano attinge sia alla tradizione vedica, reinterpretata in modo originale, sia ad alcune filosofie

⁸⁵Diventò uno dei leaders principali del movimento nazionalista indiano.

occidentali spiritualistico-evoluzionistiche (Bradley - Bergson), dalle quali ricevette un certo influsso. Egli sostiene che l'universo è in un continuo divenire dal momento della sua nascita e che tende alla propria completa realizzazione. Così è anche il cammino dell'Uomo che attraverso lo Yoga⁸⁶ deve tendere non tanto al proprio annullamento, quanto piuttosto alla propria perfezione, che consiste in una sorta di trasformazione nell'Essere Universale. L'uomo non è il culmine del processo evolutivo della natura, bensì solo l'inizio di una evoluzione cosciente. Lo yoga diventa quindi il mezzo attraverso il quale attuare una nuova forma di coscienza, un Sè superiore sovramentale (overself)⁸⁷ capace di guidare l'intera natura verso la realtà divina. Da ciò si evince come sia diverso ed innovativo lo Yoga di Shri Aurobindo rispetto ai cammini spirituali della tradizione; egli era solito dire che il suo Yoga iniziava dove finiva quello degli altri. Viene superata la dicotomia millenaria tra spirito e materia, e quest'ultima acquista una importanza e dignità che, almeno nella tradizione hinduista, le era stata sempre negata⁸⁸. Con questa rivoluzione operata nel cuore del pensiero indiano, Shri Aurobindo non ha rinnegato le passate credenze, ma ha evidenziato dei significati da sempre presenti nella rivelazione. Senza dubbio profetica è stata l'opera svolta da questo grande filosofo, poeta e mistico indiano.

Nel 1950 egli lascia la terra e la sua opera viene continuata dalla sua compagna spirituale: la Madre, che tra l'altro fonderà insieme agli altri discepoli del maestro la città-comunità di

⁸⁶Purna yoga (yoga integrale) è il nome del cammino spirituale tracciato da Shri Aurobindo, dove vi è una sintesi dei tre percorsi logici della tradizione: Karma, Jnana, e Bhakti yoga. Questa sintesi "dal basso" avviene contemporaneamente all'azione del divino-nel suo aspetto di Shakti-"dall'alto".

⁸⁷Overself o overmind è il termine con cui Shri Aurobindo definisce il piano della multiforme Potenza divina.

⁸⁸Ciò vale particolarmente per i Veda e il Vedanta. Nei Tantra cambia radicalmente il punto di vista che, in ogni caso, rimane sostanzialmente differente dalle concezioni dello yoga integrale.

Auroville (Febbraio 1968), 15 Km a nord di Pondichery, concepita come una sorta di città ideale per l'umanità del futuro. Le esperienze spirituali sopra descritte testimoniano un effettivo "rinascimento" della spiritualità hinduista, che avendo trovato all'interno della propria tradizione le risposte che le erano state richieste dalla doppia sfida portata dalla modernità e dal neo-missionarismo cristiano, si è sentita più forte e più sicura per poter sostenere un dialogo con le altre tradizioni spirituali, senza paura e senza complessi di inferiorità. All'interno di questo dialogo, tra le esperienze che lo hanno caratterizzato e tutt'ora fecondano, vorrei citare l'opera e i meriti di un'istituzione cristiana presente in India da circa 50 anni: il Saccidananda⁸⁹ Ashram fondato a Shantivanam (sud dell'India) da padre Jules Monchanin e da padre Henry Le Saux⁹⁰, quest'ultimo conosciuto anche come Swami Abhishiktananda. La loro opera continuata da Padre Bede Griffiths, ricalcando anche le esperienze di Roberto De Nobili (1577-1656) per cui essi si vestono come i samnyasin e ne adottano le regole, ha fatto sì che prendesse realmente corpo un'esperienza reale e vissuta di dialogo interreligioso-intrareligioso col rinnovato mondo spirituale indiano. Concludo questo breve excursus ricordando la straordinaria figura del sacerdote indo-catalano Raimon Panikkar, la cui spiritualità e finezza intellettuale ci hanno donato dei testi straordinari per avvicinare il complesso ed estremamente affascinante universo dei percorsi sapienziali del sub-continente indiano.

⁸⁹ Sat-Chit-Ananda, Essere-Coscienza-Beatitudine. Questa formulazione teologica hindu richiama alla mente le tre persone della Trinità cristiana

⁹⁰La professoressa Caterina Conio, che ha lasciato questa terra il 31-10-1996, è stata la fondatrice del centro interreligioso H. Le Saux di Milano che è animato dallo stesso spirito che ha dato vita alla comunità in India.

Stupa e Matrimandir

Lo Stupa è, come abbiamo visto precedentemente, il simbolo cosmogonico-cosmologico del buddhismo. Per me è un “corpo vivo”, capace di attivare le parti più profonde dell’ Essere. A mio avviso si possono rintracciare dei punti di contatto tra lo Stupa e il Matrimandir, la struttura centrale della città utopica di Auroville (India meridionale), così come è stata “vista” da Mirra Alfassa, la compagna spirituale di Sri Aurobindo Ghose. Il Matrimandir, concepito come un luogo dove ritrovare se stessi, dove “ricaricarsi” spiritualmente, presenta delle evidenti analogie con la struttura architettonica dello Stupa. All’interno e al centro del Matrimandir vi è una sfera di cristallo, a cui si può far corrispondere il dathu dello Stupa. I due specchi mobili, che lo sovrastano “catturano”, durante tutto il giorno, la luce solare che viene proiettata in basso verso la sfera di cristallo, come una colonna di luce. Quest’ultima ci rimanda immediatamente al chattravali o yashti , l’asse che, nello Stupa, collega i vari piani della manifestazione. Entrambi, chattravali-yashti e colonna di luce, ne ricordano i vari piani: terra, cielo e trascendente, ricollegandosi saldamente con il centro della struttura, che si trova nel punto radice della stessa, simboleggiando così l’unità dell’esistente. Dal centro dello Stupa tutto si irradia, mentre dal centro del Matrimandir si irradia, fisicamente, in ogni dove la luce che scende dall’alto. Dal Dharma al Sovramentale e così via. L’architettura sacra ha in generale un simbolismo condiviso, ma tra lo Stupa ed il Matrimandir vedo un “rapporto” privilegiato che tra l’altro mi dà il senso dell’evoluzione: si passa da una struttura in cui lo spazio interno è pieno ad una che ce l’ha vuoto; da una colonna di pietra ad una di luce. Tutto si alleggerisce e diventa più “lieve”. Il senso profondo (non mi riferisco a corrispondenze dottrinali), è lo stesso, ma viene concretamente espresso in un modo alquanto diverso. Si passa da una materia più “pesante” ad una materia più ”leggera”. Potremmo dire che l’Umanità, un “tratto di strada”, l’ha fatto!

ISLAM

L'Arabia preislamica.

Dal punto di vista geografico la penisola araba è divisa in due zone climatiche completamente differenti dalla catena montuosa che, nella parte sud-orientale della penisola, corre parallela all'Oceano indiano. Abbiamo così una piccola striscia di terra compresa tra le montagne e l'Oceano indiano ricca delle acque piovane che i monsoni indiani scaricano periodicamente, ed un'enorme distesa di terra arida al di là dei monti verso nord-ovest, che le masse di aria umida dei monsoni non riescono a raggiungere a causa delle montagne, che si estende fin verso la Siria e la Palestina. Altro punto geograficamente caratterizzante la penisola araba è l'Higiaz (barriera), catena montuosa che corre parallela al Mar rosso. Queste montagne dividono la bassa fascia costiera occidentale (la cosiddetta Tihamas) dal grande altopiano centrale chiamato Nagd (terra elevata). La parte orientale, prospiciente il Golfo persico, è bassa e sabbiosa con altissime temperature ed un alto grado di umidità. A causa di queste differenze climatiche, sin dai tempi più remoti, si è avuto un differente modello di sviluppo umano, per cui l'agricoltura e la coltivazione-raccolta dell'incenso, della mirra e di altre spezie, hanno caratterizzato le popolazioni stanziatesi nella parte di sud-est (l'arabia felix), all'incirca l'attuale Yemen; la civiltà che ivi si è sviluppata è conosciuta come sud-arabica. Il nomadismo e la pastorizia, invece, sono state appannaggio di quelle tribù presenti nell'immensa parte arida della medesima penisola. L'Higiaz, invece, presenta varie oasi, ricche di frutta come datteri e banane, dove spesso si coltivano anche l'orzo ed il grano. Da quanto detto fin'ora si evince che i maggiori centri abitati nacquero nel sud-est e lungo l'Higiaz. La Mecca e Medina si trovano lungo l'antica strada carovaniera che attraversava tutto l'Higiaz collegando i porti meridionali sull'oceano indiano con Petra (Giordania), Palmira(Siria) ed infine col Mediterraneo. Questa strada permetteva il mutuo scambio di merci tra i paesi dell'oriente e quelli dell'occidente. La città di origine del profeta, La Mecca, avendo il quasi esclusivo monopolio del traffico commerciale era la più ricca e potente di tutta la regione.

Comunque, a parte queste poche zone privilegiate dove potevano sorgere e prosperare delle città, la stragrande parte della penisola araba, prevalentemente desertica, poteva essere abitata solo da nomadi che conducevano una sempiterna esistenza precaria. L'arabo tipico non è quindi il ricco mercante dello Yemen o delle oasi dell'Higiaz, ma il povero, affamato, irrequieto ed indomabile Beduino. Il suo carattere e temperamento sono stati forgiati dalla natura inclemente, dalle continue lotte per la sopravvivenza, dal quotidiano bisogno e dalla insicurezza. Refrattario per natura ad ogni forma superiore di vita associata, ad ogni salda ed ordinata struttura statale, accetta come una necessità l'organizzazione per tribù e la relativa solidarietà, che trova la sua maggiore espressione nel diritto dovere della vendetta, o nel pagamento del prezzo del sangue che ne è la più mite alternativa. Entro questi primitivi vincoli sociali la vita del singolo è tutta presa dalla ricerca del sostentamento per sé ed i suoi animali, confortata dai fugaci piaceri dei banchetti e delle occasionali sbornie, impegnata nel quotidiano rischio della scorreria e della rapina. Tutta l'antica tradizione dell'età preislamica è piena di racconti sulle guerre e sugli scontri tra tribù, originate da private offese e da rapine, e costituenti i fasti di questa società beduina trasfigurati nelle celebrazioni dei suoi poeti. Infatti la poesia, sin dalle epoche più remote, nobiltà, presso gli arabi, le peculiarità della vita beduina. La dura ed errabonda vita del deserto, con tutto ciò che ne conseguiva, viene rispecchiata nella poesia araba pagana. Questa poesia attesta il tipo di vita spirituale presente in Arabia prima dell'avvento dell'Islam. Non molto si sa della fede e pratica religiosa di questo periodo, anche perché l'Islam, condannandola, ha fatto di tutto per cancellarne il ricordo. In ogni caso si sa che ricco era il pantheon di divinità adorate, che in parte corrispondevano a dei e dee venerati anche da altri popoli semitici, e in parte erano oggetto di culti locali. Alla Mecca era venerato il dio Hubal e tre dee: Allat, Manat ed al-Uzza. (a pag. 101 c'è una più ampia articolazione e spiegazione della religiosità praticata alla Mecca in epoca preislamica). Una folla di demoni od idoli era venerata qua e là, spesso in alberi e in pietra, consultata con vari procedimenti di divinazione, ed onorata con sacrifici. Comunque

solo in alcuni casi si può parlare di vera e propria religiosità ed in ogni caso l'atteggiamento fondamentale dell'arabo preislamico, anziché di pietà sinceramente sentita verso divinità personali, è di rassegnato abbandono ad un oscuro Fato, che governa ed avvia alla inesorabile fine la nostra breve esistenza. Accanto a questo paganesimo vivevano anche il giudaismo ed il cristianesimo; il primo arrivato in Arabia dopo la diaspora, il secondo attraverso l'opera di asceti, eremiti, missionari delle confessioni cristiane monofisite e nestoriana. Nessuna delle due fedi monoteistiche attecchì nella penisola araba, anche se la loro presenza stimolò il sorgere di espressioni di religiosità individuale non confessionale, i cosiddetti Hanif, dirette verso un non ben precisato unico dio. L'Islam considerò queste espressioni come precursori del vero credo, anche se poi le assorbì all'interno della sua dogmatica. A lungo c'è stata la tendenza a sopravvalutare l'importanza della componente ebraica nel formarsi dell'islam, mentre al giorno d'oggi è sempre più forte la convinzione che esso porti l'impronta specifica della personalità di Muhammad e dei caratteri propri della cultura araba antica. Gli influssi estranei, evidenti e rilevanti, non hanno alterato tale peculiarità, espressasi in uno stile inconfondibile che costituisce la vera originalità dell'islam. E questo non solo in riferimento alla religione, ma in generale per tutta la civiltà ad essa collegata. L'idea dell'arabismo posto a base dello sviluppo di una civiltà universalistica quale è l'Islam costituisce un punto centrale attorno al quale gli studi oggi convergono, ottenendo felici conferme proprio dalle recenti scoperte archeologiche ed epigrafiche. Circa venticinque anni fa vennero alla luce resti imponenti di un'intera città dell'Arabia preistorica, denominata al-Fau, sepolta da più di 1500 anni; scoperta che, per la sua importanza, si può tranquillamente affiancare ai ritrovamenti delle grandi città della Mesopotamia e dell'Egitto, e che ha arricchito enormemente la conoscenza del mondo che ha fatto da culla all'Islam.

Muhammad: uomo e profeta

Le fonti per la conoscenza della vita di Muhammad (Maometto)¹, il profeta dell'islam², sono da ricercarsi in primo luogo nel Corano³, poi negli hadith (tradizioni relative ai detti, fatti e silenzi di Muhammad), ed infine nelle opere degli storici, ed in particolare Ibn Ishaq (morto nel 768) autore della fondamentale

¹ Il nome Maometto, con cui venne e viene nominato nell'Occidente cristiano il Profeta dell'Islam, per alcuni studiosi è una deformazione basata su una pronuncia turca (Mechmet) dell'arabo Muhammad che significa "Il Lodato". Arrivato in occidente il nome Mechmet sarebbe stato polemicamente storpiato in Mahomectus, a tal punto che in molte fonti italofone lo si legge Malcometto (commetto il male), col chiaro intento di denigrare e calunniare il Profeta arabo. C'è anche da dire che per altri studiosi, anch'essi autorevoli, è legittimo l'uso del nome Maometto.

² Nome della religione annunciata dall'apostolato di Muhammad. Simbolicamente ed etimologicamente: "l'abbandonarsi interamente alla Volontà di Dio", dal verbo aslama, "abbandonarsi", "sottomettersi a qualcuno". Islam dunque significa: "Sottomissione a Dio", e per estensione indica ogni persona che si dichiara così e che lo dimostra con un atto di fede detto shahada. Colui che fa questo atto di fede è detto musulmano (muslim). Il termine (participio attivo del verbo aslama) sta ad indicare chi si sottomette a Dio liberamente

³ Il significato letterale del termine Corano (Al Qur'an) è recitazione o recitato. È il libro sacro dei musulmani e si compone della collezione ufficiale di tutte le rivelazioni, raccolte in 114 capitoli (sure in arabo), ricevute da Muhammad. Quindi per i musulmani il Corano non è opera di Muhammad, ma diretta parola di Dio. Il profeta non fu che l'intermediario fisico della rivelazione. Secondo lo stesso Corano, l'archetipo celeste del libro è disceso in chiara lingua araba sul Profeta in un lasso di tempo determinato (610 – 632 d.C.) L'Islam ortodosso sostiene che il Corano è il massimo miracolo che prova la veridicità del Profeta. Dice anche che il Corano, in quanto Verbo eterno di Dio, è coeterno a Dio ed increato. Per gli appartenenti all'Islam rappresenta non solo il codice religioso, ma anche quello etico, giuridico e sociale. Il testo attuale è comunque, sia per i musulmani che per gli orientalisti, posteriore alla morte del profeta. È stato così ordinato (i versi più lunghi al principio ed i più corti alla fine) da Zaid ibn Thabit (segretario di Muhammad), su ordine dei primi califfi (da Khalifa – vicario), che succedettero al Profeta alla guida della comunità islamica.

“Sirat rasul Allah (biografia dell’Inviato di Dio)” e Ibn Hisham (morto nel 833) che in seguito la rielaborò.

C’è da dire che la scienza orientalistica è in parte scettica sulla attendibilità storica dei materiali raccolti in quest’ultima opera.^{3bis} Muhammad nacque alla Mecca nel 570 d.C., e le notizie relative al periodo precedente la chiamata di Dio sono alquanto scarse. Apparteneva sicuramente alla più importante ed influente tribù della Mecca, quella dei Quraish, e più esattamente alla famiglia di Hashim. Suo padre si chiamava ‘Abdallah, e la madre Amina. La famiglia, in origine, doveva essere benestante, ma al tempo di Muhammad era alquanto decaduta. Nato quando il padre era già morto ed orfano di madre ancora bambino, fu affidato al nonno paterno. ‘Abd al Muttalib che, passati due anni, lasciò anch’egli questa terra affidando il nipote allo zio Abu Talib che amò Muhammad come un figlio, ma che non aderì mai alla nuova fede. Tra gli eventi notevoli che gli accaddero in questa fase, c’è da ricordare l’incontro fatto in Siria, in un viaggio in cui accompagnava lo zio, con un monaco ariano o monofisita: Bahira (Sergio il monaco), che riconobbe come sigillo della profezia un’escrescenza che Muhammad aveva tra le scapole. In seguito, dopo aver lavorato come pastore presso alcuni parenti, passò alle dipendenze di una ricca vedova della Mecca, Khadigia, di circa quindici anni più anziana di lui. Ebbe incarichi di fiducia che tra l’altro gli diedero la possibilità di continuare a viaggiare. Colpita da ammirazione per le qualità morali del giovane, Khadigia gli si offrì in matrimonio nonostante la notevole differenza di età. Dal matrimonio nacquero vari figli, tra cui Fatima, la futura sposa del cugino Ali. Il matrimonio assicurò a Muhammad una vita più serena economicamente e un maggior tempo libero da dedicare alla riflessione e meditazione personale, oltre che agli “esercizi di

^{3bis} Col Caetani (m.1935) questo scetticismo diventa estremo quando arriva ad asserire: “che non si può trovar quasi nulla di vero su Muhammad nella tradizione e si possono scartare come apocrifi tutti i materiali che possediamo.” Dall’altro lato troviamo il Bausani che dice: “sembra impossibile che in un popolo di così potente memoria e così avido di aneddoti e notizie annalistiche quale l’arabo, non sia rimasta nessuna notizia autentica, dopo appena un’ottantina di anni dalla morte, di una personalità così grandiosa e venerata.

pietà”. Intorno ai 40 anni iniziano una serie di esperienze spirituali che incideranno in modo definitivo sul restante corso della sua vita. Si trovava impegnato in un ritiro spirituale nella grotta di Hira, vicino alla Mecca, quando vide l’Arcangelo Gabriele che gli presentava un panno di seta coperto di lettere (*Altrove si trova: un papiro; un pezzo di legno; una liscia scapola di dromedario*) dicendogli: Leggi (recita)! Ma Muhammad rispose: non so leggere (*Non è che non sapesse leggere, ma che era illetterato nei confronti delle sacre scritture di ebrei, cristiani e zoroastriani*). Allora l’arcangelo lo strinse nel panno in modo tale che Muhammad credette di morire. Poi lo lasciò libero e disse ancora: Leggi..etc. La scena si ripeté tre volte, e alla fine Muhammad, timoroso, disse: che devo leggere? E l’arcangelo disse:“ **Leggi, nel nome del Tuo Signore che ha creato l’uomo da un grumo di sangue** (*indica il primo stadio dell’embrione--riferirsi alla sura 22 dal versetto 5*). **Leggi, perché il Tuo Signore è il più generoso, colui che ha istruito l’uomo per mezzo del calamo** (*riferimento a coloro che non hanno un testo sacro scritto-i politeisti, e differenza tra questi ultimi e tra coloro che invece ce l’hanno: gli ebrei e i cristiani*),**e gli ha insegnato ciò che non sapeva”**. (Sura 96 -**Il grumo di sangue, 1-5**) (*Tutte le sure, tranne la nona, anche se in realtà l’ottava e la nona si possono considerare come un’unica sura, iniziano con la seguente formula:”Nel Nome di Dio, l’Infinitamente Buono (Clemente), il molto misericordioso”*.)

Così Muhammad lesse, e Gabriele lo lasciò. Muhammad si svegliò di colpo e, sentendo quelle parole come scolpite nel suo cuore, uscì dalla grotta. Dovunque guardava vedeva all’orizzonte Gabriele in figura d’uomo alato che gli diceva: Muhammad! Tu sei il messaggero (apostolo) di Dio (rasul Allah) ed io sono Gabriele.(*Sembra improbabile che codesto racconto, così com’è, sia esatto nei particolari, perché il titolo rasul Allah poteva non essere chiaro per Muhammad quando ricevette la primissima rivelazione, e lo stesso si deve dire dell’indicazione “il tuo Signore”. D’altra parte lo stesso Corano dice che in un primo momento Muhammad ritenne essere Dio l’essere della visione, ma in seguito, dopo aver conosciuto il postulato ebraico che Dio è invisibile, pensò di aver visto un Angelo. Corano (53, 1-18).*)

La tradizione dice che durante le rivelazioni divine Muhammad aveva violenti brividi che lo facevano cadere a terra, per cui egli chiedeva il suo mantello per potersi coprire. L’animo del Profeta era tutto in subbuglio, dato che egli temeva di essere caduto in preda ad una possessione demoniaca. Khadigia, comprensiva e

compassionevole, per fare chiarezza lo condusse dal cugino paterno di lei, Waraqah, uomo molto pio che si era fatto cristiano ai tempi del paganesimo. Di età molto avanzata era diventato cieco. Avendo ascoltato con attenzione quanto era accaduto a Muhammad, espresse la convinzione che si trattasse di reale ispirazione divina, paragonabile a quelle ricevute dai grandi profeti d'Israele. Quindi Waraqah non era politeista, così come non lo erano gli Hanif, monoteisti che adoravano un unico Dio, anche se non ben definito. In realtà nella penisola araba alcuni aspettavano che sorgesse un messia arabo che li guidasse verso un monoteismo di tipo giudaico-cristiano. Dopo la prima rivelazione ne seguirono altre due: *"N.(29 sure iniziano con una lettera incomprensibile) Per il calamo e quel che gli angeli scrivano. Grazie a Dio tu non sei un posseduto. Avrai una ricompensa di cui non renderai conto (cioè: ininterrotta). La tua indole è nobilissima".* (sura 68-Il calamo,1-4); e:*"Tu, avvolto nel manto, veglia di notte tranne un poco, metà, o togline un poco o aggiungilo, e recita il Corano salmodiando. Noi getteremo su di te un discorso grave".* (sura 73-Avvolto nel manto,1-5). Da notare che ogni rivelazione era annunciata da una sorta di tintinnio, dopodiché l'Arcangelo Gabriele, non visto, parlava all'orecchio destro di Muhammad.

In seguito le esperienze teopatiche cessarono per un certo tempo, e Muhammad attraversò un periodo di circa tre anni, di angoscia e scoraggiamento, finché un nuovo messaggio divino tornò ad infondergli fiducia: *"Per il mattino. Per la notte quando si stende buia. Il Tuo Signore non ti ha abbandonato, non ti odia. Per te l'ultima vita sarà migliore della prima. Dio ti farà dei doni e tu ne sarai felice. Non ti ha trovato orfano e poi ti ha raccolto? Non ti ha trovato perduto (deviante) e poi ti ha guidato? Non ti ha trovato povero e poi ti ha arricchito?"* (93-Il mattino-, 1-8). A tal proposito, si ricordi anche: *"Tu, coperto dal mantello, alzati e porta avvertimento. Magnifica il Tuo Signore, purifica le tue vesti, rifuggi l'abominio, non donare per ricevere di più e sii paziente di fronte al tuo Signore".* (sura 74-Coperto dal mantello, 1-7). Muhammad per circa 3 anni non rivelò che a pochi intimi il contenuto di queste rivelazioni. *(Sembra possibile che Muhammad, a parte le prime due rivelazioni che erano associate a visioni, quando riceveva una rivelazione, semplicemente "trovasse le parole nel suo cuore" ; e così*

sino alla fine della sua vita che avvenne circa vent'anni dopo. Locutio Interna?)

