



## COLTIVARE LO SPIRITO PER COMPRENDERSI: L'ISLAM NEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

CULTIVATING THE SPIRIT TO UNDERSTAND EACH OTHER: ISLAM IN  
INTERRELIGIOUS DIALOGUE

CULTIVANDO O ESPÍRITO PARA A MÚTUA COMPREENSÃO: O ISLÃ NO  
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Enzo Pace<sup>1</sup>

### RIASSUNTO

La storia della sociologia religiosa sul cristianesimo mostra quanto importanti siano gli studi che si sono interrogati sulle forme e sulle strutture con le quali le comunità locali si sono organizzate con un confronto quotidiano nella società e con la società. La carenza di questo tipo di studi sull'islam ha impedito, per lungo tempo, di comprendere la complessità e le articolazioni del mondo islamico, soprattutto nel rapporto tra la legge e la spiritualità. Questo rapporto, sul quale l'autore presenta una sintesi tematica e storica, costituisce un elemento fondamentale per la promozione di un dialogo interreligioso che sappia andare oltre le semplificazioni dell'islam, nate da precomprensioni storiche.

**Parole chiavi:** Islam, Sociologia, Corano, Cristianesimo, Dialogo interreligioso

---

<sup>1</sup> Professore di sociologia delle religioni all'Università di Padova e Coordinatore della classe di scienze sociali della Scuola Galileiana di Studi Superiori della stessa Università. È stato Presidente dell'*International Society for the Sociology of Religion* e Visiting Professor all'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris-Sorbonne. Ha ricevuto l'*Hoffmann Award for Intercultural Competence 2014* dall'Università Vechta (Germania). Editor assieme a Luigi Berzano e Giuseppe Giordan dell'*Annual Review of the Sociology of Religion* (Brill, Leiden). Fra le sue recenti pubblicazioni: **Religion as Communication** (Farnham: Ashgate, 2011) e **The Changing Soul of Europe** (Farnham: Ashgate, 2014, eds. con I. Furseth, P. Pettersson, H. Vilaça). E-mail [vincenzo.pace@unipd.it](mailto:vincenzo.pace@unipd.it).

## ABSTRACT

The history of the sociology of religion on Christianity shows how important are studies that have questioned the forms and structures with which local communities organized themselves with a daily confront in the society and with the society. The lack of this kind of study on Islam stopped, for a long time, to understand the complexity and the joints of the Islamic world, especially in the relationship between the law and spirituality. The report, on which the author presents a summary thematic and historical, is a key element for the promotion of inter-religious dialogue that knows how to go beyond the simplifications of Islam, from a-historical pre-understanding.

**Keywords:** Islam, Sociology, Quran, Christianity, Interreligious Dialogue

## RESUMO

A história da sociologia da religião sobre o cristianismo mostra como são importantes os estudos que questionam as formas e estruturas com que as comunidades locais se organizaram para o confronto diário na sociedade e com a sociedade. A falta deste tipo de estudo sobre o Islã impediu, por um longo tempo, a compreensão da complexidade e das articulações do mundo islâmico, especialmente na relação entre a lei e espiritualidade. Este texto, no qual o autor apresenta um resumo temático e histórico, é um elemento fundamental para a promoção do diálogo interreligioso que sabe como ir além das simplificações do Islã, carregadas de preconceitos a-históricos.

**Palavras-chave:** Islã, Sociologia, Quran, Cristianismo, diálogo interreligioso

## INTRODUZIONE

Non è stata ancora scritta per l'islam un'opera analoga a quella magistrale di Ernst Troeltsch sulle *Dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* (1912). Sarebbe interessante, infatti, applicare il metodo d'analisi che il sociologo tedesco mette a punto nelle *Dottrine* per quanto riguarda il cristianesimo, ed estenderlo anche all'islam per comprendere come sia stato possibile che da un'unica matrice religiosa abbiano preso avvio differenti tipi di organizzazione e diverse vie o modelli di spiritualità.

La critica – a volte frettolosa – rivolta a Troeltsch di aver costruito una tipologia astratta che distingue in modo eccessivamente schematico la chiesa, la setta e il misticismo, in verità non coglie nel segno. Per Troeltsch non si trattava, infatti, di immobilizzare entro contenitori vuoti, una volta per tutte, le molteplici forme dell'agire religioso che il cristianesimo aveva conosciuto lungo la sua storia. Troeltsch riteneva, infatti, che il cristianesimo, come altre

religioni del resto, potesse vantare una propria autonomia relativa rispetto alle trasformazioni e ai condizionamenti sociali che necessariamente influenzano, ma non determinato, il credere e i modi con cui esso si esprime. Jean Séguy (1980), che ha dedicato molte energie allo studio del pensiero del sociologo tedesco, ha mostrato come l'approccio di sociologia storica, che Troeltsch adotta, serve proprio a mostrare come, al di là della pluralità delle forme cui il cristianesimo dà vita, si conservi e si riproduca il nucleo del messaggio di Gesù nel tempo. L'assolutezza del messaggio si relativizza nelle forme le più diverse di chiese, sette e gruppi mistici, ma non si dissipa, anzi mostra una continua vitalità proprio, quando si differenzia. In altre parole, la pretesa di una qualsiasi religione di presentarsi come un assoluto – svincolato dai processi storici e dalle influenze sociali – è destinata a essere contraddetta e falsificata, se ci collochiamo dal punto di vista dell'osservazione storica e sociologica.

