

## Il Profeta dell'islam, i monaci del cristianesimo e il ricordo di Dio

REZA SHAH-KAZEMI

Il punto di partenza per le riflessioni presentate in questo articolo è il Monastero di Santa Caterina sul Sinai. Questo monastero ha la particolarità di essere la più antica istituzione monastica continuamente abitata nel cristianesimo. Esiste non solo come testimonianza del dinamismo costante dell'ideale contemplativo ai nostri giorni nel cristianesimo, ma offre anche la prova concreta della co-esistenza – spesso dell'armonia – interreligiosa che ha permesso al monastero di restare indisturbato nel suo ambiente a stragrande maggioranza musulmana per quasi quattordici secoli. Questo, a sua volta, non è che un solo esempio di innumerevoli segni di tolleranza musulmana nei confronti del cristianesimo e dei cristiani fino a tempi recenti. Questa tolleranza, anche se può essere vista come limitata e carente qualora venga giudicata con standard moderni, era sorprendentemente liberale per i suoi tempi; le condizioni in cui vivevano i cristiani come minoranza protetta (aventi lo status di *dhimmī*), fornivano un ambiente fertile sia per la coltivazione dell'essenza della vita spirituale, sia dell'espressione di quest'ultima in termini teologici e istituzionali. Sidney Griffith, forse lo studioso più autorevole del cristianesimo nel mondo arabo, scrive:

Si è raramente riconosciuto che l'istituzione della cultura islamica di lingua araba nel califfato dalla fine del IX secolo ... ha fornito le condizioni per due importanti sviluppi nella vita cristiana nei primi tempi islamici. Ha promosso l'articolazione di una nuova espressione culturale della dottrina cristiana, in questo caso in arabo, e ha fornito il quadro culturale entro il quale le diverse confessioni cristiane d'Oriente sono giunte infine a definire le loro identità ecclesiali mature (Griffith, 2008: 4).

Ai nostri tempi, William Dalrymple (1997; *passim*) ha condiviso la sua preziosa esperienza di prima mano riguardo alle tracce della lunga tradizione di armonia interreligiosa tra cristiani e musulmani in terre a maggioranza musulmana. La seguente descrizione della sua visita, nel 1994, a Seidnaya, un monastero greco-ortodosso fuori Damasco, è particolarmente degna di nota, date le mostruosità in corso perpetrate contro i cristiani (e, certamente, contro i musulmani) nel nome dell'islam da parte di criminali causa di genocidi in Siria e Iraq; Dalrymple ha testimoniato di musulmani e cristiani che pregano insieme al monastero, ciascuno secondo la propria tradizione, ma in completa armonia:

Fu uno spettacolo davvero straordinario vedere cristiani e musulmani pregare. Eppure questo è stato, naturalmente, il modo di sempre: cristiani orientali e musulmani hanno vissuto fianco a fianco per quasi un millennio e mezzo, e sono stati in grado di farlo solo a causa di un certo grado di tolleranza reciproca e costumi condivisi inimmaginabile nell'Occidente compattamente cristiano. Come è facile oggi pensare all'Occidente come la casa della libertà di pensiero e della libertà di culto, e dimenticare come, di recente, nel XVII secolo, esuli ugonotti in fuga dalle persecuzioni religiose in Europa abbiano scritto con ammirazione della politica di tolleranza religiosa praticata in tutto l'impero ottomano. La stessa ampia tolleranza che aveva dato un tetto a centinaia di migliaia di ebrei senza un soldo, espulsi dai re cattolici bigotti dalla Spagna e dal Portogallo, proteggeva i cristiani d'Oriente nella loro antica patria, nonostante le crociate e la continua ostilità dell'Occidente cristiano. Solo nel XX secolo quella tolleranza tradizionale è stata sostituita da un nuovo irrigidimento nell'atteggiamento islamico (Dalrymple, 2005: 98).

Tornando al Monastero di Santa Caterina, due simboli vividi di armonia religiosa si trovano all'interno delle mura del monastero: il primo è una moschea, costruita dai monaci per i beduini; e il secondo è il famosa Carta di protezione concesso dal Profeta al monastero. I monaci stessi sono convinti che questa Carta, sigillata con l'impronta della propria mano del Profeta, sia stata determinante nel mantenimento della sicurezza e della protezione del monastero attraverso i lunghi secoli della sua esistenza sotto il dominio musulmano. Il documento originale è stato scritto in caratteri cufici, apparentemente da 'Alī b. Abī Tālib, e fu portato dal sultano ottomano Selim a Istanbul nel XVI secolo. La copia ottomana dell'originale è in mostra presso il monastero.

Si tratta di un documento davvero prezioso e notevole. Gli storici sono un po' divisi circa la sua autenticità: alcuni sostengono che la Carta in realtà fu composta dal califfo fatimide al-Ḥākim (r. 996-1021). La ricerca di John Morrow, tuttavia, lascia pochi dubbi sulla sua autenticità. Come lo storico greco Amantos scrive, "il Monastero del Sinai forse non avrebbe potuto sopravvivere senza la protezione offerta da Muḥammad e dai suoi successori ... Inoltre, il gran numero di decreti emessi dai sovrani maomettani [sic] di Egitto a conferma dello status di protezione del monastero deve essere il risultato del fatto che Muḥammad stesso aveva concesso la protezione al Sinai" (citato in Paliouras, 1985: 16; cf. Weizmann, 1979: 13).

Ma il documento stesso va oltre la semplice concessione di una tutela formale. Esso afferma che, ovunque si trovino monaci o eremiti, "su ogni montagna, collina, villaggio, o altro luogo abitabile, in mare o nei deserti o in qualsiasi convento, chiesa o casa di preghiera, io [cioè, il Profeta] veglierò su di loro come loro protettore, con tutta l'anima, con tutta la mia *ummah*; perché [i monaci ed eremiti] sono una parte del mio popolo, e parte della comunità protetta da me". E prosegue affermando che i monaci devono essere esenti da imposte, e prevede punizioni severe qualora le ingiunzioni della Carta siano infrante dai musulmani. Inoltre, più significativamente, prescrive quale dovere per i musulmani non solo proteggere i monaci ma anche, per quanto riguarda i cristiani in generale, "consolidare (*tamkīn*) il loro culto nella chiesa". Questa frase mostra il significato più profondo del documento, e può essere visto come espressione diretta del versetto coranico che è anche citato nella Carta: "Non conversate con loro [la gente del Libro], tranne in ciò che è migliore" (29:46).

La parola "migliore" traduce *aḥsan*, che potrebbe anche essere reso con "più eccellente", o "più bello", tenendo conto della radice della parola, *ḥasuna*: "essere bello". Nessuno ha dubbi sul fatto che la tutela legale e la tolleranza religiosa della "gente del Libro" (*ahl al-kitāb*) siano insite nella rivelazione islamica stessa. È importante notare, tuttavia, che tale protezione giuridica non è che l'espressione esterna di una profonda affinità spirituale tra l'islam e le sue religioni sorelle, cristianesimo ed ebraismo, essendo tutti e tre i rami di un'unica radice: la fede abramitica. La forza unitiva del monoteismo abramitico trascende le differenze tra le comunità di fede che compongono la famiglia abramitica. Ma la domanda che ci poniamo qui è questa: quanta diversità questa famiglia può tollerare prima che cominci a disintegrarsi?

Una risposta fortemente positiva a questa domanda si ispira alla Carta del Profeta al Monastero di Santa Caterina. Poiché questa carta può essere letta come un simbolo eloquente del rispetto che i musulmani dovrebbero avere non solo per la religione cristiana in generale, ma anche per l'ideale monastico in particolare. In altre parole, essa può essere vista, letteralmente, come un "sigillo" di approvazione per un modo di vita che appare sulla

superficie agli antipodi dell'ideale islamico. Una risposta superficiale alla Carta del Profeta, sulla base di un atteggiamento musulmano convenzionale verso il monachesimo, sarebbe la seguente: anche se si tratta di un documento autentico, la lettera non prova nulla a parte il fatto che, dal momento che i monaci sono generalmente innocui, vanno lasciati in pace. In altre parole, essi devono essere protetti, ma solo a causa di un principio giuridico, e nonostante le esagerazioni o gli "errori" dogmatici sui quali si fonda il loro modo di vita.