Questa prima cellula della futura comunità musulmana che si riuniva nella casa di Muhammad e pregava con i testi sacri che man mano venivano rivelati era composta dalla moglie Khadigia, dal cugino Ali, dal figlio adottivo Zaid, e dal mercante di stoffa Abu Bakr - il futuro primo califfo -, uomo molto onesto. A questi si unì da lì a poco Otman, il futuro terzo califfo. Alla fine del 612 d.C. una visione avrebbe ordinato a Muhammad di iniziare il suo apostolato pubblico. L'argomento della predicazione ai suoi concittadini si basò sull'assoluto monoteismo: Dio – Allah è uno ed unico e la Ka'ba, ora profanata dalla presenza di tanti idoli, è la casa di Dio; l'annuncio della resurrezione dei corpi alla fine del mondo; il giudizio finale di Dio e, di conseguenza, il premio del Paradiso per coloro che credono ed operano il bene, e la punizione dell'inferno per coloro che non credono e fanno il male. *(Per quanto riguarda il Paradiso, bisogna tener conto della teoria dei due paradisi: quello ordinario e l'altro, superiore, dove si sperimenta il Ridwan, l'incontro con il Signore o la Beatitudine infinita. E ancora: lo Stupore e la Speranza, come modalità di ritorno a Dio; dove la Creazione è il miracolo da tutti percepibile.)*

Accompagnò al messaggio teologico una forte esortazione, un forte richiamo ad un comportamento mondano basato sull'attenzione ai poveri, agli orfani, alle vedove e a coloro che avevano difficoltà a vivere in genere. Attaccò di conseguenza coloro che pensavano solo ad arricchirsi, che abbandonavano le regole morali del deserto e che basandosi sul loro potere finanziario ed economico commettevano varie forme di ingiustizia, come l'usura. Molti erano attratti dalla nuova dottrina, che però andava a destabilizzare il vigente ordine sociale: non solo coloro che vivevano subordinati all'interno della struttura sociale, ma anche i membri più giovani delle più ricche famiglie, compresi figli e fratelli minori dei principali mercanti. Insomma: i figli iniziarono a contestare i padri, e i servi i padroni. Era chiaro che, nonostante i forti richiami etici, l'insegnamento implicava una condanna senza appello del politeismo praticato alla Mecca, all'adab, alla tradizione ereditata dagli antenati, e a quell'insieme di valori (muruwwa in arabo) che caratterizzava il vivere consuetudinario. La nobiltà di spirito

divenne predominante su quella della stirpe, la forza dell'animo su quella del braccio, l'importanza della Comunità dei credenti su quella della tribù, e quindi una solidarietà basata sulla fede comune, non più limitata dai vincoli di sangue, clanici e tribali. *(In realtà questi ultimi non furono mai del tutto trascurati o abbandonati, anche dopo l'affermazione dell'islam.)*

L'affermarsi della sedentarietà sul nomadismo. Muhammad era cresciuto in una cultura impregnata dei valori del deserto, ma la rivelazione lo portò a propagare un ideale etico diverso. Una vera e propria rivoluzione. Da tutto ciò partirono le prime forti contestazioni. Tra l'altro fu attaccato il discorso sulla resurrezione dei corpi, come pure il fatto "strano" che portatore di una rivelazione fosse un uomo semplice senza "particolari" caratteristiche: **"Che ha mai questo Profeta? Si nutre di cibi comuni, circola nei mercati. Se solo fosse stato fatto scendere su di lui un Angelo che gli avesse elargito i suoi avvertimenti"** (25:7).

Gli veniva anche rimproverata la mancanza di miracoli. **Noi non crederemo in te finché non avrai fatto zampillare per noi una sorgente dalla terra. O finché non possederai un giardino di palmiri e di vigne nel quale tu farai sgorgare i rivi in abbondanza (....)...o finché non sarai asceso al cielo, e tuttavia non crederemo alla tua ascensione finché non farai scendere su di noi un Libro che possiamo leggere"** (17:90 – 93)

Muhammad si avvì molto ed in un momento di debolezza, sperando di riconciliarsi con i suoi oppositori, alle tre dee: Al-'Uzza, al-'Lat e Manat, particolarmente venerate alla Mecca avrebbe conferito lo status di Angeli: "quegli esseri elevatissimi la cui intercessione è lecito sperare". Sullo sfondo c'è Allah (Al-Ilah), ma era Hubal la divinità principale adorata a La Mecca, così come ha dimostrato la recente ricerca. In un primo momento gli studiosi avevano posto in primo piano la trinità semitica: Allah (il Padre di tutti, il dio universale, prima persona della Trinità), al'Uzza (la Madre, seconda persona della Trinità, che andò a sopravanzare Allah(al-Ilah), eclissandolo) e Hubal (il Figlio). Comunque, sarà compito di Muhammad restituire la funzione di primo ed unico Dio ad Allah, così come Abramo aveva fatto con Elohim e Mosè con Yahweh. Secondo alcune

tradizioni questi due versetti, ora non più presenti nel Corano, avrebbero fatto seguito ai versi 19-20 della sura LIII. Tuttavia, in seguito, Muhammad ripudiò tale rivelazione dicendo che era stato Satana a suggerirgliela e non Dio. Questa vicenda dei “Versetti satanici” portò alla rottura definitiva con i suoi oppositori Meccani. Nella fase seguente alla rottura completa si affermerà sempre più il cuore della dottrina islamica: “non c’è altra divinità all’infuori di Dio”. Allah è l’Uno e Unico Dio. Questo diventò il punto centrale della fede islamica e costituisce la prima parte della Sahada (professione di fede); la seconda parte è: “Muhammad è il messaggero di Dio”. Tra questo momento (all’incirca 615 d.C.) ed il 622 d.C., anno della definitiva partenza di Muhammad dalla Mecca, accadono vari fatti importanti che segnano il cammino della nuova fede. *(In questo periodo è da porsi il viaggio-ascensione al cielo (isra-mi’raj) di Muhammad. “Gloria a colui che ha fatto viaggiare di notte il suo servo, dalla Moschea santa alla Moschea più remota, di cui noi abbiamo benedetto la cinta, e questo al fine di mostrargli alcuni dei nostri Segni” (17:1). La tradizione situa il viaggio notturno verso l’anno 617 o 619: salito sulla giumenta alata al – Buraq, Muhammad visita la Gerusalemme Terrena e arriva sino in Cielo. Il racconto di questo viaggio estatico è ampiamente documentato nelle fonti successive, ma lo scenario non è sempre lo stesso: secondo taluni, il Profeta, sul suo cavallo alato, contempla gli Inferi ed il Paradiso e si avvicina al trono di Allah. Il viaggio non sarebbe durato che un istante: la giara che Muhammad aveva rovesciato partendo non aveva ancora lasciato espandersi tutto il suo contenuto allorchè egli era già di ritorno. Un’altra tradizione ricorda invece la scala su cui Muhammad, trascinato dall’angelo Gabriele, sarebbe salito sino alle porte del Cielo: egli arriva al cospetto di Allah e apprende dalla sua stessa bocca di essere stato posto al di sopra di tutti gli altri profeti e di essere proprio lui, Muhammad, l’ “amico” di Allah. (Alcuni studiosi, come vedremo in seguito, ritengono che Dante abbia utilizzato molti dettagli presi da questo racconto, inserito nel “Libro della Scala”, scrivendo la Divina Commedia). In ogni caso questo viaggio estatico avrà un’importanza fondamentale nella mistica e nella teologia musulmana successiva, in quanto sta a sottolineare da parte di Muhammad e dell’Islam in genere la volontà di assimilare ed integrare, in una nuova sintesi religiosa, pratiche, idee, e scenari mitico-rituali tradizionali.)*

Da un lato ci furono nuove adesioni, come quella di Omar, uomo di grande personalità e futuro secondo califfo, e di Hamza, uno zio di Muhammad dotato di grandi valori; dall’altro, poiché andava aumentando l’ostilità verso di lui ed i nuovi credenti, un gruppo di musulmani emigrò in Etiopia e lo stesso Muhammad

cercò, ma invano, di trovare altrove terreno favorevole alla sua predicazione. E' il caso della località di at-Ta'if, dove Muhammad si recò, ma dove il nuovo messaggio soteriologico non riuscì ad attecchire. Nel 619 morirono la sua prima moglie Khadigia e Abutalib, lo zio che lo aveva sempre protetto. Furono due gravissime perdite per il Profeta – Fece qualche altro tentativo di diffondere la nuova fede presso i beduini venuti alla fiera di 'Ukaz, ma senza fortuna. Il primo successo, dopo tanti fallimenti, si ebbe con dei mercanti di Yathrib che giunti alla Mecca per il pellegrinaggio, incontrarono Muhammad e divennero credenti. (*Yathrib, chiamata poi Madinat an nabi (la città del Profeta) o semplicemente Medina, è posta a circa 350 km. dalla Mecca. Era abitata dalle tribù arabe degli Aus e dei khazrag, da tre tribù ebraiche: i Nadir, i Qainuqa e i Quraiza, e da non molti cristiani. Le due tribù arabe avevano preso il sopravvento sulle tribù ebraiche ma molto spesso erano in conflitto tra di loro, e gli ebrei parteggiavano, di volta in volta, con l'una o l'altra fazione.*)

Era forse Yathrib il terreno fertile che tanto aveva cercato? L'anno seguente questi mercanti ritornarono con altri membri dei loro clan di appartenenza e tutti decisero di seguire il Profeta. Dopo un anno ancora si irrobustì ulteriormente la comunità islamica di Medina che promise a Muhammad ed ai suoi seguaci "protezione" in quella città, tant'è che i musulmani meccani iniziarono a trasferirsi in piccoli gruppi. Siamo nella primavera estate del 622 d.C. Qualche mese dopo, il 16 luglio del 622, lo stesso Muhammad, accompagnato da Abu Bakr, si diresse a Medina, dove arrivò il 24-25 di settembre. Il 622, anno *dell'Egira* è un anno fondamentale nella storia dell'Islam, ed è anche preso come anno d'inizio del calendario musulmano. (*Il termine higrā, Egira in italiano, significa "rompere i rapporti con", "staccarsi da", "allontanarsi da", "abbandonare qualcuno" ed è tradotto quindi con "trasferimento" o emigrazione. E' interessante ricordare sia il termine ebraico "gher" che qualifica Abramo come continuo immigrato, e sia il nome di colei che generò Ismaele, suo primo figlio e futuro capostipite degli arabi: Agar*). Grandi cambiamenti erano all'orizzonte: l'antico sistema tribale su cui poggiava la società araba viene scardinato. Non saranno più i vincoli del sangue ad unire fra loro i membri della comunità islamica, bensì la fede comune. La Umma (comunità o popolo) di Allah, costituito anche dalle genti più diverse, prenderà il posto dell'antica tribù. D'ora in poi

Muhammad sarà anche il capo spirituale e civile dell'intera comunità musulmana. La rivelazione divina continuerà a guidarlo. Le sure coraniche diventeranno più lunghe, spesso di carattere sociale, giuridico e rituale. Si andò sviluppando quel carattere "totalitario" della religione e civiltà musulmana, nel senso di una normatività invadente quasi ogni manifestazione dell'attività umana; una normativa che si impose sia attraverso l'esempio e l'autorità del profeta sia, come detto precedentemente, attraverso prescrizioni che si presentavano sotto forma di dirette rivelazioni divine. Con l'arrivo dei Meccani a Yathrib la popolazione della città si trova ad essere così composta: i muhagirun, gli immigrati dalla Mecca, gli ansar (ausiliari), o musulmani medinesi, i munafiqun (ipocriti), quelli che aderivano all'islam solo per convenienza ma pronti a rinnegarlo a secondo dell'opportunità. Inoltre vi erano Ebrei e Cristiani. Muhammad., fine diplomatico, era riuscito a ricucire i rapporti tra le tribù arabe che avevano finito per accettare la nuova fede. Con gli Ebrei, ai quali aveva lasciato libertà di religione, aveva stipulato un'alleanza di mutuo soccorso. I cristiani, a loro volta, erano liberi di professare la loro fede e celebrare i propri riti. Muhammad., dichiarandosi continuatore della stessa rivelazione divina affidata prima di lui ad Abramo, a Mosè ed ai profeti, a Gesù e agli apostoli, cercava di portare a sé ebrei e cristiani. Muhammad., infatti, dichiarava che il ciclo delle rivelazioni era continuato e si era concluso con la sua esperienza spirituale. La stessa Ka'ba era stata costruita da Abramo, primo musulmano e modello dei credenti, in onore dell'unico Dio ed era quindi considerata la bait Allah (la casa di Allah).

In ogni caso la comunità ebraica non lo riconobbe mai come profeta. Da questo momento (622 d. C.) in poi, Muhammad, forte del suo nuovo status di capo indiscusso di Medina, diventata il centro del nuovo stato teocratico dell'Islam (Patto di Medina), condusse contro i Meccani rimasti idolatri una guerra di otto anni, offensiva e difensiva. In essa si formarono i quadri dirigenti della nuova società musulmana, lo stato maggiore dei "Compagni" del Profeta. A questo punto si crea una rottura fondamentale con l'atteggiamento remissivo, passivo avuto quando la Comunità viveva alla Mecca. Da questo momento in

poi si affermerà il termine Jihad, inteso come sforzo guerriero, come leicità nell'uso della forza, prima in difesa ma poi anche in offesa. Non siamo in presenza di una "guerra santa", ma più che altro di una "guerra giusta" per tutelare gli interessi della crescente Comunità. Solo in seguito, con la strepitosa espansione arabo-islamica che si inizierà ad avere dopo la dipartita del Profeta, si affermerà il termine Futuh, conquista bellica.

Vi fu un'alternanza di successi e insuccessi (vittoria musulmana a Badr e susseguente sconfitta a Uhud, vano assedio portato dai Meccani a Medina, tregua di Hudaibiya, ed una serie di scontri minori) durante i quali la potenza ed il prestigio del Profeta andarono via via crescendo e diffondendosi per buona parte della penisola araba. *(C'è da dire che durante questo periodo i rapporti con gli ebrei erano andati via via peggiorando tantoché nel 624 vennero cambiati alcuni riti desunti dal loro cerimoniale. Fra questi ricordiamo la qibla, o direzione verso cui si volge chi prega, che venne spostata verso il santuario della Mecca e non più verso Gerusalemme; ed anche l'istituzione del digiuno del Ramadan al posto di quello del Kippur ebraico. Nel 627 gli ultimi ebrei di Medina, accusati di tradimento, furono eliminati (gli uomini uccisi e le donne ed i bambini ridotti in schiavitù), e così, a parte uno sparuto numero di cristiani, tutta la città si ritrovò ad essere musulmana. Uno studioso dell'islam, Fred Donner, ritiene che nel primo affermarsi dell'islam non si debba parlare già di islam, come lo intendiamo abitualmente, ma di un Movimento di Credenti Monoteista, a cui afferivano ebrei, cristiani e mazdei con le loro rispettive scritture, e genti arabe che avevano come riferimento la rivelazione coranica. Solo in seguito quest'ultima componente si andò a caratterizzare come realtà a se stante. Ed ancora, è estremamente rilevante come tutta la prima fase sia stata pervasa da una dimensione apocalittica: "...un tempo breve, poiché l'Ora del Giudizio è vicina e la fine è prossima" (al-Tabarì. Vite antiche di Maometto, pp.191-192).*

Il fronte antimusulmano alla Mecca cominciò ad incrinarsi e si sfaldò del tutto all'inizio del 630 quando alla testa di un grosso esercito Muhammad. entrò trionfalmente in patria. Fu magnanimo con gli sconfitti, ma duro e deciso con ogni forma di culto pagano, riconsacrando la Ka'ba al culto dell'Allah musulmano. Ritornò, in seguito, un'ultima volta alla Mecca, nel cosiddetto pellegrinaggio dell'addio, per poi ritornare definitivamente a Medina. Nell'ultima fase della sua vita consolidò la comunità religioso-politica dei musulmani, e diede anche qualche input a superare l'orizzonte sino allora puramente arabo della sua fede e propaganda (appena accennate spedizioni

guerriere verso il territorio bizantino). Logorato dagli sforzi sostenuti in quegli anni di lotte si spense a Medina l'8 giugno del 632, dopo breve malattia, tra le braccia dell'ultima moglie, la prediletta Aisha, la quale aveva probabilmente circa 30 anni e non i 18 che si evincono da alcuni discutibilissimi conteggi, senza lasciare alcuna disposizione sulla sua successione di capo dello stato islamico, ma con la certezza di aver messo le basi per un'opera duratura. Al di là di come lo venerano la religione e la società da lui fondate, possiamo senz'altro dire che è stato un grande organizzatore e condottiero, sicuramente una figura di primo piano nella storia dell'umanità.

Le dottrine islamiche

L'islam non ha e non ha mai avuto una struttura sacerdotale che in modo esclusivo avocasse a sé l'esatta interpretazione dei testi sacri. Ciò ha fatto sì che sin dall'inizio si sviluppasse un pensiero caratterizzato da una creativa e vivace dialettica investigativa, che cercava di rendere chiari il più possibile i contenuti della nuova fede. Il Corano è il "luogo" dove il musulmano apprende ciò che Dio vuole che egli faccia così da poter conseguire la salvezza eterna. Il testo, non essendo sempre di immediata comprensione, necessitava talvolta dell'intervento di Muhammad per chiarire i punti che risultavano oscuri. Alla sua morte i discepoli, per poter risolvere alcune problematiche non presenti nel Corano, da un lato cercarono delle risposte in ciò che il profeta aveva fatto, detto e taciuto; dall'altro approfondirono gli studi grammaticali e lessicali della lingua araba nel tentativo di penetrare sempre più ed in modo corretto nei misteri del Verbo divino. Si raccolse un'enorme massa di tradizioni, gli hadith (anche gli hadith hanno valore di rivelazione in quanto manifestano la sapienza, donata da Dio a Muhammad, e che ne permeava l'agire. In altre parole le azioni ed il dire del profeta meccano erano determinate dalla sapienza divina che, così facendo, rivelava se stessa a coloro che aderivano al nuovo credo), attribuiti con più o meno correttezza al profeta, ai suoi compagni ed ai suoi seguaci. A questo punto, nell'elaborazione delle **Fonti del Diritto (Usul al-Fiqh)**, abbiamo il Corano e la Sunna (la sunna è concepita come il diritto consuetudinario islamico, per cui presenta al suo interno, oltre agli hadith, tutto un insieme di elementi assenti negli hadith veri e propri), insieme costituenti la Sharia (la Sharia, giusta prassi, è l'insieme della normativa coranica e delle tradizioni che costituiscono la sunna, e che come concezione è molto vicina alla torah ebraica), ma ciò si rivelò insufficiente a dare risposte esaustive alle nuove problematiche che si andavano a presentare, a causa del rapidissimo ampliarsi della umma, la Comunità islamica. Per superare queste difficoltà si pensò di ricorrere all'igmà (prevalente consenso della Comunità), che così diventava la terza fonte del diritto islamico. Infatti, un hadith riferito a Muhammad dice: " **La mia Comunità non si metterà mai d'accordo su un errore**".(In questo caso, per Comunità, si devono

intendere, in ordine cronologico discendente: i Compagni del Profeta, cioè coloro che avevano aderito all'islam e avevano conosciuto il Profeta; i Seguenti, coloro che avevano conosciuto i Compagni ma non il Profeta; i Seguenti dei Seguenti, coloro che avevano conosciuto qualcuno dei Seguenti; i Sapienti; e, talvolta, la Comunità nel suo complesso). Ma neanche ciò si rivelò sufficiente, per cui si decise di appellarsi al qiyas (analogia) ed al ra'y (opinione personale) degli Ulama (esperti studiosi di religione). Essi non riscossero unanimi consensi, perché troppo vincolati all'umana e fallibile natura del giurista. A questi ultimi si aggiunsero l'igtiyah (lo sforzo originale di riflessione personale nell'interpretazione del Corano e degli hadith, per determinare le norme legali), e l'istihsan (valutazione personale). In ogni caso, tutto questo fermento, unito alla lontananza geografica fra i diversi centri della cultura islamica, ha fatto sì che si creasse quel pluralismo dottrinario che ha caratterizzato il pensiero islamico e che nei primi secoli ha dato origine sia alle scuole teologiche dogmatiche, sia a quelle prevalentemente teologico-giuridiche. C'è da dire che con la codificazione del diritto musulmano, verso l'inizio del X secolo, si ritenne chiusa "la porta dell'igtiyah", per cui si rese lecita per il futuro esclusivamente la speculazione entro i principi fino ad allora elaborati (taqlid è il termine arabo che designa questo tipo di scelta, caratterizzato da un uniformarsi passivo). In effetti, in questi primi tre secoli, il Diritto islamico era riuscito a creare un sistema capace di rispondere alle esigenze sociali che via via si andavano a presentare in tutta l'ecumene islamica, ma successivamente diventò un sistema statico, astorico, sacrale. Si pietrificò! **L'elaborazione teologica sunnita** *(il novanta per cento dei musulmani è sunnita; loro caratteristica è l'essere fautori di una comunità universale (Umma). L'altro dieci, quindici per cento è sciita o kharigita. Degli sciiti ci occuperemo nel seguito dello studio, mentre per i kharigiti è da ricordare che questa corrente ebbe origine al tempo delle lotte per la successione al califfato. Ad essa aderirono transfughi del partito di Alì (genero di Muhammad e fondatore dello sciismo) che non si riconobbero nelle modalità di lotta dei due gruppi principali che si affrontarono per la supremazia politico-religiosa), kalam in arabo, ebbe tra le sue correnti più incisive quella dei Mu'taziliti (scuola nata tra l'VIII ed il IX sec.) che proclamava il libero arbitrio umano e la legittimità della ragione per spiegare o formulare la verità della fede. Loro pretesa fu quella di rinchiudere l'agire divino nei confini di una*

normativa razionale e prevedibile. Considerati eterodossi, scomparvero nel XIII secolo, anche se le loro teorie hanno esercitato un notevole influsso in vari ambienti musulmani. Altra fondamentale corrente teologica fu quella degli **Asciariti**, fondata da Ash'ari (al) Abu al-Asan (873-935), che se da un lato confutarono le tesi mutazilite, dall'altro si servirono delle argomentazioni razionali per sostenere la dottrina ortodossa. In generale rifiutarono di sottomettere il mistero divino alla logica umana. Infine è da ricordare che in Asia centrale si sviluppò la scuola teologica dei **Maturiditi** fondata da Mansur al-Maturidi che, attraverso l'adesione ad essa delle genti turche, si è diffusa ed imposta in tutte quelle regioni da esse conquistate o islamizzate. Questa scuola teologica, molto vicina all'Asharismo, ne ha accentuato alcuni aspetti caratteristici.

Le scuole teologico giuridiche sunnite sono quattro: l'hanafita, caratterizzata dall'ampio ricorso al ragionamento analogico e dall'importanza accordata all'istihsan (valutazione personale) del giurista nel determinare le norme legali; **la malikita**, ritenuta tra le più conservatrici per aver voluto fare stretto riferimento alla tradizione dei medinesi, ritenuti i migliori conoscitori del primo islam; **la sciafeita**, dove Corano, sunna, consenso e ragionamento analogico sono considerati le fonti della disciplina giuridica; **l'hanbalita**, la più rigida delle scuole di diritto islamico, caratterizzata da una grande importanza attribuita ai testi (Corano e sunna), e da una limitante considerazione dell'intervento umano nell'elaborazione delle norme giuridiche che porta a rifiutare il ragionamento analogico tra le fonti del diritto ed in generale qualsiasi forma di innovazione (bid'a).

I dogmi fondamentali: Sono tre i gradi in cui si esprime l'adesione del credente alla religione. Il primo grado è rappresentato dalla professione orale, **la shahada**. Il secondo **dall'Iman, la fede interiorizzata**; e il terzo **dall'ihsan**, ossia la condotta che deriva dai due precedenti stadi e li perfeziona. **La professione di fede islamica può essere racchiusa nella seguente formula: "Credo in Dio, negli Angeli, nei libri discesi dal Cielo, negli Inviati, nel giorno del giudizio, nella vita futura e che solo nel decreto di Dio è l'origine del bene e**

del male". L'islam (rigidamente monoteista) ripete che Iddio è unico e non vi è nessun altro Dio fuori di Lui. Dio è unico e uno (Tawhid), cioè indiviso in se stesso; non è ammissibile, quindi, il concetto di Trinità né la filiazione divina di Gesù. Dio è il Creatore ed il Signore di tutto il creato e l'uomo deve riconoscerlo come tale e prostrarsi davanti a Lui. L'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio è di un'assoluta sottomissione-adesione e della più piena dedizione. Prima dell'islam gli arabi adoravano un dio supremo chiamato Allah (da ilah in arabo, o da alaha in aramaico, entrambi indicanti "il dio"), ma le divinità più importanti a La Mecca, come abbiamo visto, erano tre dee. I meccani ammettevano che questo dio era creatore, provvidente, distinto dalle altre divinità assai numerose nel pantheon della Ka'ba (*edificio di forma cubica situato al centro del tempio della Mecca. Già presente in epoca preislamica come pantheon pagano, con l'islam divenne la bait (casa) di Allah. All'interno vi sono tre colonne di legno che sorreggono il tetto e numerose lampade d'oro e d'argento; nell'angolo orientale è incastrata la pietra nera, probabilmente un meteorite, resto di culti preislamici. Muhammad ne ha mantenuto la venerazione, reinterpreteandola in chiave monoteista. La ka'ba è tradizionalmente rivestita da una tenda nera (kiswa), che viene cambiata ogni anno e viene fornita dall'Egitto*), ma al tempo della predicazione del Profeta il suo ruolo era alquanto eclissato. E' solo con Muhammad che gli viene restituito il suo status di primo ed unico Dio, così come Abramo aveva fatto con Elohim e Mosé con Yahwe. Per cui venne coniata la formula ripetuta da ogni musulmano: "la ilaha illa Allah, non c'è (altro) dio se non il Dio (per eccellenza)".