La storia di una religione è un laboratorio a cielo aperto, dove l'invenzione del presente supera spesso la conservazione del passato. Ogni religione ha una sua matrice, una propria grammatica e semantica generativa. Le religioni, del resto, non nascono nel nulla o nel vuoto, si formano in relazione ad un ambiente specifico, differenziato e pluralista (anche nel caso delle così dette religioni primitive o tradizionali). Quando esse riescono a riprodursi nel tempo e diffondersi nello spazio vuol dire che esse hanno conosciuto, al loro originarsi, una *forza innovativa* che altrove ho chiamato la virtù dell'improvvisazione (PACE, 2008). Improvvisare significa esperire un senso nuovo da attribuire al proprio agire come individuo e come essere umano, significa esplorare nuovi confini del senso e fare esperienza dei mondi possibili, che s'incontrano, per così dire, varcando i confini. Da una religione che nasce per virtù dell'improvvisazione, ci si può attendere che, lungo il processo di costruzione di un sistema di credenza, si diano una pluralità di forme religiose, secondo una scala di massima-minima organizzazione interna. Dal cristianesimo sono derivate le chiese così come le sette e i reticoli mistici. Questi ultimi riportano all'essenziale l'idea cristiana dell'incontro personale, diretto, intenso con Dio, senza particolari mediazioni umane. Alte vie dello spirito che qualcuno percorre e che diventano vie battute da altri sotto la guida di un maestro, che inizia il discepolo al cammino da compiere, passo passo, per giungere alla meta.

Troeltsch parlava di *spiritualismus* a proposito del terzo tipo. Il misticismo e lo spiritualismo sono “la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo d'idee consolidatesi nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente interiore e personale dell'anima, intorno a cui possono formarsi soltanto gruppi fluidi e caratterizzati da relazioni puramente

personali” (TROELTSCH, 1949, p.171). Per questo suo carattere soggettivo e interiore, puramente spirituale, e per la sua distinzione di principio dalle pratiche mondane, considerate nella loro indipendenza, il misticismo – già presente nel cristianesimo primitivo – si è diffuso specialmente nel mondo moderno, fino a diventare, nella variante dello spiritualismo, la forma di religiosità più corrispondente a una situazione culturale in cui la scelta di credere prevale sul sentimento di appartenenza a una tradizione religiosa, fonte d’identità etnica o culturale d’interi popoli. Lo *spiritualismus*, nota ancora il sociologo tedesco, – con i suoi principi della libertà di coscienza e dell’autonomia personale, delle forme plurali del credere nella verità religiosa, della separazione tra religione e politica – ha contribuito in modo determinante all’edificazione del moderno diritto naturale laico e ha influito notevolmente anche sulla concezione delle chiese come libere associazioni.

Quando oggi si utilizza una categoria concettuale ampia come quella di spiritualità, può essere utile tornare a rileggere Troeltsch, perché con essa potremmo quanto meno descrivere l’insorgenza – anche all’interno e non solo fuori – delle grandi religioni mondiali di modelli di ricerca, ricomposizione e rinascita *just in time* per l’identità soggettiva. Parlare in sociologia di spiritualità in rapporto alla religione – in termini concettuali s’intende – significa evocare una figura dialettica del tipo religione di nascita/ religione di rinascita. Non è detto che si tratti di una coppia che necessariamente evoca conflitto; potrebbe indicare anche complementarità, coesistenza pacifica o tollerata, grazie all’allentamento del controllo sui confini simbolici da parte di un sistema di credenza stabilito. Ciò che conta concettualmente è la dimensione soggettiva; il criterio di validità di una credenza non è più solo depositato nelle mani di un’autorità o in un libro sacro, ma, *in ultima istanza*, è basato su un’esperienza personale: il mettersi alla prova come persona. Nasciamo in una religione di solito, ma tutto ciò non appare più sufficiente all’individuo moderno per credere. Perciò o egli trova all’interno della religione di nascita una via che lo porti a mettersi alla prova direttamente oppure preferisce uscire dai confini tracciati dalla fede d’appartenenza e va in cerca di altre vie. Lo spirituale ha molto più a che fare con l’individualismo religioso, nel senso in cui ne parla Tschannen (1992) che non con l’anarchia del soggettivismo moderno, di cui Simmel traccia un ritratto sociologico efficace nel suo *Le metropoli e la vita dello spirito* (1996). Individualismo non significa necessariamente la riduzione della religione a un universo simbolico privato. Né vuol dire sempre e solo bricolage religioso, sinonimo di una religione a misura delle proprie esigenze immediate che risulta da un *collage* soggettivo (MARY, 2005; HERVIEU-LÉGER, 2005). Esso