La nostra risposta è che il principio giuridico della protezione nell'islam è espressione di una unità interiore dello spirito, che è direttamente collegata a "ciò che è migliore"; e la bellezza spirituale di questa unità interiore prevale sulle differenze tra le fedi a livello di forme esterne. Questa posizione, crediamo, ci aiuta a risolvere il paradosso che può essere generato dalla Carta nella mente di coloro la cui prospettiva sulle religioni islamica e cristiana è limitata al piano dei dogmi formali e dei rituali esteriori. Da quest'ultimo punto di vista, il paradosso appare come segue: da un lato, l'ideale monastico convenzionale, con il celibato al suo centro, è visto dalla maggior parte dei musulmani come un'istituzione innaturale, quella che il Profeta di certo non ha prescritto; ma le parole del Profeta implicano un riconoscimento della validità completa dello stile di vita monastico e di tutti i suoi ideali essenziali, senza alcun accenno di critica di questo stile di vita. Inoltre, è nella vita monastica che si trova il cristianesimo nella sua forma più concentrata: i monaci e le monache portano al suo più alto grado di intensità tutto ciò che rende il cristianesimo quello che è, tra cui i dogmi stessi criticati nel Corano.

Il paradosso è ulteriormente reso più acuto se si considera il principio in base al detto del Profeta: "Non vi è monachesimo nell'islam" (*la rahbāniyya fi 'l-islām*), e altri detti del Profeta, in cui il matrimonio è così altamente enfatizzato da essere da lui definito come "la metà della religione". L'ideale del *tawhīd*, di unicità integrante, impone che l'intera vita, e non solo la devozione religiosa, debba essere posta al servizio di Dio. Contemplazione e azione sono visti come complementari e non contraddittori per il musulmano; isolarsi definitivamente dal mondo per il bene della contemplazione è, da questo punto di vista, incongruente con la vocazione integrale dell'uomo. L'islam si presenta come la religione della natura umana primordiale, *al-fiṭrah*, con la sacralizzazione di tutti gli aspetti dell'esistenza umana naturale, inclusa la sessualità, che questo implica; al contrario, il monachesimo, e il celibato così centrale per questa istituzione, è qualcosa di "innovativo" da parte cristiana e contrario alla natura umana. Come dice il Corano: "Abbiamo inviato Gesù, figlio di Maria, e gli abbiamo dato il Vangelo, e abbiamo messo bontà e misericordia nei cuori dei suoi seguaci. Per quanto riguarda il monachesimo, è una loro innovazione, attraverso la quale cercano di piacere a Dio. Noi non lo abbiamo prescritto loro, ed essi non lo hanno osservato con la dovuta osservanza. Abbiamo dato a quelli di loro che hanno creduto la loro ricompensa, ma molti di loro sono empi" (57:27).

Il contrasto tra la prospettiva musulmana e l'ideale monastico è chiaro. Ma questo contrasto alla superficie non deve renderci ciechi nei confronti delle affinità sottostanti, in gran parte ignorate, tra i due ideali. Si può sostenere:

- 1) che queste affinità aiutano a spiegare lo straordinario rispetto e la straordinaria sollecitudine manifestata ai monaci da parte del profeta dell'islam;
- 2) che queste affinità sono più marcatamente espresse in una dimensione chiave della Sunnah del Profeta, da un lato, e i frutti mistici della via monastica dall'altro;
- 3) che, sondate con sufficiente profondità, queste affinità rivelano il potere della sincera devozione di trascendere il piano delle differenze dogmatiche;

4) che le realtà rivelate attraverso la devozione, la contemplazione e la preghiera pura non solo relativizzano le differenze dogmatiche tra le diverse fedi, ma anche, e a maggior ragione, relativizzano le differenze di dottrina e pratica all'interno di un'unica e stessa fede.

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, sembrerebbe essere tanto più importante, in questi tempi difficili di violenza settaria, porci la seguente domanda: se il Profeta ha potuto spingersi così lontano nel rispetto e nella tutela dei monaci cristiani, non è assurdo che noi, come musulmani che condividono la stessa fede, non siamo in grado di tollerare e rispettare le differenze gli uni nei confronti degli altri? La lezione per il dialogo all'interno della propria fede è chiara: dobbiamo essere in grado di concentrarci su ciò che è "più eccellente" nella posizione, nelle credenze, negli atteggiamenti e nelle culture dell'Altro interno alla nostra fede, cioè i nostri fratelli musulmani. Uno dei modi migliori per migliorare la tolleranza e il rispetto per la diversità all'interno dell'islam è quello di approfondire la nostra comprensione, e la nostra pratica, della sostanza spirituale della fede; un'attenta considerazione delle affinità tra la Sunnah del Profeta – la condotta esemplare del Profeta, che deve essere emulata da tutti i musulmani – e l'ideale monastico ci aiuta a orientare la nostra attenzione a questo spirito che trascende il piano del dogma, e che dà anche vita interiore ai dogmi, i quali, lungi dal racchiudere le realtà trascendenti entro la loro forma verbale, possono soltanto indicare le "sommità" percepibili di quegli "iceberg" spirituali la cui profondità insondabile può essere soltanto interiormente realizzata nel cuore, ma non può essere esteriormente espressa in parole.

\*\*\*

Quali sono, dunque, tali affinità? In primo luogo, notiamo che cosa il Corano dice riguardo ai monaci: "Troverete che i più vicini di essi [le genti del Libro] nell'amore per i credenti sono quelli che dicono: 'In verità, siamo cristiani'. Questo perché ci sono tra loro preti e monaci, e non sono orgogliosi" (5:82). L'umiltà è qui considerata come una caratteristica fondamentale dei monaci, e questo è valutato come uno dei motivi per cui i cristiani saranno i più "vicini" tra le genti del Libro ai musulmani. Tuttavia, abbiamo bisogno di sondare gli aspetti più profondi di questa vicinanza, perché va oltre la semplice amicizia o il mero sentimento. Il versetto seguente, dal capitolo Āl 'Imrān, ci conduce a questi aspetti più profondi:

Essi non sono tutti uguali. Tra le genti del Libro vi è una comunità retta, che recita i versetti di Dio nelle veglie notturne e che si prostra [a lui]; credono in Dio e nell'Ultimo Giorno, ingiungono il bene e proibiscono il male, e si affrettano alle buone opere; essi sono tra i giusti (3:13).

È evidente che tra quelli a cui si riferisce questo versetto vi sono in primo luogo i monaci e le monache cristiani. L'intensità della loro devozione, che comporta lunghe veglie notturne, rispecchia un aspetto cruciale della Sunnah profetica, così poco sottolineato ai nostri giorni. È noto, al di là di ogni ombra di dubbio, che il Profeta durante la notte trascorrevva ore prolungate in preghiera, recitando lunghi capitoli del Corano, inchinandosi e prostrandosi di frequente, e presentava suppliche in conformità con i versi recitati (Iyad, 1991: 74-75). Il versetto seguente ci dice: "In verità il tuo Signore sa che resti in preghiera per quasi due terzi della notte, e per la metà di essa, e per un terzo di essa, tu e un gruppo (*tā'ifa*) di coloro con te ..." (73:20).

Questo versetto è stato rivelato a Medina, quando il Profeta e i suoi compagni erano gravati delle pesanti ed esigenti responsabilità di governare uno stato nascente. Nella prima parte di questa stessa sura, rivelata all'inizio della missione profetica alla Mecca, il Profeta

viene incaricato di trascorrere l'intera notte in preghiera: "Veglia tutta la notte, tranne un po'; la metà di essa, o poco meno, o poco più, e recita il Corano con una recitazione misurata" (73:2-4). La preghiera durante la notte deve essere caratterizzata, da un lato, da una "recita misurata" dei versi a lui rivelati; e, dall'altro, dal ricordo di Dio, come veicolato dall'invocazione del Nome di Dio: "E richiama/ricorda il Nome del tuo Signore, e dedicati a ciò con devozione assoluta" (73:8). Torneremo tra un momento sulla centralità di questa pratica del ricordo di Dio all'interno della Sunnah. Qui si noti che, nella misura in cui si riconosce l'essenza della via monastica non semplicemente nell'astensione sessuale o nell'isolamento istituzionale, ma nella contemplazione profonda, permanente e sincera, questo aspetto della Sunnah del Profeta può essere considerato come fundamentalmente "monastico".

