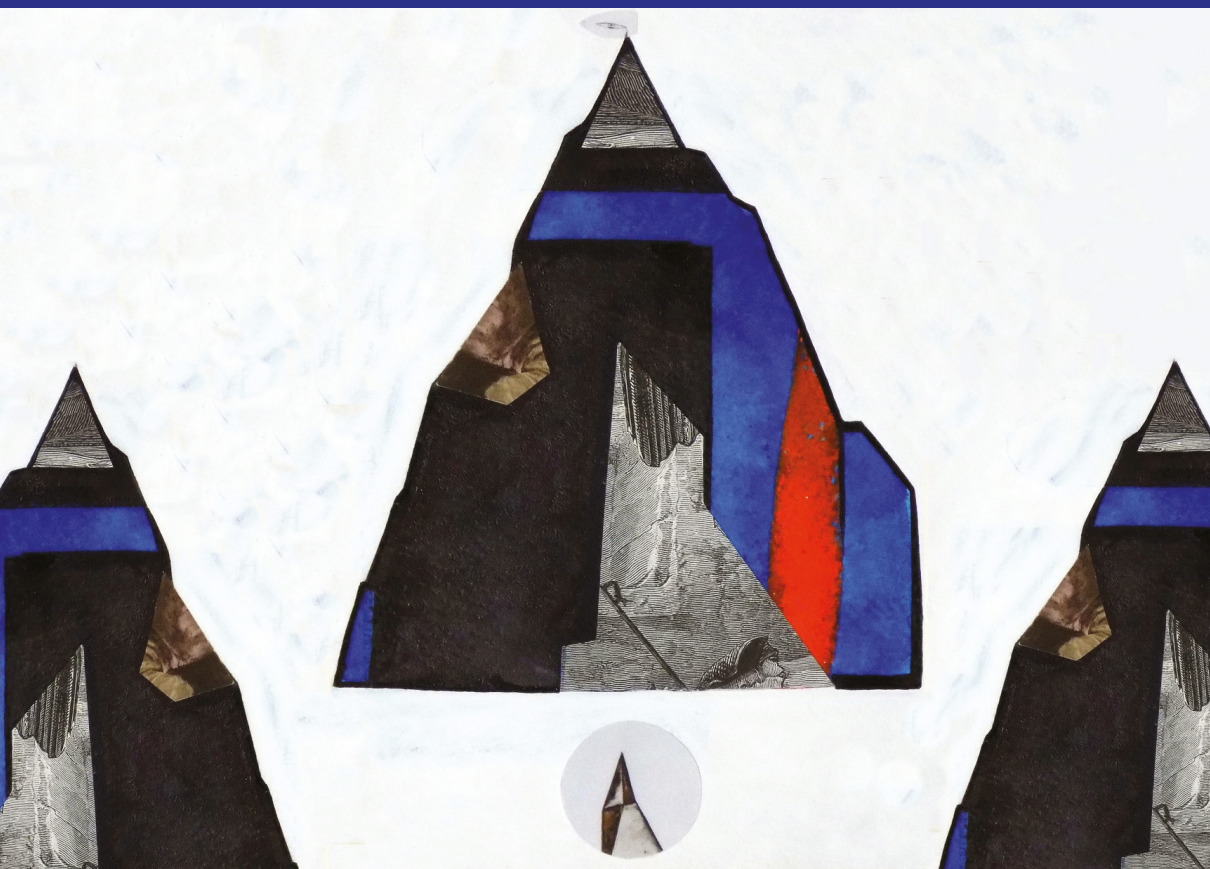


# MALATTIA, MORTE E CURA

I MUSULMANI E L'EMERGENZA SANITARIA

a cura di Antonio Cuciniello e Paolo Branca



VITA E PENSIERO

Quaderni **CIRMiB** Inside Migration  
Collana diretta da Maddalena Colombo e Mariagrazia Santagati

3

*Comitato scientifico:* Elena Besozzi, Anna Casella, Marco Caselli, Vincenzo Cesareo, Monica Martinelli, Mario Taccolini, Laura Zanfrini (Università Cattolica del Sacro Cuore).

Marzia Barbera (Università degli Studi di Brescia), Edoardo Barberis (Università Carlo Bo di Urbino), Alessandro Bergamaschi (Università di Nice-Sophia Antipolis), Rita Bertozzi (Università di Modena e Reggio Emilia), Giancarlo Biangiardo (Università Bicocca Milano), Roberta Bosisio (Università di Torino), Luca Ciabbari (Università degli studi di Milano), Liana M. Daher (Università di Catania), Don Gianni De Robertis (Fondazione Migrantes), Jordi Garreta Bochaca (Università di Lleida), Giuseppe Giordan (Università di Padova), Francesco Lazzari (Università di Trieste), Vera Lomazzi (GESIS – Köln), Fabio Massimo Lo Verde (Università di Palermo), Karin Luttermann (Università Cattolica di Eichstätt), Nicola Montagna (Università Middlesex di London).

*Comitato redazionale:* Paolo Barabanti, Michela Capra, Valerio Corradi, Antonio Cuciniello, Guia Gilardoni, Tiziana Giudice, Diego Mesa, Emanuela Rinaldi.

La collana si avvale di un sistema di selezione e valutazione delle proposte editoriali con *referee* anonimi *double blind*.

# MALATTIA, MORTE E CURA I MUSULMANI E L'EMERGENZA SANITARIA

a cura di Antonio Cuciniello e Paolo Branca

Quaderni **CIRMiB 3-2020**



VITA E PENSIERO



UNIVERSITÀ  
CATTOLICA  
del Sacro Cuore

CIRMiB

Centro di Iniziative e Ricerche sulle Migrazioni - Brescia

Questa pubblicazione è stata finanziata dall'Università Cattolica del Sacro Cuore nell'ambito dei suoi programmi di promozione e diffusione della ricerca scientifica (D3.1.).

© 2020 Vita e Pensiero – Largo Gemelli 1 – 20123 Milano

[www.vitaepensiero.it](http://www.vitaepensiero.it)

ISBN edizione cartacea: 978-88-343-4373-9

ISBN edizione digitale (Formato PDF): 978-88-343-4374-6

In copertina: Franco Rinaldi, *La montagna di Dio*, 2020

[www.rinaldifranco.it](http://www.rinaldifranco.it)

Progetto: studio grafico Andrea Musso

Questo e-book contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato, o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

## INDICE

|                                                                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Prefazione<br><i>di Ignazio De Francesco</i>                                                                                                         | 7  |
| Introduzione<br><i>di Paolo Branca e Antonio Cuciniello</i>                                                                                          | 11 |
| <br>PARTE PRIMA<br>Le fonti, le pratiche e la legislazione                                                                                           |    |
| 1. La malattia, la morte e la vita dopo la morte<br>nella concezione islamica<br><i>di Antonio Cuciniello</i>                                        | 21 |
| 2. «Ogni anima gusterà la morte» (Cor. 3, 185)<br><i>di Paolo Branca</i>                                                                             | 33 |
| 3. Il disagio psichico: chiavi di lettura<br><i>di Angelo Villa</i>                                                                                  | 43 |
| 4. Aspetti del morire nei contesti islamici<br><i>di Dariusch Atighetchi</i>                                                                         | 53 |
| 5. I riti funebri islamici e la loro gestione pratica in Italia.<br>Aspetti problematici e possibili soluzioni<br><i>di A'isha Valeria Lazzerini</i> | 63 |
| 6. Musulmani, ammalarsi e morire fra diritti incerti<br>e ingiustizie certe<br><i>di Antonio Angelucci</i>                                           | 71 |

PARTE SECONDA  
Le testimonianze

|    |                                                                                      |     |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 7. | Dire sì, trovare gioia. Un'esperienza musulmana<br><i>di Francesca Bocca-Aldagre</i> | 83  |
| 8. | Questa pandemia<br><i>di Omar Ajam</i>                                               | 89  |
|    | Abstracts                                                                            | 93  |
|    | Authors                                                                              | 97  |
|    | La montagna di Dio<br><i>di Franco Rinaldi</i>                                       | 101 |
|    | La collana <i>Quaderni CIRMiB Inside Migration</i>                                   | 103 |
|    | Book series <i>Issues CIRMiB Inside Migration</i>                                    | 105 |

# Prefazione

di Ignazio De Francesco<sup>1</sup>

Non affannatevi a cercare la morte con gli errori della vostra vita, non attiratevi la rovina con le opere delle vostre mani, perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano; le creature del mondo sono portatrici di salvezza, in esse non c'è veleno di morte, né il regno dei morti è sulla terra [...]. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità, lo ha fatto immagine della propria natura. Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo e ne fanno esperienza coloro che le appartengono.

Sicuramente non c'è modo peggiore di introdurre un libro sul tema della morte nell'Islam che con questa citazione dal Libro della Sapienza (1,12-15 e 2,23-24), opera accolta come ispirata da Dio nella Bibbia greca dei LXX (ma non in quella ebraica): il suo messaggio è proprio agli antipodi di quello veicolato dalla catechesi islamica sulla morte, come risulta ben documentato nelle pagine che seguono.

Secondo l'Islam è Dio il creatore della morte, una sua creatura come lo sono le stelle, i mari, i draghi e gli uccelletti, l'alto dei cieli e le profondità dell'abisso. Ed è per questa fiducia nell'opera creatrice di Dio, morte inclusa, che il musulmano può abbandonarsi a essa con umile e fiduciosa obbedienza, certo del fatto che, come Dio lo farà morire dopo averlo fatto nascere, così potrà farlo nuovamente vivere, nello stesso corpo di prima, a controprova di una identità personale che non cambia.

Giustamente si nota nel volume che l'Islam rompe con l'idea ciclica del tempo, il mito dell'eterno ritorno, per introdurre (o meglio adottare) lo schema del tempo lineare e ascendente, dalla protologia all'eschatologia. È un'eredità diretta della tradizione cristiana, che a sua volta sviluppa le intuizioni di quello straordinario *think tank* che è stato il giudaismo, biblico e post-biblico, nel quale troviamo in realtà orientamenti di-

---

<sup>1</sup> È monaco della Piccola Famiglia dell'Annunziata, la comunità fondata da Giuseppe Dossetti. Si occupa di letteratura cristiana antica in lingua siriana e di fonti islamiche dell'epoca classica. Ha Collaborato con il Gruppo Islam dell'Ufficio nazionale ecumenismo e dialogo interreligioso-Cei ed è stato delegato per il dialogo della Chiesa di Bologna.

versi, al punto che si può essere ebrei devoti e osservanti senza credere alla risurrezione dei morti.

Da parte sua, il Cristianesimo introduce la realtà/necessità di un Redentore, personaggio veramente umano, affinché sperimenti l'immersione nella morte-nemica, e al tempo stesso sovraumano, per emergerne vincitore ed essere capace di comunicare agli altri la propria vittoria. La celebre sequenza latina della domenica di Pasqua – *Victimae paschali laudes* – canta in questo senso la vicenda di Cristo: «Morte e Vita ingaggiarono uno stupefacente duello: il Condottiero della vita, morto, regna vivo». Nella linea di questo duello, l'Apocalisse afferma che dopo l'ultimo terribile combattimento escatologico «la morte e gli inferi furono [cioè saranno] gettati nello stagno di fuoco» (Apc 20,14). Un simile orientamento, tanto inconciliabile con la visione islamica della morte, non impedisce ai santi (*awliyā'*) cristiani di parlarne con una tenerezza, mista a precauzione, che potrebbe piacere a qualche *sufi*, come nel caso del celebre *Cantico delle creature* di san Francesco: «Lodato sii mio Signore per nostra sorella la morte corporale, dalla quale nessun essere umano può scappare. Guai a quelli che morranno in peccato mortale. Beati quelli che la morte troverà intenti nelle tue santissime volontà, ché la seconda morte non farà loro alcun male».

Ma intanto che cosa succede? Questo libro parla anche della visione islamica del tempo intermedio, quello tra la morte individuale e la risurrezione generale. La catechesi islamica abbonda in particolari abbastanza terrificanti: dallo scalpiccio dei sandali di quelli che si allontanano dopo la sepoltura, uditi distintamente dal morto, all'esame che poco dopo si compie nel buio della tomba, fino ai tormenti inflitti ai cattivi laggiù, in attesa di ciò che li aspetta nel Giorno del Giudizio. Ho studiato per la prima volta questa materia in Giordania, abitando in un villaggio ai limiti del deserto, e il mio insegnante, maestro di Corano nella vicina scuola, mi raccomandava di fare attenzione agli ululati notturni dei cani randagi o agli improvvisi ragli degli asini: «Il motivo dei loro versi è che odono le urla dei morti tormentati nelle tombe». Una cosa da togliere il sonno, non compensata dalla assicurazione che per i buoni è tutta un'altra musica (ma sempre sottoterra).

Dal punto di vista di uno che studia il dipanarsi delle tradizioni religiose nella cosiddetta area monoteista, queste descrizioni paiono insistere sull'idea della sostanziale unità del composto umano: contro le riduzioni ellenistiche/indiane/gnostiche, che trattano il corpo come un cappotto da usare e di cui disfarsi prima possibile, la persona umana è corpo, un corpo animato. Al punto da non potere ammetterne soluzione neppure sottoterra. La visione islamica è cioè partecipe di un impianto semitico che va dagli strati più antichi della Bibbia ebraica ad autori come Afraate (m. 346), teologo cristiano persiano che scrive in siria-

co: secondo lui né il giusto entra in Paradiso dopo la morte, né l'empio va subito all'Inferno, poiché entrambi attendono in uno stato simile al sonno il tempo della risurrezione e dell'ultimo Giudizio. Un sonno misterioso, allietato da sogni deliziosi (i giusti) o agitato da incubi premonitori (gli empi).

Efrem (m. 373), altro autore siriano, descrive il Paradiso con tratti molto simili a quelli del Corano e della letteratura islamica. Un luogo straordinariamente fisico, sensibile, addirittura sensuale. Un celebre passaggio dei suoi inni *Sul paradiso* è stato additato come possibile fonte d'ispirazione delle *urī* (*hūr*), le seducenti fanciulle a disposizione dei beati musulmani: «Le vigne del paradiso andranno incontro con maggior desiderio verso colui che, con discernimento, si è astenuto dal vino [...]. E se poi è vergine, lo introdurranno nei propri grembi puri» (Par VII,18). Sorprendentemente, il suo Paradiso esiste ma attualmente è vuoto. Il punto è che, in quanto luogo della perfezione assoluta, non può sopportare di ospitare nulla d'imperfetto al suo interno. Un Paradiso popolato solo da animelle disincarnate sarebbe un abominio inaccettabile. Efrem immagina così l'esistenza di una cinta di confine (precursore dell'*a'rāf*) dove le anime «attendono i corpi, i loro amati, in modo che, all'apertura della porta del Giardino, corpi e anime possano dire tra gli osanna: 'Benedetto Colui che ha tratto Adamo e lo ha introdotto in compagnia di molti'» (Par VIII,11).

Questi brevissimi cenni vogliono incoraggiare il lettore ad accostarsi ai temi del libro con la consapevolezza che essi sono parte di un più ampio arazzo di culture, cosa che tra l'altro mette a proprio agio anche il non-credente, per il quale non esiste nulla di ciò che le fedi danno per sicuro. L'Islam è un erede legittimo delle culture che lo precedono e lo circondano, che a sua volta integra (e corregge) secondo le proprie prospettive e poi ritrasmette (la *Divina Commedia* ad esempio), in un ciclo virtuoso che solo una visione angusta e ideologica della storia potrebbe ignorare o minimizzare.

Nel bene e nel male siamo figli dello stesso mondo, accomunati dalla nascita, dalla morte, e da un filo di speranza della quale possono godere (almeno per ipotesi) anche atei e agnostici.

# Introduzione

*di Paolo Branca e Antonio Cuciniello*

Almeno sul piano storico si può parlare di un relativo ritorno dell'Islam in Italia in epoca moderna, al seguito dei flussi migratori da vari Paesi del mondo arabo e islamico, in particolare a partire dagli anni settanta del secolo scorso, quando iniziarono ad arrivare giovani studenti da Palestina, Giordania e Siria, oltre a funzionari di ambasciate e uomini d'affari (cfr. Branca, Cuciniello, 2006).

In generale, la migrazione e l'insediamento in Europa di molti musulmani hanno imposto svariate trasformazioni, tanto nella pratica religiosa quanto nell'appartenenza e nelle modalità di dirsi e essere 'musulmani', all'interno di una comunità che già in partenza si pone come plurale, data la sua storia e la sua diffusione geografica. Le ragioni di queste trasformazioni potrebbero essere trovate, ad esempio, nei limiti materiali dovuti spesso alla mancanza di strutture e di possibilità effettive di esercitare la fede, ma anche nel modo di vivere la religiosità in un ambiente in cui l'Islam è religione minoritaria. Di conseguenza, i contesti circostanti veicolano ai migranti di fede musulmana messaggi e immagini diversi da quelli a cui sono stati precedentemente socializzati.

Ma cosa significa essere 'musulmano'? Ci sono coloro che si riconoscono in questa tradizione religiosa perché fortemente legati ad essa dal punto di vista esperienziale, coloro che invece mantengono un rapporto distaccato con la pratica o che valorizzano solo alcuni elementi della tradizione teologica, o ancora coloro che vivono la religione come mero fatto identitario, senza necessariamente rispettarne le pratiche. Questa situazione induce facilmente a concludere che l'Islam presenta un'evidente complessità sociologica, dal momento che può essere attraversata da una pluralità di piani analitici, caratteristica che decostruisce una sua immagine piuttosto diffusa basata sul senso univoco di appartenenza e sull'osservanza *tout court* delle pratiche di culto (Rhazzali, Equizi, 2013, p. 48).

Altresì, per analizzare e approfondire le peculiarità dell'Islam, che spesso sfuggono alla stampa come alla politica, con il fine di fornire un quadro della sua complessità, possono essere sicuramente d'aiuto i dati relativi alle persone che si riconoscono in questa fede.

In base alle più recenti elaborazioni di Fondazione ISMU, su dati Istat e ORIM, al 1° gennaio 2019 gli stranieri residenti in Italia che professano la religione musulmana sono un milione e 580mila (pari al 30,1% degli stranieri residenti in Italia). I cristiani rimangono i più numerosi, due milioni e 815mila fedeli (pari al 53,6% del totale dei residenti stranieri – tra ortodossi [29,7%], cattolici [18,6%], evangelici [3,5%], copti [0,3%] e altri cristiani [1,5%]). Passando alle religioni di minor importanza quantitativa tra i residenti stranieri si stimano 136mila (2,6%) buddisti, 114mila induisti (2,2%), 49mila sikh (0,9%). In tutti questi conteggi sono esclusi gli stranieri irregolari e coloro i quali hanno acquisito da poco la cittadinanza italiana. Infine, per quanto riguarda le provenienze si stima che la maggior parte dei musulmani stranieri residenti in Italia abbia cittadinanza marocchina (440mila), seguiti da quella albanese (226mila), bangladesha (141mila), pachistana (106mila), egiziana (111mila)<sup>1</sup>.

La componente musulmana mostra quindi, come suo tratto caratteristico, una diversificazione dei Paesi di origine, confermando di essere tutt'altro che un monolite quanto alla sua provenienza. Questa specificità distingue la popolazione musulmana in Italia da quella che vive in altri Paesi europei, in genere caratterizzata da poche nazionalità prevalenti (es. il caso turco-tedesco o quello franco-algerino), impedendo l'identificazione esclusiva con un singolo Paese, sia a livello istituzionale che sul piano della percezione (Allievi, 2008).

La pluralità delle provenienze pone come conseguenza una netta complessità anche nelle tipologie di Islam vissuto e professato, al di là della tradizionale divisione tra sunniti e sciiti (cfr. Cuciniello, 2016). Infatti, se in generale l'appartenenza religiosa nel contesto di migrazione può indurre ad un forte sentimento aggregante, relativamente all'Islam l'espressione di questa appartenenza spesso può risultare filtrata attraverso le diverse culture dei Paesi d'origine, la varietà di interpretazione di Islam, da quella più tradizionale a quella più moderna e, non da ultimo, le sfaccettate espressioni tipiche delle nuove generazioni (Branca, 2007).

Infine, un ulteriore elemento di complessità è costituito dalle varietà di appartenenze individuali alla comunità islamica. In effetti, non può essere data per scontata l'equivalenza tra individuo d'origine straniera proveniente da un contesto di tradizione musulmana e individuo che si autodefinisce musulmano praticante e che concretizza questa appartenenza con l'affiliazione ad un'organizzazione musulmana. Infatti, l'ap-

<sup>1</sup> [https://www.ismu.org/comunicato-stampa-immigrati-e-religioni-in-italia/#\\_ftn1](https://www.ismu.org/comunicato-stampa-immigrati-e-religioni-in-italia/#_ftn1) (data di accesso: luglio 2020).

partenenza all'universo islamico comprende una pluralità di modalità soggettive di relazione, che hanno modo di manifestarsi nel contesto migratorio ancor più che nei Paesi di origine (Saint-Blancat, 1999).

In questo volume tratteremo, sulla base dei precedenti presupposti, un tema chiave di rilevanza pubblica per l'Islam, quello dei comportamenti e dei diritti/doveri associati all'emergenza sanitaria, quindi alle pratiche legate alla sofferenza, alla cura e alla morte.

Il crescere di una popolazione musulmana residente stabilmente in Italia, attraverso l'arrivo, soprattutto a partire dagli anni novanta, di musulmani per i quali nei contesti d'origine la religione era (ed è) centrale nella costruzione dello spazio pubblico, ha suscitato una serie di problematiche culturali e politiche già emerse in altri Paesi europei. Ci domanderemo, ad esempio, qual è l'attenzione che le istituzioni pubbliche rivolgono alle pratiche di cura o di sepoltura nel caso di cittadini che professano questa religione? Cosa è stato fatto, o cosa dovrebbe essere fatto, per garantire loro i diritti associati alla libertà di culto secondo l'art. 19 della Costituzione italiana? Vedremo quindi che, se «la presenza delle comunità musulmane non pone problemi giuridicamente insolubili né particolarmente nuovi» (Ferrari, 2006, p. 57), l'Islam, sollevando nuove questioni di cittadinanza, porta a rimettere in discussione delle certezze e a ripensare degli equilibri che parevano essere consolidati.

La pandemia del Covid-19 ha avuto sicuramente un forte impatto sui credenti e sulle comunità religiose di ogni culto: «ha messo in luce le nostre false sicurezze» e allo stesso tempo «ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti» (Papa Francesco, 2020). Inoltre, da un lato ha sconvolto tempi e modalità del culto stesso, dall'altro lato ha riportato all'attenzione i temi della sofferenza e della morte, spesso depotenziati – se non rimossi – dal progresso tecnico-scientifico e dalla privatizzazione delle esperienze comuni dell'ammalarsi e del morire. Le implicazioni teologico-rituali, i fattori antropologici, le contestualizzazioni sociali e giuridiche di queste ineludibili tappe dell'esistenza di qualsiasi persona, credente e non-credente, potrebbero renderci più consapevoli e responsabili, specialmente in un mondo in cui siamo tutti sempre più interconnessi da ogni tipo di collegamento digitale, ma rischiamo di non sapere cosa voglia dire per troppi dei nostri nuovi conterranei e magari colleghi, vicini di casa e persino amici, il semplice ma eterno mistero del soffrire e del morire.

Questo volume, attraverso una raccolta di saggi e testimonianze, ha quindi lo scopo di ampliare il nostro sguardo condividendo le modalità su come siano vissute tradizionalmente tali esperienze nelle comunità di fede musulmana, e su come esse siano state sconvolte dall'emergenza sanitaria legata al Covid-19, rese ancor più problematiche per chi vi-

ve in un contesto migratorio. Si rivolge quindi al personale sanitario (di vario ordine e grado) che fornisce servizi di assistenza sanitaria preventiva, curativa, promozionale o riabilitativa, ai cappellani, ai volontari, e comunque a tutte quelle persone di 'buona volontà' che trovandosi a contatto con la sofferenza e/o con la morte di persone di fede islamica possano nell'opera di soccorso, al di là delle differenze, trovare occasioni inedite di incontro e dialogo e far nascere nuove reti di solidarietà. Non da ultimo, il presente lavoro vuole essere anche un utile strumento per le autorità politiche ed amministrative e per quanti si occupano in generale di immigrazione.

Il percorso di lettura si snoda in due parti. La prima, a partire dalle fonti religiose islamiche, si concentra sulla concezione e sulle pratiche di cura e quelle legate alla morte nel contesto islamico, oltre alle implicazioni che tali pratiche hanno nel panorama legislativo italiano<sup>2</sup>.

Specificamente, nei contributi di Antonio Cuciniello e Paolo Branca sono trattati i concetti di malattia, morte e vita dopo la morte così come declinati nei testi fondativi dell'Islam (Corano e *Sunna*). Ne emerge che il concetto di malattia ha principalmente due significati distinti: la malattia fisica e, in senso metaforico, la 'malattia del cuore', vista da un punto di vista morale e spirituale, contrapposta alla bellezza dell'uomo donatagli dal Creatore. Rispetto alla concezione della morte, e allo stesso tempo della vita, si palesa una diversa visione rispetto a quella che i popoli arabi avevano prima dell'avvento dell'Islam, ossia la semplice irruzione del tempo-destino nel corso della vita terrena. Infine, la concezione islamica del teocentrismo, oltre ad aver subordinato al decreto di Dio la vita e la morte, ha anche sottoposto alla sua sovranità il Giorno del Giudizio. Si tratta di un avvenimento escatologico, uno dei temi più abbondantemente ed insistentemente trattati dalle parti più antiche del messaggio coranico, in cui tutto sarà basato sulle azioni e sulla fede in vita di ogni singolo credente, responsabile davanti a Dio che è il sommo Giudice.

Angelo Villa, trattando il problema della causalità psichica nel disagio mentale, evidenzia che la mancanza di una 'parola' autentica nel rapporto tra i membri della famiglia, una parola umana che possa cercare di rispondere alla domanda sulla verità di un'esistenza singolare, rappresenta l'inizio delle diverse forme di patologia. Questo fattore, infatti, riguarda un bisogno vitale che coinvolge il paziente, ma anche le persone che vivono con lui. Il contributo mostra, pertanto, come i creden-

<sup>2</sup> Nel volume si è scelto di usare una traslitterazione semplificata dei termini arabi, al fine di agevolarne la lettura. Sono state conservate solo le vocali lunghe (ā; ī; ū) e le consonanti 'ayn (ʿ) e hamza ('). Tutti i passaggi coranici citati sono tratti da A. BAUSANI, *Il Corano*, BUR, Milano 1996.

ti musulmani possano avvicinarsi a una ‘parola’ sincera secondo quanto dice il Corano e, di conseguenza, considerare il linguaggio come la luce che permette agli esseri umani di orientare la propria vita, evitando di cadere in pulsioni distruttive.

Dariusch Atighetchi si concentra sui temi dell’etica e della bioetica nell’Islam. Sottolinea che, nel variegato mondo islamico, il rapporto medico-paziente oscilla tra due poli, quello tradizionale basato sul paternalismo medico e sul ruolo protettivo della famiglia, e quello individualistico (e più vicino a una concezione occidentale) fondato sull’autonomia e sul consenso del paziente. Trattando il tema dell’eutanasia, afferma che tutte le fonti islamiche la condannano e, sebbene sia presente, non è sostanzialmente interpretata o percepita come tale. Le cure palliative incontrano numerosi ostacoli economico-sociali, ma anche culturali e religiosi; infine la morte cerebrale è accettata per consentire trapianti da cadavere, ma questa accettazione è stata il risultato di un complicato dibattito sia nel contesto religioso che tra i diversi Paesi a maggioranza islamica.

‘A’isha Valeria Lazzerini offre una panoramica sui riti funebri islamici e la loro gestione pratica in Italia, tra aspetti problematici e possibili soluzioni. Sulla questione della sepoltura, la possibilità o meno per i musulmani di seppellire ritualmente i propri morti in Italia offre un valido punto di osservazione per valutare quanto i diritti costituzionali alla libertà religiosa siano effettivamente garantiti. Pertanto, vengono esposti ed esaminati i principali bisogni dei musulmani e sono proposte possibili soluzioni per ovviare alle mancanze del vigente quadro normativo.

Infine, Antonio Angelucci, ricorda che l’assistenza spirituale per i musulmani nei luoghi di cura e, in particolare, negli ospedali è regolata da accordi tra la Sanità e i rappresentanti delle comunità locali, ma è ancora molto complicata, visto che non risultano ministri di culto islamico che siano stati approvati ai sensi della legge n. 1159/1929 o che abbiano fatto domanda per tale approvazione. Inoltre, non tutti i cimiteri in Italia hanno spazi riservati alle confessioni diverse da quella cattolica. Se sono presenti, sono pochi e la pandemia da Covid-19 ha aggravato una realtà già inadeguata in partenza. Per queste ragioni, se da un lato i musulmani hanno dimostrato capacità di adattarsi allo stato di necessità attuale e le istituzioni hanno fatto del loro meglio, dall’altro sarebbe auspicabile un’azione più decisa da parte delle stesse istituzioni e del Legislatore.