Il Corano e la tradizione sono ricchi di appellativi divini, se ne contano ben 99. "Ar-Rahman: il Misericordioso" è l'attributo che più di ogni altro caratterizza Dio, poiché Egli è sempre pronto alla misericordia ed al perdono per gli uomini che a Lui si rivolgono (*tutti I capitoli del Corano, tranne il nono, iniziano con la formula sacra: "Bismi llahi ar rahmani ar rahimi—Nel nome di Dio, l'infinitamente buono, il moltol misericordioso"; dove ar-rahim indica Allah nell'atto di compiere, attuare la misericordia*). Altro attributo di Dio, che si ritrova principalmente nel misticismo, è quello di "al Wadud: l'Amorevole". In genere Dio è sentito dai musulmani non tanto come un padre ma piuttosto come il Signore Assoluto che perdona ed elargisce favori.

La credenza negli angeli è molto sentita presso i musulmani, sia nelle classi colte che in quelle meno colte. Possono essere definiti nel seguente modo: "Gli angeli sono corpi sottili, creati di luce. Non mangiano, non bevono. Sono servi onorati. Gli uomini non li vedono: vedere gli angeli nella loro forma originale è privilegio riservato ai profeti, affinché essi ricevano e tramandino ciò che riguarda la religione che è stata loro rivelata. Gli angeli hanno varie mansioni. Taluni sono messaggeri fra l'Altissimo e i suoi profeti, come Gabriele. Altri vegliano sugli uomini, altri scrivono le azioni umane buone o cattive, altri sono custodi del Paradiso e delle sue gioie, altri ancora sono guardiani del Fuoco e dei suoi tormenti". Conosciamo i nomi di alcuni di loro: Gabriele che, fra l'altro, ha annunciato a Zaccaria e a Maria la nascita di un figlio; Michele, ricordato una sola volta nel Corano; Israfil, che suonerà la tromba per annunciare il giorno del giudizio; Munkar e Nakir deputati all'interrogatorio del fedele nella tomba. Iblis, il demone, era un angelo che fu cacciato dal Paradiso per aver disobbedito a Dio. In effetti, per il credente musulmano, Iblis è l'angelo che non volle accettare il fatto che l'uomo, pur essendo di natura inferiore agli angeli poiché sostanziato di terra mentre gli angeli sono sostanziati di luce, gli è superiore come funzione, perché in lui (nell'uomo) si ricapitola tutta la creazione. Viva è anche, specialmente nel popolo, la credenza nei "ginn", esseri a metà strada fra gli angeli e gli uomini che molto si occupano delle cose umane. I ginn si sposano, mangiano e bevono, dormono e sono in continua agitazione anche se invisibili. Sono molto suscettibili e permalososi, meglio, quindi, tenerseli favorevoli perché sono quanto mai vendicativi. Secondo alcuni teologi anch'essi, come gli uomini, saranno giudicati alla fine dei tempi.

Oltre il Corano sono considerati sacri anche i libri rivelati da Dio in precedenza. Fra questi il Corano ricorda la Taurat (Tora), cioè il Pentateuco, lo Zabur, cioè i salmi rivelati a Davide, l'Ingil, cioè il Vangelo rivelato a Gesù. Nel Corano si parla anche di "Libri" in generale. Questa indeterminazione ha fatto sì che i musulmani abbiano considerato sacri anche i libri di altri popoli specialmente della Persia e dell'India. Prescindendo anche dal fatto che gli ebrei ed i cristiani abbiano stravolto vari passi delle

Scritture sacre; le precedenti rivelazioni sono state abrogate dall'ultima e definitiva rivelazione, cioè il Corano.

Durante tutto il corso della storia dell'umanità Dio ha fatto sorgere in mezzo agli uomini numerosi ammonitori perché li richiamassero al culto dell'unico Dio e li invitassero a condurre una vita onesta e morigerata. Non conosciamo i nomi di tutti questi personaggi ma alcuni li conosciamo perché sono in massima parte quelli menzionati nella Bibbia a cui se ne aggiungono due tipicamente arabi, Hud e Salih. La lunga lista di questi inviati da Dio si chiude con Muhammad, sigillo ultimo di tutti i profeti. Gli inviati di Dio sono chiamati in arabo con due nomi: nabì e rasùl. Nabì è colui che ha portato un messaggio ma non un libro, rasùl è colui che ha portato assieme al messaggio anche un libro. Rasùl è Mosè che ha portato la Taurat, Davide che ha portato lo Zabur, Gesù, molto venerato dai musulmani, che ha portato l'Ingil, infine, Muhammad che ha portato il Corano. I profeti godono di grande stima presso i musulmani per la loro grande pietà e sono considerati eccellenti modelli di vita.

La prospettiva escatologica è fondamentale nell'islam per cui si è sviluppata una visione alquanto dettagliata del futuro destino di ogni uomo. Dopo la sepoltura, già nella tomba avviene l'interrogatorio del defunto circa la sua fede ad opera di due angeli, Munkar e Nakir, che stabiliscono una punizione immediata per chi non risponde in maniera soddisfacente. Il giudizio definitivo avverrà però nell'ultimo Giorno, la cui scadenza è nota soltanto a Dio e sarà preceduto da oscuri e terribili avvenimenti. Al suono della tromba i morti risusciteranno, le azioni di ognuno saranno pesate su un'apposita bilancia, dopo di che avverrà il passaggio su di un ponte sottile quanto un capello: gli eletti lo oltrepasseranno per andare in Paradiso, mentre i dannati cadranno nell'Inferno. Le delizie e le pene di questi luoghi vengono descritte in numerosi passi del Corano con caratteri molto realistici, da interpretarsi in modo allegorico.

L'uomo musulmano è libero o predestinato? Dal Corano non si può dedurre con esattezza una posizione assoluta. Da un lato ci sono molti testi che parlano della libertà umana, dall'altro ce ne sono altrettanti che asseriscono l'assoluta onnipotenza della

divinità, che interviene personalmente negli atti umani. Il problema venne subito affrontato a Damasco con i primi pensatori dell'islam e dibattuto a fondo. Due scuole importanti si combatterono aspramente per una risoluzione del problema: quella dei **qadariti**, o partigiani del libero arbitrio, assoluto, indipendente dalla divinità, in ciò che concerne la creazione degli atti umani, e quella dei **giabariti**, o partigiani della costrizione cieca, e della dipendenza assoluta dalla divinità. È singolare notare che entrambi trovavano testi in loro favore nello stesso Corano anche se nello spirito del profeta, che aveva adeguato la propria predicazione allo stato d'animo degli ascoltatori e alle circostanze attraversate dalla comunità, queste affermazioni contraddittorie non avevano alcun carattere sistematico. Esse derivavano dal complesso della dottrina coranica, che proclamava sia l'onnipotenza di Allah e la sua assoluta trascendenza, sia il ruolo privilegiato da Lui assegnato all'uomo al centro della creazione, nonché la libertà di scelta di quest'ultimo tra l'obbedienza e la disobbedienza alle leggi promulgate per lui.

L'adesione al sopraddetto credo religioso si esprime in cinque prescrizioni fondamentali note come: **i cinque "pilastri dell'islam (arkan al islam)"**.

Il primo è la "**shahada**", o professione di fede: "Attesto che non vi è divinità all'infuori di Dio e attesto che Muhammad è l'inviato di Dio (**ashadu an la ilaha illa Allah wa ashadu anna Muhammadan rasul Allah**)".

Il secondo è la "**salat**" o preghiera, anche se forse è meglio tradurre con adorazione. Ogni musulmano ha l'obbligo di eseguire la salat cinque volte al giorno (alba, mezzogiorno, pomeriggio, tramonto, sera o notte) e, dopo le dovute abluzioni, col viso rivolto verso La Mecca. Il venerdì, per la salat di mezzogiorno, si va in moschea e la si esegue comunitariamente. La preghiera consta sia di una serie di atteggiamenti fisici predefiniti, sia di alcune brevi recitazioni ed esclamazioni. La chiamata alla preghiera è detta **adhan**, e si struttura su di un sogno fatto da un musulmano di Medina. Il terzo pilastro è la "**zakat**" o elemosina legale. In origine era considerata una specie di decima, mentre ora è vista come qualcosa che per lo più

riguarda la coscienza personale. Il quarto pilastro è il digiuno diurno, **saum**, del mese di ramadan. Questo è il nono mese dell'anno islamico, tenendo presente che la durata dei mesi nella civiltà islamica è legata al ciclo lunare. Quindi il periodo di digiuno legale equivale ad un mese lunare partendo dal momento in cui il crescente lunare diventa visibile ad occhio nudo. È il mese sacro per eccellenza, proprio perché durante questo mese il Corano fu rivelato al profeta e da lui al mondo intero. È un periodo di purificazione, caratterizzato da astinenza dal cibo, dalle bevande, dal fumo, dall'uso di profumi e dai rapporti sessuali; pur tuttavia non è sentito come un periodo di penitenza, e la maggior parte della gente durante le notti fa festa. C'è da dire anche che durante le notti del ramadan si prega molto, per cui le moschee rimangono aperte. Particolarmente sacra è la "Notte del destino (**lailat al-qadr**)"- la Notte in cui si ritiene che Dio abbia rivelato sinteticamente tutto il Corano al Profeta--, perché in quella notte la tradizione ritiene che Dio fissi il destino dei credenti per l'anno che seguirà. Si tratta di una delle ultime cinque notti dispari del ramadan, ma non si sa esattamente quale, così che molti musulmani passano, per sicurezza, tutte queste cinque notti in una specie di ritiro spirituale per partecipare alle benedizioni di quella notte santa. Allo scadere del mese, quando appare la luna nuova, si celebra la festa della fine del digiuno o "Rottura del digiuno (**id al-fitr**)"; questa festa è molto sentita dai musulmani.

Il quinto pilastro è lo "**hajj**" o pellegrinaggio maggiore da fare durante il mese del pellegrinaggio per ricordare il pellegrinaggio fatto da Muhammad alla Mecca nel 632 d.c. Esso consiste in vari antichi riti da celebrarsi sia alla Mecca che in altri luoghi vicini. Ogni musulmano deve fare lo hajj almeno una volta nella vita se le circostanze glielo permettono. Lo "umra" o pellegrinaggio minore, che consiste in una serie di riti celebrati alla Mecca stessa, si può fare in qualsiasi tempo dell'anno. Nei tempi passati a questi cinque pilastri ne è stato talvolta aggiunto un sesto da parte di sette estremiste: il "**jihad**". La parola significa "sforzo", e la frase del Corano "sforzo nella via di Dio" divenne sinonimo di partecipazione alle spedizioni armate. C'è da dire anche che alcuni mistici del passato hanno asserito che: "il più grande jihad

era la lotta da affrontare interiormente nel cammino di perfezione spirituale”.

Sciismo

L'altra grande corrente della fede islamica è la Sciita; questo termine designa i musulmani seguaci della “Shi'a 'Alì”, partito di Alì, partigiani della successione di sangue; la naturale linea genealogica che parte dal Profeta, prosegue con la coppia Fatima (figlia del Profeta)-Alì (genero e cugino del Profeta) e con la loro progenie. Almeno all'inizio vi fu una chiara distinzione tra uno sciismo prevalentemente politico ed uno prevalentemente religioso. Nel primo caso lo sciismo nasce dalle lotte politico-religiose per la successione al vertice della teocrazia democratica musulmana. I partigiani di Alì affermarono ed affermano a tutt'oggi che, dopo Muhammad, il più idoneo ad essere riconosciuto capo della comunità era proprio Alì, suo parente più prossimo e nel contempo rappresentante dei pii credenti della prima ora. A questo sciismo iniziale nato con le guerre civili del califfato di Othman (644-656) e di Alì (656-661), si aggiunsero, non necessariamente in perfetta simmetria fra partito politico e partito religioso, idee di tipo religioso connesse con la questione della maggiore o minore sacralità dell'Imam (capo della comunità), alcune risalenti all'epoca stessa di Alì (ma non tutte connesse con la famiglia di Alì).

Quattro sono i principali elementi che attesterebbero, secondo gli Sciiti, l'investitura di Alì e della sua discendenza. Il primo (*da Tabari*): quando Muhammad comunicò la rivelazione alla sua famiglia, Alì si sentì spinto a parlare e disse: “O Profeta di Dio, io ti aiuterò”. Il Profeta pose la sua mano sulla nuca di Alì e disse: ”Questi è mio fratello, il mio esecutore e il mio successore. Ascoltatelo attentamente e ubbiditelo”. Il secondo: **l'Hadith al-thaqalayn** (“Il detto dei due beni preziosi”), secondo il quale il Profeta avrebbe affermato: “Lascio, tra voi, due beni preziosi; se vi atterrete ad essi non sarete mai sviati: il Corano e le Genti

della mia Casa”. *Secondo i sunniti: il Corano e il mio esempio.* Il terzo: durante una sosta presso **lo stagno (di Khumm)** dove secondo gli sciiti, al ritorno dal suo ultimo pellegrinaggio a La Mecca, il Profeta avrebbe esplicitamente formalizzato l’investitura alla successione del cugino-genero e della sua progenie. Il quarto: in occasione dell’ordalia richiesta ai cristiani, che rifiuteranno e che poi, secoli dopo, sarà fatta propria da San Francesco, avviene la **consacrazione dei cinque puri, i cinque compagni del mantello**: Muhammad, Fatima, Alì, Hasan e Husayn. Il Profeta, infatti, li farà sedere (e solo loro) accanto a lui, sul suo mantello nero, posto tra due alberi ubicati su di una duna. Per gli sciiti è una vera e propria teofania.

Una distinzione precisa tra sunnismo e sciismo non è sempre facile: non esiste nell’islam un’autorità unica in materia di dottrina che possa scomunicare ufficialmente questa o quella corrente, ed inoltre, non basta la venerazione per Alì a definire una corrente come sciita, poiché tale venerazione la si ritrova anche presso i sunniti. All’interno dello sciismo si può parlare di uno sciismo estremo: l’ismailismo e comunità affini (da cui gli ismailiti); di uno sciismo medio o imamita o duodecimano (da cui gli imamiti) che fisserà la propria dogmatica nel X secolo; e di uno sciismo moderato, quello degli zaiditi. Gli aggettivi estremo, medio e moderato, hanno un valore puramente indicativo e vanno intesi soprattutto in accezione religiosa. Sono condivise da tutte le comunità sciite le tesi che i tre primi califfi furono impostori, perché Muhammad aveva esplicitamente designato Alì a succedergli, e la convinzione che l’imamato possa aversi solo in un discendente di Muhammad attraverso sua figlia Fatima ed il di lei sposo Alì. Anche i califfi Omayyadi (la prima dinastia di califfi che tennero il governo dell’impero islamico dal 661 al 750 e, dal 756 al 1031 dell’emirato, poi califfato, di Cordova) e Abbasidi (la seconda dinastia di califfi dell’impero islamico dal 750 al 1258) sono ritenuti, di conseguenza, degli usurpatori.

Note sullo sciismo

Imam: questo termine arabo significa: "preposto", quindi "capo", "modello", "guida". Il titolo di Imam può avere diversi significati; il più comune, e in ambito sunnita, sta ad indicare colui che conduce la preghiera comune nella moschea e che è deputato a ciò dalla comunità dei fedeli che spontaneamente gli riconosce un ruolo di guida a causa delle sue conoscenze religiose e che si distingue per anzianità e cultura. Presso gli sciiti la figura dell'Imam assume la funzione di guida religiosa suprema dell'intera comunità. L'imam per loro è il successore di Alì dal punto di vista sia religioso che politico, il depositario del vero significato della Rivelazione, del senso nascosto del Corano, e diviene quindi l'unica guida legittima della comunità.

Ismailiti: il nome deriva dal fatto che essi riconoscono come ultimo legittimo imam, dopo il sesto (Gia'far al-Sadiq), il figlio primogenito Isma'il anziché il secondogenito Musa al-Kazim, e ritengono con lui chiuso l'imamato: sono perciò detti anche "settimani". Tuttavia il termine ismailita è spesso divenuto sinonimo di sciita estremo. In questo senso generico l'ismailismo si può identificare con l'esoterismo islamico, dove la credenza che esista un senso nascosto del Corano cui si accede mediante una interpretazione simbolica impartita da una gerarchia di maestri iniziatici è di gran lunga molto più accentuata che presso i duodecimani. La teologia ismailita è chiaramente neoplatonica.

Imamiti: secondo loro la carica di imam non è elettiva, ma è appannaggio di un discendente maschile di Alì e di Fatima. Per loro l'imam è impeccabile, infallibile, ed unico interprete della legge religiosa. In questo modo si va a formare una concezione sempre più spiritualizzata e sacrale dell'Imam, la "guida" per diritto divino che è anche il più intimo amico di Dio (wali Allah, il santo per eccellenza che, pur restando sempre un uomo, si colloca al di sopra degli uomini ordinari). E' evidente come la

concezione califfale del primo periodo della storia islamica sia alquanto vicina a quella dell'Imam secondo lo sciismo (guida mondana e spirituale allo stesso tempo). Ammettono, partendo da Ali, dodici imam. Secondo loro, il dodicesimo imam, Muhammad al Mahdi, scomparso nell'874, in realtà non è mai morto ma si è "occultato" in un luogo misterioso per cui oggi il mondo è in uno stato di disordine; ma egli tornerà a ristabilire la giustizia come Mahdi (termine arabo che significa "il ben guidato da Dio", e che designa colui che alla fine dei tempi verrà ad estirpare il male e l'eresia, a far regnare il bene e l'islam, a stabilire la pace e la giustizia nel mondo) in un'epoca imprecisata che, secondo le dottrine tradizionali, precederà la fine del mondo. L'attesa del Madhi, unitamente ad un entusiasmo religioso, sposteranno in un piano metastorico le attese e le speranze che non riuscivano a vedere realizzate nel qui ed ora della vicenda storica. Paradigmatica di ciò è la morte di Husayn (secondo figlio di Ali) e della sua famiglia a Karbala il 10 di muharran del 680 d.C. Questa tragedia, che li avvicina al cristianesimo nell'attribuire un valore positivo al dolore e alla sconfitta, sarà raffigurata nei poemi, nei dipinti o nella gestualità del teatro popolare, come il sacrificio volontario di un redentore. Il profondo cordoglio degli sciiti, per uno degli episodi più drammatici della loro storia, sarà espresso attraverso processioni di flagellanti, drammi religiosi popolari e lamentazioni. A partire da questi eventi ci sarà una rilettura della storia più antica dell'Islam, che acquisterà sempre più un carattere metastorico che darà una forte coloritura sacramentale a personaggi della famiglia del Profeta (ahl al-bayt—Gente della casa) e ad episodi che ad essi si riferiscono. Sorgerà una grande devozione e venerazione verso di loro. I detti e i fatti degli Imam, raccolti più tardi negli hadith dei tradizionalisti sciiti che non accoglieranno invece i detti e i fatti trasmessi da chi era al di fuori della cerchia familiare del Profeta, evidenziano nettamente questa profonda modificazione del clima religioso fra i partigiani della famiglia del Profeta, che attesta l'affermarsi di una visione di una missione cosmica e trascendente, relegando l'originale lotta politica in secondo piano (dall'ambito del Logos al Mithos). Agli hadith va affiancato un altro testo: "Il sentiero dell'eloquenza"

che si riferisce all'Imam Alì (per i sunniti è apocrifo). Grande importanza acquista l'interpretazione simbolica del testo, dove si riconoscono due ambiti: senso esteriore (zahir) e senso interiore (batin). Seguono la scuola teologica mutazilita (Corano creato), e il codice giuridico Giafarita. L'igtihad è sempre praticato perché si ritiene che la guida infallibile, ancorché occulta dell'Imam, preservi sempre dall'errore il mugtahid (dottore della legge--colui che esercita lo sforzo personale di interpretazione). A loro volta i mugtahid non diventano tali per decreto ma per...vox populi! Nel senso che è la comunità a riconoscerne il valore. I mugtahid non sono in contatto fisico con l'Imam occulto, ma ne garantiscono la rappresentanza (sono dei trasmettitori). Grande importanza hanno per loro i luoghi dove sono sepolti gli imam; che sono diventati mete di pellegrinaggio e di culto. Da ricordare che l'imamismo è religione di stato in Iran (isituzionalizzazione del mugtahid: ayatollah-segno di Dio; marja i-taqlid--fonte di imitazione), e che ovunque esso si è diffuso è stata lecita la pratica della dissimulazione, come strategia di difesa.

Zaiditi: Questa corrente prende il nome da Zaid ibn'Alì, un pronipote di Alì, caduto in battaglia contro gli Omayyadi e considerato dagli zaiditi come il quinto ed ultimo imam. A differenza degli altri sciiti, non considerano usurpatori i primi due califfi e non riconoscono né ad Alì, né all'imam alcun carattere soprannaturale.

Sufismo

Ciò che di solito viene chiamato sufismo o mistica dell'islam è in realtà un fenomeno di non facile definizione. Il termine "mistica" può in effetti generare, e di fatto ha spesso generato, notevoli equivoci di fondo, perché è in qualche modo inevitabile che esso richiami alla mente i tratti tipici della mistica occidentale, che vengono così, anche se inconsapevolmente, utilizzati come parametro per giudicare questa componente dell'islam, con tutti gli errori di prospettiva che ne derivano. Tra l'altro, nel sufismo, in contrasto con la spontaneità, la genuinità e lo scarno apparato dottrinale caratteristici della mistica nel senso più comune, l'aspetto speculativo e quello della realizzazione spirituale sono sempre stati visti come due momenti dello stesso processo, che si compenetrano e completano a vicenda. Al termine mistica è quindi preferibile quello di "sufismo" per tradurre l'arabo "tasawwuf", parola generalmente impiegata per definire la tendenza più squisitamente interiore dell'islam. Nato dall'esigenza di preservare il valore dell'esperienza e dell'interpretazione personale ed intuitiva della religione che veniva seriamente minacciato da una totalizzante interpretazione razionale e logica, il sufismo è un prodotto genuino dell'islam che ha avuto il suo alimento iniziale nella meditazione del Corano e nell'insegnamento del Profeta, pienamente sufficienti a giustificare la nascita e lo sviluppo. C'è da dire che la corrente mistica musulmana deve molto anche all'espansione geografica dell'islam; tale espansione gli ha fatto incontrare ambienti dove regnava già una tradizione di interiorità e di contemplazione personale. Il cristianesimo ellenizzato del vicino oriente, le rimanenti correnti gnostiche di quelle stesse regioni, le soteriologie moniste dell'india e della persia e perfino la mistica ebraica hanno influenzato e rafforzato le correnti mistiche dell'islam. Coloro che si dedicarono alla via mistica furono

chiamati sufi dall'abito che indossavano fatto di suf (lana grezza).

In effetti assai frequente è stata anche la proposta di far derivare la parola sufi dall'idea di purezza (safa) o dal sostantivo suffa, che ricorda una categoria di poveri e pii personaggi che il profeta aveva ospitato sotto un portico (suffa) adiacente alla sua casa di Medina. In seguito si diffuse il termine tasawwuf (professare di essere un sufi) per indicare tutto l'ambito abbracciato da questa corrente spirituale.

I sufi si davano come principio base la liceità ed anche il dovere di superare, senza peraltro negarlo, il “timore” del Signore, per entrare “nell'amore” disinteressato di un Creatore che li ama e che essi vogliono amare. Esaltarono e descrissero queste esperienze di contatto col divino, affermando anche di potervi condurre altri attraverso un cammino predefinito di crescita spirituale.

Ad esempio: conversione, perseveranza, riconoscenza, povertà, asceti, denotanti un cammino di purificazione; pensiero della fine ultima che conduce alla fiducia e alla pace, contrassegnante un cammino di illuminazione; speranza, desiderio, e amore della Visione e dell'Unione, rappresentanti l'esito finale.

Il legame diretto tra il maestro, o direttore spirituale shaykh in arabo, ed il discepolo (murid) è una delle tematiche privilegiate della manualistica sufi. Sin dai tempi più antichi il sufismo gli ha dedicato particolare attenzione.