A sostegno di tale punto di vista, sarebbe utile tenere a mente le connotazioni dell'idea del monachesimo/*rahbāniyyah* così come è veicolato dalla radice della parola in arabo, *r-h-b*, "avere timore". Louis Massignon osserva che, secondo uno dei primi esegeti del Corano, Muqātil (m. 150/767), "quando si legge la parola *ruhbān* nel Corano, essa si dovrebbe intendere come 'coloro che lottano per la loro religione' (*al-mujtahidūn fī dīnihim*)". Massignon osserva poi che la parola *rāhib*, usata come un cognome, è stata attribuita a molti pii musulmani nel primo periodo dell'islam, senza alcuna connotazione peggiorativa; e che la parola *tarahhub* è data come sinonimo di *ta'abbud* ("culto devoto") nei dizionari arabi. Egli ci ricorda anche quest'altro detto del Profeta: "Il monachesimo (*rahbāniyya*) della mia comunità è la *jihād*" (Massignon, 1968: 145-146). Nel loro insieme, le idee espresse da queste parole evocano una logica spirituale che ci permette di proporre la seguente affermazione: chi si impegna nella più grande *jihād* contro la propria anima più bassa, per amore di Dio, può essere chiamato "monaco" in senso generico; questo in contrasto con l'affermazione: solo chi è monaco, nel senso specifico cristiano, è in grado di combattere la più grande *jihād*.

La realtà delle devozioni notturne del Profeta è iconicamente rappresentata nel seguente episodio, riportato nelle fonti più autorevoli della vita del Profeta. In quello che uno immagina sia stato il cuore della notte, dopo ore ritto in preghiera, i piedi del Profeta erano diventati visibilmente gonfi. Sua moglie Ā'isha gli chiese perché pregava tanto, dato che gli era stato perdonato in anticipo qualunque "peccato" che aveva commesso in passato e avrebbe potuto commettere in futuro, citandogli i versetti coranici 48:1-2: "Abbiamo operato per voi una vittoria netta: che Dio ti perdoni ciò che è passato del tuo peccato e ciò che è a venire" (la parola "peccato" qui traduce *dhanb*, che, data l'infallibilità del Profeta [*iṣma*], fa riferimento, in questo contesto, a una mancanza minore). Il Profeta rispose: "Non sono un servo riconoscente?" (Iyad, 1991: 74). È perché questo aspetto della norma profetica è così ben conosciuto come un obiettivo per coloro che desiderano emulare il Profeta che il poeta al-Būṣīrī, autore di quello che è probabilmente il singolo poema più importante nella letteratura della pietà musulmana, il *Burdah*, può lamentare:

Non devozioni opzionali ho accumulato, pronto per la mia morte; né ho digiunato né pregato più del minimo richiesto.

Ho offeso l'esempio di colui che ha fatto rivivere le nere notti, pregando finché i suoi piedi si sono lamentati per un doloroso gonfiore (Būṣīrī, 2009: 44-45).

Ogni pio musulmano condivide questo lamento per non essere all'altezza del "bell'esempio" stabilito dal Profeta per quanto riguarda la preghiera, la più essenziale di tutti gli obblighi religiosi. È difficile sopravvalutare l'importanza all'interno della norma profetica della prolungata, intensa concentrazione nella preghiera, e dell'immersione nella sua quintessenza, il ricordo di Dio (*dhikr Allāh*). Al-Ghazālī (m. 1111), in quella che è probabilmente la singola opera più importante nella tradizione post-profetica della spiritualità islamica, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (*Rinascita delle scienze religiose*, che comprende quaranta libri), dedica diversi libri all'argomento, ma l'intero lavoro può di fatto essere descritto come un tentativo di mostrare ai musulmani devoti come infondere lo spirito di accorata adorazione e il ricordo di Dio in ogni dimensione della vita, individuale e sociale. In un libro, intitolato "Ordine di litanie e divisione della vivificazione della notte" (*tartīb al-awrād wa tafṣīl ihyā' al-layl*), ci troviamo di fronte a quella che può essere facilmente paragonata a una "regola" monastica, per cui il giorno è diviso in dodici parti, ognuna delle quali deve essere segnata da una particolare litania (*wird*), comprendente una serie di preghiere, suppliche, invocazioni e meditazioni. All'inizio della prima sezione di questo libro (che conclude il primo quarto del *Ihyā'*, dedicato agli atti di culto), al-Ghazālī definisce così il ruolo della preghiera nel seguente notevole passaggio, che riassume la sostanza e l'obiettivo della vita spirituale nell'islam, in base alla Sunnah del Profeta, e in relazione alla più alta comprensione metafisica della natura della Realtà:

Coloro che vedono attraverso la luce della visione spirituale sanno che non c'è salvezza se non attraverso l'incontro con Dio; e che non vi è nessun accesso a questo incontro a meno che il servo di Dio non muoia per mezzo dell'amore di Dio e della conoscenza di Dio; e che né l'amore di Dio né l'intimità con Dio possono essere raggiunti se non attraverso il ricordo continuo dell'Amato (*dawām dhikr al-maḥbūb*), con perseverante diligenza; e che la conoscenza di Dio non può essere raggiunta se non attraverso la meditazione continua di Dio (*dawām al-fikr fīhi*), della sua qualità e delle sue azioni, e non vi è nulla nell'Essere se non Dio e le sue azioni (*laysa fi'l-wujūd siwa'Llāh ta'ālā wa af'ālihi*); e che il ricordo continuo e la meditazione non possono essere facilmente raggiunti senza abbandonare il mondo e le sue passioni, e distaccarsi da esso tanto quanto si può. Niente di tutto questo può essere portato a perfezione se non immergendosi nelle ore della notte e del giorno in litanie, invocazioni e meditazioni (al-Ghazālī, 1992: 2/5).

Egli procede poi con la presentazione di dodici litanie prescritte per ogni giorno e notte (sette durante il giorno, cinque di notte), che offrono una varietà di preghiere – invocazione (*dhikr*), supplica (*du'ā'*), recitazione del Corano (*qirā'ah*) e meditazione (*fikr*) (al-Ghazālī, 1990: xxiii) –, in modo da evitare di scivolare nella noia, o apatia, che può così facilmente subentrare. Ancora una volta, tutto questo potrebbe risuonare familiare ai monaci cristiani, fin troppo consapevoli della necessità di variare le discipline della lettura scritturistica, della meditazione e dell'invocazione, al fine di resistere alle tentazioni della noia o accidia (cf. Cassian, 1997); infatti, le preghiere raccomandate da al-Ghazālī possono essere messe a confronto con le più rigorose discipline monastiche cristiane. Anche se sono per lo più i sufi a intraprendere questo tipo di stile di vita dominato dalla preghiera, la massa di pii credenti di solito fanno del loro meglio per mettere in pratica il più possibile questo tipo di litanie, intessendo con esse la loro vita quotidiana, dal momento che si comprende che questo

orientamento alla preghiera è l'essenza spirituale trasformativa, o la pietra di paragone, della Sunnah del Profeta. Senza la rianimazione del cuore attraverso la preghiera – sostenuta, seria e prolungata, non meccanica, né tiepida, né timida –, è praticamente impossibile realizzare in modo profondo il *makārim al-akhlāq*, o “i più nobili tratti del carattere”, per amore del quale è notoriamente detto che il Profeta è stato inviato agli uomini: “Sono stato innalzato come un Profeta solo per amore dei più nobili tratti del carattere”.

Un altro aspetto del sufismo che è direttamente collegato alla pratica profetica, e che evoca un aspetto dell'ideale monastico, è il ritiro spirituale (*khalwah* o *chillah*, che si riferisce più specificamente a un ritiro di quaranta giorni). Secondo le fonti biografiche più autorevoli, prima di ricevere le prime rivelazioni, Muḥammad si sarebbe periodicamente isolato nelle colline circostanti la Mecca, digiunando e pregando. Si dice che si sarebbe regolarmente dedicato alla *taḥannuth*, la purificazione spirituale, spesso per tutto il mese di Ramadan (Watt, 1979: 40-44); e anche se non sono note le modalità precise di preghiera e di meditazione che egli ha adottato, ciò che contava per quelli della tradizione spirituale dell'islam era il principio di isolarsi, temporaneamente, da tutte le preoccupazioni mondane per concentrarsi esclusivamente su Dio. Intorno all'età di trent'anni, Muḥammad ricercò sempre di più l'isolamento, e dal momento che “la solitudine divenne cara a lui, si recava per ritiri spirituali in una grotta presso il monte Ḥirā', non lontano dalla periferia della Mecca ... Muḥammad prendeva con lui provviste e consacrava un certo numero di notti all'adorazione di Dio. Poi tornava dalla sua famiglia e, talvolta, durante il suo ritorno prendeva più provviste con sé e se ne andava di nuovo sulla montagna” (Lings, 1983: 43).