può essere intenso *primariamente* come ricerca di una via interiore, di ricomposizione della propria identità e dei propri equilibri psico-fisici, sforzandosi di trascendere la logica meramente utilitaristica dell'agire umano e sociale, ponendosi a volte alla sequela di un maestro, che può apparire come un'alternativa ad un'autorità religiosa istituzionale oppure come un punto di riferimento per essere risarciti dalle delusioni nei confronti di una religione compromessa con il mondo e con il potere politico (PACE, 2015).

Nelle pagine che seguono esamineremo come nel mondo musulmano si presenta la figura dello *spiritualismus*, nelle due varianti: a) di *esperienza mistica*, generalmente attribuita a una molteplicità di figure di santi, poeti e filosofi che hanno popolato e popolano la realtà socio-religiosa musulmana dalle sue origini ai giorni nostri e b) di *produzione di modelli di spiritualità* che, dalle figure mistiche appena ricordate, finiscono per mettere capo a un reticolo organizzato attorno alla relazione fondamentale *maestro-discepolo*. Il risultato è la formazione di vie spirituali che esaltano la devozione personale, il contatto diretto con la divinità e l'etica della fratellanza.

La breve ricostruzione della dimensione mistica dell'islam ha due scopi, uno di lunga portata, l'altro d'immediato impatto. Da un lato, infatti, riscoprire come nell'islam si continui a *coltivare lo spirito* significa aprire porte e costruire ponti per il dialogo interreligioso; dall'altro, tutto ciò serve, strumentalmente, a ricordarci (a noi che nasciamo cristiani) che non c'è solo la bandiera dei guerriglieri di Allah che usano la violenza per imporre un regime di verità nel mondo musulmano.

## 1. LE VIE DI ALLAH

Accanto alla religione della Legge, l'islam ha conosciuto e conosce il fenomeno degli ordini mistici. E' in questo ambito che va ricercata la rilevanza della figura del maestro spirituale nell'islam. L'islam, in altre parole, può essere considerato, adottando il punto di vista troeltschiano, come una grammatica generativa da cui si sono sviluppati diversi modelli socio-religiosi: dal califfato alla setta, dal circolo esoterico all'esperienza mistica. La forma che storicamente noi conosciamo di misticismo organizzato nell'islam è il sufismo.

Gli ordini mistici dei *sufi* nascono nel momento di massima espansione territoriale degli imperi musulmani e, in controluce, testimoniano l'emergere di una spiritualità che non si accontenta più e solo del rispetto formale della Legge coranica. C'è una correlazione

significativa fra l'emergere della struttura politica imperiale fra l'VIII e il X secolo della nostra era, che tende a ricondurre, riducendolo spesso, la ricchezza del messaggio coranico a un apparato di norme sacre da applicare *erga omnes*, spesso in nome della ragion di Stato e grazie al lavoro incessante degli scienziati del diritto coranico e il manifestarsi spontaneo di gruppi spirituali, che si formano attorno alla figura di mistici. Man mano che l'islam s'istituzionalizza e il testo sacro – il Corano - diventa la carta costituzionale dei grandi imperi, dal basso della società nascono movimenti religiosi che implicitamente si pongono in contrasto con la giuridicizzazione e la politicizzazione dell'islam (CHITTIK, 2000; PACE, 2004; SCATTOLIN, 1994-1996-2000; STEPANYANTS, 2003).

Le prime avvisaglie di queste tendenze si avvertono verso la fine del 700-inizi dell'800 d.C., quando nel cuore stesso del grande impero 'Abbaside (a Bassora, Kufa, Baghdad e soprattutto nel Khorasan) cominciano a formarsi i primi circoli di spiritualità attorno a figure di asceti e anacoreti, che iniziano alle "alte vie dello spirito" un primo nucleo di discepoli, i quali, più avanti, daranno vita alle prime vere e proprie comunità stabili e organizzate: le *khirqa*. Questo termine significa letteralmente "abito della pietà". Allude sia all'abito in senso stretto che indossavano i primi membri di queste comunità (una misera tunica e un turbante) sia, e più propriamente, la trasmissione a un discepolo del segreto per compiere un cammino spirituale che un maestro ha intrapreso per avvicinarsi a Dio. Siamo nel XII secolo e l'epicentro è nell'attuale area geografica coperta fra l'Iran e l'Iraq. Il primo grande iniziatore di una "via sufi" è, infatti, 'Abd al-Qadir al-Jilani (morto nel 1166), un persiano trapiantatosi presto a Baghdad e fondatore di un ordine mistico, la *Qadiriyya*, che ha conosciuto una fortuna insperata nel tempo e nello spazio (dall'Iraq al Maghreb) sino ai nostri giorni e, oggi, nel cuore stesso dell'Europa (GEOFFROY, 1996).