Ricordiamo che lo shaykh è l'ultimo anello di una “catena” (silsila) che risale via via sino al profeta, il cui insegnamento è stato trasmesso di generazione in generazione attraverso una serie ininterrotta di maestri. Il concetto delle “convenienze” o “buone maniere” (morale, umanità, raffinatezza, decoro, decenza), adab in arabo, da osservarsi in materia spirituale, ricorrente in tutto l'islam, nel tasawwuf assume il carattere di una vera e propria normativa cui il discepolo è tenuto ad attenersi nei suoi rapporti col maestro. Non si tratta solo di un'espressione del rispetto e della venerazione che il primo deve tributare al secondo, ma presuppone delle ragioni più profonde e più strettamente legate alla visione che il sufismo si fa della via spirituale. Il maestro, infatti, rappresenta in via di principio “l'uomo perfetto” (al-insan al-kamil), vale a dire quella piena e totale realizzazione delle possibilità interiori

dell'essere che ne fanno molto di più di un semplice individuo umano. Agli Shaikh è riconosciuto uno speciale potere spirituale (Baraka) grazie al quale essi sarebbero in grado di discernere la verità per via soprannaturale e di compiere atti prodigiosi (karamat). L'uomo perfetto è l'uomo cosmico, colui attorno al quale ruotano tutte le sfere dell'esistenza universale, una manifestazione del Logos eterno. In questa sua qualità egli è detto identificarsi con la realtà interiore di Muhammad (haqiqa muhammadiyya), che in effetti non è altro che il Verbo stesso, il principio metafisico di ogni profezia. Il maestro è quindi un "sostituto" (na'ib) del profeta come modello di perfezione, ed il rispetto e l'amore del discepolo si debbono tramutare in un'adesione completa alle norme che la sua guida, esplicitamente o implicitamente, gli indica.

Per i Sufi l'esperienza del divino era ben al di là di ogni conquista e felicità di questo mondo, e coloro che facevano e fanno questa esperienza sublime sono ormai come soldati nel tawhid (unione con Dio), in un'estasi vissuta come annientamento (fana) del proprio ego. In effetti è più corretto parlare di: "una superiore permanenza in Dio". Essi non amano più se non Dio, di cui vogliono essere i testimoni. I primi secoli dell'islam hanno prodotto grandi figure, esempi d'amore verso Dio; essi si sono espressi molto spesso nell'ambito di una terminologia ortodossa. Viceversa, soprattutto a partire dai secoli XI e XII, una corrente sempre più forte ha portato i mistici musulmani verso un monismo le cui espressioni tendevano ad allontanarsi dall'ortodossia.

Aspetti caratteristici del credo e pratica sufi, oltre a quelli già citati, sono: il dhikr prima di tutto:

dhikr è un termine arabo, che letteralmente significa "menzione" (del nome di Dio), con cui si indica la glorificazione di Dio, raccomandata ai fedeli dal Corano stesso, mediante la ripetizione litanica e la recitazione modulata di determinate parole o frasi. Si tratta per lo più di attributi divini, di uno dei nomi di Dio o di formule come "non c'è altro Dio ad eccezione di Allah", "gloria ad Allah", "chiedo perdono ad Allah". La ripetizione può essere fatta a voce alta o interiormente e può essere o meno accompagnata da movimenti del corpo e da un particolare ritmo del respiro. Menzionando ripetutamente il nome di Dio si fa memoria, si riaccende nell'uomo la consapevolezza della presenza divina all'interno di sé e si ripristina quello stato, quella condizione primigenia, che ha preceduto l'esistenza umana temporale, allorché tutti gli esseri stipularono il loro patto primordiale con Dio. Nel sufismo, oltre alla preghiera canonica, sono stati elaborati diversi sistemi di concentrazione

e meditazione tra cui proprio il dhikr, che consiste in una serie di formule che variano a seconda della confraternita e dello stadio di iniziazione di chi le recita. Spesso tale pratica è accompagnata da danze o da musica. Oltre al dhikr collettivo ne viene anche praticato uno individuale, in genere mediante l'uso di una specie di rosario (subha). Il dhikr viene trasmesso (talqin) dallo Shaikh al murid, in un rapporto personale che viene sottolineato dalla stretta di mano, che sancisce il patto iniziatico. Il maestro decide le modalità dell'invocazione: quantità, orari precisi, toni, ritmi e intensità.

Inoltre abbiamo alcuni elementi concettuali che si rifanno alla metafisica della luce; ed ancora la nascita e l'organizzazione delle Turuq (al singolare-tariqa), termine che letteralmente in arabo significa "Vie", attraverso le quali il sufismo si è espresso per secoli, ma che non va identificato tout-court con esse; ed il culto dei santi o wali ("amici" di Dio), che prevede pellegrinaggi e riti speciali alle loro tombe. Il ruolo del Wali, cioè di mediatore e intercessore con il divino, testimoniato da alcuni segni esteriori: solidità della fede, la sapienza, le guarigioni e i miracoli, unitamente alla devozione che gli è resa dai fedeli, è assimilabile alla figura del santo di tradizione cristiana, benché nell'islam non vi è traccia di alcun processo di canonizzazione. Shaikh e Wali spesso coincidono, ma non sempre, perché la Wilaya, ovvero la qualità del Wali, deve essere pensata soprattutto come un dono di Dio.

Alcuni mistici praticarono il celibato, ma raramente si è raccomandata la castità assoluta e permanente. Prima di proseguire vorrei aggiungere qualche nota sulle Turuq.

Le Turuq, o confraternite mistiche musulmane, iniziarono a sorgere intorno al XII secolo. Nello sviluppo dei movimenti sufici possiamo riscontrare tre fasi: la prima caratterizzata dall'abbandono a Dio, secondo alcuni il periodo d'oro della spiritualità, ma anche degli eccessi; la seconda dall'abbandono alla regola, caratterizzante le confraternite, dove la spiritualità è "integrata" nella tradizione legalista sunnita; la terza dall'abbandono allo Shaikh (maestro spirituale), caratterizzata dal culto dei santi e da una forte gerarchizzazione. Sintetizzando il cammino del sufi, possiamo dire che: il sufi è colui che parte dalla Sharia (la Via ordinaria), imbocca una tariqa (sentiero più stretto che non tutti possono praticare), per giungere alla Haqiqa (esperienza spirituale), il compimento dell'intero percorso di maturazione interiore, che nel suo farsi prevede stati spirituali (ahwal-condizionipasseggiere dell'anima o

doni di Dio), e stazioni spirituali (maqamat-acquisizioni permanenti dello Spirito). Tra le più antiche ed importanti ricordiamo: la Qadiriyya, fondata nel XII secolo a Baghdad da Abd al-Qadir al-Gilani, è la confraternita che ha goduto di un successo e di una diffusione straordinarie ed è oggi quella che può contare il maggior numero di aderenti e soprattutto un'uniforme presenza in tutti i paesi islamici. Sempre in ambiente iracheno si rintracciano le origini di due altri ordini importanti: la Suhrawardiyya, istituita da Shihab al-din al-Suhrawardi, diffusa nell'oriente islamico sino in India, e la Rifa'iyya, caratterizzata da pratiche singolari (come camminare sui carboni ardenti), più diffusa nei paesi arabi. Nell'Africa settentrionale troviamo la Shadhiliyya del marocchino Abu'l-Hasan al-Shadhili. Tra gli ordini orientali più antichi ricordiamo la Mawlawiyya (Mevleviyyè in turco) di Konya, fondata dal famoso poeta Gialal al Din Rumi, caratterizzata dalla pratica della danza estatica ed i cui adepti sono noti come i "dervisci danzanti". Nell'ambiente di lingua e cultura iranica le due confraternite antiche più significative sono entrambe originarie dell'Asia centrale: la Kubrawiyya e la Naqshbandiyya; quest'ultima è caratterizzata dalla pratica dell'invocazione del cuore (qalbi) o segreta (khafi), un dhikr silenzioso e puramente interiore non sconosciuto anche ad altri ordini, ma che i naqshbandi praticano in modo esclusivo. Ancora più ad oriente, nell'India sotto il dominio islamico, si è formata la Chishtiyya, ordine che si richiama a Mu'in al-din Chishti e che è molto popolare nel sub continente indiano, ma che non si è mai trapiantato in altre regioni dell'islam. A questo punto sorge una domanda: ma per quale motivo si sono avute tante "Vie" all'interno del sufismo? La risposta risiede nel fatto che, avendo ciascuno dei grandi sufi "assaggiato" esperienze spirituali sue proprie, non si è mai potuto sancire il trionfo assoluto di una scuola sulle altre. Si era in presenza di un approccio spirituale caratterizzato dalla molteplicità e varietà.

Ora lasciamo le Turuq e riprendiamo il discorso base.

Il sufismo rintraccia il punto di partenza della propria storia nella generazione del profeta. L'insegnamento di Muhammad, oltre alle continue insistenze su un approccio alla fede che non si esaurisse nella pratica esteriore del culto, contiene numerose allusioni ad una dimensione interiore e riservata rivelatagli dall'arcangelo Gabriele, non comunicabile a tutti indistintamente, ma sicuramente essenziale (a tale proposito si ricordi anche il miraj, il celebre "viaggio" estatico di Muhammad). Spesso si ricorda che il profeta parlava ad ognuno il suo linguaggio, a seconda delle capacità di comprensione di ciascuno, ed a questo principio si ispirarono dopo di lui anche

parecchi compagni. Celebre la testimonianza di Abu-Hurayra che affermò di aver ricevuto dal profeta due scienze, una delle quali talmente riservata che gli avrebbero certamente tagliato la gola se l'avesse rivelata. In ogni caso è a due dei suoi compagni, e precisamente ad Abu Bakr e ad Alì, che il profeta affida la trasmissione di questa pratica interiore. Ad Abu Bakr, in particolare, si fa risalire la pratica del dhikr del cuore, che Muhammad gli avrebbe trasmesso durante il viaggio da Mecca a Medina. La tradizione vuole che durante questo spostamento, per sfuggire agli inseguitori idolatri, il profeta ed Abu Bakr si diressero in un primo momento a sud, nella direzione opposta a quella per Medina, proprio per ingannare i loro nemici; e che ad un certo punto trovarono rifugio in una grotta, il cui ingresso fu velato da un'enorme ragnatela costruita da un ragno. In questa grotta, il profeta, per far sì che Abu Bakr potesse pregare senza essere scoperto, lo iniziò alla pratica della preghiera interiore o dhikr del cuore. Questa pratica, che ricorda per tanti aspetti la preghiera esicasta, è stata fatta propria da diverse confraternite ed in particolare, come abbiamo visto, da quella denominata Naqshbandiyya. Questa dimensione interiore si trasmise ovviamente alle generazioni successive, e le sue tracce sono sicure già nel primo periodo dell'espansione musulmana. Il personaggio che domina questo periodo è sicuramente al-Hasan al-Basri (m.728), discepolo di Alì, patriarca della mistica islamica e celebre per la sua concezione dell'esame di coscienza. Altro personaggio notevole fu Rabi'a al'-Adawiyya, una schiava liberata, chiamata da uno dei suoi biografi: "Colei che si è perduta nell'amore divino". Diceva di sé: "la mia pace è nella solitudine, perché il mio Amato è continuamente vicino a me. Non riuscirei a trovare un sostituto al suo amore. Tutta la mia speranza è di unirmi a Lui. E' lì che mira il mio desiderio; ed ancora: Signore, se ti onoro per paura dell'inferno, fa dell'inferno il mio esilio. E se ti onoro per la speranza del paradiso, tienimi fuori dal paradiso. Ma se ti onoro per amore di te stesso, allora non privarmi della Tua eterna bellezza". C'è da dire che il suo amore per Dio era talmente esclusivo da non poter includere alcuna creatura umana, e ciò crea attrito con il concetto di amore proprio del cristianesimo che è indirizzato sia a Dio che

al prossimo.

Tra le massime figure dell'VIII secolo troviamo al-Gunayd, autore di studi significativi, tra cui: Unicità di Dio (Tawhid), e Estinzione in Dio (fana). Altri sufi furono al-Qassar, fondatore dei Malamati (Genti del biasimo), che predicava l'assoluto equilibrio tra esteriorità (zahir) e interiorità (batin), ibn al Mubarak e Harith Ibn Asad al-Muhasibi che maturò spiritualmente anche attraverso una certa influenza cristiana. Considerato un grande mistico era noto come colui: "la cui freccia ha fatto centro".

Dal III al IX secolo il sufismo visse la sua età d'oro. In questo periodo visse al-Hakim al-Tirmidi che scrisse il "Libro del sigillo della santità", nel quale egli distingue il sigillo della profezia che è sempre Muhammad, e un "sigillo della santità" che è il più grande santo conosciuto, senza identificarlo. In seguito il sufismo riconoscerà in questo secondo sigillo la figura di Gesù che, totalmente investito dello Spirito di Dio, diventa l'ideale del santo e del sufi.

Nel IX secolo visse Abu Yazid al-Bistami. Nel descrivere la sua esperienza con Dio usò termini che andavano ben al di là del linguaggio usato dai suoi contemporanei e che l'islam letteralista dei giuristi e dei tradizionalisti considererà come bestemmie di un empio. Tra l'altro ciò peserà molto nel processo fatto al sufismo dall'ortodossia. Particolarmente scandalose furono le "satahat" o locuzioni teopatiche, dove al-Bistami, convinto che Dio esista al posto suo, si permette di pronunciare formule che sono riservate a Dio. In realtà qui, anche se in modo esasperato, ci troviamo di fronte a quel nodo o contraddizione che è nell'essenza dell'islam: Dio solo conta, Egli solo è degno di esistere. In che modo la creatura, che, per così dire, non esiste, può raggiungere quel Dio trascendente?

Con ibn Arabi, nato in al-Andalus, ci troviamo in presenza di una tale personalità che con la sua opera ha segnato la storia del sufismo, ma per certi versi anche quella dell'islam più in generale. Non a caso gli viene attribuito il titolo di al-Shaykh al-akbar (Maestro massimo). Celebre la sua dottrina dell'Unicità dell'Essere, Wahdat-al Wugud.

Al grande studioso francese Louis Massignon si deve la

riscoperta di un altro grande mistico dell'islam: al-Hallag (858-922). Dopo una formazione religiosa tradizionale si avvicinò all'ambiente degli asceti (tra l'altro, a Baghdad fu allievo del grande maestro, integralmente ortodosso, al-Junayd), ma presto manifestò insofferenza per il carattere elitario della loro esperienza. Si fece pertanto promotore in proprio di una predicazione itinerante che proponeva a tutti i credenti la via dell'interiorità come compimento perfetto della fede. Invisò tanto ai circoli mistici nei quali rifiutava di identificarsi quanto alle autorità religiose tradizionali che vedevano nelle sue teorie una pericolosa relativizzazione dei precetti del culto, fu presto accusato di empietà. Prendendo a pretesto alcune espressioni iperboliche con le quali egli esprimeva l'estasi della sua unione mistica con Dio, i suoi avversari lo incriminarono e istituirono un processo che portò alla sua condanna a morte. Le modalità con cui si attuarono la vita, la morte ed il messaggio di al-Hallag ricordano in maniera impressionante le stesse esperienze vissute da Gesù di Nazareth. Con la sua vicenda la frattura tra ortodossia e mistica si acuì fino alla mediazione che propose due secoli dopo il teologo al-Ghazali (1058-1111).

La civiltà arabo-islamica e l'occidente.

Il nuovo messaggio rivelato si diffuse in tempi brevissimi ed in buona parte dell'Asia e dell'Africa a causa della travolgente conquista araba. Ciò portò alla nascita di un vero e proprio impero, creato e governato dai soli arabi. In questo primo periodo l'islam si identifica quasi esclusivamente con la nazione Araba e come religione di un unico popolo; ma, ben presto, rivela il suo spirito universalistico, rivolgendosi a tutti gli uomini, senza distinzione di razza, lingua e cultura. Popoli non arabi come siriani, persiani, turchi, egiziani, berberi ed africani aderirono all'islam per i vantaggi materiali e spirituali che la qualifica di musulmano assicurava nel nuovo Impero e nella nuova società fondata dagli arabi. Quindi il carattere puramente arabo di questa società andò così perduto dopo la primissima fase delle conquiste, pur restando gli arabi per almeno un secolo la classe dominante. Quando, alla metà del secolo ottavo, la direzione dell'Impero passò dai califfi Omayyadi agli Abbasidi (gli uni e gli altri arabi, ma i secondi appoggiati proprio dagli elementi non arabi dell'impero nella conquista del potere), questo primato politico del popolo arabo cessò completamente e il suo grande impero unitario non tardò a frantumarsi in una serie di stati minori, alcuni sempre arabi come in Egitto, nell'Africa del nord e nella Spagna e ad oriente in Iraq; altri, invece, sotto dinastie e con popolazioni non arabe: persiane e turche, e poi anche indiane e di altre genti, tutte ormai accomunate dalla fede musulmana e da una civiltà nelle sue grandi linee comune. In questo periodo di sconvolgimenti politici fiorì da una parte all'altra del mondo islamico quella grande cultura arabo-islamica che è il duraturo e più alto contributo della civiltà musulmana. La lingua araba rimase la lingua per eccellenza del mondo musulmano, si ricordi che per suo tramite il Corano era stato rivelato, ed anche quando il persiano e poi il turco assunsero a lingue letterarie, nessuno si permise mai di mettere in discussione il suo primato come lingua di fede e cultura, L'arabo

fu, quindi, il grande ed incontrastato mezzo espressivo di tutta la cultura islamica; amato ed usato dai grandi pensatori e scienziati non arabi. Anche il movimento di “nazionalismo culturale” che ci fu nella prima epoca Abbaside, tendente a rivalutare di fronte agli arabi le tradizioni ed i valori delle civiltà degli altri popoli musulmani, non si espresse se non in arabo. Oltre alla lingua, l’arte della poesia fu l’altro grande contributo culturale dato dagli arabi alla civiltà islamica. **Immenso l’apporto della civiltà ellenistica, oltre a quella iranica e indiana, che permeò di sé l’epoca d’oro (il nostro medio-evo) della cultura islamica e le conferì la sua maggiore caratteristica e peculiare valore.** Ed è proprio a proposito di quanto appena detto che mi voglio soffermare su di un fenomeno a cui ho dato il nome di:”**migrazione di saperi**”.

Iniziamo focalizzando l’attenzione su di una realtà che troppo spesso sfugge alla nostra comprensione, ma che riveste un’importanza straordinaria nella corretta percezione che ogni civiltà dovrebbe avere di sé. Parafrasando un celebre titolo di un libro del grande mistico cristiano, **Thomas Merton: “Nessun uomo è un isola”**, possiamo affermare che nessuna cultura o civiltà, di ogni tempo e ogni luogo, abbia avuto origine e si sia sviluppata da sé sola, da un “nulla” iniziale, ma che ci sia stata sempre una circolazione e un mutuo scambio di saperi, alle volte più intenso, altre volte meno, a conferma, se ce ne fosse bisogno, che la famiglia umana è ed è stata sempre una.

A sostegno di questa tesi possiamo citare **Burkert Walter**, il grande storico della filosofia greca. Egli ha sottolineato come: “il pensiero filosofico greco, pur imponendosi come modello epistemologico, nasca debitore nei confronti della tradizione orientale. La prima filosofia greca deve molto alle tradizioni precedenti e orientali, in particolare alla ricchissima fonte di tradizioni costituita dai miti cosmogonici e dalla letteratura sapienziale. Per rimanere nel campo degli esempi più segnatamente scientifico, basta ricordare quanta parte ebbero, nell’opera dei pre-socratici, la matematica e l’astronomia mesopotamica, la cosmogonia dell’acqua in Talete, la uranografia iranica in Anassimandro, l’ordine cosmologico e la

percezione del tempo così come erano stati tramandati dalla letteratura sapienziale accadica”.

Dalla Civiltà arabo-islamica all'Europa cristiano-latina

Dopo il **Concilio di Efeso (431 d.C.)**, e quello di **Calcedonia (451 d. C.)**, dove erano state riconosciute come dottrine eretiche rispettivamente sia il **nestorianesimo** che il **monofisismo**, e dopo la **chiusura dell'Accademia Neoplatonica ad Atene nel 529 d. C., ad opera di Giustiniano**, ci fu una migrazione di “cristiani eretici” e “sapianti pagani” verso Oriente. **In breve da Costantinopoli, Atene, Alessandria, Antiochia**, solo per citare alcuni tra i più importanti centri di quell'epoca, ci si diresse verso Oriente, **prima a Edessa e poi a Nisibi**, quest'ultima in territorio iranico-persiano sasanide. **La posta in gioco, per il sapere ellenistico, era molto alta: quale sarebbe stato il destino del patrimonio di scienze, lettere, arti e con tutto il lascito di studi medici e anatomici ereditato dagli autori classici, quando i cristiani sembravano disinteressarsi a quei valori e non accettare di proporsi come i continuatori della tradizione ellenistica?**

Alla fine di questo peregrinare, in particolare nestoriani ed esponenti dell'Accademia ateniese conversero nella celebre città di **Jundishapur** (sud ovest della Persia), fondata da Shapur I, dopo aver sconfitto l'imperatore romano Valeriano. Lì sorse una grande scuola per gli studi scientifici, in particolar modo di medicina, e filosofici; una vera e propria Accademia con una grande biblioteca e un osservatorio astronomico. La città divenne un centro di traduzioni del sapere ellenistico dal greco al siriano, e da questi al pahlevi (medio persiano), ma anche approdo della sapienza persiana e indiana. **Non solo traduzioni, ma anche sviluppi, originali elaborazioni e riformulazioni di queste conoscenze. In sintesi: tutto il sapere della tarda antichità, sia occidentale che orientale, si incontrò per dare origine a nuovi saperi.** Con l'arrivo dell'islam, che dava grande importanza alla scienza, basandosi su un hadith attribuito al Profeta che dice: **“cercate il sapere fino in Cina”**, questi scienziati si spostarono

prima a **Damasco** e poi a **Baghdad** dove, nel **815 d.C.**, il **Califfo Al-Mamun** diede un forte impulso simbolico e operativo alla **Bayt-Al-Hikma (La Casa della Sapienza)**. Nel IX secolo, Baghdad, con le sue biblioteche e accademie, divenne uno dei maggiori centri culturali del mondo, oltre che un modello da imitare. Nelle scuole e nelle corti musulmane si incontrarono e convivsero sapienti di varie tradizioni: arabi, siriani, ebrei, indiani, iraniani, latini, in un tessuto sociale in cui, pur predominando l'islam, erano presenti comunità cristiane ed ebraiche, ma anche induiste e zoroastriane. Molti sapienti erano bilingue e trilingue, e con le traduzioni in arabo questa lingua divenne quella comune presso gli intellettuali del tempo. **Nel IX secolo, il medico cristiano nestoriano Hunayn ibn Hishaq fu certamente il più grande traduttore di opere scientifiche. E a fare da strepitoso collante oltre che da formidabile motore di diffusione della cultura sarà l'introduzione della carta, la cui fabbricazione sarà appresa dai cinesi, prima in Asia Centrale e a seguire nel Medio Oriente. Quali formidabili sinergie, in quel periodo!**

Per due secoli Baghdad fu il perno della cultura e della ricerca di tutta l'ecumene, non solo islamica. Filosofia, letteratura, matematica, medicina, astronomia, ottica, geometria, fisica, farmacologia, chimica, botanica, etc., sono alcuni dei nomi delle discipline che fiorirono a quel tempo. **Non una pura e semplice trasmissione del sapere, ma una rivoluzione vera e propria del sapere stesso**, dove un'altrettanta fondamentale importanza ebbero i grandissimi scienziati, tra tutti ricordiamo **Ibn Sina e Al Biruni**, provenienti da città dell'Asia centrale (l'attuale area occupata da Turkmenistan, Uzbekistan, etc...), quali: Merv, Bukhara, Balkh, Gurganj, Tus, Nishapur, etc. Tutti centri che già da alcuni secoli, precedenti l'affermarsi dell'islam, avevano sviluppato una plasticità culturale di altissimo livello che gli aveva permesso di confrontarsi e relazionarsi con i massimi sistemi di pensiero, religiosi e non, che nel corso del tempo si erano affacciati nel cuore dell'Asia: il buddhismo, lo zoroastrismo, il manicheismo, il cristianesimo nestoriano, l'ebraismo, il sapere ellenistico ed infine l'islam. --- Il grande studioso che ci ha rivelato tutto ciò è il russo: Vasilij

Vladimirovic Bartol'd, conosciuto nel mondo occidentale come Wilhelm Barthold (1869-1930).

A Baghdad, la biblioteca della Casa della Sapienza arriverà a contare sino a 500000 volumi. Tutto questo sapere, quest'immenso patrimonio culturale, migrerà per tutto l'ecumene arabo-islamico, sia ad Oriente che ad Occidente, fecondando anche il mondo ebraico e greco-ortodosso, e infine raggiungendo anche l'**Al-Andalus**, la Spagna islamica, dove **Cordoba**, la sua capitale, nel X secolo, sarà la città più cosmopolita e sofisticata del mondo musulmano. Si dice che abbia avuto, in quel periodo, circa un milione di abitanti, con una biblioteca di 400.000 volumi (da notare che la biblioteca cristiana del monastero di Saint Gall, in Svizzera, uno dei più grandi d'Europa, ne possedeva solo 600). Inoltre aveva 1600 moschee, 900 bagni pubblici, 200.000 case, 60.000 ville, 80000 negozi, etc. Forse c'è qualche esagerazione in queste cifre, ma l'esagerazione doveva sottintendere un eccezionale sviluppo della vita urbana e delle attività commerciali che, è bene ricordarlo, non aveva eguali nell'Europa del tempo, e che tanto stupiva i viaggiatori che provenivano dall'Europa cristiano-latina. E' un fatto, comunque, che Cordoba avesse strade lastricate e lampioni agli angoli delle strade circa settecento anni prima che Londra avesse il primo lampione, e secoli prima che si potesse camminare per Parigi in un giorno di pioggia senza finire coperti di fango.