La seconda parte del volume è stata pensata, in una situazione così inedita quanto complicata, per dare voce a testimoni musulmani, affinché la prima parte del volume potesse trovare una naturale declinazione in racconti di vita vissuta all’interno di due comunità islamiche italiane, quelle di Piacenza e di Brescia. Francesca Bocca-Aldagre scrive un resoconto in prima persona dell’esperienza islamica della morte, a se-

guito del decesso da Covid-19 del giovane marito, il 27 marzo 2020. Descrive come questo tragico evento abbia costretto lei e il figlio di cinque anni ad affrontare la realtà della morte in un modo inimmaginabile fino a poche settimane prima. Tuttavia, questa esperienza è ritenuta altresì un punto di svolta, non solo per comprendere gli insegnamenti islamici riguardanti il dolore, ma per ripensare ad alcune delle posizioni sulla questione del lutto. Il suo contributo quindi è un *mélange* di esperienza e teologia, alla luce dell'evento della perdita.

Infine, Omar Ajam ripercorre il periodo di sofferenza affrontato dai musulmani a Brescia a causa della pandemia, facendo presente quanto i musulmani abbiano dovuto superare circostanze particolari riguardanti le specificità della stessa comunità, rispetto ai riti religiosi, con un adattamento speciale dovuto all'impossibilità di eseguire determinate pratiche religiose ritenute indispensabili in condizioni normali. A questo si è aggiunta la questione della sepoltura dei defunti in cimiteri con caratteristiche specifiche. Tuttavia, sottolinea che è stato raggiunto un nuovo clima di collaborazione tra la gente comune, le istituzioni italiane e i rappresentanti della stessa comunità islamica. Tutto ciò ha contribuito a compiere passi molto positivi e senza precedenti nella società civile italiana, da cui si aspettano e si auspicano ulteriori progressi in termini anche di dialogo interculturale e interreligioso.

Siamo convinti che il filo rosso che collega i diversi saggi e le testimonianze di questo volume sia essenzialmente quello di sostenere l'idea di una società inclusiva che sappia guardare alla 'diversità' come elemento di dinamicità e ricchezza, pur nei suoi elementi di sfida. Certamente, le pratiche connesse alla malattia, alla sofferenza e alla morte rappresentano temi universali del genere umano e non si modificano significativamente alla luce delle diverse culture e religioni. Tuttavia, ciascuna di queste può esprimere il proprio modo di concepirle, viverle ed elaborarle. Dare loro attenzione significa interrogarsi sul senso dell'esistenza di ciascuno di noi e rendere sia la sofferenza sia la cura esperienze che possono far incontrare le persone, attivando dinamiche di comprensione e di dialogo che valicano le barriere identitarie spesso dominanti nel quotidiano. Resta il fatto che queste costatazioni hanno anche l'obiettivo di sottolineare il problema di persistenti disparità su base religiosa, come ad esempio le questioni dell'assistenza spirituale e della sepoltura nel caso di concittadini musulmani.

## BIBLIOGRAFIA

ALLIEVI S., *Islam italiano e società nazionale*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 43-75.

BRANCA P., *Yalla Italia! Le vere sfide dell'integrazione di arabi e musulmani nel nostro paese*, Edizioni Lavoro, Roma 2007.

BRANCA P. - CUCINIELLO A., *Radici comuni. Europa e Islam*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara 2006; <http://www.fondazioneaegboroli.it/images/pdf/destini-incrociati.pdf> (data di accesso: luglio 2020).

CUCINIELLO A., *Il volto plurale dell'islam: sunniti e sciiti tra Paesi di origine e contesti di migrazione*, Fondazione ISMU, Milano 2016; [https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2020/10/Cuciniello\\_Volto-pluraleIslam\\_Luglio-2016.pdf](https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2020/10/Cuciniello_Volto-pluraleIslam_Luglio-2016.pdf).

FERRARI S., *Lo statuto giuridico dell'islam in Europa occidentale*, in S. Ferrari (a cura di) *Islam ed Europa. I simbolireligiosi del vecchio continente*, Carocci, Roma 2006, pp. 17-62.

FONDAZIONE ISMU, *Venticinquesimo Rapporto sulle migrazioni 2019*, FrancoAngeli, Milano 2019.

PAPA FRANCESCO, *Lettera Enciclica Fratelli tutti sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Città del Vaticano 2020.

RHAZZALI K. - EQUIZI M., *I Musulmani e i loro luoghi di culto*, in E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma 2013, pp. 47-63.

SAINT-BLANCAT C. (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

PARTE PRIMA

Le fonti, le pratiche e la legislazione

## CAPITOLO PRIMO

# La malattia, la morte e la vita dopo la morte nella concezione islamica

di Antonio Cuciniello

### 1. Premessa

Quando si affrontano i temi della morte (*mawt* o *wafāt*) e della vita ultraterrena (*al-ākhirā*) nell'Islam non ci si deve meravigliare di incontrare alcuni elementi comuni alle altre religioni monoteiste, visto che sono come grandi famiglie imparentate fra loro (Browker, 1996; Viafora, Marin, 2014; Sacchetti, 2017). Ad esempio, nella religione islamica la morte, in continuità con il pensiero giudaico-cristiano, livella tutti gli esseri umani di fronte al 'destino ultimo' e può essere interpretata come il punto di ingresso in un altro mondo, nell'attesa di una rigenerazione finale in un tempo stabilito da Dio la cui venuta è nota solo a lui.

Alla pari delle altre fedi, nell'Islam l'idea di trapasso è stata affrontata anche per stabilirne comportamenti e riti consoni, oltre che per crearne rappresentazioni. In tal senso, il Corano invita ad aderire a una concezione della morte – e allo stesso tempo della vita – diversa da quella che le genti arabe avevano avuto prima della nascita dell'Islam. Infatti, secondo loro la morte indicava unicamente l'irruzione del tempo-destino (*dahr*) nel corso dell'esistenza (Amir-Moezzi, 2007, p. 200). Pertanto, tutto giungeva a un termine con il trapasso. Si tratta di un concetto che è riscontrabile anche nel Corano, proprio nelle parole di coloro che contrastarono il messaggio del profeta Muhammad: «Non esiste che questa nostra vita terrena: moriamo, viviamo, e solo ci stermina il Tempo» (Cor. 45, 24); «Non c'è altro che questa nostra vita terrena, e non saremo risuscitati» (Cor. 6, 29).

L'immagine coranica della morte ha fatto sì che la nozione di 'persona individuale', responsabile delle proprie azioni davanti a Dio, prevalesse sulla 'solidarietà tribale' preislamica. Allo stesso tempo, la comunità di fede (*umma*), sostituita a quella di sangue, ha esteso i propri legami anche oltre la morte. A conferma di ciò, fin dall'inizio della sua predicazione alla Mecca, Muhammad annunciò la Resurrezione (*qiyāma*) e il Giudizio con la relativa retribuzione, come si evince anche dai seguenti passaggi coranici che sottolineano gli articoli della fede per i musulmani: «Il Messaggero di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo

Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri» (Cor. 2, 265); «O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo Messaggero e nel Libro che Egli ha rivelato al Suo Messaggero, e nel Libro che rivelò prima; e chi rinnega Dio, i Suoi Angeli, i Suoi Libri, i Suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano» (Cor. 4, 136). Il Profeta dell'Islam, dunque, in coerenza con il concetto di Unicità divina (*tawhīd*), ha articolato il suo discorso sulla morte proprio a partire da questi elementi.

Data questa premessa, nelle seguenti pagine, prioritariamente attraverso la fonte coranica, si ripercorrono le concezioni della malattia, della morte e della vita dopo la morte così come declinate nella religione musulmana.

## 2. La malattia e la morte nell'Islam

### 2.1. La malattia

Nel testo coranico il concetto di malattia ha essenzialmente due significati distinti: la malattia fisica e, in senso metaforico, la 'malattia del cuore' vista da un punto di vista morale e spirituale, contrapposta alla bellezza dell'uomo donatagli dal Creatore (Amir-Moezzi, 2007, pp. 483-4).

Rispetto al senso letterale di malattia, il passaggio più significativo si trova nella seguente affermazione attribuita ad Abramo (*Ibrāhīm*): «Quando m'ammalo mi sana» (Cor. 26, 80). Si tratta di un versetto che spesso può capitare di essere trovato in forma calligrafica negli studi medici o nelle case private. Sebbene il Corano insegna che ogni cosa, buona o cattiva che sia, proviene da Dio, «Tutto, viene da Dio!» (Cor 4, 78), è un passaggio che ha costituito un problema per i teologi, in quanto in apparenza contraddirebbe il dogma musulmano dell'onnipotenza di Dio. Pertanto, in generale i commentatori mostrano una certa titubanza nel conferire a Dio l'origine di esperienze umane quali la malattia. Un altro profeta che il Corano associa alla malattia è Giobbe (*Ayyūb*). Fu provato nella salute fisica, oltre che nei suoi beni e nella sua famiglia. Il suo corpo, si racconta, fu coperto di pustole pestilenziali, ma nonostante ciò si mostrò paziente e perseverante, rifiutando di ribellarsi a Dio: «Il male, sì, m'ha colpito, ma Tu dei clementi sei il più clemente!» (Cor. 21, 83). Alla fine della prova fu liberato dal male che lo opprimeva e ricompensato per la sua costanza: «E Noi [Dio] l'esaudimmo e rimovemmo da lui il male che portava e gli restituimmo la sua famiglia, e raddoppiata ancora, come segno di grazia da presso Noi» (Cor. 21, 84). In quanto figura profetica presente anche nella Bibbia, Giobbe nell'Islam, e in particolare nel sufismo (la corrente mistica musulmana), è sempre spunto

per meditare sulle prove che i credenti affrontano nel corso della loro vita, vissute come segno di amore ed elezione da parte di Dio. Per questa ragione, molto frequente è l'espressione 'La pazienza di Giobbe' (*Sabr Ayyūb*), ad indicare completa pazienza, costanza e perseveranza.

Non da ultimo, il Corano si sofferma sul tema della malattia in connessione con il mese di *ramadān* (il nono del calendario islamico durante il quale avvenne la prima rivelazione del Corano) motivo per cui i musulmani sono tenuti ad astenersi dall'alba al tramonto dal mangiare, bere e compiere atti sessuali. In sostanza si dice che in questo mese ai malati è concessa una dispensa: possono rompere il digiuno, ma dovranno in seguito recuperare i giorni perduti nel corso dell'anno, «ma chi di voi è malato o si trovi in viaggio, digiunerà in seguito per altrettanti giorni» (Cor. 2, 184-5). Specificamente, i trattati di diritto parlano di diverse tipologie di persone che ne sono dispensate, ossia: il malato che potrebbe aggravare la sua salute; il viaggiatore; la donna nel periodo delle mestruazioni o che ha da poco partorito; la donna gravida e quella che allatta, in quanto il digiuno potrebbe nuocere alla salute del bambino; le persone anziane o colpite da malattia incurabile. Nonostante ciò, ci sono fedeli che interpretano questa prescrizione in modo restrittivo, fino ad arrivano a vietare ogni iniezione nel corpo, come le punture mediche (Amir-Moezzi, 2007, pp. 691-4).

Per quanto riguarda il senso metaforico della 'malattia del cuore', il testo sacro dei musulmani la designa principalmente attraverso la miscredenza (*kufi*) e l'ipocrisia nella fede (*nifāq*) che impediscono a chi ne soffre di conseguire le virtù e godere della vita futura. Se la miscredenza può essere guarita, l'ipocrisia è definita come incurabile, è sempre stata avvertita come una tendenza che minaccia il credente nella profondità del suo essere. Di fatto, gli ipocriti, sebbene pretendano di essere credenti convinti, in realtà si fanno di Dio un'idea falsa, sono interiormente assillati dal dubbio e dall'ostilità nei confronti della religione: «hanno il cuore malato» (Cor. 9, 125), in quanto racchiudono in esso la miscredenza, un peccato grave per il quale «avranno un castigo doloroso» (Cor. 2, 10) nell'Aldilà. Lo stesso Muhammad si narra che chiedesse a Dio protezione contro questo male. Tuttavia, occorre sottolineare che se la collera divina è attestata chiaramente in diversi versetti, il testo sacro menziona molto più spesso la bontà, l'amore e il perdono di Dio. Inoltre, lo stesso Corano, in numerose ricorrenze, risulta come la via alla guarigione (*shifā*): «O Uomini! V'è giunto un ammonimento dal vostro Signore, e guarigione del male nascosto nei petti, e Retta Guida e Misericordia per i credenti» (Cor. 10, 57), oltre ad essere farmaco e guida (*hudā*) per coloro che temono Dio (Cor. 3, 138; 6, 88; 41, 44). Seguendo la scia del Corano e della Tradizione profetica (*Sunna*), il sufismo ha sviluppato una letteratura vasta sul rapporto fra la 'malattia del cuore' e

la buona salute: il cuore è presentato come l'organo nobile e spirituale dell'uomo, come il trono divino nell'uomo (Ventura, 2016).

## 2.2. La morte

Il Corano in diversi versetti dichiara che «ogni anima gusterà la morte» (Cor. 3, 185; 21, 35; 29, 57), un'affermazione considerata di capitale importanza per evitare credenze nell'immortalità umana. La morte, di conseguenza, è intesa come il termine dell'esperienza terrena concessa da Dio all'uomo, dal momento che «Egli è Colui che vi ha creato dalla creta e ha decretato per ciascun di voi un termine, un termine fisso presso di Lui» (Cor. 6, 2). Quindi solo Dio conosce esattamente questi termini. Neanche *'Izrā'īl*, l'angelo della morte che si impossessa dell'anima del defunto al momento del trapasso, ha conoscenza dell'istante preciso in cui ciascuna creatura lascerà il mondo terreno (Martelli, 2014, pp. 77-83; Fedele, 2018).

Nella religione islamica si riscontra una precisa e netta visione teocentrica sia della vita sia della morte, in quanto poste totalmente sotto l'autorità del Creatore che è colui «che dà la vita e dà la morte» (Cor. 2, 258). La morte, dunque, non appartiene all'uomo, il quale non ha per lo stesso motivo né il potere di provocarla, tantomeno quello di respingerla. A conferma di ciò si legge: «Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio stabilito e scritto a termine fisso» (Cor. 3, 145). Da questo punto di vista, la funzione cardine della fede ha dato certamente alla dicotomia vita-morte un significato religioso e spirituale. Infatti, la modalità in cui l'uomo immagina e sperimenta il trapasso dipende dalla sua fede: in coloro che non credono suscita paura, «La morte da cui ora rifuggite vi verrà incontro e sarete allora restituiti a Colui che conosce l'Invisibile e il Visibile» (Cor. 62, 8). Al contrario, i credenti non la temono, perché sanno che la vita e la morte sono sotto il potere divino, per questo dichiarano: «La mia vita e la mia morte appartengono a Dio, il Signor del Creato» (Cor. 6, 162). Di conseguenza, Dio «chiama a Sé le anime» (Cor. 39, 42) e, sebbene la morte sia definita una calamità (Cor. 5, 106), l'onnipotenza divina culminerà nel liberare gli esseri umani da essa attraverso la Resurrezione. È scritto, infatti, che ogni anima riceverà la propria ricompensa (Cor. 3, 185), ragion per cui il rifiuto di credere nella Resurrezione (che per i musulmani è una seconda Creazione) e nella retribuzione individuale costituisce il peccato inespiable di incredulità (*kufīr*).

Al momento del trapasso, ogni credente ottiene la rivelazione del proprio destino nell'Aldilà. In Islam si parla anche di intervallo della tomba, un periodo che ha inizio dopo l'ascensione celeste dell'anima, in compagnia dall'arcangelo Gabriele (*Jibrīl* o *Jibrā'īl*) (Cuciniello, 2013; Martelli, 2014, pp. 73-5). Una volta accolta da Dio, oppure respinta, l'anima ritorna nella tomba per soggiornarvi in attesa della Resurrezio-

ne, uno dei maggiori temi coranici che orienta l'insieme della religione e della morale musulmane, e del Giorno del Giudizio (*yawm al-dīn*), eventi che saranno preceduti da un insieme di segni, i cosiddetti segni dell'Ora (*'alamāt al-sā'a*) (Cuciniello, 2006). Nella tomba l'anima viene sottoposta ad un interrogatorio, relativamente alla fede e alle opere compiute in vita, «Vi farà morire l'Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti» (Cor. 32, 11). Questo interrogatorio è condotto da due angeli particolarmente temibili, *Munkar* e *Nakīr* (nomi che non figurano nel Corano, noti solo grazie alla Tradizione). Visitano, dunque, il defunto per fargli delle domande sulla sua fede e sulle sue buone opere, oltre a chiedergli di recitare il Libro sacro (Amir-Moezzi, 2007, pp. 106-7). Alla fine, secondo l'interpretazione comune, in base alle risposte date, l'anima sperimenta una sorta di Inferno o di Paradiso preliminari (Martelli, 2014, pp. 125-38). Un detto del Profeta tramanda che «la tomba è uno dei giardini del paradiso o, al contrario, uno degli abissi dell'inferno» (Vacca, Noja, Vallaro, 1982; di Nola, 1997; Ventura, 2014). Quindi, le anime dei credenti fedeli assaporano la felicità e godono di una beatitudine anticipata: vedono la dimora celeste e le sue gioie. Al contrario, le anime degli empi patiscono il castigo della tomba (*'adhāb al-qabr*), «Oh! Se potessi vedere quando gli angeli faran morire quelli che si rifiutarono alla Fede, colpendoli in volto e sul dorso: 'Gustate il tormento dell'incendio orrendo! Questo meritate per quel che le vostre mani han commesso: ché certo Dio non fa torto ai Suoi servi!'» (Cor. 8, 50-1); «E come si sentiranno quando li faran morire gli angeli percuotendoli sulla faccia e sul dorso?» (Cor. 47, 27). Inoltre, ricevono un'anticipazione della dimora infernale: gli sono mostrati gli abissi e le sue torture. Al castigo della tomba non appartiene alcuna funzione espiatoria, essendo esclusivamente una prefigurazione dell'Inferno. Ai fini dell'incontro con questi due angeli, il moribondo viene già preparato dalle persone che gli stanno vicino attraverso la pratica del ripetere al suo orecchio la professione di fede musulmana (*shahāda*), il primo dei cinque pilastri dell'Islam (*Attesto che non c'è divinità all'infuori di Dio e attesto che Muhammad è l'inviato di Dio*) e dell'informare sulle risposte da fornire durante l'interrogatorio. Ad esempio, lo si esorta a dire che il Corano è la sua fede (*īmān*) e che la *Ka'ba* è la sua direzione nella preghiera (*qibla*).

### 3. La vita dopo la morte nell'Islam

La concezione islamica del teocentrismo non ha solamente subordinato al decreto di Dio la morte e la vita: ha anche sottoposto alla sovranità divina il Giorno del Giudizio. Si tratta di un avvenimento escatologico che

dà al tempo decretato (*adjal*) per l'uomo in questo mondo, essenzialmente un periodo di prova, il senso di un servizio del quale la vita futura è retribuzione (Fedele, 2018). Tutto sarà basato sulla fede e sulle azioni in vita di ogni singolo credente, responsabile davanti a Dio, il sommo Giudice: «Coloro che commettono malvagità credono forse che Noi [Dio] li porremo alla pari di quelli che avran creduto e operato il bene, sì che sieno uguali in vita, uguali sieno in morte?» (Cor. 45, 21). Ma importante sarà anche la misericordia divina. Resta il fatto che gli atti sono legati soprattutto alla sincerità dell'intenzione (*niyya*) e quel che conta è la lealtà verso Dio e Muhammad (Cor. 9, 91). In questo senso, è detto che Dio giudicherà secondo l'intenzione profonda, dal momento che la fede molto spesso viene definita dai teologi come un'adesione che parte dal profondo del cuore.

I fedeli sono esortati a credere nella Resurrezione e nel Giudizio ultimo, annunciato dalla tromba dell'angelo Serafiele (*Isrāfīl*) (Martelli, 2014, pp. 72-3), quando Dio valuterà in modo equo le azioni degli uomini, pesandole con la Bilancia (*mīzān*), un'immagine presente anche nel testo biblico (Amir-Moezzi, 2007, pp. 314-5). A tal proposito nel Corano si legge: «E quel giorno l'unico peso sarà la Verità e quei che avranno le bilance pesanti quelli saranno i fortunati e quelli che avranno le bilance leggere, quelli saranno coloro che avran perduto se stessi, per esser stati ingiusti contro i Nostri Segni» (Cor. 7, 8-9); «Noi [Dio] prepareremo bilance giuste per il dì della Resurrezione e non sarà fatto a nessuno il minimo torto: e anche le azioni che abbiano il peso d'un granello di senape le porteremo alla luce. Bastiamo Noi per contare!» (Cor. 21, 47). Il «granello di senape», che evoca la parabola del Vangelo (Mt 13, 31-2; Mc 4, 30-2; Lc 13, 18-9), è riscontrabile anche in un detto del profeta Muhammad: «Non andrà all'Inferno chi ha fede nel suo cuore, seppure grande come un granello di senape; e non andrà in Paradiso chi ha un pizzico di orgoglio nel suo cuore, seppure grande come un granello di senape» (di Nola, 1997, 160-1; cfr. Vacca, Noja, Vallaro, 1982; Ventura, 2014).

È interessante notare che l'iconografia della dimora celeste ha trovato nell'arte musulmana numerose occasioni di manifestarsi. Il suo riflesso nell'architettura funeraria è evidente, specialmente le decorazioni vegetali, i motivi di uccelli e le citazioni epigrafiche propongono un programma decorativo che richiama la dimora eterna promessa ai credenti. Le descrizioni delle bellezze e delle gioie che attendono coloro che saranno giudicati degni di questa ricompensa sono abbondanti e costituiscono uno dei temi più importanti della predicazione coranica (in correlazione con le descrizioni della dimora infernale e dei tormenti riservati agli empi) (Cuciniello, 2012; 2014). Si può osservare la ricorrenza e la precisione della descrizione di tessuti, gioielli, materie preziose, pro-

fumi, colori. Queste descrizioni hanno molto spesso creato critiche da parte dei non musulmani che percepiscono in questa dimora celeste l'espressione di una concezione materialista del mondo ultraterreno. Tuttavia, è lo stesso Corano a definire queste descrizioni come simboliche della beatitudine eterna, quindi da non prendere alla lettera: «S'assomiglia il Giardino promesso ai timorati di Dio a qualcosa sotto la quale scorrono i fiumi, e i suoi frutti saranno perenni, e la sua ombra. Questa sarà la Dimora Finale di quelli che temono Iddio» (Cor. 13, 35). Del resto, senza il simbolismo, come si potrebbero comprendere le numerose descrizioni dell'Aldilà in un linguaggio che necessariamente è debitore delle realtà terrene? Il discorso coranico, infatti, è in parte fondato sul principio stesso del simbolismo, facendo corrispondere una forma sensibile a una realtà d'altro ordine. Il Corano definisce se stesso come «Un Libro d'allegorie» (*kitāb mutashābih*; Cor. 39, 23), e poi dichiara: «E abbiamo proposto agli uomini in questo Corano ogni specie di esempi, a che per avventura meditino» (Cor. 39, 27). A conferma di ciò, la maggioranza dei teologi sostiene che le rappresentazioni del Paradiso non debbano essere intese in senso letterale. Lo stesso Muhammad interrogato sulla dimora riservata ai beati rispose: «È ciò che gli occhi non hanno mai visto, e neanche le orecchie hanno mai udito, e neppure mai mente umana ha immaginato» (di Nola, 1997, p. 161).

Infine, sebbene il testo sacro dei musulmani evochi l'eternità del Paradiso e dell'Inferno, questa idea non mette d'accordo la totalità dei teologi. Infatti, a partire dal seguente passaggio «Quanto a quei che saran disgraziati, dimoreranno nel Fuoco tra turpi ragli e singhiozzi; vi resteranno immortali finché durino i cieli e la terra, a meno che non decreti altrimenti il Signore, ché, per certo, può far quel che vuole» (Cor. 11, 106-7), alcuni pensatori musulmani hanno sostenuto la tesi della distruzione delle dimore dell'Aldilà. Dal momento che il mondo ha una fine, anche i cieli e la terra non dureranno in eterno.

### 3.1. Il Paradiso

Il termine più frequentemente impiegato per indicare il Paradiso è *janna*, ossia 'Giardino [del Paradiso]', il giardino per antonomasia, indicando lo spazio riservato ai credenti dopo la morte. L'idea si lega a un giardino originale, culla dell'umanità: una concezione comune a numerose culture, in particolare a quelle dell'area mesopotamica (Smith, Haddad, 2002; Cuciniello, 2012).

Il 'compiacimento di Dio' (*ridwān*) è sicuramente uno degli scopi più alti che il credente musulmano si propone, dal momento che «Iddio ha promesso ai credenti e alle credenti Giardini alla cui ombra scorrono i fiumi, dove rimarranno in eterno, e dimore buone nei giardini di Eden: ma il compiacimento di Dio sarà per loro il dono più grande»

(Cor. 9, 72-3). Non è un caso che uno dei nomi tradizionali della dimora celeste sia 'Giardino del compiacimento' (*jannat al-ridwān*). Il compiacimento stesso supera le gioie del Paradiso, descritte essenzialmente in termini materiali. A conferma di ciò, se il Corano non si dilunga molto sul concetto di morte, descrive, al contrario, con abbondanza di particolari gli elementi escatologici e tratteggia in senso materiale le dimore dell'Aldilà (Amir-Moezzi, 2007, pp. 321-2).

Gli eletti saranno accompagnati da angeli all'ingresso del Giardino, rappresentato come situato molto in alto, «ampio come i cieli e la terra» (Cor. 3, 133), con «frutti bassi» (Cor. 69, 23). Infatti, i beati «godranno d'ogni frutto, e del perdono ancora del Signore» (Cor. 47,15). Tra le specie di alberi e piante odorose, si distinguono palme e melograni (Cor. 55, 68), accanto a «piante di loto senza spina e acacie copiose di rami» (Cor. 56, 28-9). E «quando si ciberanno di quei frutti diranno ogni volta: 'Questo è il cibo che avevamo anche prima!'; ma sarà solo in apparenza simile a quel cibo» (Cor. 2, 25). In Paradiso, inoltre, vi scorrono fiumi (e.g. Cor. 2, 25; 3, 15) di acqua incorruttibile, a cui si aggiungono «fiumi di latte dal gusto immutabile, e fiumi di vino delizioso a chi beve, e fiumi di miele purissimo» (Cor. 47, 15). I beati saranno serviti «con coppe e bricchi e calici freschi limpidissimi da' quali non avranno emicrania né offuscamento di mente» (Cor. 56, 18-9). A loro saranno offerte anche altre bevande profumate di canfora mescolata (Cor. 76, 5) o di zenzero (Cor. 76, 17); infine ci sarà anche un «vino squisito suggellato, suggellato di suggello di muschio» (Cor. 83, 25-6).

I beati dimoreranno al sicuro in stanze altissime (Cor. 34, 37) e, diversamente dalla vita terrena, in cui gli ornamenti sono definiti vani, in paradiso gli abiti e gli ornamenti riservati a loro sono un esempio aggiuntivo delle meraviglie che li aspettano: «Iddio farà entrare quei che credettero e operarono il bene in Giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, dove saranno adorni di monili d'oro e di perla, e avranno vesti di seta» (Cor. 22, 23). Oltre al carattere prezioso delle stoffe e dei gioielli, si può osservare la predominanza del verde (colore caratteristico dell'Islam e indissociabile dal Paradiso) soprattutto nelle vesti: «avranno vesti verdi di seta fine e broccato» (Cor. 76, 21).

Infine, oltre agli angeli, nel Giardino ci sono anche altre creature protette in tende (Cor. 55, 72), giovani donne, vergini e inviolate (Cor. 55, 56). Si tratta di 'spose purissime', più volte evocate (Cor. 2, 25; 3, 15; 4, 57), «fanciulle, modeste di sguardo, bellissime d'occhi, come bianche perle celate» (Cor. 37, 48-9), che terranno compagnia ai credenti adagiati su letti (Cor. 36, 56). Sono chiamate *urì* (*hūr*) un termine che, già noto alla poesia araba preislamica, evoca l'idea di candore, soprattutto per contrasto con il nero dei loro occhi (Cor. 44, 54). Il loro candore e la loro bellezza sono ulteriormente messi in risalto grazie al loro acco-

stamento con le perle e i coralli. Si dice, appunto, che somiglino a perle nascoste (Cor. 56, 23), «Belle come rubino e corallo» (Cor. 55, 58), un paragone letto nel senso di pregio e rarità.