Tornando ad al-Ghazālī, vediamo il modo in cui questo aspetto della Sunnah profetica era quasi istituzionalizzato all'interno della tradizione sufi; e nuovamente la corrispondenza con l'ideale monastico è evidente: ciò che i monaci hanno cercato di fare per tutta la loro vita – liberarsi da tutti i legami terreni per amore della contemplazione di Dio – i sufi lo hanno ricercato per periodi più o meno lunghi, per poi tornare nel mondo, da cui erano diventati, tuttavia, interiormente distaccati. Questo distacco interiore è il frutto di *zuhd*, “ascetismo”, o, più precisamente, “ritenendo il mondo non essere di alcuna importanza”; quindi, una sorta di appartenenza a un altro mondo che deve essere coltivata attraverso l'isolamento finalizzato all'interiorizzazione della contemplazione, ma poi mantenuto anche nel bel mezzo di una vita attiva nel mondo; rispetto a ciò il Profeta è visto come la personificazione esemplare del perfetto equilibrio tra azione esteriore e contemplazione interiore.

Per i sufi, l'acquisizione di questa qualità di distacco interiore dal mondo (l'ideale essendo espresso nella seguente massima: “Essere nel mondo ma non del mondo”) richiedeva almeno un certo grado di disciplina esteriore ascetica; la pratica del ritiro spirituale, *khalwah*, assume così grande significato. Al-Ghazālī scrive, nel suo libro del *Ihyā'* intitolato “Meraviglie del cuore”, che i profeti e i santi sono stati ispirati nella conoscenza divina non attraverso i libri, ma attraverso lo *zuhd*, “tagliando il sé da tutti i suoi legami, svuotando il cuore da tutti i suoi ingombranti affari, e avanzando con la massima determinazione verso Dio, l'Altissimo; poiché ‘chi appartiene a Dio, Dio appartiene a lui’ (*man kāna li'LLāh kāna'LLāhu lah* [un hadith profetico])”. I sufi, prosegue, “affermano che il modo per far

questo è, prima di tutto, tagliare i legami con questo mondo presente e svuotare il cuore da essi, eliminando le preoccupazioni per la famiglia, i beni, i figli, la patria, la conoscenza, la regola e rango. Anzi, egli [il sufi] deve portare il suo cuore in quello stato in cui l'esistenza di tutto ciò è equivalente alla sua non-esistenza" (al-Ghazālī, 2010: 54). Egli dedica, inoltre, un intero libro della *Ihyā'* al tema della reclusione (‘*uzla*’).

Un altro maestro sufi assai influente, Muḥyi'd-Dīn Ibn al-‘Arabī (m. 1240), ha affermato di aver reciso tutti tali legami attraverso l'obbedienza alle istruzioni del suo primo grande maestro nella vita spirituale: Gesù. Egli scrive che è stato attraverso lo spirito di Gesù che si è sottoposto al pentimento e all'abbandono del mondo; Gesù “ha pregato perché io perseverassi nella religione in questo basso mondo e nell'altro, e mi ha chiamato ‘suo amato’. Mi ha ordinato di praticare la rinuncia (*zuhd*) e l'abnegazione (*tajrīd*)” (Addas, 1993: 39). Ibn al-‘Arabī vendette di conseguenza tutti i suoi beni e visse da allora in poi esclusivamente grazie a doni ed elemosine. Inoltre, per almeno diciotto anni, cioè dall'età di circa vent'anni all'età di trentotto, praticò un rigoroso celibato: “Di tutti gli uomini non c'era nessuno che provava maggiore avversione per le donne e per l'unione sessuale di me, a partire dal momento in cui sono entrato nella Via e per i diciotto anni successivi” (Addas, 1993: 40).

Non sarebbe fuori luogo parlare delle dichiarazioni importanti riguardanti il celibato nella vita spirituale dei sufi fornite da ‘Alī Hujwārī (m. 1077), autore dell'influente manuale sufi (il primo ad essere scritto in persiano), *Kashf al-mahjūb* (*Rivelare ciò che è velato*). Egli scrive che a suo tempo, “molte persone adottavano il celibato e osservavano la Tradizione apostolica [il detto del Profeta]: ‘I migliori degli uomini negli ultimi giorni saranno coloro che sono luce posteriore’ (*khayr al-nās fī ākhir al-zamān khafīf al-ḥāl*), vale a dire, che non hanno né moglie né figli. È il parere unanime degli sheikh di questa setta [sufismo] che i sufi migliori e più eccellenti sono i celibi, se i loro cuori sono incontaminati e se la loro natura non è incline ai peccati e alle concupiscenze ... Insomma, il sufismo si fondava sul celibato” (Hujwārī, 1992: 363-364).

Nonostante l'assolutezza di quest'ultima dichiarazione di Hujwārī, la tradizione sufi nel suo complesso sembra aver visto il celibato non in termini prescrittivi o normativi, ma piuttosto come una questione di vocazione permanente solo per individui particolari, da un lato; e, dall'altro, come uno stato temporaneo di astensione per gli aspiranti, al fine di garantire la padronanza di sé e di liberare l'anima dal potere della passione. Nella sua discussione del matrimonio nel *Ihyā'*, al-Ghazālī non rifiuta completamente la possibilità del celibato a vita, anche se ammette la superiorità di seguire la Sunnah profetica, e dunque sposarsi. Piuttosto, egli afferma che ci sono alcune persone per le quali il celibato sarebbe meglio, e altri per i quali il matrimonio sarebbe l'opzione preferita (al-Ghazālī, 1992: 2/88-90). Quindi, anche qualcosa di così apparentemente in contrasto con la norma islamica, e così centrale per l'ideale monastico, non è affatto categoricamente respinto da al-Ghazālī, ed è anzi addirittura accolto con entusiasmo da molti all'interno della tradizione sufi.

Infine, per quanto riguarda la questione delle dimensioni “monastiche” della Sunnah profetica, notiamo che il Profeta ha digiunato regolarmente, oltre al digiuno del Ramadan:

digiunava abitualmente due giorni a settimana (lunedì e giovedì), e tre giorni aggiuntivi ogni mese, noti come “le notti bianche”, quando la luna era piena o quasi piena. È noto che quando mangiava, non mangiava mai a sazietà, lasciando sempre un terzo del suo stomaco vuoto. Tali dettagli della vita del Profeta ci aiutano a vedere altri aspetti della disciplina che noi associamo con uno stile di vita monastico. Tuttavia, come già detto, ciò che distingue la norma profetica dall’ideale monastico è che la sua disciplina contemplativa e ascetica è stata perseguita nel bel mezzo di una vita coniugale, sociale e politica attiva. Come osserva Martin Lings, il Profeta è stato un modello di ruolo per molti versi, essendo “pastore, mercante, eremita, esule, soldato, legislatore e profeta-sacerdote-re”. Così come l’ambito delle indicazioni fornite dal Corano è onnicomprensivo, “così è stato il destino di Muḥammad di penetrare con un’eccezionale versatilità nel dominio dell’esperienza umana, sia pubblico che privato” (Lings, 1995: 34).

In questa luce si può meglio comprendere il principio “non vi è monachesimo nell’islam”. In un notevole saggio, “L’universalità del monachesimo e la sua rilevanza nel mondo contemporaneo”, Frithjof Schuon scrive: “Non che i contemplativi non debbano ritirarsi dal mondo, ma che il mondo non deve essere separato dai contemplativi” (Schuon, 2004: 122). In altre parole, dal punto di vista islamico, il mondo non deve essere privato delle grazie che fluiscono attraverso la presenza dei contemplativi all’interno di esso, dal momento che lo scopo degli insegnamenti profetici è di penetrare tutta la vita con profondità spirituale; questo è l’esatto opposto della visione contemporanea politicizzata dell’islam, che considera la contemplazione e la spiritualità estranee all’ideale islamico di impegno con il mondo “reale”. Secondo il Profeta, questo mondo “reale” è in realtà un mondo di sogno: “Tutte le persone sono addormentate”, ha detto, “quando muoiono, si risvegliano”.

\*\*\*

Possiamo fare un altro passo avanti verso la comprensione della “vicinanza” della via monastica cristiana all’ideale islamico della “contemplazione attiva”, guardando con attenzione al cuore della preghiera profetica: il ricordo di Dio (*dhikru’Llāh*), a cui abbiamo già accennato. Questo termine si riferisce al principio di consapevolezza o coscienza di Dio, così come ai mezzi per raggiungere tale consapevolezza, cioè, l’invocazione del nome o dei nomi di Dio, la pratica meditativa per eccellenza del misticismo islamico. Se la preghiera canonica costituisce il fondamento della pratica religiosa, il *dhikru’Llāh* è, come il Corano dice molto semplicemente, *akbar*, cioè, “più grande” o “il più grande”: “Davvero la preghiera [canonica] tiene [uno] lontano dalla lussuria e dall’iniquità; ma il ricordo di Dio è più grande” (29:45).