Durante l'epoca aurea della civiltà islamica l'Europa cristiana viveva un ritardo sociale e culturale, e si può sicuramente dire che l'influenza islamica, e di Al Andalus in particolare, non si è limitata a introdurre in Europa testi e scienza, ma ha rappresentato anche uno stimolo perché l'Europa stessa potesse acquisire consapevolezza delle sue possibilità e potesse formarsi una nuova immagine di se stessa. Ed ecco che si inizia a sentire l'esigenza di traduzioni dall'arabo in latino.

Una nuova migrazione di saperi! Il processo inizia a Barcellona, Tarragona, Segovia, Pamplona e troverà in Toledo il suo fulcro. **E' qui che sorgerà la celeberrima Scuola di traduttori (Escuela de Traductores de Toledo) dopo la Reconquista cristiana**, che permetterà all'Europa cristiano-

latina di attingere anch'essa a quest'immenso serbatoio di conoscenze. Prima di soffermarmi su Toledo vorrei qui ricordare la geniale figura di **Gerberto d'Aurillac (Papa Silvestro II)**—filosofo, teologo, ma soprattutto uomo dai molteplici interessi culturali, che dopo essere venuto in contatto con la grande cultura dell'Al-Andalus, ed averla studiata, introdusse per primo la scienza araba in Europa, anche se in un ambito culturale alquanto contenuto. Ed ancora **Leonardo Fibonacci** che con il suo famosissimo “Liber Abaci”, dopo qualche secolo, introdusse i numeri indo-arabi e l'algebra nella vita “quotidiana” dell'Europa cristiano-latina. Ritornando alla Scuola dei traduttori di Toledo, essa non fu un vero e proprio istituto in cui si svolse l'attività di traduzione, ma piuttosto un'attività diffusa, svolta da vari intellettuali aiutati da una propria equipe di esperti. Ad esempio, Gerardo da Cremona diresse un gruppo di traduttori che produssero più di settanta testi. Tra gli altri intellettuali ricordiamo Domenico Gundisalvo, Juan Hispano, Yehuda ben Moshe, Marco di Toledo, Ermanno di Carinzia, Adelardo di Bath, Michele Scoto, Roberto di Ketton, etc. Questa virtuosa contaminazione culturale tra mondo islamico e cristiano-latino, a cui ho già accennato precedentemente, si ebbe anche in altre aree del mediterraneo, ovverosia nella Sicilia medioevale e negli stati cristiani del Medio Oriente che erano sorti in conseguenza delle prime crociate. **Tutto ciò consentì se non addirittura l'avvio, almeno una formidabile accelerazione di quelle dinamiche che condurranno a uno dei più fecondi periodi della storia occidentale: il Rinascimento. Il debito culturale che l'occidente cristiano-latino ha contratto con il mondo arabo-islamico, in queste tre aree del Mediterraneo, è imperituro!**

Di queste interconnessioni culturali vi presento due tra gli esempi più interessanti: il primo è architettonico; il secondo è letterario.

Il primo: All'inizio del II° secolo d.C. gli architetti romani avevano impiegato una cupola a doppia calotta nella costruzione del Pantheon, ma la conoscenza di tale tecnica innovativa sembrava essersi perduta subito dopo. Essa, tuttavia, apparve nuovamente nel XII° secolo a Merv, attuale Turkmenistan, nel monumentale mausoleo dell'ultimo sultano selgiuchide: Ahmad

Sanjar; e in strutture più piccole nel Khorasan (Nord Est iranico). La tecnica si diffuse, infine, attraverso l'Iran e il Medio Oriente, fino all'Europa continentale e fu decisiva per la costruzione della cupola del Duomo di Firenze (XV° secolo) fatta dal Brunelleschi. C'è da dire che il celebre architetto non volle mai rivelare le fonti delle sue conoscenze che, come ci ricorda un'iscrizione all'interno del Museo dell'Opera del Duomo a Firenze, avevano un'origine orientale. In seguito si troverà tale tecnica applicata ad altre cupole doppie in tutta Europa e nelle Americhe.

Il secondo: la rivoluzione in campo narrativo che nel XIII° secolo, in Europa, inaugura la stagione delle novelle e delle favole, il leggere per diletto, e prepara la strada a Boccaccio, Chauser e Basile. I tre testi principali di tale processo sono: il Barlaam e Ioasaf (di cui ci siamo occupati precedentemente), Kalilah wa Dimna (traduzione dal sanscrito dell'indiano Pancatantra), e il Sindbad, da non confondere con le storie di Sindbad il marinaio. Il primo attirava per il suo contenuto profondamente religioso e misticheggiante. Il secondo forniva materia al filone politico-morale (l'ideologia del buon regno). Il terzo, e solo esso, profano, misogino, piccante, si presentava con le reali caratteristiche del libro di intrattenimento. In tutti e tre è fondamentale la presenza e lo sviluppo della Cornice (romanzo di cornice), nuovo e funzionale schema di inserimento dei racconti (parabole, favole, aneddoti) e ponte tra questi ultimi e il romanzo.

Tornando al contesto scientifico vero e proprio, a seguire alcuni di quei scienziati, quei giganti, sulle spalle dei quali i successori, di ogni tempo e ogni dove, si sono posti per portare avanti e perfezionare le loro ricerche: **Jābir ibn Ḥayyān (Geber)**- il più grande alchimista musulmano. Molti storici della scienza lo considerano come il punto di passaggio tra l'alchimia e la chimica; **al-Khwarismi (Algorithmus)**-matematico, astronomo, astrologo e geografo; a lui si deve l'enorme sviluppo dell'algebra; ha avuto un ruolo cruciale nell'introdurre i numeri indiani nel mondo arabo-islamico; **Banu Musa (figli di Mosè):** Muhammad-Ahmad e al Hasan vissuti nel nono secolo--i tre

fratelli furono matematici, astronomi e ingegneri di grande rilievo; **Abbas ibn-Firnas**-scienziato e inventore leggendario. Suo il primo tentativo di volo con un deltaplano rudimentale; **al-Battani**-matematico, astrologo e tra i massimi astronomi del mondo islamico; **abu Kamil**-matematico. Fu essenziale per l'introduzione dell'algebra in Europa. Le sue tecniche matematiche furono poi adottate dal Fibonacci; **al-Razi (Rhazes)**-medico, filosofo, chimico. E' stato un clinico di valore assoluto; **Al-Uqlidisi** vissuto a cavallo tra il nono e il decimo secolo. E' stato il primo matematico noto per aver utilizzato le frazioni decimali; **al-Zahrawi (Abulcasis)**-medico e chirurgo. E' considerato il padre fondatore della chirurgia moderna; **Al-Sijzi**-matematico, astronomo e astrologo. Ipotizzò la teoria eliocentrica; **ibn al-Haytham (Alhazen)**-matematico, astronomo, fisico, filosofo, medico e soprattutto: grandissimo ottico; **al-Biruni**-definito il Leonardo da Vinci del mondo musulmano per il suo geniale apporto a numerosissime discipline; **al-Zarqali (Arzachel)**---astronomo e astrologo; ha realizzato il primo astrolabio universale, cioè non vincolato più ad una specifica latitudine; **Omar Khayyam**- matematico, astronomo, filosofo e poeta; **ibn Bajja (Avenpace)** - astronomo, filosofo, musicista, fisico, psicologo e poeta; **Al-Jazari**-ingegnere. Fu uno dei massimi orologiai mai vissuti; **al-Tusi**-astronomo, matematico, fisico, chimico, biologo, filosofo, teologo, ma soprattutto uno studioso con approccio interdisciplinare; **ibn al-Nafis** -medico, fu il primo a descrivere il transito polmonare del sangue dal lato destro del cuore al sinistro attraverso i polmoni. Passo fondamentale per arrivare poi, con Harvey, alla scoperta della circolazione polmonare.

L'occidente cristiano cercò sempre, ma invano, di conoscere con esattezza e valutare con equità questa civiltà orientale che era vicina, eppur distante; a portata di mano, eppur sfuggente. Fin dal suo apparire essa fu la grande rivale del cristianesimo che da appena tre secoli aveva sconfitto il paganesimo greco-romano, imponendosi come unica fede su tutto il mondo antico. Questa nuova fede, sì monoteistica ma totalmente altra per quanto riguarda i punti fondamentali del credo cristiano (mistero Trinitario, divinità di Gesù e mistero Pasquale), sorta nei deserti

d'Arabia e diffusasi nel Vicino oriente e nell'Africa settentrionale con grande rapidità, si era andata a stabilire là dove il cristianesimo era sorto minacciando Bisanzio e Roma. La grande svolta in questo atteggiamento antagonista si è avuta con la nascita della moderna civiltà occidentale, nel sorgere dell'interesse scientifico (e non solo più apologetico e missionario) verso le culture d'oriente⁹¹, e contemporaneamente in un mutamento di metodi ed orizzonti nella stessa apologetica cristiana e cattolica che ha mirato a porre in rilievo, rispetto al mondo dell'islam, ciò che ad esso ci unisce non meno di ciò che ce ne divide; a porre l'accento su quella comune radice monoteistico-abramitica così a lungo misconosciuta ed a valorizzare i contatti e gli influssi, anche religiosi, tra le due civiltà. Possiamo delineare chiaramente due linee di sviluppo nel rapporto storico tra islam e cristianesimo: una conflittuale e l'altra conciliante. All'inizio l'espansione islamica sembrò inarrestabile e l'impero bizantino, in particolare, dovette via via pagare dei prezzi sempre più alti all'avanzata musulmana sin alla definitiva capitolazione del 1453, quando Costantinopoli fu conquistata dagli ottomani che, dopo qualche secolo, le cambiarono il nome in Istanbul. L'Europa fu così divisa in due zone di influenza; la parte orientale sotto il diretto dominio islamico e quella occidentale in un continuo stato di allerta se non di belligeranza vera e propria. Questo precario equilibrio si andò a stabilizzare solo in seguito con la battaglia di Lepanto del 7 ottobre 1571 e ancor più con la battaglia di Vienna dell'11 settembre 1683 dove l'Europa cristiana pose i limiti definitivi all'espansione musulmana. Questo sviluppo antagonista raggiunse il proprio acme militare con le crociate in Terra Santa

⁹¹ Ricordiamo alcuni dei principali esponenti di quella che può essere definita "La Repubblica delle Lettere Arabe, uno dei momenti più significativi della storia dell'«Illuminismo globale»: Marracci, Reland, Sale, Pococke, Simon, d'Herbelot, Galland, Renaudot, Ockley, Reiske. A mio avviso questi straordinari studiosi contribuirono, tra l'altro, alla edificazione di quella che potremmo definire una grande Biblioteca Orientale virtuale, costituita da tante reali biblioteche di testi arabo-islamici, principalmente in arabo, persiano e turco, che erano disseminate per mezz'Europa. I loro studi e la loro dedizione furono fondamentali all'avvento di una comprensione totalmente altra della civiltà arabo-islamica.

e quello teologico con la dichiarazione del Concilio di Firenze (1442) dove si affermava che coloro che non erano cristiani (quindi anche i musulmani) sarebbero andati nel fuoco eterno se prima di morire non si fossero uniti alla Chiesa; concetto ribadito nel XVII secolo da Pio XI. Contemporaneamente a questi sviluppi si andava concretizzando, in alcune aree del Mediterraneo, anche una certa integrazione e convivenza tra i fedeli delle due religioni e culture, oltre che con gli ebrei. Ci riferiamo, come abbiamo già visto, all'esperienza della Spagna islamica (al-Andalus), ma anche a quella della Sicilia medioevale oltre che alla costituzione di stati cristiani in Medio Oriente, come conseguenza delle prime crociate, e all'islamizzazione di alcune zone dei Balcani negli ultimi cinque secoli. Comunque questo approccio dialogante era già iniziato nel IX secolo d.C., nell'Oriente arabo-cristiano, attraverso vari tentavi di dialogo fatti da alcune delle figure più rilevanti della riflessione teologica cristiana. Tra queste ricordiamo: Giovanni Damasceno, Gregorio Palamas e Timoteo I, quest'ultimo della Chiesa d'Oriente detta nestoriana, che giunse a parlare di Maometto come di uno che ha seguito la via dei profeti. Per l'Occidente latino abbiamo: Papa Gregorio VII, Pietro il Venerabile di Cluny, San Francesco, che probabilmente nel 1219 si recò a Damietta ad incontrare il sultano d'Egitto assediato dalle truppe cristiane, Raimondo Lullo e Niccolò Cusano che voleva perfino indire un Concilio a Gerusalemme con cristiani, ebrei e musulmani.

Tra i più recenti rappresentanti di questo approccio ricordiamo il fondamentale contributo di tre pionieri del dialogo islamo-cristiano: Louis Massignon (1883-1962), Padre Charles de Foucauld (1858-1916) e Frate Giovanni-Maometto (Muhammad Abd al-Jalil-1904-1979). La conoscenza e la considerazione della spiritualità islamica, ed in particolare di quella mistico ascetica, sono totalmente mutate in ambito cristiano dopo i fondamentali studi del Massignon che ne hanno rivelato il grande spessore e valore sia intellettuale che spirituale. La grande intuizione di Padre De Foucauld è stata quella di considerare l'evangelizzazione come non più finalizzata alla conversione degli infedeli, ma come uno strumento attraverso il quale far conoscere loro l'Amore del Cristo. Per quanto riguarda il Frate

francescano c'è da dire che la sua vita presenta aspetti straordinari e, a mio avviso, si avvicina molto all'esperienza vissuta da Edith Stein. Giovanni-Maometto nasce musulmano, conosce e studia il cristianesimo con l'intenzione di poterlo meglio confutare, ma se ne innamora e si converte prendendo l'abito francescano. Nel pensiero di Abd al-Jalil l'islam non è un credo od una fede da rinnegare (fu sempre grato all'islam per avergli aperto le porte del Mistero), bensì un itinerario di fede che trova il suo pieno compimento nel momento che sfocia nel cuore della tradizione cristiana.

La filosofia arabo-islamica

L'avvio della storia della filosofia in terra islamica è collegato strettamente al processo di migrazione dei saperi attraverso le traduzioni.

Il fondamento metafisico, i pilastri centrali e basilari, della filosofia arabo-islamica classica o cosiddetta medievale, sono l'unità-unicità (tawhid) e trascendenza (tanzih) di Dio. Quindi, nella quasi totalità, i filosofi prima di essere tali erano musulmani. Partendo da ciò, notiamo come il rapporto tra l'unicità e trascendenza di Dio con il pensiero greco-ellenistico abbia caratterizzato, in particolare, la filosofia classica; mentre il problema della prassi e del rapporto con la modernità, quello con la filosofia contemporanea. Il concetto di filosofia, nel mondo arabo-islamico, si può articolare in tre modi principali: **Falsafa, Hikma e Ma'rifa o Irfan**. Il termine arabo che designa questo approccio alla realtà è 'aqliyya (le scienze speculative). Il primo termine, falsafa, che si rifà al greco philosophia, fa esplicito riferimento alla tradizione di pensiero, all'orizzonte culturale, al metodo argomentativo, ai presupposti teorici che hanno origine dal contatto e dall'interazione con la Grecia classica. La falsafa, comunque, è stata relativamente marginale rispetto alle scienze fondamentali dell'islam, dette tradizionali o "tramandate" (naqliyya in arabo): Corano, hadith (detti, fatti e silenzi del profeta Muhammad), diritto (fiq in arabo, con le quattro scuole giuridiche: hanafita, malikita, sciafeita e hanbalita), kalam (la teologia speculativa nella sua triplice articolazione: Mu'tazilita-Ash'arita e Maturide), o le stesse scienze della natura. Il secondo termine, hikma, che si trova anche nel Corano e usato spesso in relazione ai profeti, sta per sapienza o saggezza. Utilizzato in un contesto filosofico, denota una "filosofia" maggiormente legata, anche se non necessariamente subordinata, alla prospettiva religiosa islamica. Ha cercato una via di mediazione tra pensiero razionale, rivelazione e sistemazione giuridica che però non si è rivelata particolarmente durevole. Il terzo termine, ma'rifa o

irfan, rinvia ad una conoscenza non tanto razionale quanto spirituale, più che altro una gnosi, una teosofia esoterica. Comunque è da sottolineare che il rapporto tra l'aqliyya e naqliyya, seppur problematico, dovrebbe crescere dialetticamente, alla ricerca di un comune orizzonte epistemologico e di una riforma del pensiero islamico. Detto questo, dobbiamo anche ricordare che la civiltà arabo-islamica non ha avuto una tradizione "classica" di cultura e scienza che l'abbia preceduta; cosa che invece è avvenuto per l'occidente cristiano. La cosa straordinaria, il miracolo di questa civiltà, è stato di aver creato pressoché dal nulla, pur attingendo copiosamente alle antiche civiltà della Persia e dell'India da un lato e al mondo greco-siriaco post ellenistico dall'altro, come abbiamo detto precedentemente, una delle più straordinarie esperienze intellettuali dell'umanità.

Secondo la tradizione, ciò che da inizio all'interesse degli arabi per la filosofia è il leggendario "sogno di al-Mamūn" (786-833) califfo della dinastia abbaside, nipote di Hārūn al-Rashīd, il califfo delle "Mille e una notte". In questo sogno gli sarebbe apparso Aristotele e lo avrebbe esortato a guidare il suo popolo verso il bene e la conoscenza. In realtà, al fondo di questa missione culturale vi è una precisa idea politica, per cui l'impero degli abbasidi si sarebbe presentato non solo come l'erede diretto del Profeta e, anzi, di Dio, bensì anche come l'erede diretto del sapere scientifico greco-ellenistico. Il califfato abbaside aderì alla teologia mutazilita, che proclamava il libero arbitrio umano e la legittimità della ragione per spiegare o formulare la verità della fede. Questa corrente teologica suscitò lo scandalo dei musulmani ortodossi e conservatori, legati alla lettera del Corano e della Sunna. Al-Ma'mun la proclamò dottrina di stato nell'827. A Baghdad, alcuni traduttori, sia cristiani che musulmani, si riunirono attorno alla figura di **al-Kindī** (m.873), il "primo filosofo degli arabi", oltre che astrologo, musicologo, matematico e fisico. Costui ricevette l'incarico di dirigere la traduzione dei testi dal califfo al-Mamūn e proseguì il suo lavoro anche sotto i successori di quest'ultimo, cadendo poi successivamente in disgrazia. L'intento di al-Kindī, che traspare

anche nelle sue opere personali, è quello di formulare una “teologia razionale” che, armonizzando le filosofie di Aristotele, Platone (nell’esegesi sistematica di Plotino), Proclo (ossia, il tardo-platonismo) e l’esegesi peripatetica di Alessandro di Afrodisia, permettesse di coniugare la filosofia greca con il dogma islamico del tawhīd, cioè l’unicità di Dio. Egli riteneva, infatti, che si potesse conciliare la ragione speculativa con la rivelazione coranica, sostenendo che la filosofia fosse soprattutto scienza delle cause. A questo primo circolo di traduttori si deve la versione in lingua araba di una vasta gamma di trattati, tra cui: la *Metafisica* di Aristotele, le ultime tre *Enneadi* di Plotino, destinate a divenire la cosiddetta *Teologia di Aristotele* e una selezione di proposizioni tratte dagli *Elementi di teologia* di Proclo, rielaborata nel *Libro di Aristotele sull’esposizione del Bene Puro* – il *Liber de Causis* latino. Quest’ultimo, una volta giunto nel mondo latino nel XII sec., fu studiato e commentato nelle università di tutta l’Europa medievale, quale scritto di Aristotele, sino allo svelamento, come opera di Proclo, operata da Tommaso d’Aquino. In questo primo gruppo di lavoro non solo viene elaborata una terminologia coerente per la *falsafa*, ma si concepisce il primo progetto metafisico originale come si vede bene dalla principale opera di al-Kindi, la *Filosofia Prima*. In essa al-Kindi propone un’ontologia compatibile con la fede di quanti aderiscono al *tawhid* della religione coranica, ossia di quanti, come lui, credono in un Dio che è Causa prima ed Intelletto primo e che ha voluto creare dal nulla l’universo fisico nel tempo. Il rifiuto dell’infinità del tempo lo mise in contrasto con la quasi totalità della *falsafa*. Per quanto riguarda l’indagine sul processo del pensare dell’uomo, al-Kindi fu il primo a presupporre in ogni singola anima tre gradi di conoscenza intellettuale: l’intelletto potenziale (cioè la possibilità che ha l’uomo di pensare), l’attualizzato o acquisito (che si è già appropriato di una conoscenza ma non se ne serve in atto), e l’intelletto in atto (che si serve effettivamente del saper acquisito, e in tal modo diviene visibile all’esterno).

Al-Farabi (870-950), il secondo filosofo di cui ci occupiamo, può essere considerato il master architect della filosofia islamica,

per molti motivi: fu in un certo senso il fondatore dello studio della logica nel mondo musulmano; precisò ulteriormente una terminologia specifica per la filosofia, partendo anche dal fatto che ebbe la possibilità di accedere alla traduzione completa di quasi tutte le opere greche di filosofia; perché per la prima volta formulò in modo consapevole e propriamente filosofico, alcuni grandi temi del pensiero metafisico e cosmologico, tra cui la distinzione di essenza ed esistenza e il sistema cosmologico emanativo; e infine perché fu il fondatore della filosofia politica islamica. Non è un caso che fosse chiamato “il secondo maestro”, secondo appunto solo ad Aristotele. Interessante poi la sua idea riguardo al fatto che la filosofia non sia coltivata in tutto il mondo, perché ci sono sempre soltanto pochi uomini in grado di comprenderla e farla sviluppare; e di come i centri in cui è stata coltivata siano stati diversi nel tempo: partendo da Atene, passando per Alessandria ed approdando nella sua Baghdad, dove aveva trovato una nuova patria nel centro del mondo islamico.