### 3.2. L'Inferno

Il termine coranico più ricorrente per designare l'Inferno è *nār*, ossia 'fuoco' (Cuciniello, 2014). Se Dio promette ai credenti l'illimitata felicità nel Giardino, di contro, riserva agli increduli il castigo doloroso dell'Inferno (Cor. 9, 72-3), a guardia del quale ci sono «angeli feroci e terribili che non disubbidiscono a Dio in quel che loro comanda e a quel che è loro ordinato obbediscono» (Cor. 66, 6). La Tradizione precisa che il loro ruolo consiste nell'impedire agli infedeli di uscire dal fuoco. Specificamente, si cita un angelo guardiano denominato *Mālik* (Cor. 43, 77).

Le descrizioni coraniche della dimora infernale sono molto vicine a quelle che si trovano nella letteratura escatologica ebraica la quale, secondo alcuni esperti di ebraismo, sarebbe fonte sia dell'Inferno cristiano sia dell'Inferno coranico. Lo spazio infernale nel Corano viene descritto come separato dal Giardino da una barriera, dal momento che «fra questi e quelli verrà interposta una muraglia, che avrà una porta. E all'interno della porta sarà la Misericordia e all'esterno, di fronte, il Castigo» (Cor. 57, 13). Inoltre, «quelli del Fuoco chiameranno verso quelli del Giardino: 'Versate su di noi dell'acqua o di quel che la provvidenza di Dio colà vi dona'. E risponderanno: 'Queste cose Iddio le ha interdetto agli empi i quali hanno preso la loro religione a scherzo e gioco e la vita della terra li ha sedotti'» (Cor. 7, 50-1). Ciò significa che i beati e i dannati potranno vedersi e comunicare, rendendo ancora più insopportabili i tormenti.

Secondo la descrizione coranica, la dimora infernale ha sette porte, ciascuna destinata a una categoria di peccatori (Cor. 15, 44). Tra i condannati alla dimora infernale sono contemplate diverse categorie. Con l'espressione generica di 'increduli' (*kāfirūn*), ad esempio, si identificano coloro che negano i segni di Dio tacciandoli di menzogna. Così facendo, negano la sua potenza e rifiutano la sua misericordia: «coloro che non crederanno e i Miei Segni smentiranno, ebbene sono del Fuoco» (Cor. 2, 39). Ci sono, altresì, gli idolatri, ossia quelli che «han fabbricato a Dio dei compagni, per traviare gli uomini dalla Sua via» (Cor. 14, 30), e gli apostati, coloro che «hanno respinto la Fede dopo averla accettata» (Cor. 3, 86). Si aggiungono quelli che agiscono con cattiveria e ingiustizia: «O voi che credete, non consumate fra voi i vostri beni vanamente, ma piuttosto vi sia un traffico di comune accordo fra voi, e non uccidete voi stessi; Dio, certo, sarà con voi clemente. E chi faccia questo per ribelle iniquità, lo faremo bruciare in un Fuoco; cosa ben facile a

Dio!» (Cor. 4, 29-30). Inoltre, ci sono coloro che hanno messo in dubbio l'origine divina del Corano (Cor. 74, 24-5). Infine, tra i peccati più gravi vi è indubbiamente la negazione dell'Ora (Cuciniello, 2006), il Giorno Ultimo che precederà la Resurrezione e il Giudizio finale: «Ma essi taccian di menzogna l'Ora, e per coloro che taccian di menzogna l'Ora abbiām preparato una Vampa» (Cor. 25, 11).

Il fuoco, di natura distruttiva, è l'elemento maggiormente caratterizzante lo spazio infernale. Ricopre tutto, cosicché gli increduli ne saranno completamente circondati, sebbene si troveranno in una sorta di oscurità (Cor. 56, 43). Per questo sarà detto loro: «Andate all'ombra triplice fumante che non raffresca e non ripara la Vampa!» (Cor. 77, 30-1). Altri elementi che caratterizzano l'Inferno sono: l'acqua bollente, in cui saranno gettati i dannati, e un vento infuocato (Cor. 56, 42).

I castighi infernali, molti dei quali ricordano quelli della *Divina Commedia* (Asín Palacios, 1994), sono descritti molto dettagliatamente. Il fuoco, che «avrà per alimento uomini e sassi» (Cor. 66, 6), brucia eternamente la pelle dei dannati, sostituita continuamente da un'altra nuova: «non appena la loro pelle sarà cotta dalla fiamma la cambieremo loro in altra pelle, a che meglio gustino il tormento» (Cor. 4, 56). Il fuoco, inoltre, sarà anche il vestito degli ingiusti, li brucerà sia dall'esterno sia dall'interno. Allo stesso tempo, dell'acqua bollente sarà versata sulle loro teste, e saranno colpiti duramente: «Per quei che Lo rinnegano saran tagliate vesti di fuoco, e versata sarà sul lor capo acqua bollente, che corroderà quel che hanno nel ventre e la pelle, e saran frustati colà con fruste di ferro» (Cor. 22, 19-21).

Il fuoco costituirà anche il cibo dei dannati, «non divoreranno altro che fuoco nei loro ventri» (Cor. 2, 174), accanto ai frutti somiglianti a teste di demoni dell'albero *Zaqqūm*, posizionato sul fondo della fornace dell'Inferno. Per quanto riguarda le bevande, avranno da bere acqua bollente (Cor. 6, 70), la berranno «come beve il cammello morente di sete!» (Cor. 56, 55), o un liquido di metallo fuso che sarà versato sul volto: «se imploreranno soccorso saran soccorsi con acqua come rame fuso che abbrustolirà loro il volto» (Cor. 18, 29).

I peccatori patiranno un'insopportabile solitudine. Saranno abbandonati dallo stesso Satana (*Iblīs* o *Shaytān*) che dirà loro: «Iddio vi promise promessa vera, e anch'io v'ho promesso, ma v'ho ingannato. Non avevo altro potere su di voi, che quello di chiamarvi, e voi m'avete risposto. Ora non biasimate me, ma biasimate voi stessi; io non posso soccorrere voi, voi non potete soccorrere me; io rinnego quel che voi mi avete associato da prima!» (Cor. 14, 22). Pertanto, al cospetto del tribunale divino, l'angelo caduto denuncia il proprio operato e mette in atto una considerevole ammenda. A lui, di fatti, è stato concesso all'inizio della storia di trarre in inganno gli uomini, proprio perché aveva chiesto una

proroga alla sua condanna, e Dio gliel'aveva concessa (Cor. 7, 14; 38, 79-80). Questo passaggio, in definitiva, indica l'origine del male che è destinato ad essere annientato e ha potuto esistere solo perché Dio ha accordato allo stesso Satana una tregua (Amir-Moezzi, 2007, pp. 400-3).

## BIBLIOGRAFIA

AMIR-MOEZZI M.A., (a cura di), *Dizionario del Corano* (ed it. a cura di I. Zilio-Grandi), Mondadori, Milano 2007.

ASÍN PALACIOS M., *Dante e l'Islam. l'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1994.

BROWKER J., *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddhismo*, San Paolo, Milano 1996.

CUCINIELLO A., *Dimore e castighi infernali nelle scritture islamiche*, in AA.VV., *Le religioni e il problema del male*, Pharos Editore Librario, Livorno 2014, pp. 157-89.

CUCINIELLO A., *Il Paradiso islamico: tra Corano e Tradizione*, in AA.VV., *Paradiso, Giardino di Speranza*, Borla, Roma 2012, pp. 23-58.

CUCINIELLO A., *L'Ora nell'escatologia musulmana*, «Annali di Scienze religiose», 11 (2006), pp. 251-80.

CUCINIELLO A., *Muhammad e Gabriele tra Rivelazione e ascensus celeste*, «Quaderni asiatici», 101 (2013), pp. 7-42.

DI NOLA A.M., *Maometto e la saggezza dell'islam. Vita, insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Newton & Compton Editori, Roma 1997.

FEDELE V., *La rappresentazione della morte nell'islam: 'Izrā'il l'Angelo della Morte*, «Funes. Journal of narratives and social sciences», 2 (2018), pp. 36-46; <http://www.rmojs.unina.it/index.php/funes/article/view/5729> (data di accesso: luglio 2020).

FILIU J.-P., *L'apocalisse nell'Islam*, ObarraO, Milano 2011.

MARTELLI A.M., *Il meraviglioso nell'Islām medievale*, Jouvence, Milano 2014.

SACCHETTI F., *Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione*, «Studi di Sociologia», 4 (2017), pp. 371-90.

SMITH J.I. - HADDAD Y.Y., *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford University Press, New York 2002.

VACCA V. - NOJA S. - VALLARO M. (a cura di), *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, Utet, Torino 1982.

VENTURA A. (a cura di), *Il Corano* (trad. di I. ZILIO-GRANDI, com. di A. VENTURA - M. YAHIA - I. ZILIO-GRANDI - M.A. AMIR-MOEZZI), Mondadori, Milano 2010.

VENTURA A. (a cura di), *Vita e detti di Maometto*, Mondadori, Milano 2014.

VENTURA A., *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. FILORAMO (a cura di), *Islam*, Economica Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 77-202.

VENTURA A., *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2016.

VIAFORA C. - MARIN F. (a cura di), *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, FrancoAngeli, Milano 2014.

## CAPITOLO SECONDO

### «Ogni anima gusterà la morte» (Cor. 3, 185)

di Paolo Branca

#### 1. «In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo!» (Cor. 2, 156)

Tra i temi su cui il testo sacro dell'Islam insiste maggiormente, fin dalla prima predicazione di Muhammad, vi sono quelli del Giorno del Giudizio e della vita futura, ignorati o derisi nel paganesimo dell'Arabia antica (Goldziher, 1885).

Non si tratta tuttavia di una riflessione meditata e di taglio filosofico: pur nella sua tragicità la fine dell'esistenza terrena è piuttosto la conferma di una visione del mondo nella quale, all'infuori del Dio Uno e Unico, Creatore e Giudice, tutto è effimero: «E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e Gloria» (Cor. 55, 26-7). Tuttavia, pur nella loro infima consistenza, le cose di quaggiù sono saldamente poste all'interno del volere divino e di una concezione morale: «Sia benedetto Colui nelle cui mani è il Regno, ed Egli è sopra a tutte le cose potente! Il quale creò la morte e la vita per provarvi, e sperimentar chi fra voi meglio opera» (Cor. 67, 1-3); «La morte da cui ora rifuggite vi verrà incontro e sarete allora restituiti a Colui che conosce l'Invisibile e il Visibile, il quale vi informerà, allora, di quel che operavate sulla terra» (Cor. 62, 8).

Si spalanca quindi l'orizzonte escatologico che rappresenta uno dei temi più abbondantemente ed insistentemente trattati dalle parti più antiche del messaggio coranico. L'Ora della Resurrezione e del Giudizio Finale viene annunciata come imminente e numerose (Cuciniello, 2006) sono le descrizioni dell'ultimo giorno e del futuro destino degli eletti e dei dannati. Simili idee rappresentavano, nell'ambiente in cui furono proclamate, un vero e proprio scandalo ed esplicitamente il Profeta fu ritenuto da molti un pazzo invasato. Col passare del tempo e con la vittoria dell'Islam sui suoi avversari, la prospettiva escatologica risultò meno enfaticizzata, ma resta uno degli elementi costitutivi di questa religione e, significativamente, possiamo notare un interessante parallelo: il termine della vita terrena e il futuro destino del singolo corrispondono alla fine e al nuovo inizio dell'intera creazione. La morte di ciascuno è quindi segno e anticipazione di quanto avverrà a tutti gli altri e si trova inserita in un più vasto e generale ritorno a Dio, origine e punto di ap-

prodo di ogni esistenza: «In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo» (Cor. 2, 156), da Lui solo destinato a ciascuno.

Di conseguenza è condannato il suicidio: «Chi si precipita giù da un monte per uccidersi, sprofonderà nel fuoco della Gehenna per tutta l'eternità. Chi s'è ucciso col veleno s'inabisserrà, tenendolo in mano, per tutta l'eternità. Chi si uccide con una lama, terrà in mano la sua arma e se la conficcherà nel ventre, dentro il fuoco della Gehenna, sempre, per tutta l'eternità» (al-Bukhārī, 1982, p. 569; Atighetchi, 1992, pp. 42-4) e viene raccomandata la rassegnazione: «Nessuno di voi si auguri la morte a causa di un male che gli sia capitato; se non ne può fare a meno, dica: 'Mio Dio, conservami in vita per quanto la vita sia la cosa migliore per me, e chiamami a Te qualora la morte sia la cosa migliore per me'» (al-Nawawī, 1990, I/40, p. 24); «Nessuno di voi si auguri la morte: se è uno che agisce secondo giustizia, può darsi che accresca i suoi meriti; se invece si tratta di uno che compie azioni malvagie, può darsi che ritorni al bene» (al-Nawawī, 1990, I/591, p. 192).

Molte elaborazioni anche popolari riguardano il momento del trapasso e ciò che lo seguirà, attirando comprensibilmente l'attenzione, visto che trattano di un momento tremendo, supremo e misterioso. Uno speciale ruolo è riservato in questo quadro agli angeli e ad uno in particolare, l'Angelo della Morte, che il Corano non identifica, ma la tradizione ne riporta il nome. Si tratta di 'Izrā'il, sulle cui dimensioni enormi e sul cui aspetto terribile ci si attarda volentieri. Dotato di migliaia di ali, egli avrebbe occhi e lingue numerosi quanto gli uomini che deve far morire, pur non conoscendo anticipatamente l'ultima ora di ciascuno. Questa gli sarebbe comunicata da una foglia che cade dall'albero che sta sotto il trono di Dio e sulla quale è scritto il nome del morituro.

Sull'implacabilità di questo angelo nell'attuare gli ordini divini esistono interessanti tradizioni riportate nei commentari coranici, anche relativamente a versetti di altro argomento, come a proposito di quello che narra della creazione di Adamo

Iddio inviò Gabriele sulla terra perché Gli portasse dell'argilla, ma la terra disse: 'Dio mi scampi dal fatto che tu mi spogli e mi deturpi!' Così egli tornò a mani vuote e disse: 'O Signore, essa ha invocato la Tua protezione e io l'ho risparmiata'. Inviò allora Michele, ma essa fece lo stesso ed egli pure, tornò dal Signore e ripeté quanto aveva detto Gabriele. Allora inviò l'Angelo della morte. La terra invocò la protezione divina contro di lui, ma egli rispose: 'Dio scampi me dal ritornare senza aver compiuto ciò che mi ha ordinato'. Prese dunque della terra mista, non da un solo luogo, ma ne prese di rossa, di bianca e di nera, cosicché i figli di Adamo furono differenti (...) Poi risali e Iddio gli chiese: 'Non hai avuto pietà della terra quando ti ha implorato?' Rispose: 'Il Tuo ordine era più cogente delle sue parole'. Disse quindi Iddio: 'Tu sei dunque adatto a far tornare (a Me) le anime dei suoi discendenti' (al-Qurtubī, 1985, vol. I, p. 280).

Anche per quanto attiene all'esecuzione del supremo ordine di richiamare le anime a Dio vi sono aneddoti che riferiscono di espedienti inventati dagli uomini per dilazionarla. Come accade anche in altre tradizioni religiose, quelli che sembrano aver maggior successo (anche se comunque limitato nel tempo) sono legati all'adempimento di atti di culto o azioni di carità che il terribile angelo non oserebbe interrompere, essendo così indotto a tornare da Dio per ricevere una nuova e più perentoria disposizione, benché il Corano sia inequivocabile a riguardo: «Dio non accorderà dilazione ad anima alcuna quando sia giunto il suo termine» (Cor. 63, 11).

Temporaneamente ritardabile o meno, il supremo momento arriva per tutti e l'Angelo della morte o i suoi assistenti (Cor. 6, 61) prelevano l'anima dal corpo estraendola con l'ultimo respiro dalla gola (Cor. 56, 83), gentilmente nel caso dei credenti, altrimenti in modo violento e brutale. A ciò farebbe seguito un interrogatorio del defunto nella tomba ad opera di due angeli di cui la tradizione riferisce i nomi: Munkar e Nakīr. Alle domande dei due angeli il credente risponderà confermando la sua fede: «Quando viene interrogato nella tomba, il Musulmano attesta che non vi è dio oltre a Dio, e che Muhammad è l'Inviato di Dio, e questo significa la Parola dell'Altissimo: 'Iddio rende costanti, colla parola di chi è fermamente certo, coloro che credono, nella vita di questo e dell'altro mondo'» (al-Nawawī, 1990, I/434, p. 149; Cor. 14, 27).

Se l'affermazione che questo interrogatorio sarà seguito da un supplizio immediato per quanti non avranno risposto adeguatamente circa la loro fede è generalizzata, solo le fonti più tarde parlano anche di un godimento riservato ai credenti. La formulazione più antica è piuttosto propensa a considerare un privilegio per i profeti e i martiri la dispensa da questo interrogatorio. In generale l'attesa del Giorno del Giudizio si collocherebbe in una specie di limbo, denominato con un termine di origine persiana, *al-Barzakh*, che nel Corano è inteso come una barriera insormontabile tra questo mondo e l'altro (Cor. 23, 100).

## 2. *L'ultimo viaggio*<sup>1</sup>

Quando ci si dispera per la vita di un ammalato, lo si aiuta a recitare la professione di fede islamica o, se non ne è in grado, la si pronuncia in modo che almeno l'ascolti, seguendo in ciò alcune raccomandazioni del Profeta: «Colui le cui ultime parole sono: 'Non vi è dio oltre a Dio' entrerà in Paradiso» (al-Nawawī, 1990, VII/24, p. 277); «Invitate quelli dei

<sup>1</sup> Cfr. Ibn al-Ukhuwwa, 1937, pp. 46-51, testo arabo, pp. 17-18, abstract in inglese.

vostrì che sono in punto di morte a dire: 'Non vi è dio oltre a Dio'» (al-Nawawī, 1990, VII/25, p. 277).

Ciò è anche in funzione dell'imminente interrogatorio del defunto da parte degli angeli: «Chiedete perdono per il vostro fratello, e consolatelo a fermezza, perché ora sarà interrogato» (al-Nawawī, 1990, VII/53, p. 285; Sgreccia *et al.*, 1994, pp. 309-24; Bowker, 1996).

Dopo il decesso si procede a lavare il cadavere un numero dispari di volte. Si tratta di una pratica altamente meritoria per chi la fa: «A chi lava il cadavere e lo sottrae alla vista Iddio perdonerà quaranta volte» (al-Nawawī, 1990, VII/35, p. 279). Costui non dovrebbe essere pagato, ma generalmente riceve gli abiti del morto come compenso (ovviamente quando si tratti di un estraneo). Comunque d'abitudine si tratta di una persona dello stesso sesso del defunto, anche se non mancano eccezioni di rilievo, come il califfo Abū Bakr che designò espressamente la moglie a svolgere tale compito. È anche d'uso chiudere gli orifici del corpo con cotone profumato. Il corpo è poi avvolto nel sudario (generalmente bianco), che spesso il defunto ha portato con sé nel pellegrinaggio alla Mecca, bagnandolo nell'acqua del pozzo benedetto di Zamzam.

Ancora piuttosto diffuse sono le lamentazioni sul morto da parte di donne della famiglia o di professioniste, benché la pratica sia stata esplicitamente proibita da parte del Profeta: «Tra le azioni di bene alle quali ci impegnò l'Inviato di Dio, c'era quella di non essergli ribelli graffiandoci il volto, invocando sventure, lacerandoci le vesti e sciogliendoci i capelli». (al-Nawawī, 1990, XVIII/160, p. 456). È anche conveniente astenersi dal tessere gli elogi dello scomparso: «Quando siete in presenza di un ammalato o di morto, dite cose buone, perché gli Angeli aggiungeranno 'Amen' a quello che direte» (al-Nawawī, 1990, VII/27, pp. 277-8); «Non ci sarà nessuno che muoia, e si levi chi lo compiangia a dire: 'O tu che eri una montagna! O tu che eri un capo!' o cose simili senza che due Angeli siano incaricati di colpirlo al petto, chiedendogli: 'Eri così tu?'» (al-Nawawī, 1990, XVIII/161, p. 456). Naturalmente tali interdizioni si riallacciano sia alla necessità di accettare il volere di Dio, sia a ragioni di opportunità ed è probabilmente per questo motivo che viene scoraggiata la partecipazione delle donne ai funerali.

Sono invece permesse e raccomandate preghiere che risalgono sempre all'insegnamento del Profeta: «Mio Dio, perdonagli, usagli misericordia, preservalo dal castigo e cancella i suoi peccati, forniscilo generosamente nella sua nuova dimora, rendigli spazioso il luogo in cui entra, lavalo coll'acqua, la neve e i chicchi di grandine, e mondalo dai peccati come mondasti l'abito bianco dalla sporcizia; dagli una dimora migliore di quella che lascia, e fallo entrare in Paradiso; mettilo al riparo dal tormento della tomba e da quello del Fuoco» (al-Nawawī, 1990, VII/42, p. 282); «Mio Dio, perdona a noi, vivi e morti, piccoli e grandi, maschi

e femmine, ai presenti ed agli assenti; mio Dio, quelli di noi che hai lasciato in vita, vivificali nell'Islām, e quelli di noi che hai accolto, accoglili nella fede; mio Dio; mio Dio, non negarci la ricompensa della sua perdita, e non metterci ancora alla prova dopo di lui» (al-Nawawī, 1990, VII/43, p. 282).

Seguono poi i funerali e l'inumazione, possibilmente nella stessa giornata o al massimo entro ventiquattro ore. La premura si giustifica forse anche per motivi igienici<sup>2</sup>, dato il clima, ma non è da escludere che si volessero scoraggiare pratiche antiche incompatibili con l'Islam. Qualcosa di simile è infatti avvenuto anche in altri casi, come l'abolizione del mese intercalare che veniva aggiunto per ristabilire un parallelismo tra i mesi del calendario lunare e le stagioni: l'interdizione aveva probabilmente lo scopo di scoraggiare usi legati ai cicli della natura di origine pagana. Seguire il funerale è atto meritorio: «Chi assiste ai funerali fino a quando si recita la preghiera sul defunto, avrà un *qirāt*; chi vi assisterà fino a inumazione avvenuta, ne avrà due; 'Che cosa sono i due *qirāt*', fu chiesto; 'Qualcosa di simile a due altissime montagne' rispose» (al-Nawawī, VII/36, p. 280).

Il corteo funebre può sostare in moschea, ma non è indispensabile. La sepoltura in moschea è stata talvolta praticata per personaggi ragguardevoli, ma viene sconsigliata dai giuristi. Perché la terra non comprima il corpo si preferisce, quando è possibile, riporlo in una nicchia laterale all'interno della fossa e sono disapprovati in linea di principio tumuli e monumenti funerari ai quali dovrebbe essere preferita una semplice lapide con l'indicazione del nome, della data e alcuni versetti coranici.

Anche sulla questione della possibilità di intercedere a favore del defunto, e sull'efficacia di ciò, il dibattito tra i teologi è stato molto acceso, non si è giunti a una conclusione definitiva e generalizzata. Il Corano sembra escluderla del tutto per gli infedeli. L'Altissimo infatti avrebbe detto a Noè «Non mi parlare in favore di quelli che furono iniqui, chè essi tutti saranno inghiottiti dall'acque» (Cor. 23, 27) e, nelle descrizioni dell'Inferno, troviamo sulle labbra dei dannati espressioni come «Ora non v'ha per noi intercessore» (Cor. 26, 100). Altrove, in favore dei credenti, viene invece ammessa questa possibilità: «Non otterranno intercessione altro che quelli che han stretto un patto col Misericordioso» (Cor. 19, 87), ma sempre sottoposta al permesso di Dio: «In quel giorno a nulla serviranno intercessioni, eccetto di colui cui lo permetterà il Misericordioso e sia a Lui accetto nel suo dire» (Cor. 20, 109). In generale si può dire che l'Islam non ammette la compartecipazione al-

<sup>2</sup> Tale pratica ha portato al seppellimento di molte persone soltanto apparentemente morte; cfr. Rāgib, 1983, pp. 5-30.

la colpa e rifiuta quindi l'idea del peccato originale. La pietà popolare ha molto superato questi limiti, attribuendo non soltanto al Profeta e agli angeli ma anche a una folta schiera di personaggi in odore di santità, la possibilità di intervenire presso Dio a vantaggio dei credenti. D'altra parte le affermazioni del Corano in proposito sono piuttosto drastiche, probabilmente per impedire che anche nel campo della salvezza ci si illudesse di poter ricorrere al sistema di protezioni incrociate e scambi di favori con cui, nella società beduina, ciascuno cercava di garantirsi sicurezza e incolumità. Nella complessa contabilità che si è voluta stabilire, circa la valutazione degli atti di ciascuno che avverrà tramite una bilancia di cui il Corano parla esplicitamente, non stupisce se comunque alla fine interverrà come elemento determinante e imprevedibile il giudizio di Dio che mal sopporta di venire ingabbiato negli angusti schemi della logica umana.

### 3. *Immagini dell'inconoscibile*

Negli insegnamenti tradizionali, molti altri particolari sono aggiunti a quanto fin qui esposto. Non si tratta di verità di fede in senso stretto, d'altra parte nell'Islam – privo di una vera e propria ortodossia e di un magistero – non è facile tracciare il confine tra credenze e articoli di fede. Notiamo inoltre che, nel campo dell'escatologia, anche tradizioni religiose più dogmatiche presentano simili incertezze. «In origine la morte fu coperta di milioni di veli ognuno dei quali lungo quanto dista la terra dal cielo e gli angeli stessi svennero dopo averla vista»; «L'angelo della morte è tanto grande anche che se tutta l'acqua dei fiumi e dei mari gli fosse versata in testa, forse una sola goccia cadrebbe a terra» (Zakariyah, s.d., p. 18).

«Abramo chiese di vederlo come si paleserà agli infedeli ed egli si manifestò come un uomo altissimo dal capo irsuto che emanava fiamme dalla bocca e col corpo ricoperto di braci. A tale vista Abramo svenne. Ai fedeli invece si mostrerà con gradevolissimo aspetto. Abramo affermò che sarebbe bastata la sua vista quale punizione o premio»; «Quando gli chiese come potesse togliere l'anima a più persone allo stesso tempo rispose che teneva gli spiriti di tutti tra due dita e quando gli domandò perché non annunciasse il suo arrivo rispose che malattie, vecchiaia, rivoluzioni e calamità sono già sufficienti presagi, ma gli uomini non li intendono perché distratti dai piaceri della vita terrena» (Zakariyah, s.d., p. 19).

«Durante il trasporto al cimitero il fedele chiede di far presto, mentre il miscredente grida la sua disperazione, ma i presenti non li possono sentire» (Zakariyah, s.d., p. 26).

«Il fedele chiederà agli angeli di lasciargli fare la preghiera prima di rispondere, la tomba per lui sarà come un verde giardino illuminato dalla luna e ogni giorno vedrà il posto riservatogli in paradiso, il sepolcro gli sembrerà largo 30 metri»; «L'infedele invece si rifiuterà di rispondere e sarà tormentato col fuoco, la tomba gli si stringerà addosso fino a schiacciargli le costole. Un peso che distruggerebbe una montagna e che tutti gli uomini e i jinn non potrebbero sollevare, nelle mani di un essere sordo e cieco, sarà usato per ridurlo in polvere, ma sarà costantemente ricomposto per venir di nuovo annientato con colpi che produrranno un terribile boato che tutto l'universo, tranne uomini e jinn, potrà sentire» (Zakariyah, s.d., p. 32).

Nelle elencazioni dei peccati, che portano a dover patire supplizi nella tomba, si uniscono considerazioni morali e preoccupazioni legali, si dice infatti che tra essi abbiano un posto rilevante la maldicenza e la delazione, ma vi si aggiunge anche quello di aver trascurato di lavarsi dopo aver urinato (Zakariyah, s.d., pp. 37-9).

Una sorta di contrappasso è previsto nelle pene di alcuni peccatori, come nel caso dei calunniatori, la cui bocca sarà costantemente lacerata o dei falsi maestri che avranno la testa sempre fracassata da pietre (Zakariyah, s.d., pp. 33-35). Questo fatto ha portato alcuni a ritenere che su certi aspetti la *Divina Commedia* avrebbe un debito nei confronti di tradizioni islamiche (Asín Palacios, 1994).

«Il Profeta esortava a pensare sempre alla morte, anche se si rendeva conto dell'angoscia che ne sarebbe derivata e avrebbe detto che, se gli animali sapessero della morte quel che ne sanno gli uomini, non se ne troverebbero più di abbastanza grassi da potersene cibare»; «Ai suoi seguaci che discutevano su chi di loro fosse il più intelligente, rispose che lo era chi pensava maggiormente alla morte» (Zakariyah, s.d., pp. 46-7).