La nascita degli ordini mistici segna nella storia dell'islam una poderosa, quanto pacifica, manifestazione di un conflitto implicito fra il modello dell'islam legalistico e il modello della ricerca spirituale che impegna un individuo con "tutto il suo cuore" e in tutti gli aspetti della sua vita, sotto la guida di un maestro. Non si dà via mistica senza la relazione profonda fra maestro e discepolo, fra chi ha già percorso la via che porta alla conoscenza intima di Dio e chi desidera mettersi alla sequela di una guida spirituale.

Cercherò perciò di ricostruire le coordinate socio-religiose della figura del maestro spirituale nel mondo dei *sufi*, con l'intento di mostrare, da un lato, i caratteri strutturali e

ricorrenti delle vie mistiche e, dall'altro, le tensioni latenti che l'esperienza mistica contiene in rapporto all'islam "ortodosso", centrato cioè sul primato della Legge e sul potere-sapere dei dottori della Legge. Tutto ciò con l'intento di mostrare come il sufismo sia la voce dialogante dell'islam contemporaneo con cui cristiani ed ebrei possono costruire un linguaggio comune, la parola data da Dio (BABÈS, 1997; POPOVIC, VEINSTEIN, 1996).

## 2. L'ISLAM DELLA LEGGE

Nella sua tormentata storia l'islam ha prodotto, in termini sociologici, almeno tre tipi-ideali di forme religiose organizzate.

La prima è fondata sul primato della Legge e fa coincidere i confini simbolici della comunità religiosa con il perimetro giuridico tracciato dal potere politico: fra quest'ultimo e la comunità dei credenti non dovrebbe esserci soluzione di continuità, in conformità alla teoria politica della religione che si afferma in epoca califfale (fra il 632 e il 934 d.C.). Entrambe – comunità religiosa e comunità politica - sono, infatti, sottoposte all'unica sovranità di Dio. Perciò la comunità politica è il prolungamento naturale, nella sfera terrena, di un'*ecclesia* orante, di un'assemblea che riconosce come sua unica autorità quella di Dio. Questa forma religiosa d'organizzazione si è imposta in modo maggioritario nel mondo musulmano *sunnita* (oggi, il 90% circa dei musulmani). Il carisma del Profeta Muhammad è stato istituzionalizzato, trasferito a una struttura legittima di governo della comunità: Muhammad è diventato in tal modo il modello perfetto da seguire sia per chi comanda sia per il semplice fedele. I musulmani sunniti considerano Muhammad l'ultimo Profeta. In lui, dunque, si compie e si riassume tutta la rivelazione divina, che aveva preso le mosse da Abramo, Mosè, i profeti d'Israele e infine aveva raggiunto un momento alto nella persona di Gesù. Muhammad non è perciò né la verità né la via: la verità appartiene a Dio e la via è un processo di *discesa (tanzil)* della verità dall'alto verso il basso, dal regno di Dio al mondo terreno. Un processo che è appunto avvenuto già nella vicenda profetica di Muhammad. Ai credenti non resta che fare tesoro del messaggio che l'Inviato di Dio ha portato al mondo intero, accoglierlo nello spirito e seguirlo così come è stato riportato nel Libro sacro (il Corano), specchio nel quale si riflette, al tempo stesso, la verità trascendente e i principi che regolano gli ordinamenti di "questo mondo". I dotti musulmani e gli esperti di diritto individueranno di conseguenza le due fonti fondamentali del diritto (*al-usul*: i fondamenti): il Corano, da una parte, e i Detti e i Fatti (*hadith*) del Profeta (la tradizione

orale, per brevità), dall'altro. L'insieme costituirà ciò che viene chiamata la Legge coranica (*shari'a*).

Da questo punto di vista si comprende perché sia legittimo definire l'islam come religione laica: non solo nel senso che in essa non si dà nessuna forma equivalente di clero, ma anche, in modo più preciso, nel senso che un buon musulmano intrattiene un rapporto diretto con Dio, senza mediazioni sacre o istituzionali. L'islam sunnita è perciò una "chiesa senza clero", ha la forma della chiesa, ma senza un apparato di funzionari del sacro che fanno da intermediari fra Dio ed esseri umani. E' una chiesa nel senso precisato sopra: assemblea di credenti riuniti attorno ad un vicario del Profeta. Un buon musulmano nel mondo sunnita non ha perciò maestri o guide spirituali; egli è chiamato, infatti, a trovare in se stesso le indicazioni e le energie per essere coerente con la sua fede di nascita.