Ibn Sina, l’Avicenna della filosofia occidentale (908-1037), è il terzo filosofo di cui ci occupiamo. In realtà Ibn Sina è stato uno degli uomini di cultura più straordinari che siano mai apparsi sulla terra; medico, matematico, fisico; un autentico sapiente! La sua produzione filosofica si può suddividere in *summae* che divise, generalmente (ma non sempre), in quattro parti (logica, fisica, matematica e metafisica)– comprendono tutte le scienze dell’epoca, e trattati di breve estensione su singoli argomenti. Del primo tipo si possono ricordare: il *Kitāb al-Shifā’* («Il libro della guarigione», dove è sottinteso «dell’anima dall’errore»), di cui nel Medioevo furono tradotte in latino diverse parti; “Il libro della salvezza” e il “Libro della scienza”. La *Hikma Mashriqiyya* («Filosofia orientale»), giunta solo in minima parte, ha costituito il centro di un’importante questione storiografica. Alcuni testi sembrano proporla come la vera filosofia di Avicenna. La critica è però ormai propensa a rifiutare l’idea di una cesura nel pensiero avicenniano e a ricusare la tesi di una sua dimensione esoterica, anche se non si può negare che non furono estranee al pensiero di Avicenna le riflessioni misticheggianti dei teosofi

sulla gerarchia delle luci, sulle entità spirituali angeliche e sulla profezia così come sul cammino soteriologico dell'anima. Del resto, è questa inclinazione gnostica della sua filosofia che ne ha fatto il rivendicato capostipite di tradizioni come l'Illuminativismo di **al-Suhrawardi**, o del Bildungsroman (romanzo di crescita) del "ricercatore solitario" di **Ibn Tufayl** (filosofo andaluso del XII sec.), un eremita che arriva a cogliere e a gustare Dio nella pienezza delle spiritualità. In effetti il tema della "Filosofia orientale" ci spinge a riflettere sulla natura stessa della filosofia islamica e dei suoi rapporti col razionalismo greco e il pensiero gnostico iranico. Dal punto di vista scientifico abbiamo il suo capolavoro medico, il *Kitāb al-Qānūn* (*Canone della medicina*) rivolto a ordinare sistematicamente le dottrine mediche di Ippocrate e Galeno nonché quelle biologiche di Aristotele. Esso ebbe grande diffusione in Occidente, prima nella versione latina di Gerardo da Cremona (12° sec.), poi migliorata da Andrea Alpago (16°sec.) e fu stampato nel testo arabo per la prima volta a Roma nel 1593. Nella sua dottrina filosofica Ibn Sina intese rinnovare l'aristotelismo, accogliendo per altro le diverse istanze del neoplatonismo già vive nella filosofia a lui precedente; costante è poi il confronto con le dottrine della teologia musulmana, che fu profondamente influenzata dal suo pensiero. Nel sistema di Ibn Sina il mondo è coeterno a Dio, essere eterno, necessario e unico, da cui emana (cosmogonia emanatistica) un primo essere intelligente e quindi, per mediazione di questo, l'intero mondo celeste (composto di intelligenze, anime e corpi), e infine la materia e le forme che la forgiavano nell'uno o altro essere del mondo sublunare. Nell'azione divina è quindi essenziale il ruolo mediatore delle sostanze celesti. Poiché infatti alla perfezione di Dio ripugna la molteplicità, è per mezzo di esseri intermedi, chiamati anche «datori delle forme», emananti in ordine degradante dal principio, che vengono assicurati il passaggio dall'uno al molteplice, la cosmologia e l'informazione della materia sublunare: l'intelligenza prima, che procede dall'unità assoluta di Dio, dà quindi luogo a una seconda intelligenza così da avere poi l'intelligenza, l'anima e il corpo del cielo, secondo un processo triadico (estroversione dall'Essere e poi riassorbimento) che si

reitera identico fino all'intelligenza della sfera lunare, l'intelletto agente. L'intelletto agente è la causa immediata delle trasformazioni che avvengono nel mondo sublunare, garantendo a un tempo l'irradiarsi delle forme sostanziali nella materia e l'attualizzazione dell'intelletto umano con le forme intelligibili. Nel processo di informazione e determinazione un ruolo è attribuito però anche alla preparazione della materia e al processo astrattivo dell'intelletto umano. Se l'anima umana – sostanza spirituale e individuale – intende per l'azione che su di essa svolge l'intelletto agente universale e unico, che imprime in essa gli intelligibili, l'intendere resta un'attività individuale, in quanto l'intelletto possibile è più o meno «preparato» a ricevere l'illuminazione dell'intelletto agente; al vertice del processo conoscitivo – per una più intima congiunzione dell'intelletto umano con il datore dell'intelletto e poi più su con le altre intelligenze celesti – si pongono l'estasi e la profezia. Altro elemento fondamentale della sua riflessione è la distinzione che fa tra essenza ed esistenza. Ibn Sina ritiene l'esistenza accidentale all'essenza negli esseri creati, mentre l'esistenza è attributo inerente all'essenza del Creatore. Gli esseri creati sono meramente possibili (la loro inesistenza non implica contraddizione) e diventano necessari per l'intervento esterno di Dio. Mentre Dio, il Necessariamente Esistente, è appunto necessario in sé e la non esistenza sarebbe per lui contraddizione. In realtà, che l'essenza sia superiore all'esistenza per Avicenna è una questione dibattuta, e molti hanno ritenuto il contrario. Ibn Sina. ebbe un'influenza notevole sul pensiero del Medioevo latino.

al-Ghazālī (*Algazel*) (1058 - 1111). Teologo, mistico, filosofo e giurista, può essere considerato l'intellettuale musulmano per eccellenza. Nell'anno 1091 lo troviamo ad insegnare alla madrasa Nizāmiyya di Baghdad, dove divenne uno dei personaggi più eminenti. Nel 1095, in seguito a una malattia nervosa-crisi esistenziale, abbandonò la sua carriera di giurista e teologo per dedicarsi a una vita tutta rivolta al sufismo, nell'ambito del quale rappresentò l'iniziatore dell'ala moderata. In questi anni scrisse il suo capolavoro: la "Rivivificazione delle scienze religiose", in

40 volumi, che tratta rispettivamente delle pratiche del culto, dei costumi sociali, dei vizî e delle virtù. Esso è un manuale completo per raggiungere Dio attraverso il perfezionamento etico-spirituale, ma è anche un trattato teologico, ricco di digressioni dogmatiche, morali e speculative. In seguito compose la *Tahāfut al-falāsifa* ("L'incoerenza dei filosofi"), terminata nel 1095, in cui si sforzò di determinare quelle che per lui erano le contraddizioni dei filosofi, affermando che pur essendo sinceri nella ricerca della verità, non possiedono gli strumenti adeguati per raggiungerla. Egli non nega affatto la validità delle scienze come la matematica e la logica, i cui risultati non possono essere messi in dubbio, ma afferma che la realtà delle cose divine non può essere espressa in categorie logiche. Prese particolarmente di mira le teorie dell'eternità del mondo (cui oppose la creazione fatta da un Dio personale), della processione delle sfere (cui contrappose la teoria dell'onnipotenza di Dio e della sua libertà d'azione) e della causa naturale, nel senso che l'unico autentico agente è Dio, l'unico essere dotato di volontà autonoma, per cui ciò che accade non è imputabile ad un mero effetto meccanico, indipendente dalla volontà di Dio. Come giurista scrisse numerosi trattati di diritto e dedicò particolare interesse alla teologia dogmatica. Nel dicembre del 1111 si ritirò a Ṭūs, ove fondò un istituto di accoglienza per i ṣūfî, in cui venivano formati i giovani suoi discepoli. In complesso l'opera di al-Ghazali favorì il definitivo accoglimento del sufismo moderato entro l'ortodossia e ravvivò con un'esperienza mistica la religiosità ufficiale, che minacciava di inaridire in un puro formalismo. Un dibattito storiografico, ormai secolare, verte sul fatto che la filosofia arabo-islamica sarebbe morta dopo le critiche rivoltele da Al-Ghazali nell'*Incoerenza dei filosofi*, e dopo che Averroè, di cui stiamo per trattare, non ebbe epigoni che ne continuassero l'opera razionalistica nel mondo arabo. A mio avviso né la scienza, né la filosofia ebbero fine, ma subirono sicuramente un fortissimo ridimensionamento. In particolare, per alcuni, la filosofia si rindirizzò in senso gnostico e teosofico, al-Din-Suhrawardi prima e **Mulla Sadra** dopo. Un ruolo fu giocato anche dal sufismo speculativo. Quindi non solo "responsabilità" della riflessione teologico-filosofica di al-Ghazali, ma anche dei

successivi impatti storici che destrutturano completamente l'assetto del mondo islamico. Mi riferisco al devastante affermarsi del dominio delle genti turco-mongole da un lato, e alla circumnavigazione dell'Africa fatta da Vasco de Gama, unitamente alla scoperta dell'America fatta da Cristoforo Colombo dall'altro, che ridimensionarono in modo impressionante il ruolo dell'universo arabo-islamico come trade-union tra l'Europa e l'Asia. Un esempio per tutti: solo recentemente in Iran è iniziata la costruzione di un osservatorio astronomico, dopo circa 500 anni dall'ultimo che aveva visto la luce nel mondo islamico, quando per secoli l'astronomia era stata tra le scienze più studiate. L'epoca d'oro della civiltà arabo-islamica era fatalmente e definitivamente tramontata. Non era più lei il faro della civiltà mondiale. Con i successivi imperi Moghul (India), Safavide (Persia) e Ottomano (Turchia) fiorì una meravigliosa sensibilità estetica ma, senza voler assolutizzare, solo quella.

Averroè è il nome con il quale è noto in Occidente il filosofo, giurista, medico e astronomo arabo di Spagna *Abū l- Walīd Muḥammad ibn Rushd* (1126-1198). Tra le sue numerosissime opere sono celebri in particolare i *Commentari* ad Aristotele e alcuni scritti originali, tra i quali il più noto è il *Tahāfut at-tahāfut* (l'"Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi"), decisa confutazione dell'"Incoerenza dei filosofi" di al-Ghazali. Tre la sue tesi, che influenzarono la cultura occidentale: l'indipendenza delle verità di ragione da quelle di fede, l'eternità della materia e del mondo, la negazione dell'immortalità dell'anima individuale. Grande ammiratore di Aristotele, Averroè combatte spesso Avicenna come deviante dal peripatetismo puro: suo intento infatti era di liberare il pensiero aristotelico dalle deformazioni neoplatoniche dei precedenti commentatori. Anche Averroè concepisce, secondo uno schema emanatistico, il processo eterno di derivazione del mondo da Dio, tuttavia ritiene che la materia coeterna a Dio, non è, come vuole Avicenna, informe per sé stessa, e ricevente quindi dal di fuori le forme, ma *ab aeterno* le contiene in potenza. Le cose quindi si formano, in quanto dalla materia le Intelligenze superiori (non derivanti l'una dall'altra,

secondo l'opinione di Avicenna, ma dall'unico loro principio, Dio) traggono (*extractio*, non *creatio*) all'atto le forme. Ma la teoria averroistica che maggiormente attrasse l'interesse della cristianità fu quella dell'intelletto e del suo rapporto con l'anima umana. Contro la concezione dominante nella filosofia araba dell'intelletto potenziale (detto anche *materiale* perché, come la materia, ha per sua caratteristica di essere *in potenza*) come intelletto umano, ossia come parte razionale dell'anima umana, Averroè separa dall'anima non solo l'intelletto agente universale, ma anche l'intelletto materiale, giacché anche questo è semplice, ingenerato, incorruttibile e immortale e costituisce un intelletto unico per tutti gli uomini. L'intelletto potenziale è impersonale, e impersonale è quindi l'immortalità. Questa teoria, che fa estranea all'anima umana l'intelligenza e nega l'immortalità individuale, fu combattuta sul terreno filosofico da Tommaso D'Aquino. Respingendo il tentativo di conciliare Aristotele con la religione musulmana, Averroè riduceva la fede a un complesso di "miti" e di norme pratiche, necessarie per il popolo ma non per i filosofi che ne vedono il fondamento mitologico. Il suo pensiero, che tanta eco ebbe nell'occidente cristiano latino, non trovò sviluppo in terra d'islam. Solo recentemente, nel pensiero arabo-islamico, si è assistito ad un suo rifiorire, anche se con qualche libertà interpretativa.

Ibn Khaldun nacque a Tunisi nel 1332 d. C. Studiò le varie discipline dello scibile musulmano, e fin da giovane ebbe alte cariche, alle quali lo chiamavano le tradizioni della sua famiglia, lo spessore culturale e il suo ingegno politico. Lo scorrere della vita lo portò in Spagna, in Africa e poi in Egitto, ove fu per alcuni anni giudice supremo *mālikita* al Cairo. Morì nel 1406 d. C. E' stato non solo il primo vero filosofo della storia del mondo occidentale mediterraneo medievale, compresa quindi anche l'Europa cristiana, ma soprattutto affermò, aristotelicamente, che la storia è scienza delle cause degli avvenimenti umani e che quindi può essere considerata, a pieno titolo, una branca del sapere. Quindi è uno dei padri fondatori della storiografia. Viene anche considerato un sociologo ante litteram, ed uno dei primi economisti. Da molti accostato a Hobbes, Vico, Marx,

rappresenta la coscienza critica dell'islam che, dopo l'apogeo, si avviava verso la decadenza, da cui si inizierà a riprendersi solo dopo alcuni secoli. La fama di Ibn Khaldun, in Oriente e in Europa, è dovuta alla sua grande storia universale, e particolarmente ai Prolegomeni (esposizione preliminare) (*al-Muqaddimah*) di essa, nei quali egli fissa anzitutto alcuni canoni di critica storica, studia poi le condizioni generali che regolano lo sviluppo delle società umane, a cominciare dall'influenza del clima, collegando con questa i due tipi principali di vita associata, il nomade e il sedentario, i cui caratteri e le reciproche reazioni appaiono così chiari e ricchi di conseguenze nella storia della conquista araba e in quella dell'Africa del nord. In tali tipi di civiltà egli indaga poi le forze di propulsione, prima tra tutte la *'aṣabiyyah*, cioè lo spirito di solidarietà o di corpo, proprio dei popoli giovani e soprattutto dei nomadi, e le cause di decadenza, che fatalmente intaccano le civiltà sedentarie e producono le condizioni per nuove invasioni e vittorie di popoli "più giovani" e specialmente nomadi, in cicli storici determinati. Ma la ciclicità non è tutto, infatti c'è un cammino lineare che li sottende, che ad ogni nuovo ciclo fa compiere alla civiltà un piccolo passo in avanti. Nei Prolegomeni troviamo, poi, studi sul divenire degli stati e delle città, l'amministrazione, la guerra, le lingue, l'economia, la religione, la cultura, etc. Per l'originalità delle idee, l'accorta deduzione e applicazione dei suoi principî alla storia concreta, dalla meditazione della quale essi sono nati, i Prolegomeni meritano un posto insigne nella letteratura universale, e costituiscono nell'araba un fenomeno singolare. L'opera storica stessa non rappresenta, per molte delle sue parti, un progresso essenziale di fronte all'abbondante produzione araba anteriore, ma nell'ampia trattazione della storia dei Berberi e delle dinastie africane è fonte preziosa. Il suo pensiero riaffiorerà in età contemporanea in relazione al confronto con la modernità.

Il pensare islamico contemporaneo, per buona parte, ha ancora una volta dovuto confrontarsi con l'Occidente, pur sviluppando caratteri propri. Questo confronto è stato innanzi tutto mediato dal colonialismo e quindi ha avuto a che fare con i temi del nazionalismo, del secolarismo, dello scontro con la modernità,

etc., sviluppati in ottiche diverse: da quella positivista a quella marxista, da quella esistenzialista a quella ermeneutica. L'articolarsi del pensiero islamico è avvenuto all'interno di una realtà socio-economica ed istituzionale i cui paradigmi sono stati tutti occidentali: dal capitalismo al socialismo, dalla democrazia alla dittatura di massa, dallo Stato moderno alla società liquida e post-moderna. In tal senso, la riflessione islamica ha vissuto momenti di alta contraddittorietà e problematicità, sia nell'età della colonizzazione, sia in quella della decolonizzazione e poi della globalizzazione. Dal punto di vista storico, la sconfitta del progetto laicizzante del presidente egiziano Nasser, negli anni sessanta, impregnato di socialismo e nazionalismo, arabo e pan-arabo, ha provocato una devastante crisi nella coscienza, non solo araba, ma islamica in generale, ed è proprio dagli anni settanta, dopo Nasser, che si sviluppano le varie correnti dell'islamismo contemporaneo, non più solo moderniste e modernizzanti, ma anche radicali e combattenti, per cui abbiamo due declinazioni principali del pensiero filosofico islamico: la prima caratterizzata dalla dialettica con la modernità (modernizzare l'islam o islamizzare la modernità) e l'altra dall'elaborazione del pensiero filosofico rivoluzionario (radicalismo e poi jihadsismo).

Dante e l'islam⁹²

Nel 1919 a Madrid, Don Miguel Asin Palacios, sacerdote cattolico e grande esperto della cultura arabo-andalusa, pubblica un saggio: “La escatologia musulmana en la Divina Comedia”, destinato a rivoluzionarie teorie consolidate da secoli. La tesi era che Dante Alighieri, per scrivere il suo capolavoro, la Divina Commedia, non si era tanto ispirato alle fonti greco-latine e giudaico cristiane, quanto alla letteratura escatologica dell’Islam. Tra l’altro anche il Convivio e il De vulgari eloquentia presentavano legami con traduzioni da testi arabi. Apriti cielo: si osava intaccare il superbo etnocentrismo della cultura europea! Il lavoro del Palacios, studioso serio e rigoroso, basandosi su inedite fonti e documenti, evidenziava che in realtà la supposta barriera culturale tra cristianità e islam, che aveva un valore quasi dogmatico, non era mai esistita, ma che era il frutto di una sistematica rimozione della verità storica. E questo non solo e non tanto per le evidenti realtà che nessuno avrebbe mai potuto contestare—come l’indubbio fascino esercitato dallo splendore arabo-andaluso sui cristiani della riconquista, la magnificenza dell’arte mudejar o l’importanza del Gran Commento di Averroè (Ibn Rushd) nello sviluppo del pensiero europeo—quanto per una serie di ragioni meno appariscenti e particolari, ma più vaste e profonde, inerenti i campi della mistica e della poesia. E’ noto che Dante aveva inserito il profeta Muhammad nell’inferno, ma ad una lettura attenta da parte di chi, come il Palacios, poteva attingere ai testi della mistica sufi e a quelli della filosofia di Avicenna (Ibn Sina) e di Algazel (al-Ghazali), oltre a quelli della letteratura arabo-islamica in generale, non potevano sfuggire le

⁹² Per questo mio lavoro sono in debito con alcuni autori, i cui rispettivi testi, che ricorderò al momento opportuno, sono risultati essenziali per l’articolazione di questo scritto.

Primo fra tutti è da citare: “Dante e l’Islam”, di M.Asin Palacios, nella recentissima edizione (2014) della Luni Editrice. Questo testo è il fondamento di tutto il mio studio.

forti analogie che relazionavano la Divina Commedia con tutte quelle opere---mistiche, teosofiche o devozionali---che nel mondo islamico avevano trattato il tema del “viaggio dell’anima” nell’Aldilà, e che erano anche connesse con analoghi temi della tradizione ebraica e cristiana.

Il Palacios sapeva bene che uno dei miti fondanti del sufismo fosse stato quello del Viaggio notturno (isra) e dell’Ascensione celeste (mi’raj) del Profeta Muhammad che le tradizioni islamiche, partendo da un solo versetto del Corano, avevano grandemente elaborato. In un primo tempo isra e mi’raj si presentavano come racconti separati, ma in seguito, nel X secolo, vennero uniti in un’unica narrazione.

Il versetto recita:

”Sia glorificato Colui che fece viaggiare il suo servo di notte dalla moschea sacra alla moschea più lontana, intorno alla quale spargemmo la nostra benedizione, per fargli vedere alcuni dei nostri segni. Egli è Colui che ode e che vede!” (Corano, XVII, 1).

In pratica e secondo la tradizione ci troviamo in presenza di un viaggio orizzontale (l’isra), fatto da Muhammad a cavallo di un misterioso animale chiamato Al-Buraq (un incrocio tra un’anatra e un cavallo dal volto umano con zoccoli di cammello), dalla Mecca a Gerusalemme, e di uno verticale (mi’raj) dalla Sacra Roccia del Tempio fino al Trono di Allah. In questo secondo viaggio, l’arcangelo Gabriele, che fa da guida anche nel primo viaggio, mostra a Muhammad una scala lucente di oro e di gemme che collegava la terra con la prima delle sfere celesti (quella lunare), e lo invita a salirvi per iniziare a compiere l’ascensione mistica. Poi, sempre guidato da Gabriele, Muhammad attraversa i sette cieli astronomici, incontrando almeno un profeta in ciascuno di essi, e sale per altre due o tre tappe fino alla meta finale, dove incontra Dio, da cui riceve la conferma della sua missione profetica. Inoltre stabilisce insieme con Lui il numero delle preghiere quotidiane obbligatorie per i musulmani e la durata del digiuno. Dopo a Muhammad è offerta sia la visione delle gioie del paradiso che delle pene infernali.

Dai giardini delle beatitudini egli discende infatti verso il “mare di fuoco” dove si sprofonda di grado in grado attraverso le sette terre della dannazione e dell’eterno dolore e dove ogni anima patisce una pena atrocemente adeguata alle sue colpe, la cosiddetta legge del contrappasso, caratteristica dell’inferno dantesco. E’ da notare che il “viaggio” del Profeta segue un ordine inverso rispetto a quello di Dante (paradiso-inferno per Muhammad; inferno –purgatorio-paradiso per l’Alighieri. Tra gli studiosi è dibattuta la questione sulla presenza e su ciò che sia esattamente il purgatorio nell’islam.). Finito il viaggio, Muhammad fa ritorno, in un istante, alla sua dimora alla Mecca. Questo in sintesi ciò che è descritto in questo racconto detto del mi’raj, che incominciò a circolare, all’inizio oralmente e non ancora preceduto dall’isra, già tra VII e VIII secolo, cioè circa cinque-sei secoli prima che Dante componesse il suo capolavoro. C’è da dire che questo racconto diventa oggetto di numerose riletture in chiave filosofica da parte di intellettuali che ne ripropongono una versione colta, fortemente simbolica, in cui il viaggio non è più compiuto da Muhammad, ma dal poeta-mistico, che affronta un percorso iniziatico per arrivare a Dio, passando attraverso l’osservazione del mondo e della natura. Ne ricordiamo solo alcuni: Avicenna, al-Ghazali, Ibn’Arabi.

Al Palacios è evidente che in qualche modo questo testo è “collegato” con la Divina Commedia, ma con quali modalità è tutto da ricercare e dimostrare. L’intuizione c’è, ma deve essere provata! Molte le domande a cui dare risposta, ma che inizieranno a trovare elementi inoppugnabili proprio nell’anno della sua morte, il 1944. Ma andiamo con ordine tenendo conto prima della ricerca del Palacios e poi dello stato attuale della ricerca scientifica.

Primo punto⁹³: il Palacios, ad un certo punto del suo peregrinare

⁹³ In modo particolare, in questa fase dello studio, ma non solo, mi è stato di grande aiuto il bellissimo e denso lavoro di M. Jevolella: “Le Radici Islamiche dell’Europa”; e più precisamente il capitolo intitolato: Il Sapore dell’Estasi, da pag. 27 a 46. Jevolella ha un’eccellente conoscenza dell’universo storico-culturale arabo-islamico, con una particolare predilezione per gli ambiti della mistica e dei percorsi sapienziali. Il testo in questione è un’autentica miniera di informazioni e fatti essenziali per recuperare un’“altra storia” dei rapporti tra la cristianità latina e la civiltà

intellettuale alla ricerca di conferme alla sua intuizione, si imbatte in un testo: “L’alchimia della felicità”, scritto dal grande mistico murciano, Ibn ‘Arabi. E’ una folgorazione! Impressionanti le analogie con la Divina Commedia. Nel testo è narrata l’avventura di due uomini che, desiderosi di ascendere al Cielo per avere la beatifica visione di Allah, si affidano ad un profeta per essere guidati. Subito emerge una differenza tra i due uomini: uno (il teologo) si affida totalmente alla guida del profeta, mentre l’altro (il filosofo) non abbandona la propria autonomia di giudizio, la propria ragione. Facendo così, il primo arriva alla contemplazione di Dio e lo conosce sperimentandolo, “gustandolo” (dhawq in arabo), mentre il secondo no, perché non aveva sviluppato i “sensi dell’anima”. La morale la possiamo desumere dalla celebre frase che Dante fa dire a Virgilio nel Canto III del Purgatorio (vv.34-36): “Matto è chi spera che nostra ragione possa trascorrer la infinita via che tiene una sustanza in tre persone”. Ma, si potrebbe obiettare, che nella Commedia è solo lo stesso Dante a compiere il viaggio, mentre nell’Alchimia i pellegrini sono due. Ed ecco venire in soccorso del Palacios le figure di Virgilio e Beatrice, rispettivamente l’incarnazione della filosofia e della teologia, come i due pellegrini dell’Alchimia. Siamo sempre nel campo delle suggestioni non ancora corroborate da prove oggettive, ma era fortissima nel Palacios la convinzione che il vero modello di Dante fosse stato Ibn’Arabi, perché solo nella sua opera il racconto dell’ascensione paradisiaca aveva raggiunto un grado di elaborazione filosofica e di perfezione spirituale paragonabile a quello della Divina Commedia. Anche Ibn’Arabi ipotizza un “volo mistico” attraverso le sfere planetarie fino alla contemplazione dell’indicibile Luce di quel Dio che è “l’Amor che move il sole e l’altre stelle”. Inoltre, tra le vita ed il pensiero di Dante e Ibn’Arabi, Asin Palacios coglie una serie di notevoli analogie. In realtà, solo qualche decennio prima, il sufi aveva, in un certo qual modo, percorso e anticipato tutte le tappe dello sviluppo intellettuale del nostro poeta. Anch’egli si era

arabo-islamica.

innamorato ardentemente di una fanciulla, Nizam'Ayn ash-Shams, che come Beatrice si trasfigura nell'immagine incarnata della Sapienza divina. Simile il tema dell'esilio, dall'Andalusia alla Siria. Anch'egli aveva concepito l'idea di un Dio che è amore cosmico e soprannaturale, e interpretato l'amore umano come scintilla e simbolo dell'Amore divino oltre che via privilegiata per raggiungere la meta della perfezione spirituale e della conoscenza dei misteri soprasensibili, a tal punto che la ragione umana è sopravanzata da una virtù intellettuale ancor più penetrante, l'Intelletto d'Amore.