Numerosi detti del Profeta attestano la preminenza del *dhikr*. Ad esempio, si racconta che il Profeta chiese ai suoi compagni: “Non dovrei forse dirvi della migliore e più pura delle vostre opere per il vostro Signore, e della più esaltata di esse tra le vostre file, e dell’opera che per voi è migliore di dare argento e oro ...?”. Allora il popolo, da lui sollecitato, disse: “Qual è tale opera, o emissario di Dio?”. Egli disse: “L’invocazione perenne di Dio, esaltato e glorioso” (al-Ghazālī, 1990: 8). Alla domanda: “Quale atto è più meritevole?”, il Profeta rispose: “[È] che moriate con la lingua inumidita dal *dhikru’Llāh*” (al-Ghazālī, 1990: 7). Allo stesso modo, il quarto califfo, ‘Alī b. Abī Ṭālib, afferma: “Perpetuate il *dhikr*, perché davvero esso illumina il cuore ed è la più eccellente forma di culto”. Nella sua lettera in cui nomina Malik al-Ashtar governatore d’Egitto, dopo aver esposto nel dettaglio tutte le varie funzioni e responsabilità che

il governatore deve adempiere in relazione ai diversi gruppi della società, egli sottolinea che Malik deve dare il “meglio del suo tempo” durante il giorno e durante la notte alla preghiera, estenuando il suo corpo (*bālighan min badanika mā balagha*). Per quanto Malik abbia dovuto affrontare una vita esteriore molto occupata come governatore della vasta provincia d’Egitto, egli non avrebbe dovuto mai dimenticare che il ricordo di Dio, nel cuore della notte, era il migliore di tutti i possibili atti (Shah-Kazemi, 2006: 114 ss.).

Ci sono molti versetti del Corano che dovrebbero essere considerati in relazione con il *dhikr*. Cerchiamo di limitarci, però, ai seguenti, che sono tra i più importanti:

- “Coloro che credono e che hanno il cuore in pace nel ricordo di Dio; non è forse nel ricordo di Dio che i cuori sono in pace?” (13:28).
- “Veri credenti sono coloro i cui cuori tremano con timore quando Dio viene invocato” (8:2).
- “E invocate il Nome del vostro Signore mattina e sera” (76:25).
- “E invocate il Nome del vostro Signore, dedicandovi ad esso con devozione assoluta” (73:8).
- “O voi che credete! Invocate Dio con molta invocazione” (33:42).
- “In verità nella creazione dei cieli e della terra e l’alternanza tra il giorno e la notte vi sono segni per coloro ... che ricordano Dio in piedi, seduti e sdraiati su un fianco, e riflettono sulla creazione dei cieli e della terra” (3:190-191).
- E invocate il vostro Signore dentro di voi, con umiltà e timore, e al di sotto del vostro respiro, al mattino e nella notte (7:205).

Il *dhikr* è qui presentato come la quintessenza di tutte le attività religiose, o come l’atto spirituale per eccellenza, poiché le varie modalità del ricordo – da eseguire in piedi, seduti, reclinati, “con umiltà”, “al di sotto del vostro respiro”, eccetera – queste modalità vanno oltre le regole formali prescritte in relazione alle preghiere canoniche determinate, preghiere che vengono eseguite attraverso formule particolari, movimenti specifici, e ad orari prestabiliti. Per contro, il *dhikr* deve essere eseguito in qualsiasi momento, in ogni luogo, in tutte le posizioni. Ciò implica che il *dhikr* non deve essere eseguito solo in isolamento, sul proprio tappeto di preghiera; il suo principio, la continua consapevolezza di Dio, deve essere intrecciato nel tessuto della vita quotidiana, in conformità con la seguente descrizione di coloro che dal ricordo non sono distratti dalle loro attività sociali esteriori:

Nelle case che Dio ha permesso di essere elevate e in cui il suo nome è ricordato, Egli è glorificato la mattina e la sera da uomini che né commercio né merci distolgono dal ricordo di Dio e dall’ eseguire la preghiera e dall’ offerta delle elemosine (24:36-37).

Dato che il Profeta è stato il modello perfetto di queste persone – essendo il “bel modello di ruolo” (*uswa ḥasana*), secondo il Corano –, non sorprende che uno dei nomi tradizionalmente attribuiti al Profeta è *dhikru’Llāh*. Tutta la sua vita, in tutta la sua molteplice diversità, può essere riassunta in questa frase, perché egli non è mai stato distratto dal ricordo di Dio da parte del mondo e di tutte le sue attività in esso. Se torniamo ad esaminare l’ideale monastico cristiano, o meglio, la sua essenza, come definita più sopra, in termini di preghiera contemplativa, troveremo che una tale prospettiva sulla preghiera risuona profondamente con la caratteristica principale e distintiva della via monastica contemplativa, in particolare per quanto riguarda la chiesa ortodossa orientale, a cui i monaci di Santa Caterina hanno sempre appartenuto. La “preghiera del cuore” o “preghiera di Gesù”, la ripetizione continua di una formula che contiene il Nome di Gesù, era ed è l’essenza di ciò che è noto come la via esicasta (dal greco *hesychia*, che significa “silenzio e

quiete”). Questo si riferisce ad uno stato di ricettività alla sola Presenza divina. La seguente descrizione del ricordo di Dio data da uno dei primi maestri dell’esicasmo, san Diadoco di Fotica (V secolo), è degna di nota:

Coloro che desiderano liberarsi dalla loro corruzione dovrebbero pregare non solo di tanto in tanto, ma in ogni momento ... Un uomo che si limita a praticare il ricordo di Dio di tanto in tanto perde per mancanza di continuità che cosa spera di ottenere attraverso la sua preghiera. È un segno di chi ama veramente la santità il fatto che egli brucia continuamente ciò che è mondano nel suo cuore attraverso la pratica del ricordo di Dio, in modo che, a poco a poco, il male si consuma nel fuoco di questo ricordo (*Filocalia*, I).

Questa affermazione potrebbe essere paragonata alla seguente, di al-Ghazālī, sugli effetti pratici del ricordo nel cuore:

[Il sufi] deve ritirarsi da solo, in disparte, in un luogo di devozione privata (*zāwiya*) ... poi egli deve continuare a dire di continuo con la lingua: *Allāh, Allāh*, e anche il suo cuore si deve fissare su di esso, fino a quando finalmente arriva a un stato in cui il movimento della lingua cesserà, e sembrerà come se la parola scorresse sopra la lingua. Egli deve continuare pazientemente in questo fino a quando ogni traccia della parola venga cancellata dalla lingua e trovi il suo cuore perseverante in questo esercizio di devozione. Deve continuare a perseverare fino a quando la forma e le lettere stesse dell’espressione e l’apparenza stessa della parola si cancellino dal cuore e non sussista null’altro che il significato ideale del termine (*ma`nā al-kalimah mujarradan*) nel cuore, presente al suo interno, per così dire aderente ad esso, inseparabile da esso (al-Ghazālī, 2010: 54-55; [traduzione modificata sulla base dell’originale, al-Ghazālī, 1992: 3/133]).

Qui, si potrebbe obiettare da un punto di vista teologico convenzionale che, per quanto simile la pratica musulmana del ricordo/invocazione possa essere alla pratica dei monaci, la somiglianza riguarda solo la tecnica di concentrazione; poiché l’invocazione musulmana del nome *Allāh* non può essere paragonata alla “preghiera del cuore” cristiana, dal momento che quest’ultima si concentra sul nome di un essere umano: Gesù. A ciò vorremmo rispondere con lo studioso ortodosso e praticante della preghiera del cuore, James Cutsinger. Egli cita il consiglio di san Gregorio di Nissa, di “concentrarsi esclusivamente sul il ricordo di Gesù puro, semplice, senza forma” e aggiunge:

Egli mi invita ad entrare in un metodo di invocare il Nome di Cristo che *non* coinvolge il pensare esplicitamente all’incarnazione di colui che è nato a Betlemme, veramente crocifisso sul Golgota e veramente risorto dai morti. Essere incarnato, dopo tutto, significa essere circoscritto da una forma, e una *forma* senza forma è una pura contraddizione. D’altra parte, un *ricordo* senza forma è ancora un ricordo. Non vi è alcuna indicazione che dovrei smettere di invocare il Nome, che continua a servire come supporto per la mia concentrazione e come veicolo di efficacia salvifica divina. Ma devo farlo, a quanto pare, in un modo che è volutamente staccato da tutti i contenuti concettuali, e, quindi, dai miei pensieri, non riguardo alle peculiarità della vita terrena del Figlio, ma anche alla sua persona in quanto tale ... Nel contesto iniziatico di un metodo esicasta autentico il significato della parola “Gesù” non è limitato all’ordine storico e individuale (Cutsinger, 2002: 247-248).