Questi richiami e queste considerazioni del Profeta sulla morte ci introducono all'ultimo punto.

#### 4. *Una visione spirituale*<sup>3</sup>

Le spaventose visioni sin qui menzionate non forniscono un'idea completa ed equilibrata della concezione della morte nell'Islam. È infatti necessario considerare anche l'approccio spirituale che ha trovato nei sufi, i mistici musulmani, la sua massima espressione. Per loro la morte non ha un significato prevalentemente negativo, ma anzi il loro sforzo si può considerare come una ricerca continua della morte quale condizione

<sup>3</sup> Cfr. Mensia, 1981, pp. 1-15.

necessaria a una esistenza più piena ed autentica e come premessa per l'ottenimento del loro scopo: la vera conoscenza.

Alcuni simboli della vita e dell'esperienza mistica implicano l'idea della morte: tra essi il viaggio rappresenta la provvisorietà della condizione umana, il ponte significa la funzione di passaggio della vita terrena e il sogno indica l'inconsistenza dell'esperienza concreta che attende la sua interpretazione dopo il risveglio, ossia dopo la morte.

Sussiste quindi la necessità di distaccarsi dalla realtà del mondo: si comprendono allora il detto del Profeta: «Morite, prima ancora di morire!» e l'aneddoto che narra delle domande rivolte da Satana a un mistico ogni giorno: «Di che ti nutrirai? Che vestirai? Dove abiterai?» e delle relative risposte: «Mi nutro della morte, vestirò il sudario e abiterò nella tomba». È la logica al rovescio propria di tutte le tradizioni spirituali: l'apparente rinuncia alla vita nelle sue manifestazioni esteriori e materiali come raggiungimento della vita autentica nella quale la morte non significa più venir meno ma passare finalmente alla meta agognata, come disse il Profeta: «Rendi la vita terrena l'oggetto del tuo digiuno e la morte la rottura del digiuno».

La morte è dunque temuta e desiderata allo stesso tempo: il timore nasce dalla consapevolezza della propria pochezza, il desiderio dal raggiungimento dell'unione con Dio (Vitrav-Mayerovitch 1996).

## BIBLIOGRAFIA

AL-BUKHĀRĪ, *Detti e fatti del Profeta dell'islām*, a cura di V. Vacca, S. Noja e M. Vallaro, UTET, Torino 1982.

AL-NAWAWĪ, *Il Giardino dei Devoti. Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel, SITI, Trieste 1990.

AL-QURTUBĪ, *al-Gāmi' li-ahkām al-Qur'an*, Dār al-maktaba al-'ilmiyya, Beirut 1985.

ATIGHETCHI D., *La condanna del suicidio nella legge islamica*, «KOS», 83/84 (1992), pp. 42-4.

BOWKER J., *La morte nelle religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

CUCINIELLO A., *L'Ora nell'escatologia musulmana*, «Annali di Scienze religiose», 11 (2006), pp. 251-80.

DE VITRAY-MAYEROVITCH E., *I mistici dell'Islam*, TEA, Milano 1996.

GOLDZIEHER I., *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, tr. fr., Leroux, Parigi 1885.

IBN AL-UKHUWWA, *Ma'ālim al-qurba fī ahkām al-hisba*, edizione e traduzione a cura di R. Levy, CUP, Cambridge 1937.

MENSIA M., *La mort chez les soufis*, «Se Comprendre», 6 (1981), pp. 1-15.

PALACIOS A.M., *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1994.

RĀGIB Y., *Faux morts et enterrés vifs dans l'espace musulman*, «Studia Islamica», LVII (1983), pp. 5-30.

TALBI M., *Un point de vue musulman*, in E. SGRECCIA - A.G. SPAGNOLO - M.L. DI PIETRO (a cura di), *L'assistenza al morente. Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 309-24.

ZAKARIYAH M. (a cura di), *Les enseignements de l'Islam*, parte VI, *Qu'est-ce qui se passe après la mort?*, New Delhi-Bombay s.d.

## Il disagio psichico: chiavi di lettura

*di Angelo Villa*

### 1. Introduzione

Come soffre l'essere umano? O, se vogliamo, cosa o chi lo fa soffrire?

Il Corano è piuttosto esplicito a questo riguardo. Si pensi a versetti quali: «In verità Dio non farà torto a nessuno, in nessuna cosa, ma sono gli uomini che a sé stessi fan torto» (Cor. 10, 44) o «Se farete del bene lo farete in favore vostro e se farete del male lo farete a voi stessi» (Cor. 17, 7). Più indicativo ancora è il monito che si ritrova nella quarta sura, detta delle donne: «O voi che credete, non consumate fra voi i vostri beni vanamente, ma piuttosto vi sia un traffico di comune accordo fra di voi, e non uccidete voi stessi; Dio, certo, sarà con voi clemente» (Cor. 4, 29).

L'invito divino pone l'accento su due punti essenziali, strettamente connessi tra di loro. Il primo punto contiene un'esortazione a non consumare 'vanamente' i propri beni, cioè a non disperderli. Quali che siano tali beni, il Corano non lo specifica, tra i quali metterei il corpo, i pensieri («Non riflettete?»; Cor. 11, 30), le «cose buone» (Cor. 5, 5); in una parola, che le riassume tutte, la vita stessa. Ciò non significa, di conseguenza, un uso dei beni in un senso parsimonioso, come nel calcolo meticoloso dell'ossessivo o, peggio ancora, nell'avida tirchieria dell'avaro. In entrambi i casi, del resto, l'uso finisce per coincidere con un non uso, che è solo un modo per ritrarsi dalla vita stessa. Un uso proficuo dei beni di cui una persona dispone è un utilizzo in accordo con il piacere che essi possono legittimamente apportare nell'ambito di un rapporto, mi verrebbe da dire di uno scambio ('un traffico di comune accordo'), con gli altri. I beni sono fatti per essere usati: il loro buon uso comporta, nel medesimo tempo, un buon uso di sé stessi, della propria esistenza, del proprio stare al mondo. La clinica del disagio psichico è nient'altro al fondo che la fenomenologia di beni vanamente utilizzati, ai quali il soggetto ricorre in maniera maldestra, inopportuna. O, in genere, forzata. Spesso oscillando tra il troppo dell'esagerazione e il nulla dell'inibizione.

Nel secondo punto, il versetto coranico pone in evidenza un tema centrale, sul quale sono scorsi e continuano a scorrere fiumi d'inchiostro, quello cioè del male. Argomento che, prima d'avere una porta-

ta clinica, ha un carattere decisamente ontologico. Il versetto coranico mette in risalto un aspetto cruciale dell'umana esperienza, tanto palese quanto, paradossalmente, faticoso da accettare: l'uomo si fa del male da solo, per quanto tenti di attribuirne l'origine agli altri. È l'uomo che uccide l'uomo, sino ad uccidere la sua umanità. Inutile rammentare quanto la patologia illustri questa inquietante deriva, quotidianamente. Anzi, c'è di più. Il malessere psichico si associa sempre a un'istanza ripetitiva. Il soggetto, in altre parole, non si fa un solo torto, ma continua, spesso pur sapendolo, a reiterarlo. La ripetizione è, infatti, l'alleata più fedele del male, quella cioè che non lo tradisce, a costo di mettere a repentaglio la vita sia di un soggetto che delle persone che gli vivono accanto. È per questa ragione che una cura non ha solo l'obiettivo di superare una sintomatologia dannosa per il singolo, ma anche e soprattutto un tentativo per rilanciare un'esistenza posta sotto il sequestro di una ripetizione (Freud avrebbe detto di una 'coazione a ripetere') che riguarda il paziente, quando non addirittura un ciclo generazionale.

Clinica è la narrazione del male che gli uomini compiono verso sé stessi, malauguratamente. Anzi, diciamo di più. È la storia, sovente reiterata, di un male che si ripete, di un male che continuano a farsi, incapaci di smettere. Come se non riuscissero a fermarsi, cioè, in altre parole, a tutelarsi. La questione, come si può intuire, è complessa e soprattutto non è di facile soluzione per nessuno. Invocare la volontà è una scorciatoia tanto facile quanto risolutamente sbrigativa per non vedere la complessità delle tematiche che il disagio psichico si porta, da sempre, appresso, e soprattutto per promuovere quell'immediato processo di colpevolizzazione di chi soffre che vuole chiudere, non senza violenza, il circolo vizioso della ricerca di un capro espiatorio. Se bastasse così poco, la clinica non esisterebbe, non sarebbe necessaria.

## 2. *Implicazione e causa*

Ma, cosa vuol dire che il soggetto uccide sé stesso o si fa del torto? L'uomo, ammonisce il Corano, invoca il male come invoca il bene: «è in verità frettoloso» (Cor. 17, 11). E, quindi, inevitabilmente, superficiale. Tende a non soffermarsi sulla complessità delle questioni in gioco, specie, e non senza ragione, quando toccano sensibilmente la sfera cosiddetta intima. La fretta è, dunque, un modo per evitare di approfondire meglio le problematiche che attraversano, spesso dolorosamente, la vita di ciascuno.

Una lettura frettolosa (di comodo) del versetto è quella che porta a imputare alla volontà l'origine di questa disposizione soggettiva. Una supposizione, quando non una pretesa, che si sente costantemente ri-

badire anche davanti al paziente stesso. Il male psichico non è come il male fisico, sicuramente, e ciò autorizza spesso le persone a leggerlo come una pura e semplice manifestazione della volontà individuale. Taluni contesti culturali tendono ad esasperare questo aspetto, per quanto si tratti di un atteggiamento piuttosto comune che attraversa linguaggi e posizioni differenti. Se chi soffre di un disagio psichico è sovente in preda all'angoscia, tale sentimento non manca di contagiare chi gli è vicino che vede nel ricorso alla volontà una facile scappatoia dal dolore che, di conseguenza, lui stesso si trova a sperimentare.

Le formule adottate sono le più varie, ma il contenuto che le unisce è il solito: «Non è che non può (stare meglio), è che lui (o lei) non vuole. Se solo volesse, se solo si impegnasse ...». Una risposta viene tuttavia a mancare a questa sobria interpretazione: perché il soggetto si fa del male? Perché continua a uccidersi? Se, in fondo, domanda un aiuto è perché supplica di non essere abbandonato nel sintomo che lo logora e che, alla fine, si risolve in un unico esito, quello cioè di immettere la morte nel cuore stesso della vita, non al suo termine.

Se, dunque, lasciamo cadere il richiamo semplicistico alla volontà, ciò non comporta che dimentichiamo la responsabilità che il singolo intrattiene con la sua psiche e che non è affatto di pura padronanza, poiché solo Dio conosce «quel che è fondo nei cuori» (Cor. 100, 10). Per il paziente di fede musulmana, ma non solo per lui, il Corano fornisce un paradigma esemplare di quella che possiamo considerare una dialettica intrapsichica. Se, infatti, una sua lettura sbrigativa tende ad accreditare al testo sacro dell'Islam o, forse, più pigramente alla cultura araba un eccesso di fatalismo, è pur vero che il Corano stesso mantiene costantemente viva la tensione tra l'azione misteriosa e imperscrutabile dell'Altro divino e la responsabilità del singolo rispetto alla sua condotta. È precisamente quel che, fatte le debite differenze, si ripropone nell'ambito dello psichico, dove il soggetto, paradossalmente, non è padrone della storia che, volente o nolente, eredita e insieme è responsabile di quel che fa e dice. Eliminare la responsabilità comporta il sottrarre l'implicazione soggettiva della persona al suo malessere, condizione imprescindibile perché una cura possa essere avviata.

Si tocca qui un aspetto dirimente della cura che solleva non pochi problemi, in particolare (ma non solo!) in taluni contesti culturali, quello, per l'appunto, dell'implicazione. L'insistenza sulla volontà tende a chiudere anzi tempo il problema, magari, come nel caso della follia, trasformando il malato in un capro espiatorio a portata di mano. Si tratta, in effetti, di un argomento di estrema delicatezza, poiché il tentare di venire a capo di un disagio psichico comporta necessariamente il riconoscere i legami che lo stesso intrattiene con la vita e gli eventi traumatici del paziente medesimo. Accadimenti che, a loro volta, non possono non

aver coinvolto altre persone, i familiari, ad esempio. Nulla nasce dal nulla. Senza la possibilità dell'accettare un'implicazione, foss'anche meramente significativa, del singolo e, quindi, di una storia o di alcune storie nel sintomo del paziente diventa pressoché impraticabile un accesso a quel nucleo di verità che il malessere di una persona contiene al suo interno, come il suo segreto sottaciuto. Occorre pazienza e tatto per aprire una strada in questa direzione. Anche se, al fondo, è proprio quel che la ripetizione domanda, vale a dire che renda finalmente avverabile qualcosa dell'ordine del nuovo, dell'inedito.

La ricerca della causa di un sintomo psichico, quando non addirittura psicosomatico, mobilita il più inquietante e pericoloso dei fantasmi, quello della colpa. Cercare la prima causa del sintomo finisce spesso per cercare o voler cocciutamente inseguire la seconda. Un movimento che non è mai privo di rischi poiché si configura in stretta controtendenza con la logica dell'implicazione. Laddove quest'ultima, non senza fatica, mira a collegare il sintomo alle dinamiche intersoggettive o intrasoggettive che possono averlo generato, la fissazione sulla colpa tende a espellere le potenziali vicissitudini relative al sintomo al di fuori del soggetto o, più ancora, del contesto di appartenenza. È una misura difensiva che, non a caso, promuove e fagocita una buona dose di violenza. La stregoneria è una manifestazione eclatante dell'esercizio di una simile logica: il male è ripudiato e rigettato al di fuori del contesto in cui si presenta, come se nessuno possa esservi coinvolto. La dimensione di brutalità che talvolta tali pratiche pongono in atto ha la funzione di permettere una sorta di incanalamento e abreazione delle tensioni pulsionali e, nel contempo, di dirottare le medesime su corrispondenze di natura immaginaria che escludono l'interrogazione dei nessi simbolici che presiedono causalmente alla genesi del sintomo.

### 3. *Depressione e lutto*

Il timore di misurarsi con la porta socchiusa che il sintomo lascia intravedere lungo il crinale della sua sofferenza ha più d'una ragione, quanto meno individualmente. Ogni disagio psichico, lo si ammetta o meno, fa eco nell'animo di chi è caro al paziente, risuona come un sordo rumore di cui non è dato avvertire le corde che tocca in profondità. «Nessuna colpa tuttavia sarà da imputarsi ai deboli e ai malati e a coloro che non hanno mezzi per armarsi, purché siano leali verso Dio e il Suo messaggero; non vi sarà luogo di rimprovero contro quelli che fanno il bene» (Cor. 9, 91). E ancora: «Iddio non obbliga nessuno a far cose maggiori delle possibilità che gli ha dato» (Cor. 65, 7). Dunque, non è dall'Altro che sorge una prescrizione che impedisce la ricerca di

una verità personale e/o familiare: ciascuno per quel che può o, umanamente, riesce.

Capita che quel che appare come una barriera insormontabile a tale percorso sia piuttosto dell'ordine di una presunzione individuale, contro la quale il paziente musulmano (ma non solo lui, ovviamente) dovrebbe stare in guardia: «E non incedere sulla terra pieno di gaio orgoglio: non potresti fenderla la terra, non raggiungeresti le montagne in altezza» (Cor. 17, 37). O ancora: «Sappiate che la vita terrena è gioco trastullo, vanagloria fra voi» (Cor. 57, 20). I passi coranici sono un forte richiamo all'umiltà, quella sincera e non ipocrita. Significativamente, esso si disegna sullo sfondo di uno scenario che rinvia a quella che potremo definire una castrazione simbolica, nell'accezione freudiana del termine, specie se si mette in valore l'associazione tra la terra e la madre. La castrazione è l'incontro con il limite, in quanto termine essenziale con il quale rapportare il desiderio individuale. Il «gaio orgoglio» è la manifestazione di un egocentrismo che fa dell'Io e della sua celebrazione il rito pagano del proprio sentimento d'esistere. Tanto più esso diventa una fonte inesauribile di autocompiacimento, tanto più la minima opportunità affinché un'ombra di verità (o, perché no?, di curiosità) lo sfiori, anche solo tangenzialmente, viene a essere respinta, come una tetra minaccia.

È, del resto, proprio a sostegno dell'orgoglio, non di rado maschile (Benslama, Tazi, 2017), che il sintomo psichico rischia di essere confinato in una prigione di silenzio, in una landa di omertà che è suscettibile di produrre a cascata una serie costante di preoccupanti agiti o passaggi all'atto dietro ai quali si affaccia la maschera malinconica della depressione. Di tutti i paradossi è quello meno identificato. Piuttosto che cedere nell'orgoglio e fare spazio a un interrogativo che metta al lavoro la soggettività di ognuno, piuttosto che accogliere questa sana ferita al proprio narcisismo, si preferisce lasciare che qualcuno perda il gusto stesso dell'esistenza, cioè perdere tutto, o quasi, al posto di una parte. Il Corano si contrappone a questa concezione egocentrica e, tutto sommato, egoistica della vita: «Coloro che donano dei lor beni di notte e di giorno, in segreto e apertamente, avranno la loro ricompensa presso il Signore, non ci sarà timore per loro, né li coglierà tristezza» (Cor. 2, 274).

La generosità si oppone all'avarizia, il dare al trattenere, come, alla fin fine, la gioia alla tristezza. Un altro versetto chiarifica ancor meglio il precedente enunciato: «Non avrete parte della virtù finché non done- rete delle cose che amate, e qualsiasi cosa voi donerete, Dio lo saprà» (Cor. 3, 92). Le cose che uno ama non sono necessariamente oggetti in senso materiale, ma oggetti psichici. O, comunque, oggetti concreti sovrainvestiti di valenze psichiche. L'amore acritico per la propria imma-

gine o per l'immagine priva di mancanza che si vuole incarnare e offrire all'adulazione altrui è ciò che fa da ostacolo a una parola autentica.

La depressione che appare in molti pazienti è l'ultimo anello di una catena che ha la sua fonte in un'impossibilità a dire che, nelle sue forme più gravi, rinvia a un'impossibilità a pensare. O, meglio, a poter pensare le relazioni che coinvolgono direttamente il paziente. Il terapeuta o, anche più semplicemente, l'operatore è quindi invitato a costruire un percorso che aiuti il paziente e i suoi familiari lungo una via che potrà farli accedere a una situazione persino migliore di quella che stanno vivendo. La depressione è un lutto infinito, un lutto senza lutto, si potrebbe dire. Perché il lutto misura un impoverimento dell'Io a causa di una perdita che una persona subisce. Essa può suscitare un lavoro di rielaborazione che, con il tempo e le parole, può aiutare chi ne è stato segnato a riprendersi poi in mano. La depressione vive, al contrario, di una contraddizione che la lacera e che imprigiona il singolo in uno stato d'animo che lo porta effettivamente a 'uccidere sé stesso'.

Essa testimonia di una separazione che il paziente non riesce a sviluppare nei riguardi di affermazioni, giudizi, condotte che lo circondano. Una separazione che non si attua nel corpo o nelle fughe, ma nell'articolazione sul piano simbolico di una dialettica discorsiva. Paradossalmente, se si pensa alla cultura islamica, la morte riannoda un nesso di continuità e di vicinanza tra il mondo terreno e l'aldilà e pare richiamare il defunto a essere partecipe della vita della comunità facendo di quest'ultimo un 'intermediario' tra il mondo del visibile e quello dell'invisibile, l'anello di una catena che unisce la vita al suo superamento (Chebel, 1999, p. 144). Il contrario di quel che accade con la precipitazione melanconica, nella quale la patologia del soggetto si pone come un anti-rituale, come un blocco emotivo che fossilizza il processo di trasmissione relazionale, a qualsiasi livello.

#### 4. *La parola ingessata*

Il sintomo psichico, in varie forme, costudisce la memoria di quel che possiamo definire come un doppio elemento strutturale che ha partecipato alla sua costituzione. Un antecedente e un susseguente, un prima e un dopo, che si saldano tra loro. Il primo è l'evento che lo determina, poniamo, ad esempio, un trauma. Ma, l'evento stesso potrebbe essere ben poco o scarsamente traumatico se non venisse a mancare una rappresentazione verbale che iscrivesse i fatti, reali o fantasmatici, in un'economia di senso nella quale il soggetto potesse riconoscerli e riconoscersi.

Il silenzio, o meglio il mutismo, opera nella direzione di rinforzare

la portata traumatica dell'accadimento, agendo come un'indebita e gratuita colpevolizzazione di chi lo ha sperimentato. Tacere è sempre un modo per non salvare sé stessi, ma soprattutto per proteggere non gli altri, ma la loro sintomatologia. In questo, può essere utile per i pazienti di fede musulmana – ma ovviamente non solo per loro – rammentare un altro versetto coranico: «Non vedi come Dio assomiglia una parola buona a un albero buono che ha radice salda e i rami alti nel cielo – che dà i suoi frutti in ogni stagione col permesso del Signore?» (Cor. 14, 24-5). L'analogia tra la «buona parola» e un «albero buono», vigoroso, ben piantato per terra e proteso verso l'alto disegna l'immagine metaforica di un essere umano che sta saldo sulle sue gambe, che affronta le insidie della sua esistenza, senza starsene rannicchiato in un angolo, schiacciato sotto il peso dell'angoscia o in costante esilio dai propri atti, alla spasmodica ricerca di un altrove che è l'inconfessabile ragione per non essere mai dove si è.

Una parola buona è una parola che prova a rendere dicibile quella realtà o, se vogliamo, quella verità che, nel discorso islamico, pare talvolta presa in un cortocircuito che la inibisce o la 'ingessa' tra una spinta pulsionale, non priva di una carica erotica, e un'esigenza spirituale che pretende di tenerla a bada, di assecondarla, quasi a volerla addomesticare. La parola si ritrova, in questo caso, in affanno poiché è come se il soggetto si trovasse dinnanzi al timore di un'implosione dalla quale, e pagandone il prezzo, tenta di allontanarsi rinunciando proprio a quella parola che potrebbe invece offrire una via d'uscita sia a lui che agli altri.

Si confondono spesso, a questo riguardo, dettami divini e fattori culturali, religione e sociologia, fede e tradizione senza prestare la dovuta attenzione nel discernere i primi dai secondi. Farlo, d'altronde, non è sempre agevole, non tanto in termini di principi teologici o teorici, quanto in virtù degli intrecci che attorno ad essi si generano e, soprattutto, si coltivano. Ora, se Dio ha parlato ai suoi profeti è perché ha introdotto la sua parola nella storia, vale a dire in quella narrazione che riassume le umane vicissitudini, ora benemerite, ora, il più delle volte, francamente esecrabili. Se Dio, non senza misericordia, ha parlato, è per far in modo che la parola possa avere una voce, come casa dell'essere. Occorre pensare, e talvolta aiutare a pensare, i pazienti stessi alla parola divina, ma non come una parola che essendo venuta dall'Altro rimane presso l'Altro, tale per cui il singolo non può, o addirittura non deve, potersi esprimersi se non rifacendosi alla parola divina, sostituendo questa alla propria. Quasi a scomparire dietro ad essa, rendendo sterile il suo medesimo dire, ma, alla fin fine, anche quello dell'Altro, poiché pietrificato, irrigidito, mummificato, poiché sottratto a quel movimento vitale che lo abita: «E questa promessa Dio vi fece sol per darvi buona novella e per tranquillarvi il cuore» (Cor. 8, 10). La

parola di Dio non ha come scopo quello di sequestrare la parola, di farne un suo possesso esclusivo. Dio parla all'uomo, perché l'uomo parli: «E sappiate che Dio s'intromette fra l'uomo e il suo cuore» (Cor. 8, 24). Forse per rinnovare quel luogo che è il luogo stesso della sua presenza, cioè la parola. Il Corano medesimo, d'altronde, è stato parola, prima d'essere un testo scritto.

Non si può attribuire all'Altro la prescrizione dell'afasia emotiva o dell'omertà. Quel che è dell'umano risponda di quel che, sintomaticamente, gli è proprio. È spesso la tradizione o, più semplicemente, il costume a impedire che la parola umana possa svolgere la sua funzione, quella cioè di umanizzare l'umano, dato di per sé non scontato. Se il sintomo rileva di una parola o, più esattamente, di conseguenza, di un discorso che non si sviluppa, è perché quella parola viene avvertita come una potenziale minaccia, laddove, al contrario, potrebbe operare in una direzione utile non solo per il paziente.

Un sintomo è una cosa seria, né più né meno come la vita medesima, poiché la condiziona. Coloro che «avran maltrattato sé stessi», coloro che «han fatto ingiustizia a sé stessi» (Cor. 3, 117) sono coloro che hanno maltrattato o fatto ingiustizia alla parola. Spesse volte perché così è, semplicemente, accaduto in un determinato contesto familiare o sociale. Chi non è stato mai abituato a frequentare la parola se non nel registro del bisogno o, in alternanza, in quello dell'ideale ha tenuto ben distante la rappresentazione verbale dal fuoco corrosivo di quella realtà che tende a sovvertirla e, quindi, non potrà che ritrasmettere il silenzio in cui è cresciuto, facendo dello stesso un dogma, tanto inattaccabile quanto immotivato, poiché protetto dal silenzio stesso. Diventato insieme forma e contenuto.

Certo, la parola se possiede una sua efficacia non è e non può essere innocua, pena l'essere confinata nel vasto e smisurato universo della chiacchiera, dell'intrattenimento o, peggio, del parlare per non dire, del ridurre le parole a essere solo parole. Può essere questo un modo, il più subdolamente raffinato, per usare 'vanamente' un bene? Cioè per non assicurargli la sua funzione, ossia quella di riconoscerlo come l'unico e delicatissimo 'strumento' per far sì che il vissuto, il provato o, detto in altri termini, la carne dei sentimenti e delle passioni possa essere detta, annodata con il vivere e con quello che fa vivere e dà una dignità all'esistenza.

Ora, concludendo, affermare l'importanza della parola nella clinica del disagio psichico non comporta il ritenere che, proprio in virtù di quanto appena detto, essa si palesi da sola, quasi spontaneamente, come un dato naturale. È probabile che in taluni contesti sociali o culturali il ricorso alla parola appaia più agevole che in altri, più abituati, almeno apparentemente a misurarsi con essa, ma da questo punto di vista

la patologia non fa sconti ad alcuna sociologia o antropologia, la parola, quando è tale, si identifica sempre a un atto che la sostiene, tale per cui la parola coincide, nella sua essenza, con la presa di parola, con il fatto cioè che qualcuno incomincia a dire e dismette i panni del paziente. La fatica che implica attiene un processo nell'autorizzarsi ad essa che il sintomo può ben stimolare, a patto che incontri qualcuno, un operatore o anche un ascolto non superficiale, che ne testimoni l'ascolto. Impresa non scontata, ma nemmeno più di tanto impossibile. D'altronde, è come se sul fondo di tragitti tortuosi come dei conflitti che l'immaginario puntualmente risveglia riposasse l'idea del servizio che una parola adeguatamente utilizzata possa svolgere nel nutrire la vita dell'umano. Manifestazione di un sogno che l'umanità stessa insegue, senza mai raggiungere. Ma che la patologia invita a perseguire, proprio lì, in quell'abisso dove la parola sembra straniera o, forse, orfana.

Tocca a qualcuno provare a raccogliarla, cosciente di quel che comporta, di quel che può sollevare, ma anche di quel che, all'opposto, e la sintomatologia è lì a dimostrarlo, il suo essere rigettata causa in termini di sofferenza: «Dio gli stravaganti non ama» (Cor. 6, 141). La parola che il disagio psichico reclama o anela nella sua disperazione non appartiene a quella che un compiaciuto estetismo ricerca, anzi disdegna, mal sopporta retoriche ampollosità. Per questo, la parola, la presa di parola che il paziente (ma chi non lo è, in definitiva?) intraprende è, semplicemente, il ricorso a una parola necessaria, vale a dire non inutile, pagata con la stessa moneta del suo riscatto. Perché il destino di una persona non sia già compiuto nel destino, mal o mai assunto, del sintomo di altri. La comparsa di una patologia segna un momento che sconvolge la vita di una persona, divide la sua storia in un prima e in un dopo, come nel «mezzo del cammin» di dantesca memoria. La vita muta, sovvertita nelle sue stesse fondamenta, quelle che garantivano al singolo e a chi gli stava vicino una relativa stabilità. Non è azzardato paragonarlo a un terremoto, poiché è proprio la terra, cioè la solidità dell'Io, a spalancarsi, come in una caotica voragine. «Quando sarà scossa di scossa grande la terra, quando rigetterà i suoi pesi morti la terra» (Cor. 99, 2), vale a dire, forse, quello che la terra ha inutilmente celato, nascosto, rimosso o forcluso, letteralmente «i suoi pesi morti», quelli che gravano sulla vita e che le impediscono d'essere generativa, l'uomo, il paziente, infine, dirà: «Che cos'ha mai?» (Cor. 99, 3), appunto. Cosa sta (o mi sta) succedendo? Continua il Corano: «In quel giorno la terra racconterà la sua storia» (Cor. 99, 4), quella che stava sotto, che non veniva alla luce, e che pur era parte costitutiva della stessa. La racconterà perché l'Altro sarà lì a ispirarla, a permettergli di sottrarsi al silenzio che la rendeva solo cosa, oggetto passivo, storia subita, ma non fatta propria.