Secondo punto⁹⁴: ora il dato certo è che nel 1264 il mi'raj, durante il regno di Alfonso X il Savio, fu tradotto in castigliano dall'arabo da parte dell'ebreo Abraham e poi in latino (*Liber Scale Machometi*) e francese dal castigliano, da Bonaventura da Siena. E' da evidenziare che, probabilmente, la traduzione di Abraham non è stata fatta da un solo testo ma dalla confluenza di più racconti. Altro dato certo è che Brunetto Latini, il maestro di Dante nonché amico personale del re e di vari traduttori della scuola di Toledo, si reca in ambasceria presso Alfonso il Savio nel 1260 e rimane in contatto con la corte spagnola fino al 1266. (In relazione alla missione diplomatica del Latini del 1260, Palacios aveva ritenuto probabile che proprio in quell'anno fosse stata fatta una traduzione del mi'raj. Un errore di solo quattro anni!). Ed ancora: anche il fiorentino Ricoldo da Montecroce (1243-1320) è a conoscenza, o per lettura diretta o attraverso qualche altro testo, del contenuto del *Liber Scale*. Tornando a Dante bisogna pur dire che del *Liber Scale*, almeno esplicitamente, non fa mai cenno. E' strano che, accanto ai filosofi arabi entrati ormai di diritto nella biblioteca di un intellettuale dei suoi tempi, non si trovano riferimenti a

⁹⁴ Testo imprescindibile, per i temi trattati nel mio lavoro in generale ed in particolare per quelli inerenti questa seconda parte, è quello scritto da A. Longoni (a cura): "Il Libro della Scala di Maometto". In questo libro mi sono risultati utilissimi la corposa introduzione della curatrice ed il saggio finale di Maria Corti, tra le massime studiose in questo campo di studi, che inquadra con profonda sapienza storica i rapporti tra Dante e la tradizione arabo-islamica.

nessun'altra espressione della cultura arabo-islamica, neppure a quella poesia di corte che, ben presente alla corte palermitana di Federico II, è difficile pensare che gli sia rimasta sconosciuta. Un silenzio sospetto se si considera da una parte quanto la cultura araba fosse penetrata in quella occidentale, e quanto sia stata straordinaria in Dante la capacità di costruire, attingendo nei più svariati campi del sapere, una propria originale sintesi conoscitiva. Tra l'altro, negli ultimi anni, sempre più numerose si sono fatte le proposte di ricondurre l'uno o l'altro aspetto della *Commedia* all'influenza araba: così, per esempio, la chiave allegorica dantesca è stata accostata alla rilettura che del viaggio mistico fanno sia al-Farabi che Avicenna; alla riflessione sul rapporto tra rivelazione e conoscenza di al-Farabi (poi ripresa dai filosofi Averroè e Maimonide) è stata invece ricondotta l'affermazione relativa al rapporto tra fede e ragione, che Dante pronuncia nel colloquio con san Giovanni nel ventiseiesimo canto del *Paradiso*. In effetti è evidente che su Dante ha agito, tra l'altro, la tradizione arabo-islamica con la sua peculiare rappresentazione dell'aldilà. Parafrasando le parole di Maria Corti, tra le massime studiose di queste problematiche: Dante, per l'*Inferno*, ha sicuramente usato il *Liber Scale* come fonte diretta, testo conosciuto o attraverso Brunetto Latini o con contatti avuti con i mercanti arabi, mentre per il *Paradiso* ci sono influenze di tipo analogico derivanti dal *Liber Scale*, ma soprattutto dal composito humus culturale della sua epoca. In questa cultura composita, che come abbiamo ampiamente visto era massicciamente impregnata anche di cultura arabo-islamica, spiccano senza alcun dubbio gli splendidi affreschi della cupola del Battistero di Firenze, risalenti alla metà o poco oltre del Duecento, e quindi ben noti al poeta, dove si ritrova lo "stampo" del suo paradiso. E qui si pone una domanda: a quale fonti si è attinto per decorare la cupola? Per ora non c'è risposta, ma chissà che il futuro non ci riservi qualche ulteriore sorpresa!⁹⁵

⁹⁵ Sono particolarmente grato al Prof. Raffaele Giglio, ordinario di Letteratura Italiana presso l'Università Federico II di Napoli, per avermi suggerito di riflettere sull'articolazione e sui temi degli affreschi della cupola del Battistero di Firenze in rapporto alla struttura e ai temi della cantica del *Paradiso*.

Ed ancora, sempre per il Paradiso, è interessante notare la genialità e originalità di Dante, che del resto è la cifra del suo capolavoro, nel far interagire la propria creatività con le concezioni sulla metafisica della luce proprie del suo tempo. Metafisica della luce di cui già San Tommaso aveva considerato e dichiarato di particolare rilievo le speculazioni dei mistici arabi, che studiosi moderni ipotizzano essere stati a loro volta influenzati da concezioni della mistica cristiano orientale. Del resto Dante già nel *Convivio* fa uso del “*Tractatus de luce*” di Bartolomeo da Bologna, dove termini come *lux*, *lumen*, *radius* e *splendor* trovano il loro specifico e puntuale significato, e che è ricco di citazioni arabe fatte dal ghotā del pensiero arabo-islamico: Avicenna, Averroè, Albacen, Alfarabi e altri. Senza dimenticare la *claritas*, la luce che è letizia, la cui divina forza non può essere retta da occhio umano. Per cui, mentre nel *Liber Scale* troviamo un riferimento al “*lumen secundarium*”, che indica il fatto che gli occhi dell’uomo possono cogliere lo splendore della luce ma indirettamente, cioè posandosi su esseri o cose da tale luce illuminati, nella *Commedia* il poeta riesce a fissarla solo attraverso gli occhi di Beatrice nei quali essa si specchia⁹⁶. In conclusione di questo sintetico excursus sui rapporti tra Dante e l’islam vorrei accennare ad un altro aspetto, biografico, di Asin Palacios⁹⁷. Come abbiamo visto all’inizio la “*Escatologia...etc*” vide la luce nel 1919, a prima guerra mondiale appena conclusa. Un’inutile strage! Sconvolto da quell’orrore il Palacios cerca di trovare una linea di speranza nelle proprie radici e la trova allargando il più possibile l’orizzonte identitario dell’Europa. Quindi non cerca le radici nei nazionalismi che con il loro fronteggiarsi aggressivo avevano portato al disastro, ma le cerca nei primi secoli del secondo millennio dove, al di là di crociate e scontri, era florido lo scambio e l’arricchimento reciproco tra l’universo arabo-islamico e l’occidente cristiano latino, in tutti gli ambiti del vivere: culturale, spirituale, scientifico, economico e così via.

⁹⁶ Vedi: Horia-Roman Patapievici, *Gli Occhi di Beatrice—Com’era davvero il mondo di Dante?*

⁹⁷ Al testo: “*Dante e L’Islam*”, di V. Pucciarelli, devo gli spunti per la parte conclusiva dell’articolo.

Purtroppo, al giorno d'oggi, molti lo ignorano completamente.

L'Islam moderno e contemporaneo

La Transizione

Il periodo della storia dell'islam che va fino alla fine del XVI secolo, cioè fino alla fine del suo primo millennio di vita, può essere definito come: "islam classico". In questa fase l'islam, anche se evidenzia notevoli trasformazioni, può essere trattato come un tutt'uno omogeneo, poiché i principi di fondo, pur evolvendosi e adattandosi al nuovo che lo svolgersi della storia andava a proporre, sono rimasti perlopiù immutati. Questa fase è stata caratterizzata dal principio del consenso della comunità (igmà) che, pur rimanendo fedele ai valori fondativi, ha permesso all'islam quelle innovazioni e quelle modifiche sollecitate dallo scorrere del tempo e dalle diverse caratteristiche delle aree in cui andava ad insediarsi; ha altresì permesso alla civiltà arabo-islamica di raggiungere l'acme del proprio sviluppo.

Alla scadenza del primo millennio (1591 del calendario gregoriano) questa prassi entra in crisi a causa dell'irrigidimento dei vari punti di vista presenti nell'islam per cui ogni scuola inizia ad avocare a sé la giusta visione delle cose screditando quella degli altri, chiudendosi al confronto oltre che causando una diffusa disgregazione politica e morale. Viene così a cadere quella visione unificante che aveva da un lato caratterizzato i primi dieci secoli dell'era islamica e dall'altro permesso alle varie scuole di rimanere unite pur mantenendo la loro specificità. Si presenta così l'esigenza di un rinnovamento. Quindi intorno all'anno mille dell'egira si passa dall' "islam classico" all' "islam moderno". Da questo momento in poi gli intellettuali islamici si confronteranno in nuovo modo con le problematiche che la storia presenta loro, anche se con esiti divergenti. Due sono le principali

articolazioni in cui confluiscono i diversi orientamenti interpretativi del reale. Vi è una prima corrente che propone un ritorno al passato quasi acritico; tra l'altro si afferma che un ritorno letterale alle fonti primarie dell'islam, Corano e Sunna, basterebbe da solo ad allontanare il decadimento in atto. La seconda corrente si limita a stigmatizzare eventuali eccessi e deviazioni che possono aver caratterizzato alcune linee evolutive dell'islam, ma non considerano come sbagliati e condannabili globalmente gli sviluppi che l'islam ha avuto nel corso della storia. La più grande differenza tra questa seconda corrente e la precedente si coglie sulla questione dell'igmà. Per i primi, Corano e Sunna da soli risultano essere i punti di riferimento della dottrina; mentre per i secondi, oltre ovviamente al Corano e alla Sunna, riveste fondamentale importanza l'igmà al quale è strettamente legato l'igtihad (sforzo interpretativo), cioè la capacità degli studiosi di rielaborare i dati della rivelazione. Nel primo caso, con la sclerotizzazione delle concezioni tradizionali, qualsiasi innovazione viene stroncata sul nascere; mentre nel secondo rimangono aperte le porte al nuovo che busa.

Principali correnti riformatrici

Nella penisola araba, nel XVIII secolo, sorse il movimento Wahhabita, fondato da **Muhammad ibn'Abd al-Wahhab** (1703-1792). Esso ebbe rapida ed ampia diffusione grazie soprattutto all'appoggio di **Muhammad ibn Sa'ud** (m.1765), leader della potente tribù dei Banu Sa'ud. Il wahhabismo riteneva necessario tornare al Corano e alla Sunna, eliminando tutto ciò che si era sovrapposto ad essi nel tempo, così da poter riavere un islam non alterato da alcuna innovazione. Questa esigenza nacque anche a causa della situazione politica mondiale del XVIII secolo. Allora il mondo musulmano era egemonizzato da tre imperi rivali: l'ottomano, il safavide e il moghul, con i rispettivi baricentri nella penisola anatolica, nell'altopiano iranico e nel subcontinente indiano. Questa costante rivalità non faceva altro che indebolire il mondo musulmano che già subiva la costante penetrazione europea (ritirata degli ottomani nei Balcani; avanzata degli inglesi in India; etc.). Contro questa situazione si rivolse, tra l'altro, la

predicazione dei wahhabiti, che, in effetti, si indirizzò non tanto verso le potenze straniere quanto verso quelli che secondo loro tradivano e avvilitavano l'islam dall'interno. Le concezioni di Ibn 'Abd al-Wahhab si possono far risalire a **Ibn Taimiyya** e a un discepolo di questi, **ibn Qayyim al-Gauziyya** (m.1350), fautori di un islam radicale. Ibn 'Abd al-Wahhab espose le sue idee in un breve e ricco trattato: "Il Libro dell'unità". Con l'alleanza stipulata con Ibn Sa'ud nel 1744 il movimento da religioso divenne politico militare e dichiarò la guerra santa agli altri musulmani considerati miscredenti. Nella bandiera saudita (due sciabole incrociate sotto una palma di datteri) è riflesso il simbolo di questa santa alleanza. Erano contrari a chi interpretava l'islam diversamente da loro ed erano particolarmente avversi al misticismo dei sufi. In nome di un hadith in cui si dice: "Non lasciate tomba elevata senza spianarla", si resero responsabili di distruzioni e saccheggi di mausolei e monumenti, anche di quelli più venerati. Inoltre furono bruciati libri contenenti temi contrari al loro credo, spesso con la condanna a morte di chi li aveva scritti, copiati, o usati per insegnare. Conquistarono tutta la penisola araba, spingendosi fin verso la Siria e l'Iraq meridionale. A questo punto il sultano ottomano reagì e con l'aiuto del pascià egiziano, nel 1818, riuscì a domarli. Lo Stato saudita cessò di esistere, ma la dottrina wahhabita sopravvisse e, a partire dal 1823 circa, un altro membro della dinastia Saud riuscì a ricostituire il principato; anche allora decisiva fu l'alleanza con i wahhabiti. C'è da dire che nel corso del tempo era mutato l'atteggiamento verso gli altri musulmani che, a loro volta, non li reputarono più scismatici. Alla fine l'affermazione definitiva nella penisola araba sia del wahhabismo che della tribù dei Sa'ud fu posta da un altro discendente della dinastia, Abd al-Aziz ibn Sa'ud, che nel 1902 conquistò Riyadh. Ancora oggi l'Arabia Saudita occupa un ruolo preminente nell'universo arabo-islamico, in particolare con il sostegno offerto a molte organizzazioni islamiche che operano in tutto il mondo. Quello dei wahhabiti è stato ed è una sorta di riformismo alla rovescia, dove piuttosto che proporre qualcosa di nuovo si è voluto riattualizzare un passato visto come ideale. Rimane a loro il merito di aver sollevato per primi la questione della necessità di riformare

l'Islam, anche se le soluzioni proposte non erano adeguate alle sfide che si prospettavano all'orizzonte.

Anche nel subcontinente indiano, durante i secoli XVII e XVIII, si presentarono delle istanze riformatrici all'interno del mondo musulmano. Due atteggiamenti, tra loro contrapposti, caratterizzarono la comunità islamica: da un lato si affermarono strutture di pensiero che non si allontanarono troppo dalla sensibilità religiosa hindu; dall'altro ci si rifece al pensiero islamico degli inizi, accentuando quegli aspetti che divergevano dalla tradizione vedico-brahmanica. In questo periodo si snoda la vicenda di **Shah Wali Allah** (1703-1762), una delle figure più rilevanti in assoluto di tutto il pensiero islamico. Il padre, uomo di grande conoscenza giuridica e di profonda spiritualità, gli trasmise la fedeltà alla tradizione unitamente all'interesse per il sufismo⁹⁸.

Studiò il persiano, l'arabo, molte opere fondamentali della tradizione islamica, oltre che medicina, filosofia, grammatica, retorica, aritmetica e geometria. Una volta cresciuto si recò in Arabia dove soggiornò per più di un anno. Ritornato a Delhi fece tradurre il Corano in persiano e urdu (lingua parlata dai musulmani dell'India) sì da rendere il messaggio divino più accessibile a un maggior numero di credenti. I musulmani più tradizionalisti lo criticarono in nome del principio della inimitabilità e intraducibilità del testo sacro; non tutti però lo contrastarono, e tra questi lo stesso imperatore moghul. Shah Wali Allah fu un educatore capace di agire nelle profondità delle coscienze dei suoi allievi, e gli effetti di tale lavoro si coglieranno nei cambiamenti futuri che si verificheranno nell'islam. Se da un lato esortò i principi musulmani a difendere e promuovere l'islam

⁹⁸ In questo periodo il sufismo, in tutto l'ecumene islamico, vive una vera e propria rigenerazione. Purificato dalle deviazioni e da tutti quegli elementi che ne offuscavano i valori più autentici riuscì a darsi anche nuove strutture organizzative. Il movimento di rinascita, sorto nel secolo precedente in India ad opera di Shaykh Ahmad Sirhindi, viene definito come neo-sufismo. Tra gli altri esponenti di spicco, a cavallo tra XVIII e XIX secolo, ricordiamo: al 'Arabi al-Darqawi in Marocco; Ahmad al-Tigani in Algeria; Khwaga Mir Dard in India e Muhammad 'Uthman al-Mirghani in Eritrea.

in ogni modo, dell'altro era fautore della separazione tra politica e religione. Agendo e vivendo in un contesto in cui la comunità musulmana era minoranza oltre che divisa al suo interno, operò su due fronti: da un lato presentava le verità religiose insieme a argomentazioni filosofiche e sociologiche così da renderle comprensibili e accettabili ad un più vasto pubblico; dall'altro cercò di sminuire le differenze tra le varie scuole giuridiche islamiche, affermando che erano storicamente superati i motivi che le avevano causate. Nella sua vasta produzione, caratterizzata da un peculiare rinnovamento del pensiero islamico, anticipò i riformisti dell'800: rifiutando il taqlid (imitazione) e accettando l'igtiḥad (libero sforzo interpretativo capace di generare una dinamica innovativa); relativizzando norme fissate dalla tradizione, e ormai non più attuali; armonizzando ragione e Rivelazione, e affermando con chiarezza la sua contrarietà a una fedeltà rigida e acritica verso gli insegnamenti delle autorità del passato e, allo stesso tempo, auspicando un ricorso diretto ai testi. In effetti egli fu un deciso assertore del libero arbitrio e della conseguente assunzione della responsabilità personale.

Per Wali Allah il monoteismo islamico è in particolare un principio di azione, anticipando di fatto e inconsapevolmente le posizioni degli odierni movimenti integralisti. L'opera di Wali Allah è caratterizzata da realismo e pragmatismo, per cui opta sempre per quelle soluzioni che meglio rendono il bene comune, senza comunque allontanarsi dalla simbolica islamica di riferimento. La sua profonda riflessione ha influenzato in un modo o nell'altro le successive articolazioni del pensiero islamico indiano e, diversamente dai movimenti puritani, il suo agire è stato sempre caratterizzato da grande saggezza e libertà interiore.

L'Età contemporanea

Come abbiamo appena visto, il mondo islamico da più di duecento anni stava vivendo una nuova fase storica e da circa un secolo si stava confrontando con la superiorità scientifico-tecnologica dell'occidente, per cui è errata l'idea che vuole che la comunità islamica si sia di colpo "risvegliata" con l'arrivo di Napoleone in Egitto nel 1798. Si può dire che all'incirca fino al

1700 il mondo occidentale e quello islamico si sono mossi all'interno di rappresentazioni della realtà diverse ma non disomogenee; a partire dalla rivoluzione francese, con il laicismo prima e il marxismo dopo, sarebbero stati messi in discussione i fondamenti stessi dell'islam, che si sentì "esistenzialmente" minacciato.

E' vero che tra i tentativi di riforme "interne" dei secoli XVII e XVIII e la situazione che si viene a creare nel XIX secolo c'è un netto scarto, ma le esperienze dei secoli precedenti continueranno a ripresentarsi nei successivi movimenti di riforma. E' innegabile che con l'arrivo dei francesi il rinnovamento già in atto subì una decisiva accelerazione, sia sotto l'aspetto quantitativo che qualitativo. Ed anche in seguito, dopo che i francesi avevano fatto ritorno nella madrepatria, il processo in atto continuò il suo percorso, tra XVIII e XIX secolo, nella scia lasciata dalla spedizione napoleonica. Questa dinamica modernizzatrice dell'universo arabo-islamico prenderà il nome di **Nahda (rinascita)**, da intendersi come sintesi tra il secolo dei Lumi e le sue tre rivoluzioni: nel pensiero, nella tecnica e nella politica, e l'ideale umanista, tipico del Rinascimento. Nel corso del tempo varie missioni di studio si recarono in Occidente per acquisire quelle conoscenze di cui aveva bisogno il mondo arabomusulmano e che di fatto erano all'origine del predominio europeo⁹⁹. Queste missioni, una volta ritornate in Egitto, riorganizzarono il sistema di istruzione sì da cercare di adeguarlo agli standard occidentali; si sarebbero studiate non solo discipline scientifiche, ma anche filosofico letterarie; in effetti la futura classe dirigente sarebbe uscita da questi nuovi indirizzi formativi. Oltre a ciò ci furono altre importanti e radicali innovazioni: si diffusero i quotidiani, si attuarono riforme giuridico-militari e si affrontò il problema del rinnovamento della lingua, intesa a quel punto anche come strumento di comunicazione di massa. Ed ancora, arrivarono tutte le novità della civiltà tecnologica: la ferrovia, il telegrafo, l'elettricità e la navigazione a vapore. Nella società civile, in generale, grande fu il contributo degli arabi

⁹⁹Ricordiamo in particolare quella diretta da Rifa' al-Tahtawì (1801-1873), che risiedette in Francia dal 1826 al 1831.

cristiani. Con il passare del tempo, però, iniziarono a sorgere le prime difficoltà, perché iniziò ad evidenziarsi sempre più il conflitto tra la tradizione culturale locale e il nuovo che arrivava dal di fuori.

Tra l'altro, la prassi colonialista dell'Occidente contraddiceva spudoratamente gli ideali e la cultura che erano insegnati e propagandati nelle scuole ed università europee. C'è da dire che contemporaneamente alla dinamica modernizzatrice, era sorta, sempre tra XVIII e XIX secolo, un'esigenza altra: cioè il tentativo di islamizzare la modernità. Il termine di riferimento sarà **Islah (raddrizzamento-risanamento)**. Questa fase inizia in Egitto con **Jamal al-Din al-Afghani** (1838-1897). Iraniano sciita si diede l'appellativo di al-Afghani (afghano) sì da potersi rivolgere più facilmente alla gran parte dei musulmani (gli afgani sono prevalentemente sunniti; nel mondo, circa il 87% dei musulmani è sunnita).

Personaggio complesso e dalle molte sfaccettature, privilegiò sempre l'azione politica; fautore del pan-islamismo e del conseguente ritorno al califfato, si impegnò per il risveglio dei musulmani e principalmente dei loro governanti, affinché si adoperassero per un'affermazione anche mondana dell'islam. Per diffondere le sue idee incoraggiò i suoi seguaci, tra i quali vi erano anche ebrei e cristiani, a creare giornali per cui, e a giusta ragione, può essere considerato il fondatore, in Egitto, dell'opinione pubblica, in senso moderno. Nel 1883 fondò l'associazione dei Salafiyya, dal termine arabo salaf che rimanda ai Salafiyyin (pii antichi), le "prime generazioni" di credenti che avevano fedelmente seguito gli insegnamenti del Corano e l'esempio del Profeta. Come abbiamo visto, anche i wahhabiti volevano la stessa cosa, ma i fini erano diversi: questi ultimi volevano un ripristino dell'antica società islamica tale e quale era, mentre i Salafiyya volevano tornare a un islam libero dalle pastoie nelle quali era stato, nel corso dei secoli, costretto dai teologi e dai giuristi. Un islam così libero avrebbe sprigionato quell'energia spirituale, quella dynamis creativa, quelle forze potenziali che lo sostanziano e che lo rendono attuale in ogni tempo e in ogni circostanza. Infatti non bisognava addebitare alla religione islamica le cause del deprimente status quo nei confronti

dell'Occidente, ma a coloro che pur affermando di essere musulmani, erano in realtà ben lontani dal vivere una vita secondo i precetti dei testi sacri. Auspicava un libero studio delle fonti della fede islamica, convinto com'era che in esse si potessero trovare quelle risposte e quelle indicazioni che potessero modernizzare la vita della umma (comunità dei musulmani). Sosteneva che l'islam aveva bisogno di qualcosa di simile alla Riforma protestante; in tal modo introduceva il principio della distinzione tra l'autorità perenne dei testi fondatori della religione e quella transitoria delle scuole che avevano preteso di darne un'interpretazione definitiva senza averne alcun diritto. Per lui l'islam superava tutte le altre religioni in quanto a razionalità (celebre la sua polemica con l'orientalista Ernest Renan che sosteneva il carattere antiscientifico dell'islam), poiché la mancanza dei dogmi e dei sacramenti, con la loro azione di ponte tra l'umano e il divino, lo caratterizzerebbe come intrinsecamente laico e moderno. Il suo pensiero e le sue intuizioni hanno generato idee sulle quali ancora si dibatte.

Ad al-Afghani successe l'egiziano **Muhammad 'Abduh** (1849-1905), che fu anche Mufti d'Egitto, supremo giureconsulto, e che in tale veste propose alcune interpretazioni fortemente innovative nella legislazione musulmana. 'Abduh continuò l'opera di rinnovamento dell'universo islamico nel solco del suo predecessore, anche se su di un piano più speculativo che politico. In seguito, sia i pensatori più liberali a sfondo islamico, che i fondamentalisti-salafiti, si rifaranno alle sue idee, declinandole in modo diverso, per legittimare le loro posizioni. Il suo pensiero, anche se non esplicitamente, si da evitare eventuali censori di stampo tradizionalista, si rifece alla scuola mu'tazilita: proclamava il libero arbitrio umano, concepiva il Corano come creato, e la legittimità della ragione per spiegare o formulare la verità della fede. In effetti, e agendo in accordo con le idee del suo maestro, guardava all'islam come un tutto unitario, superando le differenze settarie attraverso il ritorno all'origine: una vera e propria rivoluzione! Era convinto che la soluzione dei problemi del mondo arabo-islamico si dovesse ricercare nell'istruzione. Egli aveva molto sofferto dell'occupazione inglese dell'Egitto, ma amava l'Europa e gli europei di cui grandemente apprezzava e

conosceva la cultura. Stimava le strutture politiche, legali e educative occidentali, ma si rendeva conto che per renderle operative nel proprio paese non si poteva “importarle” sic semplicemente, anche perché in Egitto la modernizzazione era stata troppo rapida e aveva escluso la stragrande maggioranza della popolazione. In ogni caso il nuovo che arrivava dall’Europa, per poter realmente fecondare, si sarebbe dovuto innestare, in modo opportuno, nella tradizione islamica e non sostituirsi ad essa. Tollerante per natura, cercò sempre di risolvere i conflitti, in primis quelli religiosi, sia tra le diverse correnti dell’islam, sia con i seguaci delle altre religioni. In conclusione possiamo con certezza dire che visse in anticipo rispetto alla maturazione della società e delle sue esigenze.