Le figure che hanno una qualche rilevanza rispetto ai credenti normali non svolgono alcuna funzione sacra: sono esperti in scienze religiose (in diritto coranico o in teologia coranica), la cui autorità si acquisisce per consenso e per il tipo di competenza che una persona mostra di possedere, frutto di studio e di pratica giurisprudenziale. Ai dotti coranici (*'ulama*) e ai giureconsulti (*fuqaha*) non ci si rivolge per avere consigli spirituali, ma, tutt'al più, pareri autorevoli in materia giuridica o etica, per sapere come ci si debba comportare nella vita quotidiana alla luce delle fonti del diritto religioso. Non è casuale che l'islam conosca storicamente un pluralismo di scuole giuridiche. La Legge coranica è stata, dunque, la *Grundnorm* dello Stato e i suoi interpreti sono divenuti i legittimi e organici servitori dello Stato. Lo Spirito ha così potuto soffiare altrove.

### **3. DALLA SETTA ALL'ISTITUZIONE DI UN APPARATO CLERICALE: LA PARABOLA DELLO SCIISMO.**

La seconda forma religiosa di organizzazione che l'islam ha conosciuto è il tipo-setta. Storicamente questa forma emerge dalla frattura originaria della comunità post-profetica, quando si consuma la "grande discordia" sulla successione legittima del Profeta. Il conflitto vede alla fine contrapposti, da un lato, i sostenitori della soluzione istituzionale del califfato quale successore legittimo del carisma del Profeta, e, dall'altro, i difensori dei diritti della "famiglia del Profeta" (dunque del principio del legame di sangue come fondamento della successione), i "partigiani di 'Ali" (in arabo: *shi'at 'Ali*, da cui deriva il nome di sciiti, oggi

rappresentati da un 10% dei musulmani, concentrati soprattutto in Iran e Iraq, con alcune propaggini consistenti in Libano, Yemen, Bahrein e India). Questo partito andò incontro a una dolorosa sconfitta fra il 660 e il 680 d.C.; esso, infatti, vedrà eliminati i suoi leader: prima 'Ali, assassinato proditoriamente a Kufa nel 660 e poi suo figlio Huseyn, battuto e ucciso con tutta la sua famiglia a Karbala nel 680 dall'esercito guidato da Moawya, della dinastia Omayyade, esponente della tendenza sunnita. I due capi divennero così per gli sciiti i primi martiri della fede, ancor oggi commemorati nei riti che scandiscono i primi dieci giorni del mese sacro di *muharram*, primo mese del calendario musulmano.

Il partito sciita fu storicamente sconfitto, perseguitato ed emarginato: divenne una minoranza costretta a nascondersi ed a resistere nel tempo ai margini dei grandi imperi sunniti che domineranno la scena della storia dall'VIII al XIII secolo circa. La condizione di minoranza frustrata e additata come eterodossa favorì, nel prosieguo del tempo, nello sciismo lo sviluppo di una teologia del riscatto finale dalle ingiustizie patite in questo mondo: gli sciiti stanno attendendo ancora che torni a farsi visibile il loro dodicesimo capo spirituale – il dodicesimo *imam* – scomparso misteriosamente, ancora bambino, nella seconda metà del secolo IX. Il ritorno in terra, dopo la lunga e grande occultazione, dell'*imam* nascosto segnerà l'avvento del Giudizio finale e, prima ancora, il ripristino di un regno millenario di giustizia e di pace (in cui, sia detto per inciso, un ruolo escatologico nella battaglia contro il Male è affidato transitoriamente a Cristo).

La figura dell'*imam*, dunque, è centrale nella dottrina e nella pratica religiosa sciita. Egli è concepito, infatti, non tanto come un funzionario, autorevole quanto si vuole, alla stessa stregua di un califfo, ma quanto piuttosto come il “faro” spirituale della comunità. Il ciclo della profezia per gli sciiti non si è definitivamente chiuso con Muhammad; continua e conosce fasi di nuova illuminazione attraverso la figura degli *imam*. L'*imam* perciò costituisce un modello spirituale perfetto, perché “amico di Dio”, capace di elevarsi al di sopra dei comuni mortali e di indicare a essi la retta via; perché, infine, capace di interpretare il senso nascosto della rivelazione coranica, non accessibile ai più. Nel tempo della Grande Occultazione, quando egli “vive nascosto” e i più non possono vederlo, la comunità sciita ha riposto fiducia, per vincere la disperazione e la disfatta, che altrimenti rischiavano di travolgerla nell'istituzione degli *ayatollah* (letteralmente: chi sa leggere i segni di Dio, *ayat=segno* e *Allah=Dio*). Si tratta di una sorta di clero, stipendiato dal popolo, sulla base di una tassazione volontaria, che gradualmente ha consentito a questo gruppo di specialisti in cose sacre di rendersi

finanziariamente indipendente e di poter svolgere con forza la funzione di custode dell'identità del gruppo settario. Identità, che alla lunga, sarà di tipo religioso e anche di tipo etno-nazionale, quando, in particolare, la dinastia dei Safavidi deciderà nel XVI secolo di far diventare lo sciismo religione di stato. Non è un caso che il fondatore di questa dinastia (Safa al-din) abbia fatto parte di una confraternita sufi (SCARCIA AMORETTI, 1998).