## BIBLIOGRAFIA

- BENSLAMA F., *La guerre des subjectivités en islam*, Lignes, Paris 2014.
- BENSLAMA F., *Dichiarazione di non sottomissione, a uso dei musulmani e di coloro che non lo sono*, Poiesis, Alberobello 2014.
- BENSLAMA F. - TAZI N., *La virilità nell'islam*, Poiesis, Alberobello 2017.
- CHEBEL M., *Le Corps en Islam*, Puf, Paris 1999.
- CHEBEL M., *Le sujet en islam*, Seuil, Paris 2002.
- VILLA A., *L'origine negata. La soggettività e il Corano*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018.
- VILLA A. - TOGNASSI F., *Contro l'etnopsichiatria. Elementi di clinica psicoanalitica applicati all'intercultura*, Poiesis, Alberobello 2016.

## Aspetti del morire nei contesti islamici

di Dariusch Atighetchi

### 1. Introduzione

Ogni tema bioetico riferito al mondo islamico andrebbe analizzato confrontando molteplici prospettive: il diritto musulmano classico; l'imponente produzione di documenti giuridico-religiosi sui vari argomenti da parte dei dottori della Legge islamica contemporanei; il diritto positivo degli Stati a maggioranza islamica attuali (codici civili, penali, norme attuative, ecc.); il diritto consuetudinario, le consuetudini sociali, le tradizioni locali; le documentazioni etico-mediche e deontologiche; i documenti bioetici ospedalieri, quelli locali, nazionali e internazionali; le *guidelines* internazionali sulle varie tematiche cliniche; ecc. A sua volta, ognuna di queste problematiche può essere analizzata nella dimensione spaziale (dove) e temporale (quando).

Sullo sfondo si riscontrano due caratteri di grande rilevanza: 1) Le prime tre 'radici', o fonti, del diritto islamico, Corano, *Sunna* e *igma'* (consenso ininterrotto e unanime della comunità su determinati problemi) costituiscono le vere autorità nell'Islam, dal momento che non vi è un'autorità giuridico-religiosa suprema, né un magistero in grado di guidare i fedeli nelle circostanze sulle quali mancano direttive precise nelle fonti citate. Si pensi, ad esempio, ai trapianti d'organo, alla genetica, alla fecondazione assistita, ecc.; in simili situazioni i credenti possono interpellare i dottori della Legge islamica i quali emettono delle *fatawa*, cioè delle opinioni giuridiche, contestabili da altri giurisperiti, con le quali orientare i fedeli sulle corrette condotte da seguire. 2) Sono gli Stati i soggetti che promulgano le leggi e non sono obbligati a condividere le posizioni giuridico-religiose (spesso assai variegate) nel promulgare leggi o dispositivi normativi regolanti le problematiche medico-bioetiche nazionali.

Questo intreccio di fattori spiega la difficoltà di ogni tentativo di sintesi delle posizioni presenti tra un miliardo e mezzo di musulmani in oltre cinquanta Stati a maggioranza islamica molto diversi tra loro, a cui vanno aggiunte le numerose comunità islamiche in altri Stati. Ci limiteremo, pertanto, a semplici accenni su alcuni temi di particolare attualità, rinviando alla bibliografia per approcci più articolati.

## 2. *La morte*

La morte nell'Islam è definibile come la dipartita dell'anima dal corpo, ma il Corano e i "detti" del Profeta Muhammad non forniscono indicazioni precise su tale distacco.

Grazie alle nuove tecnologie, da parecchi decenni la morte si è frequentemente trasformata da un evento rapido in un processo che, talvolta, può allungarsi a dismisura in condizioni precedentemente incomprensibili oltrech  dolorose per pazienti e familiari. Tradizionalmente un decesso viene riconosciuto con la cessazione dell'attivit  cardio-respiratoria. Oggi, invece, grazie alla capacit  di procrastinare la degenerazione e morte di determinati organi, parti e componenti del corpo, pu  sorgere il problema di stabilire con certezza la frontiera oltre la quale l'‘insieme’ (cio  la persona)   realmente deceduta.

Attualmente sappiamo che il cervello funge da centro coordinatore e unificante del corpo umano; la distruzione del cervello (cio  della corteccia e/o del tronco-encefalo) segna il decesso della persona quale organismo integrato, anche quando alcuni suoi organi, artificialmente sostenuti in rianimazione (dunque ossigenati), continuano a funzionare (es. cuore battente, reni e fegato) per un breve periodo entro il quale   possibile espiantare l'organo. Statisticamente solo una percentuale intorno all'1% circa dei decessi rientra nella definizione di morte cerebrale.

Sorge quindi un problema teologico. Se il paziente   cerebralmente morto, ma cuore e respirazione sono artificialmente supportati, l'anima risiede ancora nel corpo (nel qual caso la persona non sarebbe veramente defunta)? Tale quesito ha influenzato il dibattito sull'accettazione dei criteri di morte cerebrale e sulla conseguente liceit  degli espian- ti da cadavere (i trapianti da vivente hanno posto meno problemi), dando luogo a posizioni inizialmente diversificate sia nella letteratura giuridico-religiosa sia tra le normative statali. Attualmente per , i criteri di morte cerebrale vengono sostanzialmente accettati dai giurisperiti islamici, ma soprattutto dagli Stati, malgrado qualche religioso dubbioso in materia. L'Egitto, ad esempio,   stato l'ultimo tra le grandi nazioni a maggioranza musulmana ad accettare l'espianto da cadavere, proprio a motivo delle forti obiezioni religiose. Viceversa il Regno saudita ha subito tradotto in pratica le risoluzioni dell'Accademia di Diritto Musulmano di Jeddah (organismo della Organizzazione della Conferenza Islamica – OIC, 1988 e 1986) che autorizzavano l'espianto da cadavere equiparando (a questo scopo) l'arresto delle funzioni cerebrali all'arresto delle funzioni cardio-respiratorie. Ci  avveniva nonostante che la risoluzione dell'Accademia di Diritto Musulmano della Mecca (Organismo della Lega del Mondo Musulmano, MWL, 1987) sostenesse che una perso-

na non è «legalmente morta fino a quando la respirazione e circolazione non si siano fermate irreversibilmente» (Atighetchi, 2007, pp. 174-8). Codesta affermazione non autorizza l'espianto da cadavere a cuore battente (morte clinica), in quanto opta per il criterio di 'morte biologica' secondo cui cuore e circolazione devono prima fermarsi irreversibilmente. In tal modo, però, gli organi diventano inutilizzabili, in quanto non ossigenati. Tra i sostenitori di questa posizione rientrava il Gran Mufti d'Egitto Tantawi (Atighetchi, 2009, pp. 170-1).

### 3. *La relazione tra paziente e medico*

Nel variegato mondo islamico il rapporto medico-paziente oscilla tra due poli: 1) quello tradizionale basato sul paternalismo medico e sul ruolo protettivo della famiglia; 2) quello individualistico e occidentalizzato fondato sull'autonomia e sul consenso del paziente.

La prima tendenza diffusa è quella di una realtà quotidiana contrassegnata dalla ridotta comunicazione diretta col malato terminale da parte dei medici, dalla scarsa propensione a rivelargli la verità, dalla preferita comunicazione della diagnosi ai parenti (in base a variabili gerarchie), ecc.. (Atighetchi, 2009, pp. 237-8). In quest'ottica il malato è, innanzitutto, un membro della famiglia, la quale si sente responsabile nei suoi confronti. Ne deriva che il consenso del malato grave e/o incurabile è generalmente vicariato da quello della famiglia, allo scopo di evitare ricadute negative a livello psico-fisico nell'apprendimento della verità, anche al prezzo della menzogna e dell'occultamento della stessa. Per quest'ultimo approccio si dimostrano strumenti indispensabili sia il paternalismo medico sia il ruolo difensivo della famiglia. L'identità personale assume spesso un ruolo secondario rispetto all'identità collettiva familiare, come evidente nell'espressione di una bioeticista pakistana «Tu sei la tua famiglia e la tua famiglia sei tu» (Atighetchi, 2007, p.50). Il malato partecipa a questa suddivisione dei ruoli senza percepirlo come un'alienazione dei propri diritti.

La seconda tendenza enfatizza l'autonomia e il consenso del paziente, il suo diritto a conoscere la verità e a prendere autonomamente decisioni sulla propria sorte. Nelle società avanzate e secolarizzate occidentali, l'autonomia del paziente costituisce uno dei pilastri dell'etica medica e della bioetica (a partire da quella nord-americana); il paziente competente è visto come un individuo razionale e capace di autodeterminarsi. Gli individui (inclusi i malati) vengono tendenzialmente posti su uno stesso piano di uguaglianza giuridico-formale: maschi e femmine, giovani e anziani, genitori e figli, figli e figlie, ecc. In proposito non bisogna dimenticare che l'autonomia e l'informazione del malato, il rispetto per

le sue decisioni e desideri nel rapporto col medico, non dipendono dalla disponibilità o bontà del medico (il cosiddetto paternalismo), magari considerato uno strumento della compassione divina. Al contrario, nella medicina contemporanea tale sviluppo è il risultato della proiezione, nell'ambito sanitario, della più generale autonomia, libertà e possibilità di informazione del cittadino di un determinato Stato. In altri termini i diritti del malato appaiono come il frutto di una più vasta dialettica sociale interna ai sistemi liberali, nei quali la tutela dei diritti dell'individuo ha assunto una dimensione che non trova precedenti nell'intera storia umana.

Simili modelli occidentalizzati, il più delle volte, non corrispondono alla condotta sociale concreta e alla mentalità dei contesti più tradizionali. In questi la famiglia (o altri corpi sociali intermedi come il clan, il gruppo sociale, ecc.) può conservare un ruolo fondamentale nei processi decisionali concernenti la salute di uno dei propri membri. Ciò è ancora più vero riguardo ai malati gravi. Nelle società tradizionali, l'individuo è inserito in una gerarchia familiare e sociale dalle cui regole non conviene prescindere. I membri più anziani conservano facilmente un ruolo determinante nelle decisioni, mentre le donne sono responsabili dell'assistenza e cura del malato. Rimane radicata la mediazione di un parente maschio nella comunicazione tra paziente donna e medico maschio, mediazione che può essere recepita in Occidente come un'offesa all'uguaglianza e dignità della donna.

#### 4. *L'eutanasia*

Il malato che mostra coraggio nell'affrontare le sofferenze guadagna credito verso Dio; l'eutanasia impedirebbe di ottenere questo credito. In aggiunta, un miracolo può sempre avvenire. Il Corano recita: «Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio stabilito e scritto a termine fisso» (Cor. 3, 145); e prosegue «È Dio che fa vivere e uccide, è Dio che osserva tutto ciò che fate!» (Cor. 3, 156), ne deriva che Dio ha fissato la durata di ogni vita, lasciando però spazio agli sforzi umani miranti a salvarla fin quando esiste qualche speranza.

È complicato valutare la pratica effettiva nelle singole nazioni a maggioranza musulmana; l'eutanasia è presente ma non viene sostanzialmente interpretata o percepita come tale anche per le differenze nelle definizioni tecniche (Atighetchi, 2009, pp. 255-8). In materia risultano utili le testimonianze provenienti da molti ospedali sui comportamenti effettivi dinanzi a patologie complesse. Tutte le fonti condannano l'atto eutanasico ma, all'interno della condanna di principio, si possono individuare atteggiamenti diversi di fronte a specifiche situazioni. Parec-

chi documenti islamici appaiono incerti sul valore da accordare alla nutrizione e idratazione artificiale; ne possono derivare posizioni differenziate circa la disponibilità a disconnettere tali strumenti. Tuttavia, sempre più spesso le posizioni mediche e giuridico-religiose islamiche giudicano la fornitura di acqua e cibo (anche artificialmente) quale mezzo naturale di conservazione della vita, mezzo da conservare anche in un paziente in stato vegetativo persistente. In pratica, nutrizione e idratazione non costituirebbero una terapia che può essere sospesa quando inutile. Nel caso del ricorso ad analgesici che riducono la sofferenza psico-fisica del malato, ma che possono accelerarne la morte, l'elemento determinante nella riflessione islamica viene individuato nell'intenzione del medico. Se costui non ha avuto l'intenzione di uccidere, ma solo di aiutare il malato, allora il sanitario non dovrebbe essere perseguito né civilmente né penalmente.

Tra le opinioni più rigide contro l'eutanasia citiamo il giurisperito saudita al-Jubayr, giudice alla Corte Suprema di Jeddah: «Non esiste differenza [...] se la morte del paziente sia causata dal distacco del supporto vitale, dalla sospensione di cure utili a mantenerlo in vita, dalla somministrazione di farmaci che portano alla morte. Tutte queste procedure sono illecite. Non possono essere praticate da nessuno né qualcuno può acconsentire ad esse» (Atighetchi, 2009, p. 246).

Frequentemente i parenti chiedono cure estreme nella speranza di recuperare un morente. Mentre alcuni giurisperiti islamici ritengono che ogni possibile sforzo debba essere intrapreso; altri introducono le categorie delle misure non-necessarie, inefficaci o non-appropriate, quando il malato si trova nelle fasi finali, allo scopo di evitare interventi invasivi, dolorosi o, comunque, inutili. In Occidente il dibattito sull'eutanasia si concentra prevalentemente tra due poli, quello di rispettare la volontà del malato qualora rifiuti le 'cure', e quello del dovere di non uccidere. Viceversa, nei contesti islamici il peso riservato al primo dei due poli è più debole rispetto al secondo. Ciò si traduce in minori possibilità nel rivendicare dei diritti personali (es. richiesta eutanasica) in contrapposizione ai valori e alle consuetudini dominanti (Atighetchi, 2009, pp. 247-8). Nel Nord America ed in Europa la scelta di astenersi dall'utilizzare o rimuovere gli strumenti di supporto vitale (tra cui si annoverano dialisi, interventi chirurgici, ventilazione meccanica, trasfusione, nutrizione enterale o parenterale, intubazione endotracheale) nelle unità di cure intensive (ICU) rappresenta la causa più frequente di decesso, incidendo sulla netta maggioranza delle morti. Simili scelte da parte dei sanitari e/o parenti dipendono da molteplici fattori inclusi quelli religiosi, morali, sociali e culturali. Limitandoci al mondo arabo mediorientale (oggi componente numericamente minoritaria del mondo islamico) l'incidenza di astensioni-rimozioni degli strumenti di sup-

porto vitale non sembra superare il 50% dei decessi. Tra le motivazioni i medici mediorientali appaiono riluttanti a sospendere o rimuovere terapie nei pazienti critici, in quanto tali condotte vengono facilmente interpretate come atti eutanasi. Inoltre, è difficile ignorare il desiderio delle famiglie di continuare a 'curare' il malato. Nella grande maggioranza dei casi tali decisioni vengono prese dallo staff medico. Il ruolo della famiglia rimane subordinato, sia in sede di coinvolgimento diretto nelle decisioni sia nella ricezione di informazioni sull'operato dei sanitari. A sua volta il malato appare facilmente subordinato alle decisioni della famiglia. Difficilmente il paziente in gravi condizioni viene giudicato in grado di decidere o viene coinvolto. Infine, in moltissime aree islamiche rimane diffusa la propensione a portare a casa il malato a morire quando la sua situazione risulta compromessa.

I documenti ed opinioni che seguono esemplificano alcune posizioni differenziate che possono anche rifiutare il mantenimento dell'alimentazione e idratazione artificiale e/o di altri mezzi di supporto vitale. Nel citarle, senza commento, conserviamo il linguaggio (talvolta ambiguo) presente nelle stesse fonti. Una *fatwa* del Comitato dei Giuristi Musulmani del Sud Africa vietava l'eutanasia attiva in cui i pazienti possono interrompere la propria vita tramite, ad esempio, un'iniezione letale; contemporaneamente, l'eutanasia passiva «in cui i pazienti possono rifiutare le cure o il supporto di strumenti vitali» è possibile quando non esiste speranza di sopravvivenza (Atighetchi, 2007, p. 286).

Nell'opinione di alcuni esperti il prolungare artificialmente lo stato vegetativo di un malato definitivamente privo di coscienza (SVP) è illecito in quanto è la coscienza che rende responsabile un individuo; il prolungamento artificiale di una simile vita violerebbe la dignità umana oltre alla volontà divina (Atighetchi, 2009, pp. 250-1). Il noto sheikh al-Qaradawi sostiene che quando la malattia è inguaribile e l'unica speranza è riposta in un miracolo, ogni atto medico diventa inutile. La sospensione di qualsiasi assistenza è lecita. Non c'è eutanasia in quanto manca un intervento attivo del sanitario. Nel 2001, l'art. 24 del Codice di Etica Medica della Repubblica Islamica del Pakistan definisce futile (dunque eliminabile) qualsiasi trattamento che mantiene il paziente in uno stato di incoscienza permanente o fallisce nel tentativo di interrompere la totale dipendenza dalle cure intensive. Uno dei più autorevoli bioeticisti sauditi, Muhammad A. Albar, condanna l'eutanasia ma aggiunge che il principio di non-maleficence (non fare il male) è una pietra angolare dell'etica medica islamica nel rispetto delle parole del Profeta Muhammad: «Anzitutto non provocare danno». L'interrompere il ricorso a farmaci e strumenti di supporto vitale inutili rispetta questo principio. Qualsiasi intervento medico non-necessario che potrebbe provocare sofferenza al morente o ai familiari, non do-

vrebbe mai essere utilizzato. A detta di M. Siddiqi, Presidente del Consiglio di Diritto Musulmano del Nord America, il ritardare artificialmente (tramite supporti vitali) una morte inevitabile ha il solo effetto di ostacolare il processo naturale del morire. Ciò non dovrebbe, però, tradursi in atti che inducono la morte. Se il paziente è vivo, bisogna mantenere la nutrizione e l'idratazione artificiale. Qualora la rianimazione risulti inutile, è lecito disconnettere gli strumenti di supporto in modo da consentire alla morte di seguire il proprio corso. Secondo il Comitato Etico dell'Associazione Medica Islamica del Nord America, quando ogni trattamento diventa futile (inclusa la respirazione artificiale) non è obbligatorio proseguire. Permane il dovere di non interrompere l'idratazione, la nutrizione, la cura e la limitazione del dolore. Poiché nel dibattito internazionale la linea di demarcazione tra trattamento medico 'futile' o 'utile' appare spesso confusa, l'area grigia riscontrabile tra un trattamento futile e uno promettente andrebbe ridotta il più possibile (Atighetchi, 2008, pp. 62-3).

### 5. *Le cure palliative*

Parlare dell'assistenza al malato terminale significa parlare delle cure palliative, cioè, cosa fare quando non c'è più niente da fare. Tranne qualche oasi aggiornata e disponibile, la diffusione degli hospice (o strutture analoghe) in Medio Oriente e Nord Africa (ci limitiamo a queste aree) è ostacolato da molteplici ragioni.

Nel Regno saudita, per esempio, la forte unità familiare e il legame religioso costituiscono tuttora uno dei fattori che aiuterebbero il malato a morire nella propria abitazione, accompagnato dai familiari. Contemporaneamente i programmi di cure palliative finora avviati risultano intralciati da una diffusa mancanza di conoscenza dei moderni strumenti farmacologici, a cominciare da un utilizzo efficace della morfina, atteggiamento associato al timore di creare un'inevitabile dipendenza. Sia le cure palliative, che l'impiego di morfina, vengono facilmente equiparate ad una forma di eutanasia in quanto possono accorciare la vita (al contrario è il dolore intollerabile che sicuramente contribuisce ad abbreviarla). Tra gli altri ostacoli permane l'enfasi nella 'cura', quando non è più possibile guarire; la scarsità di medici interessati a questo tipo di approccio; il diffuso timore della comunicazione al paziente di una prognosi infausta; la riluttanza a discutere i problemi della morte e del morire. È pure attiva la preoccupazione che le cure palliative interferiscano con i doveri religiosi del malato e che l'uso di analgesici oppioidi sia contrario ai principi dell'Islam. Allo scopo di superare questo pregiudizio, le autorità sanitarie raccomandano di istruire le autorità religiose

sui metodi di assistenza per i terminali, in modo da inserire queste stesse autorità negli staff ospedalieri (Atighetchi, 2007, pp. 273-4).

Si ricordi che le legislazioni statali appaiono inadeguate perché propense a escludere le cure palliative dal sistema sanitario nazionale. In aggiunta, soprattutto nei Paesi meno ricchi, le cicliche crisi economiche coinvolgono negativamente i piani assistenziali varati localmente.

La morfina è stata definita un 'farmaco fondamentale' dall'Organizzazione Mondiale della Sanità e dall'International Association for Hospice and Palliative Care (IAHPC). Purtroppo i dati numerici del ricorso alla morfina e affini tra gli Stati del Middle East Cancer Consortium (MECC) appaiono estremamente preoccupanti: nel 2007 si contavano a Cipro, in Egitto, Israele, Giordania, Autorità palestinese e Turchia, solo 69 centri specializzati in cure palliative per una popolazione complessiva di 163 milioni di abitanti.

Decisamente istruttivo il confronto tra l'uso della morfina, meperidina (dolantina, demerol; derivato dalla morfina ma con un'azione analgesica inferiore e di minor durata) e fentanyl (80 volte più potente della morfina) nel periodo 1980-2007 tra Stati Uniti d'America e alcune nazioni mediorientali. Ovviamente le percentuali sono state calcolate in rapporto alle differenze numeriche tra le diverse popolazioni. Purtroppo, le informazioni disponibili riguardo gli anni successivi non modificano significativamente le tendenze sotto riportate. Negli USA la morfina risultava utilizzata 10 volte in più che in Israele, 27 volte in più che a Cipro, 38 volte più che in Giordania, 69 volte più che in Libano, 150 volte più che in Arabia Saudita, 447 volte più che in Turchia e 663 volte più che in Egitto. Il consumo di meperidina era in calo in USA e Israele ma rimaneva il narcotico più utilizzato in Medio Oriente (tranne Israele) tra quelli esaminati. Negli USA era consumata 2,5 volte più che a Cipro; 3 volte più che in Israele e Giordania; 5 volte più del Libano; 5,4 volte più che in Arabia Saudita; 6,3 volte più che in Turchia e 30 volte in più rispetto all'Egitto. Il consumo di Fentanyl risultava in crescita ovunque, ma negli USA molto più che in Medio Oriente: 5 volte più utilizzato che in Israele; 28 volte rispetto a Cipro e Turchia; 66 volte più che in Arabia Saudita; 100 volte in più rispetto a Giordania e Libano; 400 volte in più rispetto all'Egitto.

Per quanto riguarda i Paesi a maggioranza islamica citati, la componente religiosa non può essere estranea a questo tracollo assistenziale che non trova giustificazione neppure tra le forti disparità economiche tra singoli Stati. A questa grave situazione fa da contraltare, in moltissime pubblicazioni, un impressionante elenco di virtuose intenzioni circa i buoni propositi del dolore santificato dalla religione.

Complessivamente, i Paesi in via di sviluppo coprono l'80% della popolazione mondiale, ma solo l'8% del consumo globale di oppioidi per

il dolore. Ciò significa che, sempre più frequentemente, il dolore che accompagna la morte ed il morire non viene contrastato con modalità efficaci; in pratica tale gestione del dolore viene lasciata al caso o alla ricchezza personale, aggravando ancora di più le disuguaglianze tra gli individui.

## BIBLIOGRAFIA

ATIGHETCHI D., *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Springer, Dordrecht-Berlin 2007.

ATIGHETCHI D., *Islam ed Eutanasia*, «Medicina e morale», 1 (2007), pp. 61-90.

ATIGHETCHI D., *Lo stato vegetativo permanente: gli approcci nell'Islam*, in M. GALLETTI - S. ZULLO (a cura di), *La vita prima della fine, lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 59-67.

ATIGHETCHI D., *Islam e bioetica*, Armando Editore, Roma 2009.

ATIGHETCHI D., *La posizione delle religioni monoteiste: Islam*, in COMITATO SAMMARINESE DI BIOETICA, *Processo decisionale nella presa in cura della persona malata nel fine vita. Legge 29 gennaio 2010 n. 34*, Repubblica di San Mariano 2019, pp. 121-4; <http://www.sanita.sm/on-line/home/bioetica/comitato-sammarinese-di-bioetica/documenti-in-lingua-italiana.html> (data di accesso: luglio 2020).

BROCKOPP J.E. - EICH T. (Eds.), *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, University of South Carolina Press, Columbia 2008.

RAHMAN F., *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Crossroad, New York 1987.

RISPLER-CHAIM V., *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Brill, Leiden 1993.

## CAPITOLO QUINTO

# I riti funebri islamici e la loro gestione pratica in Italia

## Aspetti problematici e possibili soluzioni

di 'A'isha Valeria Lazzerini

### 1. *Il ruolo della comunità*

Il processo del morire è spesso una questione comunitaria nella tradizione islamica e prendersi cura praticamente e spiritualmente delle persone in stato di agonia o defunte è considerato un dovere religioso non solo per i membri della famiglia, ma un dovere che grava sull'intera comunità (*fard al-kifaya*). Lo stato di colui sul cui volto appaiono visibilmente i segni della morte prossima viene indicato con un termine specifico, egli è *al-muhtadar*, 'colui che si trova in punto di morte'. In questa fase, il musulmano morente non dovrebbe mai essere lasciato solo e il suo 'accompagnamento' dovrebbe essere consentito ogni volta che sia possibile anche all'interno delle strutture ospedaliere.

Il richiamo ad una partecipazione, da una parte strettamente rituale, dall'altra familiare e 'comunitaria' alla morte, pur nella estrema semplicità delle pratiche relative ai momenti dell'agonia e del trapasso, potrebbe tuttavia non trovare adeguatamente preparato il personale delle strutture sanitarie pubbliche e private che si trovino ad ospitare pazienti terminali di religione islamica. Il morente aspetta di essere visitato da amici e familiari, che sono incoraggiati a pregare per il suo bene nella vita a venire. Questo è un momento nel quale i musulmani ricercano il reciproco perdono per eventuali eccessi che possano aver commesso. Diverse decine di persone che visitino il malato nell'arco di pochi giorni non è un qualcosa di eccezionale; così che una stretta aderenza alla regola dei 'due visitatori per letto' potrebbe causare difficoltà per le persone coinvolte.

I familiari e le persone care del morente hanno il compito specifico di pregare per lui facendo delle supplicazioni (*du'ā*) e aiutarlo a prepararsi spiritualmente alla morte. Tale funzione di assistenza spirituale ad opera della comunità può forse essere simile alla funzione svolta dai riti che vengono impartiti ai morenti in altre tradizioni religiose, come è ad esempio per il rito dell'estrema unzione nel Cristianesimo. È dunque importante che agli operatori del settore sanitario siano fornite le

informazioni di base per poter riconoscere alcune pratiche e comportamenti (eventuali preghiere, vestizioni particolari, pratiche di purificazione), come l'espressione della sensibilità e appartenenza religiosa del malato, rispettandone dunque la manifestazione, nei limiti delle regole e del possibile.

## 2. *L'abluzione rituale del defunto (al-ghusl) e il luogo in cui compierla*

Una volta avvenuto il trapasso, la preparazione del corpo per la sepoltura comincia con la sua abluzione rituale, che consiste nel far scorrere acqua pulita sull'intero corpo del defunto, secondo una sequenza stabilita di movimenti. Essa deve essere compiuta da musulmani che siano a conoscenza delle regole islamiche per l'abluzione dei defunti e in grado di realizzare il rito nel modo corretto. Deve essere compiuta in un luogo pulito, dignitoso, chiuso e appartato, nel quale sia possibile disporre di acqua pulita. Il rituale deve essere compiuto da almeno due persone e ad esso non deve essere presente nessuno se non chi aiuti il lavatore a compierlo. Si raccomanda che il corpo venga posto su di una superficie elevata (come un tavolo, un'asse o simili), in modo che l'acqua possa defluire agevolmente e non ristagni, nè sommerga alcuna parte del corpo, né bagni il lavatore.

### 2.1. Dove compiere l'abluzione rituale?

In un'epoca in cui è sempre meno comune morire presso la propria abitazione, il decesso presso strutture sanitarie è il caso più frequente e, fortunatamente, anche quello in cui si pongono meno problemi. Normalmente viene accordato ai parenti di utilizzare i locali dell'ospedale adibiti ai servizi mortuari per compiere il rito dell'abluzione, per quanto, non essendovi alcuna esplicitazione legislativa di un vero e proprio 'diritto' al riguardo, tale decisione è rimessa in molti casi alla 'buona volontà' delle singole gestioni.