Cutsinger, che riflette la lunga e ricca eredità dell'esicasmò, ci assicura che dobbiamo prendere assolutamente sul serio la ripetuta insistenza delle autorevoli figure all'interno di questa tradizione a lasciarci alle spalle tutte le immagini, anche quelle di Cristo stesso, affinché il "ricordo senza forma" possa radicarsi nel cuore. La mente deve essere acquietata, tutti i pensieri di ordine formale e storico devono essere messi a tacere, affinché il cuore possa aprirsi all'essenza di ciò che è ricordato, la Divinità in sé, che, secondo Dionigi, è meglio denominata "l'Uno senza nome". San Gregorio Palamas scrive in modo simile: "La natura sovra-essenziale di Dio non è un oggetto di discorso o di pensiero o addirittura di contemplazione ... Non c'è un nome con il quale possa essere chiamato, né in questo secolo, né in quello futuro, né vi è parola trovata nell'anima e pronunciata con la lingua" (Cutsinger, 2002: 248). Così, quando i cristiani invocano il nome di "Gesù", c'è una consapevolezza sia dell'efficacia trasformatrice – l'efficacia teurgica – prodotta da questa invocazione, sia del fatto che il nome invocato non può essere assolutamente ed esaurientemente identificato con la Realtà che trascende ogni nome. Nel linguaggio sufi: da un lato, dal punto di vista del metodo, "il Nome è il Nominato" (*al-ism huwa'l-musammā*); ma dall'altro, dal punto di vista della realtà metafisica, "Egli sia glorificato al di sopra di tutto ciò che essi attribuiscono a lui", come dice il Corano ripetutamente. L'Essenza di Dio trascende l'ordine convenzionale entro il quale si può affermare l'identità tra il Nome e il Nominato.

\*\*\*

A questo punto, però, potremmo trovarci di fronte ad un'altra obiezione: il "Dio" che è creduto, ricordato e invocato dai contemplativi cristiani non è identico ad "Allāh", dal momento che i cristiani credono in un Dio *trinitario*, una concezione esplicitamente respinta dal Corano: "O gente del Libro, non esagerate nella vostra religione ... e non dite 'tre': desistete, è meglio per voi. Dio non è che una divinità (*innamā Allāh ilāh wāhid*)" (4:171). Una risposta potrebbe prendere come punto di partenza il versetto seguente, che indica ai musulmani di dire alla gente del Libro: "Il nostro Dio e il vostro Dio è uno, e a Lui ci sottomettiamo" (29:46); per poi esaminare il quadro dottrinale entro il quale il ricordo di Dio, quintessenza della pratica religiosa, era (ed è) compiuta da monaci e monache cristiani; e infine valutare se si deve attribuire la priorità, nella nostra valutazione del cristianesimo, al dogma della Trinità o al ricordo di Dio.

Per essere il più conciso possibile, il quadro in cui il ricordo di Dio si compie è definito non solo dalla teologia scolastica, ma anche dalla "teologia mistica", spesso designata come "apofatica" o negativa; essa è associata principalmente con l'imponente figura di san Dionigi l'Areopagita, considerato da Bernard McGinn "sorgente di sistemi speculativi mistici per almeno mille anni" (McGinn, 1992: 1/158). Questa figura, la cui vita è avvolta nel mistero, è probabilmente vissuta nel V secolo. Ha assunto i panni del personaggio dell'ateniese convertito da san Paolo, citato in Atti 17:34. Ha scritto, sotto questo pseudonimo, trattati che rimangono fondamentali per il misticismo cristiano. Se volessimo porre a san Dionigi la domanda: "Qual è la natura di questo Dio, in cui tu, e dopo di te la maggior parte dei mistici cristiani teologi, credete?", la prima risposta che sarebbe più probabile ricevere è che Dio è assolutamente indescrivibile, poiché:

Egli è l'Imperscrutabile, fuori dalla portata di ogni processo razionale. Né alcuna parola arriva [a definire] il Bene indicibile, quest'Uno, quest'unità che unifica ogni unità ... [Quando]

diamo il nome di “Dio” a quel nascondimento trascendente, quando lo chiamiamo “vita” o “essere” o “luce” o “Parola”, ciò che la nostra mente afferra non è altro che alcune attività che ci appaiono” (citato da Rossi, 2002: 78-79).

Ibn al-‘Arabī, in modo simile, scrive che il Dio che noi possiamo concepire non è che una divinità “creata” dalle forme delle nostre convinzioni (*al-ilāh al-makhlūq fi’l-i’tiqādāt*); questo può essere letto come un commento mistico al significato del ritornello coranico: “Sia glorificato Dio al di sopra di tutto ciò che attribuiscono a Lui” (si veda per una discussione Chittick, 1989: 335 ss.). Andando avanti nel tempo oltre san Dionigi, ma avvicinandosi nello spazio a Santa Caterina, san Gregorio Sinaita (XIV secolo) così parla del rapporto tra la mente umana e la realtà di Dio: “Quiete significa l’estinzione di tutti pensieri per un certo tempo, anche quelli che sono divini e generati dallo Spirito” (Cutsinger, 2002: 236).

Lo stato di *hesychia*, poi, vuole essere ricettivo rispetto soltanto a ciò che trascende tutti i pensieri, e quindi tutti i dogmi: è un’apertura alla Realtà divina come è in se stessa, non come quello che viene definito dal pensiero dogmatico. È in questa contemplazione della Realtà suprema – che è assolutamente Una – che il principio teologico cristiano del monoteismo trova il suo compimento più efficace. San Gregorio Palamas, un’altra figura centrale nella tradizione esicasta, pone questa unicità di Dio nei seguenti termini: “Noi adoriamo un solo Dio vero e perfetto in tre persone vere e perfette: non un triplice Dio – non sia mai – ma un Dio semplice” (citato in Samsel, 2002: 195).

Dovremmo ricordare qui che “semplice” significa non composto, assolutamente se stesso senza mescolanza o molteplicità. Cerchiamo di anticipare l’ovvia obiezione dal punto di vista della teologia musulmana: la concezione cristiana dell’unicità di Dio è compromessa dalla menzione di tre persone. Si può rispondere: si può sostenere che nella concezione cristiana di Dio è l’aspetto dell’unità della Realtà ultima che ha la precedenza sulla trinità, nella misura in cui questa Realtà ultima è ritenuta trascendere le categorie del pensiero formale, quindi il dogma e l’idea della Trinità; perché è solo al livello del dogma che la concezione trinitaria entra in scena. Per le tradizioni spirituali, mistiche e metafisiche del cristianesimo, l’unicità della Realtà assoluta viene afferrata dallo spirito quando lo spirito è spogliato di tutto il pensiero formale, quindi, di tutte le categorie dogmaticamente definite dal pensiero. Uno degli esempi più chiari di questa trascendenza della Trinità dogmaticamente concepita e di una Unità metafisicamente intuita ci viene offerto nei sermoni e nei trattati di Meister Eckhart; nel passaggio che segue ci viene offerta una dichiarazione particolarmente suggestiva della corrispondenza metafisica della più alta realizzazione mistica dell’unità, la scoperta della “cittadella” dell’unità all’interno della propria anima:

Così davvero una e semplice è questa cittadella, così trascendente modalità e potenza è quest’Uno solitario, che né potere né modalità possono guardare dentro di esso, e neppure Dio stesso! ... Dio non guarda mai al suo interno nemmeno per un istante, nella misura in cui Egli esiste nelle modalità e nelle proprietà delle sue persone ... Solo questo Uno manca di tutte le modalità e le proprietà ... Poiché a Dio, per vedere all’interno, costerebbe tutti i suoi nomi divini e le proprietà personali: tutto questo Egli deve lasciare fuori ... Ma solo nella misura in cui Egli è uno e indivisibile [può fare questo]: in questo senso Egli non è né Padre, né Figlio, né Spirito santo, eppure è un qualcosa che non è né questo né quello (citato in Walshe, 1979: 1/76).