La figura dell'*ayatollah* è chiamata a svolgere una funzione importante: interpretare da uomo di fede e di scienza religiosa, quali sono o dovrebbero essere i segni premonitori dell'imminente ritorno al mondo visibile dell'*imam* nascosto. Ogni credente è libero di scegliersi, come guida spirituale, questo o quello fra gli *ayatollah* che occupano le posizioni più elevate della gerarchia del clero sciita. Il rapporto che s'instaura però fra il singolo fedele e un *ayatollah* non è regolato tanto sul registro della direzione spirituale, ma quanto piuttosto sulla soluzione di un problema giuridico e spirituale allo stesso tempo. Il parere che un *ayatollah* emette costituisce perciò più un dubbio risolto che una metodica di vita ascetica offerta al postulante. Non siamo in presenza di una figura di un maestro spirituale a "tutto tondo" (CORBIN, 1971).

#### 4. IL MAESTRO SPIRITUALE NELLE VIE DI ALLAH

Il termine *via* traduce letteralmente la parola araba *tariqa* e indica, appunto, la strada da percorrere per raggiungere la perfezione e l'unione con Dio (GRIL, 1996). La tradizione sufi si ricollega a una celebre sura del Corano (la sura XVIII o della Caverna o dei sette dormienti), nella quale, a più riprese, si additano la figure di Mosé e di un misterioso "il Verde" (in arabo al-Khadir) come esempi di maestri che hanno seguito una via spirituale che li ha condotti a scoprire il senso profondo (esoterico) della Legge di Dio. Mosè è rappresentato come un maestro, che si mette alla ricerca di un sapiente che possa rivelargli appieno la scienza di Dio; al suo seguito, in questa *peregrinatio*, si pone un suo fedele discepolo, Giosué. Questi lo segue e continuamente riceve da Mosè illuminazioni circa il senso recondito delle cose. C'è uno scambio di emozioni e di conoscenze fra maestro e discepolo non dominato da un rapporto autoritario: sia perché il maestro si pone come servo del suo discepolo sia perché, solo in una relazione di comunione, l'autorità del maestro può esercitarsi pienamente. Questi, infatti, non è chiamato ad insegnare nulla "dall'alto della sua autorità riconosciuta". Egli è chiamato, invece, a far risvegliare nel cuore e nella mente del discepolo la conoscenza di Dio: rimemorare Dio (*dhikr*, in arabo da una radice verbale *dhkr* che significa appunto ricordare) diventerà

centrale, infatti, nelle tecniche meditative sufi. Nella sura della Caverna, quando Mosé si imbatte finalmente nel sapiente che egli aveva cercato – il “Verde”, al-Khadir -, quest’ultimo gli dice testualmente: “Se tu dunque vuoi seguirmi, non domandarmi nulla di cosa alcuna, finché non sia io a ridestare in te il ricordo (*dikhr*) di Dio” (CORANO, XVIII, 70).

Il discepolo non deve essere impaziente, ma umilmente attendere il momento in cui il maestro intravedrà nel suo cuore la scintilla divina che si ridesta. Al-Khadir sottopone Mosé a delle prove estreme, incomprensibili e violente (che somigliano tanto alle tecniche del paradosso logico, utilizzate dai maestri zen per destrutturare l’ego dei loro discepoli): fa naufragare la barca su cui sono saliti; uccide un giovane con il quale s’imbattono per strada; raddrizza un muro di una casa che sta per crollare. Alle domande dell’impaziente e sconcertato Mosé, al-Khadir svela il significato recondito di questi gesti assurdi che egli ha compiuto. Il senso è presto rivelato, riguarda la via che l’animo del discepolo deve seguire per rendersi completamente puro: annegare nell’oceano della grazia di Dio, lasciarsi uccidere per purificarsi; raddrizzare il muro della sua “casa interiore” per scoprire il tesoro che in esso si cela.

Il maestro è depositario di una sapienza arcana che il discepolo gradualmente scopre, mano nella mano del maestro; non al di fuori di se stesso, ma *in interiore*. Il maestro è una persona che ha già sperimentato la via dell’assurdo del credere e che è in grado di comunicarne l’arcano, “tappa dopo tappa”. Si tratta di un cammino d’iniziazione, che esige, come dice la parola stessa, un patto iniziale di fiducia totale fra maestro e discepolo.