Nel caso il decesso avvenga presso il domicilio, si rende necessario il trasporto del defunto verso un luogo più idoneo al compimento dell'abluzione (ospedali, moschee, strutture mortuarie comunali). Infatti, vi possono essere delle difficoltà pratiche ad eseguire il lavaggio funebre in una casa privata, dove di solito non si dispone di strumenti e spazi adeguati. Spesso i parenti chiedono di eseguire il rito presso i servizi mortuari degli ospedali, ma gli ospedali tendono a non accogliere i corpi già deceduti. Un'alternativa sarebbe quella di trasportare il defunto presso gli obitori comunali o, laddove esistenti, le sale funebri delle moschee, anche per i decessi avvenuti in abitazione, ma il trasporto dei

defunti è sottoposto a molti vincoli (artt. 16 e ss. Regolamento nazionale polizia mortuaria d.P.R. 10 settembre 1990, n. 285). Se da una parte, tendenzialmente un defunto non può essere spostato dal luogo in cui è avvenuto il decesso prima del cosiddetto ‘periodo di osservazione’ di 24 ore, dall’altra, dopo tale periodo di osservazione il defunto viene normalmente chiuso nella cassa e il corpo non è più accessibile per eseguire trattamenti o rituali.

Il trasporto del corpo prima del ‘periodo di osservazione’ sarebbe in realtà previsto, a determinate condizioni, dal Regolamento di polizia mortuaria, ma si fa sempre e solo riferimento al trasporto fino al «deposito di osservazione, all’obitorio o al cimitero»<sup>1</sup>, senza specificare se altre destinazioni (come eventuali sale per riti funebri presso le moschee) siano contemplabili per ragioni rituali. Se dunque è più semplice ottenere l’autorizzazione al trasporto del defunto verso le strutture comunali (depositi di osservazione/obitori) per compirvi il lavaggio rituale, purtroppo nei Comuni minori tali strutture non sempre sono presenti e spesso non sono mantenute in condizioni adeguate, mentre maggiori difficoltà potrebbero incontrarsi per il trasporto del cadavere verso le sale funebri delle moschee. Tuttavia, la mancata previsione esplicita del trasporto verso luoghi di culto per il trattamento rituale del corpo non ne implica la necessaria interdizione e la legislazione regionale ben potrebbe intervenire in modo esplicito al riguardo.

## 2.2. L’abluzione dei defunti nelle sale adibite al lavaggio funebre presso le moschee

Viste le difficoltà degli ospedali a ricevere corpi di persone già defunte, il lavaggio rituale dei soggetti deceduti presso le proprie abitazioni potrebbe essere indirizzato verso apposite sale funebri da realizzarsi presso le moschee, anche in considerazione del fatto che non sempre i membri della famiglia sono in grado di compiere correttamente tutti i passaggi del rituale e si potrebbe così contare sul supporto di persone preparate in modo specifico sulla procedura.

Nelle due bozze di statuti per la regolamentazione delle moschee e degli imam, proposti dalla CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana nell’ambito dei lavori per la creazione di una Federazione delle varie associazioni dell’Islam italiano in vista di una intesa giuridica con lo

<sup>1</sup> Il deposito di osservazione è il locale in cui sostano le salme per le 24 ore successive al decesso e dove esse vengono sorvegliate per verificarne eventuali segni di vita prima di dichiararne accertata la morte. Depositi di osservazione ed obitori sono istituiti dal Comune nell’ambito del cimitero o presso ospedali od altri istituti sanitari, ovvero in particolari edifici rispondenti allo scopo per ubicazione e requisiti igienici.

Stato, vi sono due articoli specifici che fanno riferimento alla moschea come luogo idealmente deputato alla preparazione del defunto, sotto la supervisione di personale religiosamente competente. L'art. 10 sulle 'Sale per i riti funebri' riporta che «Nelle moschee potranno essere predisposti locali adatti allo svolgimento del rito funebre islamico, implicante la lavatura del defunto, la veglia e la preghiera funebre» e, secondo l'art. 16, relativo al 'Funerale islamico', «L'imam celebra il funerale islamico, dopo aver accertato l'adeguata preparazione del corpo del defunto, attuata dal personale della moschea incaricato della lavatura e vestizione rituali. Si occupa altresì che la sepoltura avvenga nel rispetto delle regole e dell'orientazione della sepoltura richiesta dalla tradizione islamica. Conosce la normativa statuale relativa all'inumazione dei defunti. Informa e assiste i parenti del defunto circa la registrazione del decesso presso i registri dello stato civile».

Attualmente, tuttavia, tali proposte non hanno trovato riscontro nella normativa nazionale e finché non ci sarà un'intesa giuridica tra lo Stato e la comunità islamica che regoli la questione in modo chiaro, sembrano di difficile attuazione.

### 3. *La sepoltura* (al-dafan)

Dopo che il corpo sia stato abluito, esso può essere avvolto nel sudario funebre e si procede alla sepoltura. Il rito islamico prevede che i musulmani siano seppelliti in terra (non all'interno di vani in muratura rialzati come potrebbero essere i loculi), in un'area distinta destinata specificamente ai musulmani e non è ammessa in alcun caso la cremazione. Sarebbe prevista la perpetuità della sepoltura (quindi il corpo non dovrebbe essere esumato dopo 10 anni, come normalmente avviene in Italia) e l'inumazione dovrebbe avvenire senza cassa, ma l'elemento principale che caratterizza le tombe islamiche, forse quello considerato più 'irrinunciabile' (anche in ragione della relativa semplicità del suo adempimento anche in contesti non islamici) è dato dal fatto che esse devono necessariamente essere orientate ritualmente in direzione di Mecca, la stessa direzione verso la quale i musulmani compiono la preghiera rituale.

#### 3.1. Le aree cimiteriali islamiche in Italia: le convenzioni comunali con le comunità islamiche

L'art. 100 del Regolamento Nazionale di Polizia Mortuaria stabilisce la possibilità di richiedere espressamente e ottenere reparti speciali, all'interno dei cimiteri comunali, destinati ai defunti appartenenti a culti di-

versi da quello cattolico. Queste aree cimiteriali possono così essere assegnate alle comunità islamiche che lo richiedano, attraverso un atto di concessione dell'amministrazione e dietro il pagamento di un prezzo stabilito in un apposito regolamento comunale. In questo modo l'ente islamico che ottiene la concessione diventa il gestore dello spazio. La procedura per ottenere la concessione di un'area cimiteriale da destinare alle sepolture dei musulmani ha dunque inizio con la relativa domanda, che deve essere indirizzata da un ente islamico presente sul territorio al Sindaco. Bisogna però dire che non essendovi riconosciuto ai musulmani un vero e proprio diritto alla sepoltura secondo il proprio rito, sulla concessione di aree cimiteriali finisce con il pesare molto la disposizione più o meno 'aperta' dei singoli Comuni. Inoltre, il livello locale è anche quello dove maggiormente pesano i condizionamenti dettati dalla ricerca di un consenso politico della comunità territoriale di riferimento, a volte anche quando siano in contrasto col principio costituzionale della libertà religiosa. Pertanto, per arrivare alla concessione dell'area è necessario un iter che richiede tempi lunghi: l'area deve infatti essere precedentemente individuata nel piano regolatore comunale. Una volta che i piani regolatori abbiano individuato le aree da destinare a reparti speciali per le sepolture 'non cattoliche', il Comune deve predisporre un progetto di lottizzazione delle aree da assegnare in concessione e le concessioni sono rilasciate, di norma, osservando come criterio di priorità la data di presentazione della domanda di assegnazione. A fronte di ciò, risulta evidente la necessità di una programmazione 'per tempo' e la recente emergenza pandemica ci ha chiaramente mostrato come non sia più possibile gestire la situazione con soluzioni 'dell'ultimo minuto', magari quando già vi sia la salma di un defunto in attesa di sepoltura.

In Italia, i reparti cimiteriali islamici attivi presso i cimiteri comunali, nonostante la mancanza di ostacoli giuridici 'sulla carta', sono ancora pochi, sparsi a macchia di leopardo sul territorio e spesso assenti nei Comuni minori e non sempre è possibile rivolgersi ai Comuni che già hanno aree cimiteriali islamiche per chiedere la sepoltura. La quasi totalità di essi, infatti, accetta per il seppellimento nelle proprie aree cimiteriali solo coloro che abbiano la residenza nel Comune stesso o vi siano deceduti. A fronte di tale situazione, ogni volta che un musulmano muoia in città sprovviste di reparti cimiteriali dedicati, la comunità e le amministrazioni locali si trovano nella difficoltà di dover mediare tra vincolo di sepoltura *in loco* e necessità di trasferire il defunto al più vicino Comune dotato di reparto cimiteriale islamico.

A ciò si aggiunga che, tendenzialmente, le amministrazioni che abbiano già provveduto a destinare aree cimiteriali alla sepoltura dei residenti musulmani, tendono naturalmente a 'conservare' tali posti per

l'utenza comunale di cui sono direttamente responsabili. Questa situazione fa sì che ad ogni nuovo decesso nei Comuni privi di area cimiteriale islamica, i familiari e la comunità del defunto siano ogni volta sottoposti all'ulteriore tensione di uno stato di totale incertezza sulla destinazione finale del loro caro e sulla possibilità o meno che gli venga garantita la possibilità di essere seppellito secondo il suo credo.

### 3.2. La perpetuità della sepoltura

Come visto, per il culto islamico la sepoltura dovrebbe essere perpetua e il cadavere non dovrebbe essere disturbato, almeno fino a che non sia tornato polvere. La legge italiana (art. 92 d.P.R. 10 settembre 1990, n. 285) da una parte stabilisce che le concessioni di aree cimiteriali per le sepolture debbano sempre essere a tempo determinato e di durata non superiore ai 99 anni ma, allo stesso tempo, prevede la possibilità di effettuare dei rinnovi della concessione. La circolare esplicativa del d.P.R. 10 settembre 1990, n. 285, emanata dal Ministero della Sanità, stabilisce infatti che «Nel caso di aree cimiteriali destinate a sepoltura dei cadaveri di professanti un culto diverso da quello cattolico, il tempo ordinario di inumazione è di dieci anni. Laddove siano richiesti periodi superiori (talune usanze non prevedono esumazione ordinaria) occorre concedere, in via onerosa per i richiedenti, l'area per una durata non superiore a novantanove anni, rinnovabile». Dunque, pur non essendo attualmente permesse concessioni la cui durata sia indeterminata, la clausola del rinnovo può salvaguardare eventuali necessità religiose di sepoltura perpetua, come potrebbe essere nel caso della confessione islamica e come già avviene, grazie alla avvenuta stipula dell'intesa con lo Stato, nel caso di quella ebraica. Il sistema dei rinnovi, che salvaguarderebbe il dato formale del divieto di concessione a tempo illimitato, si scontra tuttavia con il fatto che solo pochi Comuni vi fanno riferimento.

### 3.3. L'inumazione senza cassa

Il rito islamico prevede che il corpo sia seppellito senza cassa, avvolto in un sudario e a diretto contatto con la terra. A fronte del generale divieto di inumazione senza cassa previsto dalla legge italiana, i musulmani si sono generalmente disposti ad accettare la situazione, adattandovisi, e l'inumazione nella terra viene di solito sostituita con la deposizione simbolica di un pugno di terra all'interno del feretro.

La circolare esplicativa del Ministero della Sanità sopra citata ha stabilito in realtà che «per le professioni religiose che lo prevedano espressamente, è consentita l'inumazione del cadavere avvolto unicamente in lenzuolo di cotone», aprendo una possibilità di maggior aderenza alle

proprie ritualità per i musulmani, anche se a tale possibilità è data attuazione solo in pochi Comuni, accentuando disparità di trattamento tra i musulmani presenti in Italia.

## BIBLIOGRAFIA

CAVANA P., *La morte e i suoi riti: mutamenti culturali ed evoluzione legislativa in Italia*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», novembre (2017), pp. 1-37.

CENTOFANTI N., *I cimiteri. Piano regolatore, regolamenti e concessioni cimiteriali*, Giuffrè Editore, Milano 2007.

CO.RE.IS Italiana, *Bozza di Statuto delle Moschee, Bozza di Statuto degli Imam*; [www.coreis.it](http://www.coreis.it) (data di accesso: luglio 2020).

GATRAD A.R., *Muslim Customs Surrounding Death, Bereavement, Postmortem Examinations, and Organ Transplants*, «British Medical Journal», 309 August (1994), pp. 521-3.

HALEVI L., *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007.

NAQSHBANDI T.M.N., *The Janazah: Funeral Prayer & Burial in Islam*, Imam Ahmad Raza Institut International, Karachi 2008.

NEUBERGER J., *Caring for Dying Patients of Different Faiths*, Mosby, London 1994<sup>2</sup>.

*Oltre Magazine – Periodico di Informazione dell'Imprenditoria Funeraria e Cimiteriale*, [www.oltremagazine.com](http://www.oltremagazine.com) (data di accesso: luglio 2020).

PALLAVICINI Y., *La vita e la morte, la salute e la malattia nell'Islam*, in AA.VV., *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza alla persona*, Atti del corso di formazione “Insieme per prenderci cura”, 2017; [www.prendercicura.it](http://www.prendercicura.it) (data di accesso: luglio 2020).

SEFIT (Federazione dei Servizi Funerari Pubblici Italiani), *Libro bianco sul settore funerario*, 2008; [http://www.socrem.bologna.it/wp-content/uploads/2013/06/Libro-Bianco\\_SEFIT\\_2008.pdf](http://www.socrem.bologna.it/wp-content/uploads/2013/06/Libro-Bianco_SEFIT_2008.pdf) (data di accesso: luglio 2020).

SHEIKH A., *Death and dying – a Muslim perspective*, «Journal of the Royal Society of Medicine», 91 March (1998), pp. 138-40; <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1296563/pdf/jrsocmed00027-0028.pdf> (data di accesso: luglio 2020).

## SITOGRAFIA

[www.prendercicura.it](http://www.prendercicura.it)

[www.coreis.it](http://www.coreis.it)

[www.funerali.org](http://www.funerali.org)

[www.oltremagazine.com](http://www.oltremagazine.com)

## Musulmani, ammalarsi e morire fra diritti incerti e ingiustizie certe

*di Antonio Angelucci*

### 1. *Premessa*

L'Italia patisce una «debolezza culturale che, negli ultimi decenni, ha prodotto la totale esclusione del dolore e della morte dal discorso pubblico in nome di una concezione privatistica del soffrire» (Saccetti, 2020, p. 20). In questa situazione di (già grave) crisi culturale ancor prima che economica, è sopraggiunto inaspettato il Covid-19 che ha coinvolto e sconvolto, fra i tanti, le comunità religiose. La pandemia ha accentuato la 'privatizzazione' del dolore (soprattutto quello finale) e della morte, relegandoli, purtroppo spesso, in una stanza di isolamento in ospedale senza, se non bastasse, quell'assistenza familiare e spirituale che usualmente accompagna gli ultimi istanti della vita di ogni credente. A questo dramma 'privatizzato' e depauperato della sua dimensione comunitaria è stata, tuttavia, data ampia pubblicità per via mediatica e i media hanno così riportato, paradossalmente, il dolore e la morte nel discorso pubblico. Ne è emerso un quadro per i fedeli musulmani di dramma su dramma: oltre al dolore e alla morte nell'isolamento è stato fotografato, impietosamente, il dramma della precarietà dell'assistenza spirituale e della difficile sepoltura secondo il rito religioso, che pure a tutti dovrebbe essere garantito secondo Costituzione.

Il problema dell'assistenza spirituale nelle cosiddette strutture segreganti (carceri, ospedali, RSA, ecc.), piuttosto che quello degli spazi cimiteriali dedicati alle confessioni diverse dalla cattolica erano, in verità, già noti agli 'addetti ai lavori'; sennonché, la pandemia ha accentuato insopportabili discriminazioni e ha permesso di evidenziarne ulteriormente la gravità nel momento dell'emergenza. Il ritorno, dunque, nel discorso pubblico del tema del dolore e della morte può essere occasione per riprendere di nuovo, sia pur brevemente, la condizione giuridica in cui versa la comunità musulmana italiana per quanto concerne l'assistenza spirituale ospedaliera e le sepolture nei cimiteri nazionali.

## 2. Senza un'intesa, senza una legge sulla libertà religiosa

Prima di analizzare tali temi è utile un *caveat* per comprendere meglio le pagine che seguono. L'Islam, sebbene sia la confessione religiosa non cristiana numericamente più significativa in Italia, manca a tutt'oggi di un'intesa con lo Stato italiano (*ex plurimis*, Angelucci, 2019, p. 22; Fiorita, Loprieno, 2017). Questo fatto, unito all'assenza di una legge sulla libertà religiosa e alla presenza della normativa sui culti ammessi<sup>1</sup>, rende difficile all'Islam «(L)'esercizio pubblico e comunitario del culto» che, come la Corte Costituzionale ha più volte precisato, va sempre «tutelato, e va assicurato ugualmente a tutte le confessioni religiose, a prescindere dall'avvenuta stipulazione o meno dell'intesa con lo Stato e dalla loro condizione di minoranza (sentenze n. 63 del 2016, n. 195 del 1993 e n. 59 del 1958)» (Corte Costituzionale, sentenza n. 254/2019).

L'uguale libertà prevista secondo Costituzione per tutte le confessioni religiose all'art. 8, comma 1 (al di là dal fatto che abbiano stipulato un'intesa con lo Stato e che tale intesa sia stata approvata o meno dal Parlamento) resta per l'Islam un principio tuttora in gran misura teorico che non basta ad assicurare una tutela adeguata, nonostante la Corte Costituzionale abbia più volte affermato che «qualsiasi discriminazione in danno dell'una o dell'altra fede religiosa è costituzionalmente inammissibile in quanto contrasta con il diritto di libertà e con il principio di uguaglianza» (Corte Costituzionale, sentenza n. 195/1993). Pertanto, la presenza o meno di un'intesa non può incidere sul godimento dei diritti costituzionali di libertà religiosa<sup>2</sup>.

Detto ciò, occorre ora considerare che «(L)'esercizio pubblico e comunitario del culto» si esercita, senz'altro e innanzitutto, nei luoghi di culto, su cui appunto si è espressa la sentenza della Corte Costituzionale n. 254/2019 poc'anzi citata. Tuttavia, anche i 'gesti di culto' e i riti connessi all'assistenza spirituale ospedaliera e inerenti alle sepolture musulmane fanno parte dell'«esercizio pubblico e comunitario del culto» e ad essi va, quindi, parimenti assicurata una tutela, a prescindere dall'intesa.

<sup>1</sup> La legge n. 1159/1929 continua ad essere vigente per le confessioni prive di intesa e risente ancora dell'impianto fascista a motivo dell'ingiustificata discrezionalità tecnica e amministrativa che la connota; cfr. Angelucci, 2018, p. 44; 2014, p. 72.

<sup>2</sup> A maggior ragione se si considera che «Le intese di cui all'art. 8, terzo comma, sono infatti lo strumento previsto dalla Costituzione per la regolazione dei rapporti delle confessioni religiose con lo Stato per gli aspetti che si collegano alle specificità delle singole confessioni o che richiedono deroghe al diritto comune» (Corte Costituzionale, sentenza n. 346/2002).

### 3. *L'assistenza spirituale nei luoghi di cura*

Ad oggi l'assistenza spirituale per i musulmani nei luoghi di cura e, in particolare, negli ospedali, nonostante le affermazioni di principio, è ancora complicata dal fatto che non risultano ministri di culto islamico che siano stati approvati ai sensi della legge n. 1159/1929 o che abbiano fatto domanda per tale approvazione. A tal proposito, fra l'altro, è appena il caso di rilevare che l'imam non è ministro di culto, ma semplicemente colui che 'guida la preghiera' e solo attraverso improprie forzature può essere equiparato a un ministro di culto di tradizione cristiana (Tacchini, 2014, pp. 95-109). Ad ogni conto, quando l'imam si reca presso le strutture di ricovero del servizio sanitario nazionale – in difetto di approvazione ministeriale *ex art.* 5 del Regio Decreto n. 289/1930 e di un'intesa che ne regoli l'attività di assistenza spirituale – esercita il suo servizio ai sensi dell'art. 38 della legge n. 833 del 1978, prestando «l'assistenza religiosa nel rispetto della volontà e della libertà di coscienza del cittadino». Anche se la norma fa riferimento, per le confessioni religiose diverse da quella cattolica, agli «altri culti d'intesa» e al fatto che «(A) tal fine l'unità sanitaria locale provvede [...] con le rispettive autorità religiose competenti per territorio», si ritiene che, in virtù di quanto enunciato dalla Corte Costituzionale, tale assistenza vada sempre tutelata e assicurata «a prescindere dall'avvenuta stipulazione o meno dell'intesa con lo Stato». Peraltro, com'è stato annotato facendo riferimento a casi locali di studio, spesso

Per i degenti di fede musulmana l'assistenza spirituale trova una normativa particolare negli accordi intercorrenti fra l'unità sanitaria locale (oggi ASL) e la rappresentanza delle comunità locali. In questo contesto si colloca il Protocollo di intesa sottoscritto nel 2004 dall'Azienda Ospedaliero-Universitaria di Careggi (Firenze) e la Comunità Islamica di Firenze e Toscana. Su questa scia si collocano iniziative di più ampio respiro. Si pensi all'ospedale Molinette di Torino che in data 20 giugno 2007 ha siglato un protocollo di intesa con sedici rappresentanti delle otto fedi maggiormente presenti nel territorio italiano, tra cui l'Islam, per il servizio di assistenza religiosa. Anche il protocollo di intesa sottoscritto il 4 giugno 2012 dall'ospedale San Camillo-Forlanini di Roma con sette diverse rappresentanze religiose, vede tra gli aderenti il Centro culturale islamico della capitale. Infine, il protocollo tra l'Azienda Ospedaliero Universitaria di Ferrara e i rappresentanti delle comunità religiose, non religiose e fedi viventi di Ferrara (tra cui il Centro di cultura islamica di Ferrara e provincia), sottoscritto il 7 febbraio 2013» (Carnì, 2017, pp. 24-5).

Per certi versi, quindi, per quanto non necessari, sarebbero opportuni accordi di tal genere tra le Aziende Socio Sanitarie Territoriali (ASST) e le comunità islamiche presenti su ciascun territorio, al fine di facilita-

re concretamente l'assistenza spirituale per i malati di fede islamica (De Francesco, 2019, p. 109). All'interno di tali accordi, inoltre, potrebbero essere previsti nel luogo di cura determinati spazi di preghiera, non necessariamente 'confessionali', ma fruibili anche dai musulmani, quali le cosiddette 'stanze del silenzio' o della preghiera che cominciano a diffondersi a partire da importanti realtà metropolitane. Ad esempio, è del 5 giugno 2019 la firma a Palazzo Marino del Protocollo riguardante le *Stanze del silenzio e l'Assistenza spirituale aconfessionale*, che ha coinvolto l'ente oltre a una ventina di associazioni laiche e religiose. Si tratta di una *best practice* che andrebbe, in verità, implementata<sup>3</sup>. Medici e fedeli riuniti in associazioni, possono, e per certi versi devono, rendersi attori di una buona sinergia tra l'ospedale pubblico e il terzo settore il cui ruolo è primario, come ha affermato di recente la Corte Costituzionale con sentenza n. 131/2020.

Ciò non toglie, ovviamente, che solo un'intesa o una nuova legge sulla libertà religiosa garantirebbero la fine di discriminazioni francamente ingiustificabili. Preme, in ogni caso, rilevare che l'assistenza spirituale ai musulmani risulta in qualche modo quasi sempre coperta da una certa (altrettanto buona) prassi accomodante, molto 'italiana' che passa anche dalle vie non ufficiali: ove non sia possibile prestare assistenza come ministri di culto, lo si fa (e a ragione, in virtù della Costituzione) in occasione delle visite al malato.

#### 4. *Dal dolore alla morte: quale diritto alla sepoltura rituale?*

La via 'mediana', *escamotage* estemporaneo all'ingiustizia di un diritto speciale di matrice illiberale, non è tuttavia praticabile quando il dolore cessa con la morte. Quest'evenienza apre altri scenari dove non si può eliminare completamente la burocrazia, in forza di ineludibili istanze di sanità pubblica. Secondo la tradizione islamica,

la salma deve ricevere anche il lavaggio rituale, che può svolgersi nella camera mortuaria dell'ospedale, con il consenso della direzione. Si tratta di un adempimento che può essere svolto dai parenti (la regola è che gli uomini lavano gli uomini, le donne lavano le donne, ma il marito può provvedere alla moglie e viceversa), ma più spesso è delegato a persone esperte di un vicino centro islamico [...]. Come e ancor più per quel che riguarda l'assistenza spirituale/materiale del paziente musulmano in ospedale, in caso di morte può essere neces-

<sup>3</sup> Cfr. [https://milano.repubblica.it/cronaca/2019/06/06/news/stanze\\_del\\_silenzio\\_ospedali\\_milano\\_accordo\\_comunita\\_religiose-228053648/](https://milano.repubblica.it/cronaca/2019/06/06/news/stanze_del_silenzio_ospedali_milano_accordo_comunita_religiose-228053648/) (data di accesso: luglio 2020). Per un'altra esperienza pionieristica del 2010, cfr. Mazza, 2017, p. 53.

sario avere a disposizione i recapiti di persone affidabili di una vicina comunità islamica, anche per ciò che riguarda la sepoltura, sia che essa si svolga in Italia sia che preveda il trasporto della salma al Paese natale. Al funerale, concluso con la tumulazione [*recte* inumazione, ndA], partecipano di norma soltanto gli uomini, musulmani, anche se il defunto è una donna (De Francesco, 2019, pp. 113-4, 116).

In circostanze ordinarie i riti funebri musulmani non creano eccessive difficoltà in ambiente ospedaliero, mentre la strada verso il cimitero, se la scelta è la sepoltura in Italia, è sempre complicata anche nella normalità. Infatti, come si evidenzierà a breve, non tutti i cimiteri hanno spazi dedicati alle confessioni diverse da quella cattolica e se vi sono spazi dedicati questi sono pochi e la pandemia ha fatto precipitare una realtà già inadeguata.

Non si è trattato solo della sospensione delle esequie imposte dal Governo e dell'interruzione del rituale islamico. Tali emergenze sono state, invero, affrontate con spirito di collaborazione da parte delle organizzazioni musulmane (Gianfreda, 2020)<sup>4</sup>. A fronte, fra l'altro, della chiusura delle frontiere e dell'impossibilità di far rientrare in madre patria le salme (come avveniva di consueto per la maggior parte dei fedeli musulmani defunti in Italia)<sup>5</sup>, l'UCOII, ad esempio, ha dato immediatamente delle linee chiare per invitare le comunità islamiche ad essa consociate al rispetto delle nuove norme<sup>6</sup>. È, piuttosto, il problema delle sepolture a suscitare disagio. In Italia ci sono pochi cimiteri islamici: l'UCOII ne ha censiti settantasei (a fronte di circa ottomila Comuni)<sup>7</sup>. I piani regolatori cimiteriali *possono* prevedere 'Reperti speciali entro i cimiteri' per

<sup>4</sup> Cfr. Circolare n. 1/2020 dell'Unione delle Comunità Islamiche d'Italia (UCOII) del 5 marzo 2020 che reca le *Disposizioni emergenza coronavirus per le Comunità Islamiche*, in <https://www.oler.it/wp-content/uploads/2020/03/012020-Disposizioni-Emergenza-Coronavirus-per-le-comunit%C3%A0-islamiche.pdf> (data di accesso: luglio 2020); <https://www.ucoii.org/2020/05/15/firmiamo-il-protocollo-ma-a-queste-condizioni-riapriremo-dopo-eid-al-fitr/> (data di accesso: luglio 2020).

<sup>5</sup> Cfr. <https://www.agensir.it/quotidiano/2020/4/1/coronavirus-covid-19-chiusura-rotte-aeree-e-salme-musulmane-bloccate-in-italia-ucoui-dare-una-degna-sepolitura-un'emergenza-nell'emergenza/> (data di accesso: luglio 2020).

<sup>6</sup> Così la Circolare n. 1/2020 cit. in n. 3: «5. Le uniche funzioni inderogabili sono i funerali e la preghiera del *gha'ib* che può essere svolta a porte chiuse in piccoli gruppi rispettando il metro di distanza e muniti di mascherine evitando il più possibile il contatto diretto. 6. Ricordiamo che l'Associazione degli Imam e delle Guide Religiose in Italia ha già provveduto ad emanare una *fatwa* circostanziata per questa emergenza per il rispetto delle disposizioni ministeriali che dispongono un metro di distanza per tutte le interazioni. La *fatwa* infatti prevede per la preghiera di gruppo un metro di distanza da ogni componente della fila».