La sua opera fu continuata da due discepoli: ‘**Alì ‘Abd al-Raziq** (1888-1966) con il suo interessante e ancora attuale tentativo di riflessione, basato sulla separazione tra il potere spirituale e quello temporale. Il suo argomentare entrò in conflitto con l’abituale visione totalizzante dell’islam e soprattutto si inserì nel terremoto politico generato dalla fine del califfato ottomano (1924). Ottenne autorevoli consensi, ma soprattutto critiche feroci che gli compromisero la carriera e lo costrinsero, per un certo periodo, a lasciare il proprio paese. L’altro discepolo di ‘Abdhu fu un siriano: **Muhammad Ridà** (1865-1935). Grande ammiratore di ‘Abdhu e ben introdotto nel pensiero occidentale, pur tuttavia non si trovò mai in sintonia con gli europei. Da ‘Abdhu ereditò la direzione della rivista “al-Manar (il Faro)”, che dal 1898 espresse ufficialmente le posizioni della corrente riformista. Riteneva che l’unico modo che avessero i musulmani moderni per opporsi al “nuovo” che arrivava dall’esterno e che era vissuto come minaccioso fosse quello di ritornare agli ideali della prima ora, sì da ripristinare un ipotetico modello originario, considerato autosufficiente e perfetto. E’ evidente che questo tipo di riflessione, oltre ad essere teologica, apriva le porte ad un vero e proprio progetto politico. La sua opera da un lato si è avvicinata al movimento wahhabita e dall’altro ha influenzato profondamente i movimenti radicali che sarebbero sorti in seguito, tra cui quello dei Fratelli Musulmani.

Nel mondo islamo-indiano troviamo **Sayyid Ahmad Khan** (1817-1898). Formatosi all'interno del solco riformista di Shah Wali Allah, ed affascinato dalla cultura occidentale e da quella inglese in particolare, riteneva che la cultura moderna poteva senza difficoltà conciliarsi con l'islam. Sosteneva che le teologie dovevano accordarsi con la ragione poiché non vi può essere contraddizione tra la rivelazione di Dio e la Sua creazione. Dal punto di vista teologico tentò una riconciliazione tra cristiani e musulmani affermando, primo tra i pensatori musulmani, l'autenticità della Bibbia in quanto Rivelazione, anche se non dettata. La sua opera fu continuata da altre eminenti figure, tra le quali **Muhammad Iqbal** (1876-1938), di certo il filosofo musulmano più conosciuto nel subcontinente indiano e uno dei più noti nell'intero mondo islamico. Appartiene alla schiera di intellettuali islamici che, con la disintegrazione dell'Impero Ottomano, e vivendo un periodo caratterizzato da grande libertà intellettuale, si avventurarono nel tentativo di realizzare una nuova sintesi del pensiero islamico. Nato in una famiglia di brahmini convertitisi da tempo all'islam, studia anche in Europa dove ha la possibilità di conoscere le più eminenti personalità della cultura occidentale. Ritornato in India inizia ad interessarsi di politica e a lavorare in qualità di insegnante e avvocato. Inizialmente nazionalista hindu, aderisce in seguito alla Lega Musulmana sì da difendere più specificamente gli interessi dei musulmani indiani. Nel 1930 ne diviene presidente e concepisce la nascita di uno stato musulmano separato dall'India, che trovò poi attuazione nel 1947 con la nascita del Pakistan, di cui è il padre spirituale.

Il Radicalismo

Gli aderenti ai gruppi del radicalismo affermano la loro appartenenza a un sistema totalizzante che va difeso e promosso non solo nell'ambito della personale adesione alla fede, ma soprattutto in quello pubblico e istituzionale

Il primo ideologo, in tal senso, è stato un pensatore indiano-musulmano: **Abu al-A'la al-Mawdudi** (1903-1979), che

teorizzò, teologicamente e politicamente, l'idea di anti-occidentalismo come costante nella storia dell'islam. Per lui, la rivelazione ricevuta dal Profeta, e la nascita della prima comunità islamica a Medina (622-632 d.C.), stabiliscono in modo inequivocabile un prima e un dopo storico della vicenda umana. Dalla jahiliyya (società preislamica) fondata sull'ignoranza, si passa alla umma (società islamica-comunità dei fedeli) basata sulla Parola di Dio. Nella rivista, "Targuman al-Qur'an", da lui fondata, delinea e focalizza la sua visione della jahiliyya che viene intesa non più storicamente, ma metastoricamente, poiché riferibile a tutte le società di tutti i tempi. Contro di essa hanno lottato tutti i profeti e devono lottare tutti coloro che sono guidati dal loro messaggio; questa lotta è jihad (lo jihad è sempre rivoluzionario perché contrasta tutte le forme di sottomissione al di fuori di quella verso Dio, e ha come suo fine il governo di Dio sulla terra, la realizzazione della Sua volontà nella totalità della vita). La jahiliyya del presente contesto storico si identifica con l'Occidente e con i musulmani che si sono occidentalizzati. Il suo scopo è di ricostruire dalle fondamenta la società e lo stato islamico, partendo dalla presa di coscienza della crisi in cui versava la moderna società occidentale, unitamente alla stagnazione che riscontrava nei paesi musulmani. Il concetto di tawhid (uno ed unico Dio) è ampliato fino a comprendere, oltre alla sfera ultramondana, anche la manifesta, per cui a Dio è riconosciuta una sovranità (hakimiyya) assoluta. L'islam, a questo punto, diventa onnicomprensivo e immutabile, da accettare o rifiutare integralmente. Si comprende come, in questo modo, ci si allontani completamente da una qualsiasi idea di stato laico. Per Mawdudi: "una vita voluta e guidata da Dio è superiore a una vita scelta dall'uomo". In questo modo toglie qualsiasi tipo di legittimità a qualsivoglia sistema politico che abbia una origine mondiale, e in primis alla moderna civiltà occidentale. Nel 1945 fondò l'associazione Jama'a islamiyya, futuro punto di riferimento politico dei movimenti radicali che sarebbero sorti in seguito. Il Pakistan, appena nato dalla divisione dell'Impero britannico nel sub continente indiano, fu fortemente influenzato dalla sua ideologia, e tuttora in quel travagliato paese se ne possono cogliere i tragici effetti. L'islam radicale con il suo

apparato ideologico sorge non a caso proprio nel sub-continente indiano dove, caso unico, si era verificata la compresenza di due fenomeni: l'occidentalizzazione dell'intera società attraverso la presenza coloniale britannica e lo sviluppo di un islam indiano che, decontestualizzato storicamente e culturalmente, viene condannato dai radicali in quanto non corrispondente più al "vero e puro islam" della loro intollerante ideologia.

Nell'ambito dei movimenti quello più noto e diffuso è, senza dubbio, quello dei Fratelli Musulmani fondato da **Hasan al-Banna** (1906-1949) nel 1929 in Egitto. L'idea guida era quella di re-islamizzare la società, che sembrava avesse dimenticato il fervore religioso. In realtà la società egiziana, sotto gli effetti del colonialismo, aveva interiorizzato un senso di inferiorità verso gli europei, e questo per Hasan al-Banna era inaccettabile, oltre che un grave errore. All'opposto pensava che solo le tradizioni culturali endogene, in primis quelle religiose, una volta ridestate, avrebbero potuto portare beneficio alla sonnolenta società egiziana. Essendo un educatore, colse il cuore del problema: le nuove generazioni stavano perdendo l'identità collettiva. Capi ben presto che per rinnovare lo stato islamico bisognava re-islamizzare la società dal basso, attraverso l'identificazione tra religione e politica. Con alcuni amici fondò un movimento denominato: Fratelli Musulmani (Ikhwan Muslimin). Ben presto il movimento iniziò a caratterizzarsi politicamente, e a strutturarsi in tal senso. Sorse anche un ramo femminile, anche se Hasan al-Banna considerava il cambiamento sociale del ruolo femminile paradigmatico della perdita di presa dell'islam sulla società. Il movimento, in ogni caso, si caratterizzò come missionario; vennero create scuole, cliniche, ospedali, moderne camere del lavoro per istruire gli operai sui loro diritti, fabbriche e industrie nei settori della stampa, della tessitura, delle costruzioni e dell'ingegneria. Il tutto connotato sempre da una precisa identità musulmana. Tangente al movimento, si sviluppa una corrente terroristica denominata "Apparato segreto" che sarà coinvolta nell'assassinio di numerose personalità politiche egiziane e che alla fine sarà l'indiretta responsabile della morte dello stesso Hasan al-Banna che sarà ucciso dalla polizia il 12 febbraio 1949.

Suo erede sarà **Sayyid Qutb** (1906-1966) che, fortemente influenzato dal pensiero di Abu al-Mawdudi, che radicalizzò ulteriormente, sviluppò il movimento che si caratterizzerà sempre più come politico rivoluzionario e transnazionale. Le sue opere sono state lette e continuano ad essere lette dai membri dei movimenti radicali contemporanei. Nel 1954, con l'inasprirsi dello scontro che vede i Fratelli Musulmani opposti a Gamal 'Abd-al Nasser, venne incarcerato. Dopo dodici anni di prigionia, il 29 agosto del 1966, a seguito di un'altra sua pubblicazione, considerata sovversiva, venne condannato a morte e ucciso.

I movimenti che si rifanno al suo pensiero non sono riusciti, almeno per ora, ad andare al potere¹⁰⁰ stabilmente, mentre un esito completamente diverso si è avuto nell'Iran sciita con la rivoluzione islamica che, sotto la guida di **Ruhullah al-Musavi al-Khomeyni** (1902-1989), è riuscita nel 1979 a defenestrare l'ultimo Shah della dinastia Pahlavi, sì da instaurare una Repubblica islamica.

Conclusioni

Il volto che l'islam ci svela attraverso una più profonda conoscenza del suo pensiero, così come si è andato ad articolare nel suo plurisecolare svolgersi, è alquanto complesso e ben lontano da alcune concezioni stereotipate che di volta in volta l'hanno presentato come arretrato e incapace di continuare a produrre una qualsiasi accettabile novità dopo i gloriosi fasti dei primi secoli della propria era. Le soluzioni che di volta in volta si sono ipotizzate essere le più idonee a far fronte a un farsi della storia che spesso, in particolare dal XVI secolo in poi, è stato percepito come minaccioso, sono state molteplici anche se non sempre adeguate a sostenere il passo dei tempi. Ed è qui che bisogna rintracciare le cause delle problematiche che al giorno d'oggi affliggono l'universo islamico. Tra l'altro, i complessi e

¹⁰⁰ La conquista del potere in Afghanistan, da parte dei talibani, è da ascrivere, secondo chi scrive, ad una molteplicità di fattori, che ne fanno un unicum difficilmente riproducibile.

drammatici intrecci tra la religione, la politica, la violenza terroristica, le guerre vere e proprie, l'incessante flusso migratorio verso l'Europa, uniti a un'esplosione demografica inarrestabile con conseguenti enormi disagi sociali, rendono alquanto problematico il rapportarsi al diverso da sé, a ciò che islamico non è. Emerge con tutta evidenza che anche il diritto alla libertà religiosa abbia subito, durante i secoli, delle fortissime oscillazioni, alternando periodi di tolleranza e convivenza pacifica, seppur all'interno di una legislazione che poneva limiti ben precisi ad una "libertà" a 360 gradi, a periodi di forte intolleranza e feroce discriminazione. Nonostante tutto e dopo il "fallimento" quasi totale degli ideali e delle speranze che hanno animato le cosiddette Primavera Arabe, è legittimo continuare a sperare poiché la Storia, quella vera, si muove nel profondo e nel lungo periodo, secondo l'insegnamento del grande storico Braudel. Del resto quei giovani che si erano dati come propria agenda operativa gli ideali e le speranze della Nahda di fine ottocento, hanno tentato di capovolgere il paradigma novecentesco arabo: tribalismo e fondamentalismo religioso, dando priorità alla giustizia sociale e al rispetto della dignità alla persona umana, iniziando dalle minoranze sia religiose che etniche. A tal proposito uno dei più apprezzati intellettuali arabi cristiani, Amin Maalouf, già alcuni anni fa ebbe a dire: "...abbiamo bisogno di una cultura del vivere insieme.....". Era chiaro che il compito si presentasse più che arduo perché paesi che per secoli si erano fondati sul tribalismo, sui rapporti clanici e così via, non potevano generare dal nulla governi compiutamente democratici, o almeno qualcosa che potesse loro assomigliare, seppur da lontano. Nondimeno il processo è iniziato e nuove e fresche energie sono state immesse nel fluire della Storia; a noi tutti coglierne il senso e la direzione ed aiutare il nuovo a manifestarsi, anche attraverso i nuovi strumenti di comunicazione che ci offre l'epoca che viviamo. Del resto, circa quindici anni fa, la grande sociologa marocchina Fatima Mernissi, recentemente scomparsa, in un suo bel libro intitolato "Islam e democrazia", aveva già evidenziato le enormi possibilità che venivano offerte al mondo arabo dalle parabole, dai telefonini e da internet. Venti o trent'anni fa un regime

poteva ancora imprigionare mediaticamente il proprio popolo,
ora questo non è più possibile.

Bibliografia

Buddhismo

AA.VV., Le grandi figure del buddhismo, Cittadella Editrice, Assisi 1995

Batchelor S., Il Risveglio dell'Occidente, Ed. Ubaldini, Roma 1995

Cornu P., Dizionario del Buddhismo; B. Mondatori Ed., Milano 2003

D'Onza Chiodo M. (a cura di), Saggezza buddhista, Ed. San Paolo, C.B. (MI) 1996

D'Orazi Flavoni F., Storia dell'India (società e sistema dall'indipendenza ad oggi), Ed. Marsilio, Venezia 2000

Filippini Ronconi P., Le Vie del Buddhismo, Ed. Basaia, Roma 1986

Filoramo G. (a cura di), Il Buddhismo, Ed. Laterza, Bari 2007

Kanakappally B.e altri, I sei quaderni sul Buddhismo, Ed. Studio Domenicano (collana Sette e Religioni), Padova

Merton T., Mistici e maestri zen, Ed. Garzanti, 1991

Norbu N., Dzog-Chen, Lo stato di auto perfezione (a cura di Adriano Clemente), Ubaldini Ed., Roma 1986, p.99.

“ , Dzog-Chen e Zen, Shang Shung Ed., Arcidosso 1984, p.63

Puech H.C.(a cura di), Storia del Buddhismo, Ed. Laterza, Bari 1984

Rahula W., L'Insegnamento del Buddha, Ed. Paramita, Roma 1994

Sen A., L'altra India, ed. Mondadori, Milano 2006

Thengavila M., Ambedkar e il neo-buddhismo, Ed.

Mediterranee, Roma 1998

Thich Nhat Hanh, Vita di Siddhartha il Buddha, Ubaldini ed.,

Roma 1992

Williams P., Il Buddhismo Mahayana, Ubaldini Ed. ,Roma 1990

Zago M., La spiritualità buddhista, Ed. Studium, Roma 1986

Hinduismo

K. Acharya, M. Iturbe, B. Kanakappally (a cura di), Dizionario hindu-cristiano. Luoghi per il dialogo interreligioso. Urbaniana University press, Roma 2017

AA.VV., Le grandi figure dello hinduismo, Cittadella Editrice, Assisi 1991

Conio C., Induismo, Rizzoli Ed., Milano 1997

“ (a cura di), La Parola Creatrice in India e nel Medio Oriente, Atti del Semin. Della Fac. di Lettere dell'Univ. Di Pisa, 29-31 maggio 1991, Giardini ed.

Della Casa C. (a cura di), Upanishad Vediche, TEA Ed., Torino 1998

Filippini Ronconi P., Magia, religioni e miti dell'India, Newton Compton Ed., Roma 1981

Filoramo G. (a cura di), Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente - in Storia delle Religioni n° 4, Ed. Laterza, Bari 1996

Pelissero A. (a cura di), Parola e Pensiero nell'India, Humanitas n°3 anno LXI, Ed. Morcelliana, Brescia 2006

Panikkar R., Il Dharma dello hinduismo (una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006

Panikkar R. I Veda Mantramajari (n°2 volumi),
BUR- classici del pensiero, Milano 2005

Piano S., Enciclopedia dello Yoga, Promolibri
Magnanelli Ed., Torino 1999

“ ”, Lessico elementare dello hinduismo, Promolibri
Magnanelli Ed.,Torino 2001

Piano S. Sanatana Dharma (un incontro con lo hinduismo),
S.Paolo Ed., C. Balsamo (MI) 1996

Poli F.-Rizzi C., I quaderni sullo Hinduismo della Collana Sette e
Religioni, ESD, Bologna

Puech H.C. (a cura di), Le Religioni dell’Estremo Oriente - 1
India, Cina, Giappone, Ed. Laterza, Bari 1988

Satprem, Il materialismo divino, Ubaldini, Roma 1978

Spada D., Shri Aurobindo.Uomo e profeta, Galeati, Imola 1975

Torri M., Storia dell’India, Laterza, Bari 2000

Wolpert S., Storia dell’India, Bompiani 1992

Zimmer H., Filosofie e religioni dell’India, Mondatori Ed.,
Milano 2001

“ ”, Miti e simboli dell’India, Adelphi Ed., Milano 1993

Islam

AA.VV., *Le Grandi Figure dell' Islam*, Ed. Cittadella, Assisi 1989

AA.VV., *Dizionario delle religioni del Medio Oriente*, Garzanti Ed., 1994

Alwan M.H., *Una piccola morte*, edizioni e/o, Roma 2019

Amir-Moezzi M.A., *Il Corano silente-Il Corano parlante*, Ed. Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma 2018

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

al-Khalili J., *La casa della saggezza—l'epoca d'oro della scienza araba*, Ed. Bollati-Boringhieri, TO 2013

Arena L.V., *IL Sufismo*, A. Mondadori Ed., Milano 1996

Bahya-ibn-Paquda, *I Doveri del Cuore*, Ed. Paoline, Torino 1988

Basetti-Sani G., *al Hallaj-martire mistico dell'islam*, *Il Segno* Ed., Loc. Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 1994

Bausani A., *Il Corano, introd.-trad. e commento*, Rizzoli-biblioteca universale, Milano 1998

Branca P., *Introduzione all'islam*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995

Campanini M., *La Filosofia Islamica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2016.

Chebel M., Dizionario dei simboli islamici, Arkeios Ed., Roma 1997

Corbin H., Storia della filosofia islamica, Adelphi Edizioni, Milano 1989

Djebbar A., Storia della Scienza Araba (Il patrimonio intellettuale dell'islam), Ed. Raffaello Cortina, Milano 2002

Eliade M., Storia delle Credenze e delle Idee religiose-volume III, Sansoni Edit., Firenze 1983

Filoramo G. (a cura di), Storia delle religioni 3 Religioni dualiste ed Islam. Ed. Laterza, Bari 1995

“ (a cura di), Storia delle religioni-Islam, Ed. Laterza (biblioteca universale), Bari-Roma 2003

Fouad Allam K., L'islam globale, Ed. Rizzoli, Milano 2002

Gabrieli F., Lineamenti della civiltà arabo-islamica, Ed. Marietti, Torino 1996

Goody J., Islam e Europa, Raffaello Cortina Editori, MI 2004

Gutas D., Pensiero greco e cultura araba, Einaudi Editore, TO 2002

Lewis B., La Crisi dell'Islam (Le radici dell'odio verso l'occidente), Ed. Mondadori, Milano 2004

Lings M., Il Profeta Muhammad—la sua vita secondo le fonti più antiche, Ed. Il leone verde, TO 2004

Lo Jacono C., islamismo, Giunti Ed., Firenze 1997

Lo Jacono C., Il Vicino Oriente, in Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo), Einaudi Editore, TO 2003

Magnanini P., I quaderni sull'Islam editi dalle ESD (collana Sette e Religioni), Bologna 1995

Menoret P., Sull'orlo del vulcano-il caso Arabia Saudita, Ed. Feltrinelli, Milano 2004

Ouardi H., Gli ultimi giorni di Maometto, Enrico Damiani Editore, 2018

Peirone F.,Islamismo, Rizzoli RCS Libri, Milano 1997

Pizzo P.-Gutierrez V., Islamismo V quaderno: i cristiani e l'islam, E.S.D., Bologna 1996

Puech H.C.(a cura di), L'Islamismo, Ed. Laterza, Roma-Bari 1991

Rudolph U., La Filosofia Islamica, Il Mulino Editore, BO 2006

Starr S. Fraderick, L'illuminismo perduto—l'età d'oro dell'Asia centrale, dalla conquista araba a Tamerlano; Ed. Einaudi, TO 2017

Ventura A.(a cura di), Il Corano, Ed.Mondadori, MI 2010

Il Dialogo (Teologico e culturale)

AA.VV., Hinduismo e cristianesimo in dialogo, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli (collana del Centro Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli), Torino 2004

AA.VV., Dharma e Vangelo. Due progetti di salvezza a confronto, Cittadella ed. , Assisi 1996

Armstrong K., In nome di Dio (Il fondamentalismo per ebrei, cristiani e musulmani) , Il Saggiatore, Milano 2002

Basetti Sani G.-Verderio M., musulmano e cristiano, Ancora Ed., Milano 1998

Burkert W., Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca, Saggi Marsilio, VE 1999

Cardini F., Europa ed Islam. Storia di un malinteso, Laterza Ed., Bari 1999

Cardini F., Noi e l' Islam—Un incontro possibile?, Ed. Laterza, Bari 2001

Cardini F., Andalusia-viaggio nella terra della luce, Ed. Il Mulino, BO 2018

Capra F., Il Tao della fisica, Adelphi, Mi 1982

Conio C., Abhishiktananda, Cittadella, Assisi 1994

Daniel N., Gli Arabi e l'Europa nel Medioevo, Il Mulino Ed., Bologna 1981

Delaini P., Medicina del corpo--Medicina dell'anima. La

circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell'Iran sasanide; Edizioni Mimesis (collana indo-iranica e orientalia), MI-Udine 2013

Dupuis J., Il cristianesimo e le religioni (dallo scontro all'incontro), Queriniana Ed., Brescia 2001

“ Gesù Cristo incontro alle religioni, Cittadella ed., Assisi 1991

D'sa F.X., Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto (introduzione all'incontro tra cristianesimo e hinduismo), Queriniana, Brescia 1996

Fatland E., Sovietistan-Un viaggio in Asia centrale, Ed. Marsilio, Venezia 2017

Filoramo G.(diretto da), Dizionario delle religioni, Einaudi Ed., Torino 1993

Frankopan P., Le vie della seta-una nuova storia del mondo, Ed.Mondadori, MI 2017

Gamberini P., Chiesa cattolica e Islam, in Villano F.-Gamberini P.(edd.), Costruire la Pace in Europa e nel Mediterraneo-Il ruolo delle Religioni, Aloisiana libri, Napoli 2005

Giovetti P., I Grandi Iniziati del Nostro Tempo, Rizzoli Ed.,1993

Griffiths B., Fiume di compassione (un commento cristiano alla Bhagavad Gita), Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2006

Griffiths.B, Il Cristo universale, Queriniana 1996

Jenkins P., La storia perduta del cristianesimo, EMI, Verona 2016

- Kepel G., Uscire dal caos—Le crisi nel Mediterraneo e nel Medio Oriente, Raffaello Cortina Editore, MI 2019
- Lewis B., I musulmani alla scoperta dell'Europa, Laterza Ed., Bari 1991
- Masson, Mistiche dell'Asia, Città Nuova, Roma 1995
- Mazzocchi L.- Tallarico A., Il Vangelo e lo Zen. Dialogo come cammino religioso, Ed. Dehoniane, Bo 1994
- Merton T., Nessun uomo è un'isola, Ed. Garzanti, MI 1998
- Moller V., La mappa dei libri perduti, Ed. Mondadori, MI 2019
- Monchanin J., Mistica dell'India-mistero cristiano, Marietti, Genova 1992
- Morpurgo-Davies A. , La linguistica dell'Ottocento, Il Mulino, BO 1996
- Pace E.-Stefani P.,Il Fondamentalismo religioso contemporaneo, Ed. Queriniana, Brescia 2000
- Pelosin A., Elementi per un dialogo teologico col buddhismo Theravada (tesi difesa alla Facoltà di Missionologia della Pontificia Università Gregoriana), Roma 1995
- Poli F., yoga ed esicasmò, E.M.I., Bologna 1981
- Ronchey S., Cesaretti P.,Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha, Nuova Universale Einaudi 2012.
- Russo A., La Verità crocifissa, Ed. S.Paolo, C. Balsamo (MI), 2005.
- Russo L.,La rivoluzione dimenticata (Il pensiero scientifico

greco e la scienza moderna), Feltrinelli Ed., Milano 1996

Said E.W., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri Ed., Torino 1991

Vannini M., *La Mistica Delle Grandi Religioni*, Ed. Mondatori (Uomini e Religioni), Milano 2004

Vanoli A., *La Spagna delle tre culture—ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Ed. Viella, Roma 2011

Vanoli A., *La Sicilia musulmana*, Il Mulino Editore, BO 2012

Siti web:

www.appuntidiviaggio.it

www.camaldoli.it