Infatti, chi desidera entrare ancor oggi in una *tariqa* compie un atto di sottomissione e, allo stesso tempo, di comunione rispetto al maestro spirituale: simbolicamente tutto ciò è rappresentato dal maestro che pone la sua mano destra su quella del discepolo e quest’ultimo la bacia in segno di alleanza. Un gesto questo che riflette un antico rituale tribale di alleanza (la *bay’a*) che Muhammad riprese e trasformò da un patto fra tribù amiche in un atto di comunione spirituale e religiosa. Un patto, cioè, non solo tra esseri umani, ma tra esseri umani e Dio, in continuità, dunque, con l’Alleanza del Sinai fra Dio e il suo popolo. Come nota, opportunamente a questo proposito, Gril (GRIL, 1996, p. 92):

Il patto suppone ugualmente un impegno reciproco fra le due parti. La radice da cui deriva la parola *bay’a* implica l’idea di un accordo fra venditore e acquirente. La validità di un contratto riposa proprio sul rispetto di alcune precise clausole. ...All’entrata del discepolo nella Via lo *sheikh* (il maestro) lo esorta al pentimento, al timore di Dio, all’obbedienza a Dio e al Suo Profeta,

nonché all'obbedienza a lui stesso. In cambio egli s'impegna a dirigere il discepolo lungo la Via.

Una volta entrato nella *tariqa*, il discepolo sa che in linea di massima il maestro può decidere sino a che punto spingerlo lungo la ricerca spirituale e d'altro canto sa che, un giorno, se non si ritenesse soddisfatto, egli potrebbe “rescindere il contratto” e orientarsi verso un altro maestro.

Il discepolo, dopo essere stato accettato, inizia un cammino spirituale che consiste – generalmente, anche se ogni *tariqa* possiede un proprio complesso di riti e di pratiche meditative – nell'apprendimento dei riti comunitari e delle forme di meditazione individuale. Spesso il discepolo trascorre alcuni periodi dell'anno in un ritiro spirituale, in isolamento, per meglio aprirsi alla contemplazione di Dio e dei suoi misteri, eventi questi che raggiungono il culmine nelle lunghe sedute liturgiche del *dikhr*: recitazione dei Nomi di Dio, accompagnati da canti e – a volte – da danze che mettono in condizione i discepoli, sotto la guida del maestro, di percepire la Presenza. La partecipazione più o meno intensa all'esperienza liturgica da parte di un discepolo dipende dalla volontà del maestro. Egli solo, infatti, attraverso una profonda comunione con il discepolo, sa discernere il grado di maturazione spirituale raggiunto dall'allievo lungo la Via. Esistono diversi gradi nel cammino ascetico, ciascuno di essi è segnato da un rito di passaggio e corrisponde alla manifestazione nell'intimo del cuore e nella pratica quotidiana del discepolo delle virtù che il maestro si sforza di risvegliare. In alcune *turuq* (plurale di *tariqa*) si parla espressamente di *maqam*, stazioni, tappe intermedie, che in alcune di esse sono in numero di sette (come sette sono i giri prescritti al pellegrino attorno alla Pietra Nera alla Mecca): il pentimento, il timore di Dio, la rinuncia, la povertà, la pazienza, l'abbandono a Dio e la letizia. In realtà, per restare al freddo registro linguistico della sociologia, si può dire che un maestro spirituale è un portatore di un carisma particolare, che viene riconosciuto socialmente e che produce forme di comunità religiose. Il carisma particolare di cui parliamo può essere definito “capacità di guida spirituale verso Dio”, una somma di poteri ermeneutici della Parola rivelata non alla portata di tutti: il maestro spirituale viene visto come colui che solo può aprire la Porta dell'interpretazione della Parola e può, così facendo, diffondere la benedizione (*baraka*) sulla vita di una persona. E' un mediatore della Parola.

Il maestro spirituale elabora un metodo di asceti intramondana per arrivare a Dio. La dimensione intramondana della proposta ascetica, che egli sperimenta su di sé e propone ai discepoli, dà conto della dimensione sociale della *tariqa*. Questa non è una *fuga mundi*; il

maestro insegna un cammino di salvezza nel mondo e perciò non s'interessa solo di trasmettere le tecniche di meditazione o i segreti dell'esperienza mistica, ma si sforza anche di ammaestrare i suoi seguaci sul modello eticamente migliore perché *in vita* si segua la Via di Dio. Nella *tariqa*, infatti, il discepolo apprende a rendere gloria a Dio e, allo stesso tempo, a comportarsi nella vita quotidiana sotto la guida continua di Dio. L'obbedienza al maestro diventa obbedienza all'amico di Dio e, per la proprietà transitiva, a Dio stesso. Come scrive Böwering (1996, p. 141)

lo *sheikh* possiede al tempo stesso l'autorità di un professore (*ustadh*) che trasmette un'educazione religiosa e quella di una guida (*murshid*) che indirizza in un cammino spirituale (*tarbiya*).

Il discepolo veste una tunica che il maestro gli consegna all'atto d'ingresso nella confraternita in segno di mutamento di status e di sottomissione alla regola dell'ordine mistico cui d'ora in avanti egli appartiene. A seconda del colore e del tipo di tessitura della tunica, si può comprendere a quale stadio di avanzamento lungo il cammino spirituale una persona è giunto.