<sup>7</sup> Cfr. [www.ucoii.org/cimiteri-islamici-in-italia/](http://www.ucoii.org/cimiteri-islamici-in-italia/); <https://www.osservatoriodiritti.it/>

la sepoltura di cadaveri di persone appartenenti a un culto diverso da quello cattolico: così è previsto dall'art. 100 d.p.r. n. 285 del 10 settembre 1990 (Approvazione del Regolamento di polizia mortuaria)<sup>8</sup> che, a livello nazionale, disciplina la materia con la Circolare del Ministero della Sanità n. 10 del 31 luglio 1998<sup>9</sup>. Al di là del numero esiguo di Comuni che hanno predisposto tali reparti speciali, occorre poi rilevare che solitamente le regole comunali consentono la sepoltura nel Comune di residenza del defunto o in quello del decesso<sup>10</sup>.

Ebbene, le stringenti regole comunali hanno creato «Un'emergenza nell'emergenza» (Valtolina, 2020): «Per questo l'UCOII si è attivata 'assieme ad alcune Prefetture, ed in contatto con il Ministero dell'Interno, per poter agevolare la sepoltura dei defunti musulmani nei cimiteri islamici già esistenti anche se provenienti da altre province o regioni'»<sup>11</sup>. A maggior tutela del diritto di lutto e per garantire una degna sepoltura, l'U-

---

2020/05/13/sepoltura-musulmana-dei-musulmani/ (data di accesso: luglio 2020); cfr. altresì Botta, 2008, p. 246.

<sup>8</sup> Cfr. d.p.r. 285/1990 art. 100 (Reparti speciali entro i cimiteri): «1. I piani regolatori cimiteriali di cui all'art. 54 possono prevedere reparti speciali e separati per la sepoltura di cadaveri di persone professanti un culto diverso da quello cattolico. 2. Alle comunità straniere, che fanno domanda di avere un reparto proprio per la sepoltura delle salme dei loro connazionali, può parimenti essere data dal sindaco in concessione un'area adeguata nel cimitero». Poiché i musulmani seppelliscono i loro morti per inumazione, si noti anche l'art. 49, comma 1: «A norma dell'art. 337 del testo unico delle leggi sanitarie, approvato con regio decreto 27 luglio 1934, n. 1265, ogni comune deve avere un cimitero con almeno un reparto a sistema di inumazione». In dottrina, cfr. Cavana, 2009, pp. 26-7.

<sup>9</sup> Si aggiunge la normativa regionale. Per la Regione Lombardia, cfr. Legge Regione Lombardia n. 33 del 31 dicembre 2009 (Testo unico delle leggi regionali in materia di sanità, che ha abrogato la previgente Legge Regione Lombardia n. 22 del 18 novembre 2003 sulle Norme in materia di attività e servizi necroscopici, funebri e cimiteriali) e il Regolamento Regione Lombardia n. 6 del 9 novembre 2004. Sul riparto di competenza, cfr. Cavana, 2009, n. 51.

<sup>10</sup> Cfr. <https://openmigration.org/analisi/per-la-comunita-musulmana-il-covid-mette-a-rischio-anche-la-sepoltura/> (data di accesso: luglio 2020); cfr. esemplificativamente <https://www.comune.modena.it/il-comune/regolamenti/regolamenti-di-sicurezza-igiene-pubblica-e-uso-del-territorio/regolamento-comunale-di-polizia-mortuaria> (data di accesso: luglio 2020). Si noti che l'Islam non ammette cremazione o tumulazione. In dottrina, cfr. Ricciardi Celsi, 2017, p. 22. Si noti, infine, che le regole comunali sono quasi sempre carenti di indicazioni tecniche affinché, ad esempio, nei reparti speciali cimiteriali la salma inumata del defunto musulmano possa essere orientata con il viso rivolto verso La Mecca.

<sup>11</sup> <http://www.bolognatoday.it/cronaca/coronavirus-sepulture-morti-musulmani.html> (data di accesso: luglio 2020). Anche l'Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso della Conferenza Episcopale Italiana ha posto in luce il dramma delle sepolture musulmane in tempo di Covid 19; cfr. <https://ecumenismo.>

COII ha anche diramato un *Vademecum* per le ritualità funebri. A proposito delle sepolture il *Vademecum* segnala: «In questo particolare momento di emergenza e di divieto del rimpatrio delle salme, l'Unione delle Comunità Islamiche d'Italia invita tutti i parenti dei defunti a seppellire i propri cari sul territorio nazionale italiano *possibilmente* nei cimiteri adibiti ai musulmani, affinché si preservi islamicamente la dignità del morto stesso»<sup>12</sup>. L'indicazione riprende il quarto punto della *fatwa* dell'Associazione degli Imam e delle Guide Religiose in Italia di marzo 2020:

per quanto riguarda la sepoltura, la norma è che il musulmano sia sepolto nel luogo dove muore [...]. Il principio vuole anche che il defunto sia seppellito in cimiteri islamici. Se ciò non è fattibile, il defunto viene seppellito dove è possibile, anche in cimiteri non islamici, dato che Allah non chiede a nessuno qualcosa oltre le sue capacità. In una situazione come questa non reca alcun danno al musulmano l'essere stato sepolto in cimiteri non islamici dato che ciò che gli servirà nel giorno del giudizio non è il luogo dove è stato sepolto quanto le opere che ha compiuto. Allah l'Onnipotente ha detto: 'Invero l'uomo non ottiene che il frutto dei suoi sforzi' (La Stella, 39). E come ha detto Salman (che Allah si compiaccia di lui), compagno del Profeta Muhammad (pace e benedizione su di Lui): 'La terra non santifica nessuno'. Noi ci troviamo in una situazione in cui la sepoltura in questi cimiteri è una necessità evidente e le necessità rendono leciti i divieti normalmente presenti. Inoltre com'è riportato nell'Enciclopedia di giurisprudenza islamica del Kuwait (19/21): i giureconsulti concordano sul divieto di seppellire il musulmano in un cimitero non islamico, e viceversa, se non in casi di necessità<sup>13</sup>.

Dunque, non può dirsi che da parte musulmana, invocando il 'caso di necessità', non vi sia capacità di adattamento. Di contro le istituzioni hanno fatto del loro meglio, pur se alcuni Comuni sono risultati carenti di spazi e altri non ne hanno mai disposti, sebbene sia tutt'altro che complesso. Infatti, da un lato lo spazio richiesto è riducibile a poche decine di metri quadri<sup>14</sup>, dall'altro vi sono indicazioni chiare sulle caratteristiche che deve avere un'area cimiteriale islamica, oltre ad esempi di

---

chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2020/04/09/Suggerimenti\_Pastorali.pdf (data di accesso: luglio 2020).

<sup>12</sup> [https://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2020/03/VADEMECUM-RITUALITA-FUNEBRE-PER-LA-COMUNITA-ISLAMICA-IN-ITALIA-1-1.pdf?utm\\_source=mailpoet&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Covid-19%2C+emergenza+defunti+musulmani+e+vademecum+per+la+Comunit%C3%A0+italiana](https://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2020/03/VADEMECUM-RITUALITA-FUNEBRE-PER-LA-COMUNITA-ISLAMICA-IN-ITALIA-1-1.pdf?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=Covid-19%2C+emergenza+defunti+musulmani+e+vademecum+per+la+Comunit%C3%A0+italiana) (data di accesso: luglio 2020).

<sup>13</sup> <https://ucoii.org/2020/03/19/coronavirus-fatwa-associazione-degli-imamper-i-riti-funebri/> (data di accesso: luglio 2020).

<sup>14</sup> Cfr. <https://openmigration.org/analisi/per-la-comunita-musulmana-il-covid-mette-a-rischio-anche-la-sepoltura/> (data di accesso: luglio 2020).

convenzioni fra Comuni e comunità musulmane locali<sup>15</sup>. Infine, a fronte dei numeri della popolazione islamica sul territorio nazionale, predisporre spazi cimiteriali è divenuto, ormai, un dovere ‘civico’ e può prevenire inutili contenziosi<sup>16</sup>.

### 5. Conclusioni: Italia in crisi e crisi delle norme

In conclusione, è palese che con il Covid-19 l'Italia è entrata in una crisi la cui soluzione è affatto incerta. Alla crisi umana, si sta aggiungendo una crisi economica che l'Italia da sola senza l'Europa, com'è noto, non può risolvere. Il Covid-19 ha, poi, svelato ulteriormente la crisi delle istituzioni politiche e amministrative e quella dello stesso diritto. A fronte di un legislatore lento, la strada scelta dal Governo è stata quella dei DPCM, criticata aspramente da illustri giuristi, fra cui il giudice emerito della Consulta Sabino Cassese, che ha posto il dubbio della loro legittimità costituzionale.

Non è, certamente, questa la sede per disquisire su quest'altro tema. Di fronte al dramma del dolore e della morte ed anche del diritto impossibilitato, ancora una volta, a dare piena giustizia, si può chiudere ricordando con Sarte il compito qualificante del diritto di fronte ai bisogni fondamentali dell'essere umano:

L'ordinamento giuridico, come ci insegnano i filosofi del diritto, non ha lo scopo di trasformare in diritti i sentimenti o i desideri, e forse nemmeno le speranze, o almeno non tutte. Quando lo fa o cerca di farlo, oltre a manipolare la propria funzione essenziale, ingenera molto spesso gravi contraddizioni, e danni sociali a volte irreparabili [...]. Il giurista non può occuparsi delle emozioni, è vero: ma deve – è il suo compito qualificante – dedicarsi alle relazioni pubblicamente rilevanti, inibendo quelle distruttive, e sostenendo quelle costruttive [...]. La tragica immagine di decine di oscure bare sigillate nell'abbandono della solitudine ed inviate al cimitero per una inumazione deritualizzata e spersonalizzata, non deve limitarsi ad attivare una reazione sentimentale di dolore, deprecazione o sdegno, ma indurci a riflettere seriamente sui limiti che anche la gestione amministrativa e legale dell'emergenza ha comunque fissati

<sup>15</sup> Cfr. <https://www.ucoii.org/wp-content/uploads/2020/04/UCOII-caratteristiche-area-cimiteriale-islamica-v1.pdf> (data di accesso: luglio 2020); [https://www.comune.bolzano.it/servizi\\_context02.jsp?ID\\_LINK=4602&area=51](https://www.comune.bolzano.it/servizi_context02.jsp?ID_LINK=4602&area=51) (data di accesso: luglio 2020).

<sup>16</sup> Cfr. [https://www.urbanit.it/wp-content/uploads/2015/05/140430-Intervento\\_FCChiodelli\\_WS.pdf](https://www.urbanit.it/wp-content/uploads/2015/05/140430-Intervento_FCChiodelli_WS.pdf); <https://www.olir.it/documenti/cimiteri-islamici-tar-di-brescia-e-liberta-religiosa/> (data di accesso: luglio 2020).

dai bisogni fondamentali dell'essere umano, che chiamiamo diritti umani (Sar-tea, 2020).

## BIBLIOGRAFIA

ANGELUCCI A. - BOMBARDIERI M. - CUCINIELLO A. - TACCHINI D. (a cura di), *Chiesa e Islam in Italia. Incontro e dialogo*, Dehoniane, Bologna 2019.

ANGELUCCI A. - BOMBARDIERI M. - TACCHINI D. (a cura di), *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia 2014 (2016<sup>2</sup>).

ANGELUCCI A., *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'Islam*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1 (2019), pp. 21-48.

ANGELUCCI A., *L'Islam in Italia. Dalla tutela costituzionale dell'associazionismo alle recenti prospettive pattizie*, Giappichelli, Torino 2018.

ANGELUCCI A., *L'associazionismo religioso musulmano tra diritto speciale e diritto comune: la centralità dello statuto*, in ANGELUCCI A. - BOMBARDIERI M. - TACCHINI D. (a cura di), *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia 2014 (2016<sup>2</sup>), pp. 71-93.

BOTTAR R., *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e rivendicazioni identitarie nell'autunno dei diritti*, Giappichelli, Torino 2008.

CAVANA P., *La morte e i suoi riti: mutamenti culturali ed evoluzione legislativa in Italia*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», novembre (2017), pp. 1-37.

CIMBALO G., *Il diritto ecclesiastico oggi: la territorializzazione dei diritti di libertà religiosa*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», novembre (2010), pp. 1-47.

CONSORTI P. (a cura di), *Law, religion and COVID-19 Emergency*, DiReSoM, Pisa 2020.

CUCINIELLO A., *La morte e l'aldilà nelle credenze dei musulmani*, Fondazione ISMU, Milano 2018, pp. 1-17; [https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/07/Cuciniello\\_Morte-e-aldil%C3%A0\\_Paper\\_lug2018\\_ed.pdf](https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/07/Cuciniello_Morte-e-aldil%C3%A0_Paper_lug2018_ed.pdf) (data di accesso: luglio 2020).

DAMMACCO G. - VENTRELLA C. (a cura di), *Religioni, diritto e regole dell'economia*, Cacucci, Bari 2018.

DE FRANCESCO I., *Incontrare i musulmani in ospedale*, in ANGELUCCI A. - BOMBARDIERI M. - CUCINIELLO A. - TACCHINI D. (a cura di), *Chiesa e Islam in Italia. Incontro e dialogo*, Dehoniane, Bologna 2019, pp. 103-18.

FIORITA N. - LOPRIENO D., *Islam e costituzionalismo*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 14 (2017), pp. 1-24.

GIANFREDA A., *Cimiteri, turismo e patrimonio culturale di interesse religioso*, in DAMMACCO G. - VENTRELLA C. (a cura di), *Religioni, diritto e regole dell'economia*, Cacucci, Bari 2018, pp. 403-18.

GIANFREDA A., *Libertà religiosa e culto dei defunti nell'epoca del Coronavirus*, OLIR – Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose, 2020; <https://www.olir.it/focus/an-na-gianfreda-liberta-religiosa-e-culto-dei-defunti-nellepoca-del-coronavirus/> (data di accesso: luglio 2020).

JONKER G., *The knife's edge: Muslim burial in the diaspora*, «Mortality», 1 (1996), pp. 27-43.

MAZZA R., *Buone pratiche: sportelli dedicati, luoghi di preghiera, circolazione delle informazioni*, in COMITATO SCIENTIFICO DI INSIEME PER PRENDERCI CURA (a cura di), *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza della persona*, edizione cartacea *pro munuscripto* 2017, pp. 51-57; anche in <http://www.prendercicura.it/ipc-wp/documenti/> (data di accesso: luglio 2020).

RICCIARDI CELSI F., *Pluralismo religioso, multiculturalismo e resilienza urbana: profili di diritto ecclesiastico*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 12 (2017), pp. 1-28.

SACCENTI R., *Corpi*, in AA.VV., *Dalle finestre di casa. Sguardi sapienziali in tempo di pandemia*, Queriniana, Brescia 2020, pp. 19-23.

SARTEA C., *Sul diritto a morire accompagnati*, giugno 2020, p. 1; <http://www.pensa-reildiritto.it/wp-content/uploads/2020/06/Sul-diritto-a-morire-accompagnati.pdf> (data di accesso: luglio 2020).

TACCHINI D., *L'imam, questo sconosciuto: chi è e cosa fa*, in ANGELUCCI A. - BOMBARDIERI M. - TACCHINI D. (a cura di), *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia 2014 (2016<sup>2</sup>), pp. 95-109.

TURRINI A. S., *Riti funebri, trattamento della salma, autopsia*, in COMITATO SCIENTIFICO DI INSIEME PER PRENDERCI CURA (a cura di), *Salute e identità religiose. Per un approccio multiculturale nell'assistenza della persona*, edizione cartacea *pro munuscripto* 2017, pp. 149-50; anche in <http://www.prendercicura.it/ipc-wp/documenti/> (data di accesso: luglio 2020).

VALTOLINA G.G., *Coronavirus e morte dei migranti di fede islamica. Un'emergenza nell'emergenza*, Fondazione ISMU, Milano 2020; <https://www.ismu.org/coronavirus-e-morte-migranti-di-fede-islamica-emergenza-nell-emergenza/> (data di accesso: luglio 2020).

VANTIN S., *Vulnerabilità, morte e pietas. L'atto della sepoltura e le sue implicazioni giuridiche*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 21 (2019), pp. 1-13.

PARTE SECONDA

## Le testimonianze

## Dire sì, trovare gioia Un'esperienza musulmana

di Francesca Bocca-Aldaqrè

È il futuro la vera identità del vissuto islamico della morte. È una certezza nuova in me, che si è fatta strada di colpo quando, nei giorni successivi alla morte di Iyad, mi sono trovata a dover prendere posizione sul reale. Accettare una morte – e questo la moderna psicologia ce lo conferma – è fondamentale per potere di nuovo guardare in avanti; ma per passare dall'accettazione all'amore per ciò che avviene, intercorre una distanza abissale.

È profondissimo *amor fati* quello che l'Islam incoraggia nel credente, ed è uguale gioia che si spalanca di fronte alle benedizioni e alla sofferenza. Così insegna uno *hadith*, notissimo nel mondo musulmano, nel quale Muhammad afferma: «Sorprendente è la situazione del credente. In verità, ogni suo affare è buono. E questo non avviene se non per il credente; se gli accade un periodo di prosperità, è grato e ciò è bene per lui, e se gli accade un periodo di avversità, persevera con pazienza, e anche questo è bene per lui».

Quest'ottimismo di fondo porta ad un insolito cortocircuito tra accettazione e sguardo al futuro. Sorprendermi a pensare all'ottimismo, in queste circostanze, ha stupito me stessa, quindi immagino il lettore si trovi disorientato. Ed è certo però che 'dire sì' – per prendere in prestito da Nietzsche quello che è l'atteggiamento di fondo di fronte a ciò che accade – non sia affatto rinuncia, ma liberazione.

V'è un'altra intuizione di Nietzsche che mi è tornata alla mente, nello schianto dell'evento: *ego fatum*. Coincidere con il proprio destino, affermandolo anziché rinunciandovi, è posizione autenticamente islamica. Non è un caso che, sempre per Nietzsche, l'Islam fosse una religione affermativa, *ja-sagend*, guardata anche con una certa stima e attrazione, specialmente negli anni della gioventù (Bocca-Aldaqrè, *in corso di pubblicazione*). Laddove Nietzsche però reinterpreta il destino nell'eterno ritorno, in un ripetersi quindi «di ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro» (Nietzsche, 1977, p. 341), l'Islam mette di fronte il credente a una ben chiara teleologia: «Tutte le cose periscono salvo il Suo volto. A Lui spetta il Giudizio, e tutti a Lui sarete ricondotti!» (Cor. 28, 88).

Dire sì non significa soltanto prendere atto, ma amare talmente ciò che accade da farlo collimare alla propria volontà. V'è un altro versetto del Corano che, riletto alla luce dell'affermazione, acquisisce una nuova potenza: «Può darsi vi spiaccia qualcosa che è invece un bene per voi, e può darsi vi piaccia qualcosa, mentre invece è un male per voi, ma Dio sa e voi non sapete» (Cor. 2, 216). L'amore deve quindi coincidere con la volontà divina. È questo l'insegnamento più profondo di un concetto parecchio incompreso, *al-walā' wa-l-barā'*, quell'amare ciò che Dio ordina e odiare ciò che proibisce, che gli estremisti contemporanei distorcono per farne base dell'imposizione violenta della propria legge.

Se mi fosse stato chiesto, soltanto due mesi fa, di parlare della morte nell'Islam, avrei parlato di accettazione. L'esempio che credevo paradigmatico, prima che la questione diventasse vita vissuta, è contenuto nelle lettere di Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Posto di fronte al dramma della morte del figlio, si incoraggia nell'accettazione: «Dobbiamo di nuovo persistere nell'Islam, cioè nella devozione incondizionata alla volontà di Dio» e, un anno prima della propria morte, afferma: «Nell'Islam viviamo tutti, sotto qualsiasi forma decidiamo di farci coraggio» (Bocca-Aldaqrè, Buttafuoco, 2019, p. 125).

L'accettazione della morte nel mondo musulmano è spesso riletta dall'esterno come fatalista. È un marchio molto difficile da cancellare, quello del fatalismo, retaggio di un certo orientalismo. Già osservatori attenti, seppure esterni, della religiosità islamica, come Louis Gardet, definiscono l'accusa di fatalismo islamico 'colonialismo intellettuale' dimostrando come un'analisi attenta del vissuto religioso islamico non possa che «rendere falsa l'idea di fatalismo» (Gardet, 2002, p. 286). Superare il fatalismo è un passaggio tutto sommato semplice, non altrettanto è passare dalla pura accettazione allo stadio di amore di ciò che Dio decreta. È una progressione che, di fronte alla morte, l'intera comunità musulmana si trova a dover compiere.

Annemarie Schimmel (1922-2003) è stata fin dall'inizio del mio percorso accademico e spirituale un modello di approccio agli studi islamici. Negli anni in cui ho avuto a che fare con la sua figura e le sue opere, sono sempre rimasta colpita dalla sua tomba. Nel piccolo cimitero di Poppelsdorfer c'è una semplice lastra di marmo scurissimo e lucido, sulla quale è inciso il detto di Muhammad (*hadīth*) «Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano», in tedesco e in arabo.

«Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano». La morte di Iyad è certamente stata il suo risveglio, ma al tempo stesso ha risvegliato l'intera comunità. La comunità di Iyad non era limitata a persone di fede musulmana; aveva scelto Piacenza come sua casa, ed era caro a tutto il tessuto sociale della mia città. È stato potente il risveglio di questa comunità, alla sua morte. A poche ore dal decesso mi è giunta la disponi-

bilità da parte del sindaco di Piacenza, Patrizia Barbieri, di concedere ai fedeli di religione musulmana uno spazio per la sepoltura nel cimitero comunale. È un'area contigua a quella degli altri defunti, nulla la distingue se non il diverso orientamento delle sepolture.

Annemarie Schimmel mi ha insegnato anche che l'Islam è, osservato come atteggiamento religioso, lo sforzo di decifrare i segni di Dio (Schimmel, 1994), ed è quindi un approccio fenomenologico quello del credente di fronte al reale. La morte, perciò, va affrontata da chi si trova a rimanere in vita con il desiderio di essere approfondita, di passare dalla dimensione esterna dell'Islam – quella che si trova nel petto, secondo il modello del mistico Abū 'l-Husayn al-Nūrī (840-907) – mano a mano nella conoscenza intuitiva – *al-ma'arifa* – fino al nocciolo stesso della realtà, il *tawhīd*, l'unità di Dio. Tutte le manifestazioni esterne non sono altro che un segno. La morte non è altro che un segno, e ciò che quindi conta è che il segno riconduca al 'qualcos'altro', semioticamente parlando, e che quindi non rimanga impantanata in se stessa. Riconduca a Colui che, rassicurandoci, si fa trovare «più vicino che la vena grande del collo» (Cor. 50,16).

La permanenza, il rimanere, è solo in Dio.

Proprio oggi, incrociando uno sguardo, mi sono sentita rivolgere *al baqā' li-llāh*, una delle formule che si ripetono a mo' di condoglianza tra musulmani. È un'espressione mistica nella sua brevità, nella concisa bellezza che le frasi nominali sanno avere in arabo. Per me, *al baqā' li-llāh* è una sintesi dell'eternità del ricordo. Del rimanere, va siglata l'appartenenza. Nulla è perduto di quello che è affidato a Dio, e neppure di quello che Dio a volte sembra quasi strappare a forza.

L'altra formula di cordoglio è esplicito ordine coranico; il Libro ripete spesso che i credenti saranno messi alla prova. Perdita di beni, salute, persone care, tutte vanno affrontate dal buon musulmano con il medesimo spirito: la perseverazione. A chi obbedisce a questa direttiva, Dio porge la buona novella; a «quando li colga disgrazia esclamano 'In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo!'"» (Cor. 2, 156). Egli promette la Sua benedizione, e mai li abbandonerà.

Il poeta e mistico Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) sceglie parole nuove per parlare di vita e di morte. Vivere è la separazione, morire la riunione. Rūmī non parla solo della propria morte, di quella coscienza della propria finitudine che è pilastro dell'ascetismo musulmano, ma di un'esperienza che mi ha fatta ricorrere a lui quando Iyad è morto. Rūmī aveva perso quanto di più caro a lui, Shams-i Tabrīzī (1185-1248), suo maestro spirituale e profondo studioso delle scienze teologiche e giuridiche islamiche. Nell'incontro con Shams a Rūmī si era dischiuso ciò che sta oltre la normale esperienza religiosa, ed era stato inondato dalla gioia. Perdere Shams, però, ha fatto di Rūmī un poeta, la luce di spiritualità e

pace che tuttora guida a Konya, alla sua tomba, migliaia di fedeli ogni anno, e che i suoi discepoli, organizzati nella confraternita Mevlevi, ricordano nel vorticoso rituale del *samā*.

«Siamo di Dio ed a Lui ritorniamo». Se la meta del ritorno è il Misericordioso e Compassionevole, il Sostentatore e Colui che apre, è un destino di bene quello al quale si prepara il credente. Anche uno degli autori a torto interpretati come tra i più cupi della teologia islamica, Taqī al-Dīn ibn Taymiyyah (1263-1328), è stato di recente riletto come promotore di una teodicea 'dell'ottimismo perpetuo' (Hoover, 2007). 'Rimane', 'appartenenza', 'ritorno': sono parole chiave della spiritualità musulmana. Eppure il credente che sperimenta l'apertura a questa realtà liberante non deve dimenticare che si tratta di grazia, e non di merito. L'ottimismo di fronte alla morte è, come la conoscenza, qualcosa che Dio dona a chi preferisce. L'uomo non può, per suo merito, contemplare la verità che sta dietro al reale, «Ma se non vuole Iddio, non lo vorrete. Ché Dio è savio sapiente!» (Cor. 76, 30).

Lo scopo della creazione è adorare Dio. Non è ragionamento teologico, ma affermazione che lo stesso Creatore inserisce nel Corano: «E io non ho creato i *ġinn* e gli uomini altro che perché M'adorassero» (Cor. 51, 56). L'uomo vive in quanto potenziale di *'ibāda*, 'adorazione', e quando sopraggiunge la morte termina questa possibilità. Questo è quello che credevo prima della morte di Iyad. Ho imparato, invece, che la misericordia di Dio concede talvolta all'uomo la possibilità di adorarlo anche dopo la morte. È noto nella comunità musulmana il *ḥadīth*: «Quando un uomo muore, le sue buone azioni giungono al termine tranne tre: l'elemosina ricorrente, la conoscenza benefica, e dei figli che pregano per lui». Questa elemosina ricorrente – *sādaqa jāriya* – è desiderata, cercata, ambita e implorata da molti musulmani devoti nelle proprie preghiere.

In questo senso la morte di Iyad, il risveglio che ha provocato in me e la possibilità concreta di ottenere per altri defunti una sepoltura vicino alle famiglie, sia un *'ibāda* che è opera sua, da quanto è naturale conseguenza delle sue azioni, del suo quotidiano. E quanto rimane da fare è semplicemente 'dire sì' e, nel tentativo di fare della propria volontà quella di Dio, trovare la gioia.

## BIBLIOGRAFIA

BOCCA-ALDAQRE F. - BUTTAFUOCO P., *Sotto il suo passo nascono i fiori. Goethe e l'Islam*, La Nave di Teseo, Milano 2019.

BOCCA-ALDAQRE F., *Nietzsche in Paradiso*, Mimesis, Milano (in corso di pubblicazione).

GARDET L., *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano 2002.

HOOVER J., *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden 2007.

NIETZSCHE F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977.

SCHIMMEL A., *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, State University of New York Press, New York 1994.

## Questa pandemia

di Omar Ajam

Insolitamente e quasi all'improvviso ci siamo trovati in Italia, e poi in tutto il mondo, circondati da questa pandemia che ci ha lasciati esterrefatti, allibiti e a bocca aperta davanti a questo evento orribile provocato dal nuovo Coronavirus e della sua stranissima maniera di diffusione, in particolar modo in Italia. Nessuno può e potrà mai dimenticare l'orrore vissuto in quei giorni: i bollettini del Ministero della Salute aggiornati quasi ora per ora che davano conto di ricoveri in continua crescita negli ospedali, di strutture sanitarie che si riempivano giorno dopo giorno di malati, di migliaia di decessi fino a determinare il collasso di strutture in certe aree geografiche (come la Lombardia) rimaste sprovviste di attrezzature mediche, come i respiratori nelle sale di rianimazione e, addirittura, degli indispensabili dispositivi di protezione personale, introvabili anche nelle farmacie. Per limitare l'avanzamento della pandemia è stato necessario introdurre nuove leggi eccezionali che hanno portato al quasi totale blocco della vita quotidiana, compresa la sospensione delle preghiere collettive e la chiusura di tutti i luoghi di culto. È stato chiuso lo spazio aereo, sono stati cancellati tutti i viaggi da e per l'Italia ed è stato posto un limite agli spostamenti, esclusi quelli essenziali. Anche le scuole, le università e molti luoghi di lavoro sono stati chiusi. Questo stato di emergenza in cui si è trovato il Paese ha imposto cambiamenti in tutte le abitudini della vita quotidiana. Ovviamente, la situazione ha coinvolto italiani e stranieri presenti sul territorio nazionale e appartenenti a qualsiasi confessione religiosa, inclusa la comunità musulmana.