Si potrebbe sostenere che un orientamento verso la cognizione sovrarazionale dell’Uno – che è anche misteriosamente riflesso all’interno della propria anima – tale orientamento, insieme alle intuizioni che nutre, appartiene a ciò che è *aḥsan* (“il migliore”, “il più eccellente”, “il

più bello”) nella religione cristiana (cf. Shah-Kazemi, 2012: *passim*). I musulmani che desiderano essere fedeli sia al Corano sia alla Sunna sono perfettamente giustificati nel loro concentrarsi su ciò che è *aḥsan* nella concezione cristiana di Dio e, quindi, nel loro consentire alle “migliori” affermazioni cristiane dell’unicità trascendente di Dio di determinare l’atteggiamento fondamentale verso il cristianesimo; in altre parole, consentire alla dottrina metafisica e alla spiritualità contemplativa – la quintessenza della via monastica – di avere, nella nostra valutazione del cristianesimo, la priorità sul dogma trinitario e sui rituali formali che possono esprimere questo dogma. Fare ciò sarebbe anche in conformità con il principio, centrale nell’*adab* islamico (“cortesia”, “buone maniere”, “etichetta”), dell’*ḥusn al-ẓann*, “l’aver una buona opinione”.

La capacità di concentrarsi su questi aspetti superiori e più profondi del cristianesimo sarà rafforzata nella misura in cui la sostanza spirituale dell’islam è chiaramente percepita; e sarà al contrario oscurata nella misura in cui la comprensione dell’islam è limitata dal dogma teologico. Questo punto è sostenuto con forza da al-Ghazālī nel primo libro dell’*Iḥyā’*, che discute la natura della conoscenza e, in particolare, della conoscenza di Dio. Egli si riferisce alla prospettiva teologica come per definizione limitata all’aspetto esterno della conoscenza, che riguarda solo il credo formale (*‘aqīda*), e quindi ad una comprensione limitata della realtà divina. Questa comprensione può essere importante per la difesa della fede contro l’errore, ma è inutile per ciò che concerne la conoscenza spirituale di Dio (*ma’rifā*). Se si vuole conoscere la natura di Dio, le sue qualità e le sue azioni, allora bisogna ammettere innanzitutto che “questa conoscenza spirituale non può essere raggiunta attraverso la scienza teologica”, in quanto la teologia, egli scrive, è quasi come un “velo” (*ḥijāb*) che oscura la conoscenza divina, e una “barriera” (*māni’*) contro di essa.

L’unico mezzo per raggiungere la vera conoscenza di Dio e le sue qualità è la grazia di Dio, una grazia descritta come essere preceduta – anche se non causata – da un’altra grazia, quella della disciplina spirituale, la lotta contro quei difetti dell’anima e del carattere che sono i veli interni che oscurano la visione del cuore, impedendogli di ottenere l’autentica conoscenza spirituale di Dio. Ci si riferisce alla lotta in questione con il termine *mujāhada*, che deriva dalla stessa radice della parola *jihād*, che a sua volta richiama alla mente la descrizione del Profeta della “più grande battaglia”, *al-jihād al-akbar*, la lotta contro l’anima più bassa, come osservato in precedenza. Al-Ghazālī chiarisce il rapporto tra il combattimento di questa battaglia all’interno di se stessi e il sorgere della conoscenza spirituale di Dio: “L’unico modo per raggiungere questa conoscenza [di Dio, cioè, *ma’rifā*] è la lotta spirituale, che Dio ha stabilito come preludio alla [sua] assistenza” (Al-Ghazālī, 1992: 33). La lotta spirituale del ricercatore è una condizione sufficiente ma non necessaria per l’assistenza divina, che sola produce la conoscenza di Dio. Con l’aiuto di Al-Ghazālī si può comprendere più chiaramente che, mentre la teologia agisce come un velo e una barriera in relazione alla conoscenza divina, la disciplina mistica purifica il cuore, permettendo a questa facoltà di coscienza spirituale di vedere attraverso le illusioni soggettive dell’ego, di vedere oltre i limiti oggettivi del pensiero dogmatico e di godere della visione beatifica della Realtà divina.

Alla luce di una tale prospettiva, il musulmano è in grado di apprezzare più profondamente il semplice fatto che la realtà di Dio trascende tutti i dogmi, quelli musulmani inclusi; e questa prospettiva sarà resa più esistenziale e meno speculativa nella misura in cui il musulmano si impegna, in una certa misura almeno, in quella battaglia spirituale interiore che viene condotta attraverso le discipline devozionali della preghiera, dell’invocazione, della recitazione e della contemplazione; ancora una volta, torniamo a quello che è stato descritto

in precedenza come la quintessenza della via monastica, spogliata del suo contesto istituzionale e dagli aggregati secondari. Questa prospettiva può anche aiutare a risolvere il paradosso della posizione coranica sulla gente del Libro: da un lato, molti versetti criticano i loro errori dogmatici; e, dall'altro, vi sono chiari versetti che indicano che essi sono comunque salvati a causa della loro fede e virtù. C'è anche un episodio nella vita del Profeta che ci aiuta a risolvere questo paradosso; esso è un'espressione eloquente del principio qui in questione: la sincera devozione alla Realtà suprema trascende il piano delle differenze dogmatiche.

Una delegazione di cristiani giunse da Najran in Yemen per coinvolgere il Profeta in dibattito teologico, in gran parte sulla natura di Cristo. Ciò che conta dal nostro punto di vista non è tanto il fatto che il dibattito è stato interrotto dalla sfida da parte del Profeta di impegnarsi in una *mubāhala*, una maledizione su coloro che erano "distesi", una sfida a cui i cristiani non hanno risposto; né la sua importanza risiede solo nel fatto che, nonostante il disaccordo totale sul piano della teologia, il Profeta ha offerto ai cristiani protezione politica e piena libertà di culto, in cambio di un tributo annuale. Dal punto di vista che qui ci interessa, il significato più profondo di questo episodio sta, piuttosto, nel fatto che, quando il vescovo volle fare la liturgia con la delegazione, il Profeta gli ha permesso di farla nella sua moschea. Il Profeta era pienamente consapevole di ciò che la liturgia comportava, nelle sue linee essenziali, e sapeva che le formule utilizzate nella preghiera si sarebbero rivolte a Cristo come Figlio di Dio. Il vescovo avrebbe dunque recitando le stesse parole che sono così severamente censurate nel Corano; e tuttavia il Profeta gli ha permesso di farlo nello spazio più sacro della sua moschea.

Mentre alcuni possono vedere questo semplicemente come un buono o diplomatico *adab* da parte del Profeta, è possibile interpretare questo gesto di galateo spirituale come derivante, piuttosto, dal riconoscimento da parte del Profeta del principio che stiamo sottolineando qui: proprio come la realtà divina trascende ogni dogma, una sincera devozione a quella realtà trascende il quadro dogmatico e rituale in cui quella devozione si realizza. L'intenzione spirituale assume la priorità sull'atto religioso.

Torniamo alle parole del Corano citate dal Profeta nella Carta: "Non conversate con loro [la gente del Libro], tranne in ciò che è migliore". Abbiamo visto nelle azioni del Profeta verso i monaci, in particolare, una chiara espressione di ciò che è questo elemento migliore: tutto ciò che è più nobile, più elevato, più sincero. Questa modalità del discorso non significa un rifiuto di dissentire: significa piuttosto dissentire con dignità e rispetto. Significa il rifiuto a consentire alle differenze dogmatiche e rituali di eclissare o minare ciò che vi è di più nobile nella fede e nella pratica del prossimo. Significa il rifiuto a consentire che il proprio atteggiamento verso l'"Altro" – sia all'interno che al di fuori della propria una religione – sia determinato da fattori estrinseci e relativi. Significa, al contrario, un'affermazione di tutto ciò che è meglio nell'"Altro", per rendere questo la base della propria disposizione fondamentale verso l'"Altro", sia che quest'ultimo sia affiliato a una religione diversa sia che appartenga a una scuola diversa di pensiero all'interno della propria religione.

In questo modo si induce l'"Altro" a vedere allo stesso modo ciò che è il meglio nella propria posizione: un riconoscimento reciproco, un mutuo rispetto può quindi essere considerato e coltivato tra due o più interlocutori. Questo riconoscimento reciproco è ben espresso nel rapporto tra i monaci e il Profeta, ed è sancito in termini simbolici e letterali, dal momento che abbiamo non solo il patto di Santa Caterina e altre lettere di riconoscimento e tutela garantiti dal profeta, ma anche i seguenti fatti notevoli di storia sacra, centrati sui

monaci della regione di Bostra, in Siria, che hanno riconosciuto il Profeta prima dell'inizio della sua missione.