Cosa è cambiato?

In altri termini, come hanno vissuto i musulmani questa situazione?

Come si sa bene, il parere giuridico islamico (*fatwa*) cambia con il mutare dello spazio, del tempo, delle circostanze e delle condizioni. La giurisprudenza islamica ha diverse regole che tengono conto di diverse condizioni, tra queste vanno ricordate: le necessità rendono leciti i divieti; le difficoltà portano alla facilitazione; non vi è obbligo se non per ciò che può essere assolto; non vi è dovere in caso di disabilità; si faccia quanto possibile per ciò che non è del tutto realizzabile. In base a queste regole che facilitano le pratiche religiose, alla luce anche di circostan-

ze difficili, possiamo sintetizzare alcuni degli aspetti più importanti che hanno caratterizzato l'impatto del Coronavirus sulla vita dei musulmani, dopo le regole imposte dallo Stato italiano ed in generale dagli Stati di tutto il mondo:

1. preliminarmente va ricordato che per l'Islam la preghiera in gruppo è uno dei pilastri fondamentali. Rappresenta un incoraggiamento alla socializzazione fra gli individui, secondo tale regola la preghiera fatta con altre persone acquisisce un valore maggiore di ricompensa da parte di Dio, 27 volte superiore di quella fatta singolarmente. Questo vuol dire che chi esegue la preghiera di una giornata in gruppo ha una ricompensa di quasi un mese rispetto a chi la recita da solo. Questo è il motivo per cui le moschee sono piene di credenti. Dopo la proibizione della preghiera in gruppo, a causa del Coronavirus, l'unica importante preghiera comunitaria settimanale obbligatoria del venerdì e tutte le altre sono state sostituite con un nuovo slogan che recita: 'Nella mia casa vi è una moschea'. Le famiglie hanno riscoperto di più il merito dell'aggregazione per la preghiera in famiglia e con il clima di isolamento in cui si sono trovate hanno dato più spazio al dialogo e alla riflessione intra-familiare su molti aspetti della vita relazionale ed affettiva dentro la propria stessa famiglia, nonché gli spazi di lettura e ripassi su molte argomentazioni intellettuali religiose e non soltanto.

2. Inoltre, non possiamo dimenticare le preghiere interreligiose avvenute in molte zone del territorio italiano, in risposta anche ai diversi appelli di Sua Santità Papa Francesco. Imam ed esponenti della religione cattolica, ebraica ed anche di altre religioni come buddismo, sikhismo ed induismo, si sono uniti insieme in preghiera, ed ognuno si è messo a pregare con i propri riti, affinché Dio allentasse e togliesse la pandemia in tutto il mondo. Con questa esperienza indimenticabile è stata inviata da tutti una grande invocazione rivolta a Dio Creatore, Dio Unico, in favore dell'essere umano, chiunque fosse e a qualsiasi fede appartenesse, con un messaggio che esprime un forte amore e un grande senso di unità tra tutte le persone, unite come fratelli nell'affrontare il male che minaccia tutti indistintamente.

3. Il mese sacro di *ramadān* è caduto nel pieno della pandemia, fra il mese di aprile ed il mese di maggio 2020. Tale periodo, caratterizzato abitualmente ed in circostanze normali come una vera stagione speciale di maggiore socializzazione ed incontri a livello familiare e comunitario e di buone opere, non è stato esente dall'essere colpito dall'isolamento delle persone tra le mura domestiche, dove ugualmente vigeva lo stesso nuovo slogan mai passato per la mente di nessuno in precedenza, 'Nella mia casa vi è una moschea', sia per preghiere comunitarie sia per gli incontri e le visite. Soltanto la carità e i doni sono rimasti, anzi sono aumentati durante questo speciale *ramadān*, poiché si è seguito

l'insegnamento del profeta Muhammad (PBSL) che dice: «Curate i vostri malati con la carità».

4. Con riguardo all'aspetto della carità comunitaria, molte famiglie si sono trovate in difficoltà economiche e di movimento, per cui le moschee e i centri islamici hanno dato spazio a diverse attività: la prima è stata quella della consegna di pacchi alimentari alle famiglie in difficoltà. Ad esempio, il Centro culturale islamico di Brescia in via Corsica, senza distinzione di origine, di religione o di appartenenza ideologica, ha consegnato settimanalmente intorno ai quattrocento pacchi alimentari a famiglie o persone bisognose residenti nel territorio, segnalate dal Centro stesso, dal Comune o dalla Caritas Diocesana di Brescia.

5. Nei confronti delle strutture sanitarie e degli ospedali, le comunità islamiche si sono impegnate per la raccolta di fondi finalizzati all'acquisto di dispositivi di protezione personale e materiale medico come respiratori nelle sale di rianimazione. Tale raccolta di fondi ha superato i cinquantamila euro nel Bresciano, mentre nel territorio italiano ha superato di molto la soglia di un milione di euro. I soldi raccolti sono stati versati direttamente alle varie strutture sanitarie sul territorio nazionale italiano.

6. Da non dimenticare il modo in cui si sono svolte le lezioni religiose o i programmi di insegnamento che si praticavano normalmente nelle moschee settimanalmente o frequentemente. Con il divieto degli assembramenti, si sono trasformate in lezioni svolte attraverso le piattaforme dei social media, come Facebook o altri programmi, che hanno permesso la continuità dei corsi stessi e degli insegnamenti religiosi. Alcuni di questi hanno riguardato anche la pandemia, nel sensibilizzare le persone ad essere responsabili nell'affrontare in modo corretto la nuova situazione a tutti i livelli: personale, familiare e sociale in generale. Le lezioni hanno dato anche sollievo e sostegno psicologico e spirituale molto importanti e sicuramente da non sottovalutare, comprese le sentite preghiere ed invocazioni degli imam pubblicate nelle piattaforme, affinché Dio sollevasse il Paese e l'umanità intera dall'emergenza e da ogni male.

7. A livello sociale gli imam e i capi religiosi islamici si sono relazionati con le famiglie che sono state colpite direttamente dal virus, per assicurare loro un sostegno morale e religioso, accompagnandole nella sofferenza, molte volte parlando telefonicamente con i malati giacenti in ospedale in situazioni critiche.

A causa dell'alto numero di persone musulmane decedute, è emerso il problema della mancanza di cimiteri islamici che garantissero una sepoltura dignitosa. I cittadini di fede islamica hanno permesso a mala pena la sepoltura delle persone defunte ivi residenti, ma non erano in grado di ospitare defunti provenienti da zone prive di aree cimiteriali isla-

miche. In aggiunta, i blocchi aerei e navali hanno impedito il trasporto delle salme nei Paesi di origine.

Il problema dei cimiteri in Italia esiste da quando si sono insediate le comunità islamiche nel Paese e si è rilevata sempre più l'esigenza di risolverlo adeguatamente con l'accrescere del numero di musulmani. Con l'avvento del Coronavirus il problema si è fortemente ripresentato in tutta la sua urgenza. L'UCOII (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia), quale rappresentante della grande maggioranza delle comunità musulmane presenti in Italia, si è mosso con le autorità centrali italiane per risolvere questa delicata questione: i musulmani ricorderanno sempre la massima collaborazione e comprensione che le stesse autorità hanno loro riservato. La Presidenza del Consiglio dei Ministri e il Ministero degli Interni hanno infatti richiesto alle autorità locali di individuare spazi idonei da dedicare ai cimiteri musulmani.

Sempre nel periodo di pandemia è stato stipulato un altro accordo con l'UCOII, avente ad oggetto l'assistenza spirituale dei detenuti di fede musulmana nelle carceri del Paese. Si è trattato di un accordo importante, sottoscritto con il DAP (Dipartimento Amministrazione Penitenziaria) presso il Ministero della Giustizia. Il protocollo precedente era limitato a 8 carceri in tutta Italia, con questo nuovo accordo invece tutte le carceri italiane potranno usufruire di imam proposti dall'UCOII stesso. Questo è il segno dell'ottimo risultato ottenuto con il primo progetto pilota e della fiducia del Governo e del Ministero della Giustizia nei confronti dei musulmani. L'assistenza spirituale ai detenuti fa parte in modo ineludibile del percorso di reinserimento nella società civile, così come stabilisce la Costituzione della Repubblica che all'art. 27 sancisce che «Le pene devono tendere alla rieducazione del condannato».

Diversi sono stati i momenti in cui – per diverse ragioni – si sono incontrati cittadini italiani e immigrati musulmani, autorità italiane e rappresentanti delle comunità islamiche, sempre mossi dalla più naturale e sentita vicinanza. Se è possibile dire che i musulmani si sono trovati in precedenza a doversi difendere da stereotipi negativi usati per descriverli ma non corrispondenti al vero – a partire dalle questioni del terrorismo, della libertà della donna e di interpretazioni erranee della disciplina islamica – con l'evento del Coronavirus, nonostante la tragicità di quei giorni, si sono trovati a vivere e a spiegare l'Islam come è realmente e a mostrare loro stessi cosa sono i musulmani nella vita quotidiana.

## ABSTRACTS

AJAM OMAR

*This pandemic*

In the light of interreligious and intercultural dialogue, in addition to the dramatic situation that persisted during the Coronavirus period, in compliance with the decisions of the Italian State and local authorities towards all citizens, the Muslim community in Italy also faced this period of suffering. Muslims have had to face specific circumstances regarding the specificities of the Muslim community itself, such as religious rites, with a special adaptation due to the impossibility of performing certain religious practices deemed indispensable under normal conditions. To this was added the question of the burial of the dead in cemeteries with specific characteristics. Therefore, a new atmosphere of collaboration has been reached that has developed both at the popular level with ordinary people and between the Italian institutions and the representatives of the Islamic community itself. All this has contributed to making very positive and unprecedented steps in civil society in Italy, from which further progress is expected and hoped for.

ANGELUCCI ANTONIO

*Muslims, getting sick and dying between uncertain rights and certain injustices*

The Covid-19 pandemic has confronted the faithful of the Muslim communities with a drama within the drama. In addition to pain and death in isolation, they had to face the precariousness of spiritual assistance and the difficulty to be granted burial according to their religious rite, which should be guaranteed to all according to the Italian Constitution. Spiritual assistance is regulated by agreements between the Health unit and the representatives of local communities, but it is still very complicated because of the absence of Islamic ministers of worship approved under Law 1159/1929. Not all cemeteries in Italy have spaces reserved for confessions other than the Catholic one. If they are present, they are only a few and the pandemic has aggravated an already inadequate reality. The cemeteries, which are specifically Islamic, are numerically limited. If, on the one hand, Muslims have shown capacity to adapt to the current state of necessity and the institutions have done their best, on the other hand, a more decisive action by the political institutions and the Legislator would be desirable: the Muslim communities are not adequately protected without an agreement with the State and in the absence of a law on religious freedom, as has emerged also in this dramatic situation.

ATIGHETCHI DARIUSCH

*Aspects of dying in Islamic contexts*

In Islamic world, brain death is now accepted to allow cadaveric transplants, but this acceptance has been the result of a complicated debate both in the religious context and between states. The doctor-patient relation oscillates between two poles: a) the traditional one based on medical paternalism and the protective role of the family; b) the individualistic and westernized one based on the patient's autonomy and self-determination. All sources condemn euthanasia which, however, is present but is not substantially interpreted or perceived as such. Palliative care encounters numerous economic-social but also cultural and religious obstacles.

BOCCA-ALDAQRE FRANCESCA

*Saying yes, finding joy: A Muslim experience*

I was invited to write a first-person account of the Islamic experience of death, in light of the recent events of Covid-19. The reason is that at the beginning of the pandemics, on March 27<sup>th</sup>, 2020, I have lost my husband due to complications of the virus. He was 32 years old, and this event forced me – and my five-year-old child – to face the reality of death in a way unimaginable to us until just weeks before. It is not my habit to write about my experience. My husband's death has been indeed a turning point, not only to understand the Islamic teachings concerning grief and loss, but to radically re-think some of my positions on the issue. The chapter is, therefore, a *mélange* of experience and theology, but always under the light of the event of loss.

BRANCA PAOLO

*«Every soul will taste death» (Q. 3, 185)*

The Qur'ān in different chapters reaffirms the universality and inevitability of the end of earthly life. Each religion, together with a certain conception of divinity, also implies a certain vision of man. The meaning and purpose of the existence of human beings are among the fundamental themes that the creed and cult of each religion intend to explain and accompany: among these, death is always present and is often one of the most significant. If we do not keep any memories of our birth, other salient moments of life are destined to remain indelibly etched in the memory of each one of us. Not by chance, they are accompanied by certain rites in almost all religions, but equally and perhaps more true also for the pain, disease and mourning that affects us and loved ones: they are the signs of our limitation, harbingers of decisive questions about our destiny. Islam is no exception and in the essay we try to refer to the essential points relating to death and the practices followed by Muslims, with reference to the Orthodox vision.

CUCINIELLO ANTONIO

*Illness, death and life after death in the Islamic conception*

The Qur'ānic image of death meant that the notion of "individual person", responsible for his actions before God, prevailed over pre-Islamic "tribal solidarity". At the same time, the community of faith, replaced by that of blood, extended its ties even beyond death. In confirmation of this, from the beginning of his preaching in Mecca, Muhammad announced the Resurrection and the Judgment with the relative remuneration, as can be seen in several Qur'ānic verses that also underline the articles of faith for Muslims. The Prophet of Islam, therefore, in coherence with the concept of divine Uniqueness, articulated his discourse on death precisely from these elements. Primarily through the Qur'ānic source, the aim of the essay is to retrace the conceptions of disease, death and life after death as declined in the Muslim religion.

LAZZERINI 'A'ISHA VALERIA

*Islamic funeral rites and their practical management in Italy: Problematic aspects and possible solutions*

Cemeteries are a projection of society, representing religious values, philosophical ideals, any exclusivism or openness to pluralism. The possibility or not for Muslims to find ways to ritually bury their dead in Italy offers a valid observation point to evaluate how much religious freedom rights are actually guaranteed. The purposes of this essay are to examine what the main aspects of the funeral practices and needs of Muslims actually consist of, to evaluate to what extent they are compatible with State legislation and to propose possible alternative solutions for what is not currently foreseen by the current regulatory framework. Some critical issues related to the performance of the Islamic ritual in our country have been specifically considered: burial without coffin, perpetuity of the burial, places where to perform the ritual ablution of the deceased, agreements between the Municipalities and the local Islamic communities for the concession of Islamic areas in cemeteries.

VILLA ANGELO

*Psychic distress: Keys of interpretation*

The essay analyzes the problem of the psychic causality in mental distress. The lack of an authentic "word" in the relationship between the family's members, a human word that can try to answer to the question of the truth of a singular existence, is the beginning of the several forms of pathology. Indeed, this factor regards a vital need that involves the patient, but also people who live with him/her. In an original way, the essay shows how Muslim believers can approach to a sincere "word" in accordance with what the Qur'ān says and, consequently, with God's desire, considering the language as the light that permits human beings to orientate their own life, avoiding to fall in destructive drives.

## AUTHORS

### AJAM OMAR

He was born in Aleppo (Syria). After finishing the Scientific High School at the famous Al-Ma'mūn school in Aleppo, he came to Italy in the eighties for study reasons. He has done several jobs, as a linguistic and cultural mediator, commercial mediator, translator and interpreter in different fields. He taught the Arabic language to non-Arabic speakers and the Italian language to foreigners. In addition, he also conducted a television program regarding immigration to Italy on a private channel. In the past twenty years, he has played a role in interreligious and intercultural dialogue between the institutions themselves and various Islamic associations with various State and religious institutions in Brescia. He is one of the founding members of DOSTI, the festival of religions in Brescia, where he has also been one of the promoters of the Brescia Pact for an Italian Islam.

### ANGELUCCI ANTONIO

Graduated in Law, he holds a PhD in Canon and Ecclesiastical Law. He teaches European Ecclesiastical Law at the University of Eastern Piedmont in Novara and Islamic Law at the Faculty of Theology in Lugano. He is a member of the editorial board of scientific journals, of the Scientific Committee of FIDR and of the Executive Board of PriMED. He is the Secretary of the Research Centre "Religions, Rights and Economies in the Mediterranean Space" and participates in national and international research projects. He boasts an abundant scientific production and important affiliations recognized at international level. Finally, he is Member of the Working group for the survey on the definition of anti-Semitism approved by the IHRA – International Holocaust Remembrance Alliance at the Presidency of the Council of Ministers.

### ATIGHETCHI DARIUSCH

He holds a Degree in Philosophy (University of Milan), a PhD in Comparative Law (Second University of Naples) and a university specialization in Bioethics (San Raffaele Hospital, Milan). Dariusch has been Professor of Islamic Bioethics in many Italian (SUN, University of Milan, University of Genoa, etc.) and foreign (Anahuac, Mexico City; University of Lugano) universities. Among his publications, *Islamic bioethics: Problems and Perspectives* (Springer, 2007); *Islam e bioetica* (Armando Editore, 2009); *L'inizio della vita nel diritto islamico in Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico e islamico a confronto* (Giappichelli, 2013).

## BOCCA-ALDAQRE FRANCESCA

She holds a PhD in Systemic Neurosciences from Ludwig-Maximilians-Universität (Munich), she is Professor for Arabic Language and Culture at the Società Umanitaria in Milan, and Professor for Islamic Theology at the Italian Institute for Islamic Studies (Sesto San Giovanni, Milan). She writes about the relationship between Islam and European (especially German) culture. Her last essay *Sotto il suo passo nascono i fiori* (La Nave di Teseo, 2019) discusses Goethe's relationship with Islam. She is also interested in the issue of Islam and education; she is director of the Averroè Institute in Piacenza, where she teaches Arabic language and Islamic religion to around 300 children a year. She has written about Islamic educational theory in *Un Corano che cammina* (Studium, 2018).

## BRANCA PAOLO

He was born in Milan. He is Associate Professor of Arabic and Islamic Studies at the Catholic University of Milan. He has focused his studies on Islam and Modernity. Among his publications: *Voci dell'Islam moderno: il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione* (Marietti, 1991); *Introduzione all'Islam* (S. Paolo, 1995); *I musulmani* (il Mulino, 2000); *Il Corano* (il Mulino, 2001); *Yalla Italia! Le vere sfide dell'integrazione di arabi e musulmani nel nostro Paese* (Edizioni Lavoro, 2007); with Barbara de Poli and Patrizia Zanella, *Il sorriso della Mezzaluna* (Carocci, 2011); *Papa Francesco e il dialogo cristiani-islamici. Non settari né omologati* (Cittadella, 2017); *Il testo sacro dei musulmani. Piccola antologia coranica* (Carocci, 2019). He translated into Italian a novel by Nagib Mahfuz, *Vicolo del Mortaio* (Feltrinelli, 1989).

## CUCINIELLO ANTONIO

He is an Arabist and Islamologist. He holds a PhD in Humanities, Tradition and Modernity (Religious Sciences) from the Catholic University of Milan, where he is Research Fellow in Islamic studies. After graduating in 2000 from the University of Naples – “L'Orientale”, in 2001 he obtained a Diploma in Arabic Studies and in 2002 a Licentiate in Arabic and Islamic Studies at the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAI) of Rome. Then, he lived for three years in Cairo. He was part of the Scientific Committee of the Group for Islam of the Office for Ecumenism and Interreligious Dialogue of the Italian Episcopal Conference (CEI). He has a long expertise in interreligious and intercultural relations, as well as with researches and publications in the academic field. Among his books (with Paolo Branca) *Radici comuni. Europa e Islam* (Fondazione Achille e Giulia Boroli, 2007); *(San) Francesco e i musulmani. Incontro e dialogo* (AnankeLab, 2019).

## LAZZERERINI 'A'ISHA VALERIA

She is an Italian Muslim. After graduating in Law, she got a PhD in Canon and Ecclesiastical Law from the Catholic University of Milan, with a thesis research on Islamic funeral rites and burials. She has been a member of the Legal Affairs Commission of CO.RE.IS. Italiana (Italian Islamic Religious Community) since 2005. She has also taken part in the drafting process of documents and initiatives developed in order to promote legal and cultural integration of Islamic communities in Italy. She is a member of the Ethical Committee for Halal Cer-

tification (Sharī'a Board) of CO.RE.IS. Italiana and holds training courses on halal certification in food, pharmaceutical and cosmetic fields. She has taken part as speaker at several conferences and holds activities in academic seminars.

#### VILLA ANGELO

Psychoanalyst, essayist, scholar of monotheistic religions, passionate about music. He graduated in Psychology from the University of Padua and obtained his PhD in Education and Communication Sciences from the University of Milano-Bicocca and the University of Lausanne. His psychoanalytic training took place in Paris, Rome and Milan. He teaches Psychology at the IRPA Institute of Milan. He was scientific director of the *Crossing* project, which dealt with the reception of young immigrants in Lecco. He dealt with the training of social workers in Africa (Congo, Cameroon and Benin). Among his publications: *The Hand in the cap. Psychoanalysis and severe handicap* (Karnac, 2013); *Pink Freud. Psicoanalisi della canzone d'autore da Bob Dylan a Van De Sfroos* (Mimesis, 2013); *Que veut une mère? Le désir maternel dans le cas de maltraitance infantile* (Mimesis, 2016); *L'origine negativa. La soggettività e il Corano* (Mimesis, 2018).

# La montagna di Dio

di *Franco Rinaldi*<sup>1</sup>

Simbolo onnipresente in tutte le religioni e in tutte le culture, la montagna è il luogo che, portandoci verso l'alto, ci avvicina quasi fisicamente a Dio. Nella cosmologia musulmana *Kf* è il nome della montagna che circonda il mondo terrestre secondo l'antica rappresentazione araba e segna l'estremità del mondo. In un certo senso, è la montagna madre di tutte le montagne.

In questo mio lavoro ho posto la grande montagna nella parte superiore. Appena sotto l'immagine della montagna, vediamo una cima che la sostiene senza toccarla, mostrando un 'sopra' e un 'sotto', quasi che il viaggio che facciamo su questa terra, pur terminando in piena armonia con essa, ci porti in un 'sopra' che è immensamente più vasto. Sull'estremità superiore, un piccolo occhio, immagine carica di simbologia religiosa, rappresenta uno sguardo che assiste nel viaggio.

Nell'andare verso la vetta si compie un viaggio in cui si deve inevitabilmente faticare, soffrire, per arrivare in cima a godere del paesaggio e renderci conto della nostra dimensione: non abbiamo, su questa terra, luogo che mostri una dimensione 'altra' meglio di una cima.

Malattia e sofferenza dunque si rispecchiano nell'immagine della montagna di Dio, come parti di un viaggio comune che porta sì ad una cima, ma anche a scoprire molto altro.

La leggerezza del segno nel mistero dell'arte.

Brescia, maggio, 2020

---

<sup>1</sup> Autore dell'immagine di copertina. Lavora nel campo dell'arte e della grafica d'arte dal 1980, con una particolare attenzione al mondo onirico e agli aspetti della rappresentazione del sacro.

## La collana *Quaderni CIRMiB Inside Migration*

Nasce dall'esperienza ventennale del CIRMiB, il Centro di Iniziative e Ricerche sulle Migrazioni di Brescia (già Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione) dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, che si occupa di indagare il fenomeno migratorio e le sue implicazioni nei contesti locali. Il CIRMiB nasce nel 1998 su iniziativa di alcuni docenti dell'Università Cattolica di Brescia dell'area socio-antropologica; nel 2006 il Centro assume la denominazione attuale e nel 2012 rinnova il proprio statuto. Dal 2008 pubblica l'*Annuario CIRMiB Immigrazione e contesti locali*, che dal 2018 è diventato il *CIRMiB MigraREport*.

Consapevoli che le migrazioni caratterizzano tutte le epoche storiche, consideriamo la mobilità un fondamentale diritto umano, una leva di sviluppo socio-economico e un valore aggiunto dal punto di vista culturale. Tuttavia, in una società globalizzata e iperconnessa, dove la digitalizzazione e la scomparsa di molte barriere fisiche portano a una iper-mobilità, le migrazioni rappresentano anche un emblema dei rischi e delle potenzialità connesse con il mutamento sociale. I fondamenti del vivere comune sembrano messi in discussione dai flussi migratori e le istituzioni non paiono in grado di governarli efficacemente. Le persone che intraprendono una migrazione, vivono esperienze dirompenti che sfuggono alla pianificazione sociale, fino a condurre a esiti di integrazione imprevisti. Per chi e in quali condizioni si produce l'inserimento nelle società di accoglienza? A quali costi e con che perdite? Di fronte alle paure che agitano il mondo occidentale nella sua crisi, alle perduranti conflittualità e disuguaglianze, oggi alle scienze umane e sociali spetta il compito di dimostrare come i migranti possano apportare un contributo allo sviluppo umano globale.

Gli studi e le ricerche ospitati nella collana *Inside Migration* si pongono l'obiettivo di facilitare una comprensione dei processi migratori, per far riflettere sul presente e sul futuro delle società multiculturali. Leggere dentro le migrazioni significa non solo seguire le tradizioni teoriche ed empiriche più consolidate ma anche sviluppare nuovi metodi e approcci nella ricerca sul campo. La collana ospita volumi di sociologia e altre discipline politico-sociali ed umanistiche. Temi specifici riguardano ad esempio: diversità, differenze e disuguaglianze; mutamento culturale e interculturalità; relazioni tra residenti e immigrati; processi di integrazione sociale, lavorativa, scolastica, politica, ecc.; strutture familiari e reti sociali; rappresentazioni sociali del fenomeno migratorio; politiche migratorie su scala locale, regionale, globale; *governance* dei flussi migratori e dinamiche economiche, cittadinanza e partecipazione civica, plurilinguismo e incontro tra religioni, transnazionalismo e cooperazione internazionale, ed altri.

## Book series *Issues CIRMiB Inside Migration*

*Issues CIRMiB Inside Migration* is the result of a 20-year research activity conducted by the CIRMiB (Centre of Initiatives and Research On Migration - Brescia) at the Università Cattolica del Sacro Cuore in Brescia UCSC (Italy), focusing on the phenomenon of migration and its impacts on local contexts. The Centre CIRMiB was founded in 1998 by some professors in Sociology and Cultural Anthropology; in 2006 it took the current denomination and was established in 2012 by the Rector as a research centre at UCSC. Since 2008 CIRMiB publishes the yearbook: *Annuario CIRMiB Migrations and local contexts*, that in 2018 received the new title: *CIRMiB MigraREport*.

Given that migrations are as old as human history, we consider the free mobility of people one of the most important human rights and a great driver of socio-economic progress and cultural enrichment. However, in a fast changing and hyperconnected society, migration can also represent the risk of social transformation in terms of disruption of the norm and serious changes in the way of thinking, lifestyle and beliefs. In addition to that, the governance of immigration flows doesn't seem to be really effective. Migrant people experience lots of changes in their lives and different kinds of feelings. The way in which migrants rethink their identities, beliefs and lifestyles is unpredictable and can lead to different integration forms or isolation in the host society. Does migration imply a loss or a benefit? For whom and in which way? Social sciences must find an answer to these questions. They must be able to demonstrate how immigrants change society for the better.

Books, research papers and theoretical studies collected in this book series aim to provide a deeper and better understanding of the phenomenon of migration and of multicultural society. Reading *Inside Migration* means not only following consolidated interpretive traditions but also to develop new research approaches and methods. In the series different contributions are collected on migration in the field of sociology, socio-political and human sciences, addressed to the university students, professors, policy makers, administrators and general audience. Specific topics are the following: diversity, differences and inequality; cultural transformation and interculturality; interaction between the natives and the immigrants; social – economic – political – educational integration; migration impacts on family life; social perception of the phenomenon of migration; migration policies; governance of migration flows, citizenship and civic participation, plurilingualism and inter-religious dialogue, transnationalism and international cooperation, and others.

# Collana *Quaderni CIRMiB Inside Migration*

## VOLUMI PUBBLICATI

1-2019

*Autobiografie di una generazione Su.Per. Il successo degli studenti di origine immigrata*, di Mariagrazia Santagati

2-2019

*La formazione dei rifugiati e dei minori stranieri non accompagnati. Una realtà necessaria*, a cura di Maddalena Colombo e Fausta Scardigno

3-2020

*Malattia, morte e cura. I musulmani e l'emergenza sanitaria*, a cura di Antonio Cuciniello e Paolo Branca