In primo luogo, e cosa più importante, abbiamo il monaco Bahira, che invitò i commercianti della Mecca che passavano da Bostra ad una festa, e riconobbe i segni del profeta atteso nel giovane Muḥammad che era con suo zio, Abu Talib (Lings, 1983: 29). Questi segni, descritti nelle profezie tramandate di generazione in generazione, sono stati molto probabilmente la base su cui, decenni più tardi, il monaco Nestore, anch'egli a Bostra – forse nella stessa cella di Bahira – disse a Maysara che stava viaggiando con il profeta di cui tutti erano in attesa (Lings, 1983: 34). E, infine, di nuovo a Bostra, sentiamo parlare di un monaco anonimo che disse a una persona che sarebbe divenuta uno dei primi compagni del Profeta, Talḥa b. 'Ubayd Allāh, che il profeta atteso era arrivato, e lo ha nominò (Lings, 1983: 47). L'impatto di queste coincidenze apparenti si approfondisce se ricordiamo che Āmina, la madre del Profeta, sostenne che lei era consapevole di una luce dentro di lei quando era incinta, una luce che brillava con una tale intensità che, a suo giudizio, poteva vedere i castelli di Bostra (Lings, 1983: 21). Questa sembrerebbe essere un'anticipazione visionaria del riconoscimento reciproco tra il Profeta e dei monaci, ciascuno riconoscendo la luce di Dio nell'altro. Questo ci fornisce un tema per la meditazione, con il quale possiamo concludere queste osservazioni.

\*\*\*

La luce del Profeta risplende dal grembo materno, *raḥim*. La parola *raḥim* è legata a *raḥma*, come indicato esplicitamente in un *ḥadīth qudsī* (un “detto divino”, trasmesso dal Profeta): “Io sono *al-Raḥmān*, e ho creato *raḥim*; ho tratto il suo nome dal mio Nome” (Graham, 1977: 134). Dal momento che il grembo della madre è etimologicamente e simbolicamente così vicino alla qualità divina di *raḥma*, non sorprende che, nel primo versetto del capitolo chiamato “Le donne” (*al-Nisā'*), si dice che l'umanità è in uno stato di riverenza verso Dio e verso i “grembi” (*arḥām*):

O uomini, abbiate timore reverenziale davanti al vostro Signore, che vi ha creati da una sola anima. Da esso ha creato la sposa, e da entrambi disperse molti uomini e donne. Abbiate timore reverenziale nei confronti di Dio – per mezzo del quale voi chiedete i vostri comuni (diritti) – e nei confronti dei grembi (4:1).

Venerare Dio significa venerare il grembo materno, simbolo supremo del potere creativo della compassione amorevole: “Non ti abbiamo inviato – dice Dio al profeta – se non come *raḥma* per tutta la creazione” (21:107). Questa saggezza compassionevole non nega, afferma; non abolisce, illumina, mettendo in luce la verità e la santità presente in tutte le religioni rivelate, che sono le manifestazioni di una stessa Realtà ultima. È così che il Profeta è descritto, insieme con i credenti, come credente in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri e nei suoi messaggeri, affermando: “Non facciamo differenza alcuna tra i suoi messaggeri” (2:285). Tutti i messaggeri di Dio sono come uno nella matrice compassionevole, la “Madre del Libro” (*umm al-kitāb*), in cui, allo stesso modo, tutte le scritture rivelate sono contenute, come un'unità indifferenziata, e in perfetta sincronia. Donde il detto del Profeta, riferito alla sua realtà metafisica: “Ero un profeta quando Adamo era ancora fra acqua e argilla”; e la corrispondente affermazione di Gesù: “Prima che Abramo fosse, io sono”. *Nūr Muḥammadī*, la “luce di Muḥammad”, è quindi identica alla luce descritta da san Giovanni nel suo prologo: “In lui era la vita; e la vita era la luce degli uomini. E la luce splende nelle tenebre; e le tenebre non l'hanno accolta ... Egli era la luce vera che illumina ogni uomo che viene nel mondo” (Gv 1:3-5.9).

Scandagliata nelle sue profondità, la saggezza compassionevole e luminosità metafisica veicolata tramite il Profeta porta sia all'illuminazione che all'illimitatezza: non delimitata da alcuna restrizione dogmatica, essa porta alla luce la verità ovunque essa si trova. È quindi "luce su luce" *'alā nūr* (24:35); e, come la rivelazione coranica stessa, è un "attestatore" (*muṣaddiq*), e un "protettore" (*muhaymin*) di "tutte le Scritture rivelate che sono venute prima" (5:48). Non deve sorprendere, quindi, che il Profeta abbia fatto la dichiarazione, citata all'inizio, in cui promette ai monaci del Monastero di Santa Caterina che ovunque si trovassero dei monaci o degli eremiti, "su ogni montagna, collina, villaggio, o altro luogo abitabile, in mare o nei deserti o in qualsiasi convento, chiesa o casa di preghiera, io [cioè, il Profeta] veglierò su di loro come loro protettore, con tutta l'anima, con tutta la mia *ummah*; perché [i monaci ed eremiti] sono una parte del mio popolo, e parte della comunità protetta da me".

#### BIBLIOGRAFIA

- Addas, Claude, 1993. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī* (trans. P. Kingsley). Cambridge: Islamic Texts Society.
- Būṣīrī, Muḥammad b. Sa'īd, 2009. *The Mantle Adorned—Imam Būṣīrī's Burda* (trans. Abdal Hakim Murad). London: The Quilliam Press.
- Cassian, John, 1997. *The Conferences* (trans. B. Ramsey). New York: Newman Press.
- Chittick, William C., 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York.
- Cutsinger, James S., 2002. "Hesychia: An Orthodox opening to Esoteric Ecumenism", in James S. Cutsinger, ed., *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington: World Wisdom Books.
- Dalrymple, William, 1997. *From the Holy Mountain: A Journey among the Christians of the Middle East*. New York: Henry Holt & Co.
- Dalrymple, William, 2005. "Of Saints and Sufis in the Near East: Past and Present", in Roger Boase, ed., *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*. Aldershot: Ashgate, pp. 91-101.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, 1990. *Al-Ghazali: Invocations and Supplications* (Book IX of The Revival of the Religious Sciences). Trans. K. Nakamura. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, 1992. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, 2010. *Kitāb sharḥ 'ajā'ib al-qalb*. The Marvels of the Heart (Book 21 of the *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*). Trans. W. J. Skellie. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Griffith, Sydney, 2008. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Hujwārī, 'Alī, 1992. *Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (trans. R.A. Nicholson). Lahore: Islamic Book Service.

- ‘Iyad, Qadi, 1991. *Muhammad, Messenger of God (al-Shifā’)*. Tr. Aisha Bewley. Inverness: Madinah Press.
- Kister, M. J., 1968. “*Al-Taḥannuth: An Inquiry into the meaning of a term*”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXI, pp. 223-236.
- Lings, Martin, 1983. *Muhammad—His Life according to the earliest sources*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Lings, Martin, 1995. *What is Sufism?* Cambridge: Islamic Texts Society.
- Massignon, Louis, 1968. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- McGinn, Bernard, 1992. *The Foundations of Mysticism*. London: SCM Press.
- Nakamura, Kojiro, 2001. *Ghazali and Prayer*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Paliouras, Athanasios, 1985. *St Catherine’s Monastery*. Sinai: Hiera Mani Sina, E. Tzaferi.
- Rossi, Vincent, 2002. “Presence, Participation, Performance: The Remembrance of God in the Early Hesychast Fathers”, in James S. Cutsinger, ed., *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington: World Wisdom Books, pp. 64-111.
- Samsel, Peter, 2002. “A Unity with Distinctions: Parallels in the Thought of St Gregory Palamas and Ibn Arabi”, in James S. Cutsinger, ed., *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington: World Wisdom Books, pp. 190-224.
- Schuon, Frithjof, 2004. *Light on the Ancient Worlds*. London: Perennial Books, 1965; reprint, Suhail Academy.
- Shah-Kazemi, R., 2006. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam ‘Alī*. London: I. B. Tauris.
- Shah-Kazemi, R., 2012. “Do Muslims and Christians believe in the same God?”, in Miroslav Volf, ed., *Do We Worship the Same God? Jews, Christians and Muslims in Dialogue*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Sviri, Sara, 1990. “*Wa rahbānīyatan ibtada ‘ūhā: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian monasticism*”, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 13, pp. 195-208.
- Walshe, M. O’C. (trans.), 1979. *Meister Eckhart: Sermons & Treatises*. Dorset: Element Books.
- Watt, Montgomery, 1979. *Muhammad at Mecca*. Karachi: Oxford University Press.
- Weizmann, Kurt, 1979. “The History”, in J. Galey, ed., *Sinai and the Monastery of St Catherine*. London: Chatto & Windus, 1979.