Quando ha ucciso la parte inferiore della sua anima istintuale, egli porta una tunica di colore nero... Una volta che ha purificato la sua anima, porta una tunica bianca. Egli indossa una tunica colore celeste, quando l'energia celeste ha riempito il suo cuore e, infine, una tunica multicolore quando ha ricevuto l'illuminazione mistica (BÖWERING, 1996: p. 143).

Una volta giunto all'ultimo stadio dell'illuminazione, il discepolo si annoda un turbante sulla testa. E' il segno esteriore che egli ha superato definitivamente tutti gli ostacoli terreni che gli impedivano la visione di Dio; potrà allora far ricadere all'indietro i lembi del turbante; infine, se questi sono posti davanti, vuol dire che effettivamente il suo sguardo interiore è fisso ormai su Dio.

## CONCLUSIONE

La breve descrizione dei caratteri del rapporto fra maestro e discepolo nella tradizione *sufi* ci fa comprendere come nell'islam questa relazione ha potuto diffondersi, trasversalmente, sia in ambiente sunnita che in quello sciita. Nell'ambiente sciita, per le considerazioni che abbiamo svolto poco sopra, i presupposti erano presenti in modo molto più marcato rispetto a quello sunnita.

Siamo di fronte ad una terza “via dello spirito” fra quella sunnita e quella sciita, una via che esalta la ricerca individuale della fusione mistica. La posta in gioco è però talmente alta che in un individuo che desidera Dio (in arabo si dice *murid*, da cui discende il nome di un’importante confraternita senegalese, la *Muridiyya*, nata nella seconda metà dell’Ottocento e ancor oggi molto vitale in Senegal, ma anche in Europa, grazie al flusso migratorio dei senegalesi) si rende conto di dover mettersi alla “scuola” di una guida, come l’apprendista scalatore che si lascia istruire passo dopo passo nella difficile arte di scalare le alte vette.

Il sufismo, perciò, rappresenta nell’islam il basso continuo dello Spirito (*ruh*) che né la scienza del diritto coranico, sviluppatasi in campo sunnita, né le potenti istituzioni del clero sciita sono mai riuscite a canalizzare e controllare. Nemmeno, a maggior ragione, i regimi comunisti sono stati capaci di sradicare dalla coscienza di milioni di credenti (sia nelle Repubbliche asiatiche dell’ex-URSS sia nella Cina, dove esistono fiorenti comunità *sufi* ancor oggi) le molte “vie”, spesso clandestine e sotterranee, che hanno resistito in silenzio all’opera di demolizione dei simboli religiosi dell’islam nei loro rispettivi Paesi.

Il maestro spirituale nella tradizione *sufi* costituisce, dunque, un modello di comunità religiosa libera e allo stesso tempo obbediente, nascosto ma allo stesso tempo visibile nei suoi simboli religiosi e nelle sue strutture terrene. Nonostante le frizioni acute che gli ordini mistici hanno avuto con il potere politico, come nel caso della Turchia moderna (ZARCONE, 2004) e i contrasti aperti con i movimenti fondamentalisti, gli ordini dei *sufi* continuano a manifestare una grande vitalità e a esercitare un certo fascino anche in Occidente. Nelle società europee, in particolare, l’innesto della spiritualità *sufi* nella nostra cultura può rappresentare un punto di riferimento alternativo alle tendenze fondamentaliste o puramente laiche che si manifestano fra i cittadini europei di fede musulmana. In ogni caso rappresenta il volto spirituale dell’islam con cui cristiani e ebrei possono dialogare nella nostra società post-secolare.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BABES, L. **L’islam positif**. Paris: Editions de l’Atelier, 1997.

BÖWERING, G. Règles et rituels sufis. In: POPOVIC, A.; VEINSTEIN, G. (eds.). **Les voies d’Allah**. Paris: Fayard, 1996, p. 139-156.

CITTIK, W.C. **Sufism: a short introduction**. Oxford: Oneworld, 2000.

- CORBIN, H. **En islam iranien**. Paris: Gallimard, 1971.
- GEOFFROY, E. L'apparition des voies: les khirqa primitives. In: POPOVIC, A.; VEINSTEIN, G. (eds.), *op. cit.*, p. 44-55.
- GRIL, D. La voie. In: POPOVIC, A.; VEINSTEIN, G. (eds.), *op. cit.*, p. 87-91.
- PACE, E. **Sociologia dell'islam**. Roma: Carocci, 2004. (trad. in portoghese: **Sociologia do islã**. Petrópolis: Vozes, 2005).
- \_\_\_\_\_. **Raccontare Dio**. La religione come comunicazione. Bologna: Il Mulino, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Religiosità senza religioni**. Napoli: Guida, 2015.
- POPOVIC, A.; VEINSTEIN, G. (eds.). **Les voies d'Allah**. Paris: Fayard, 1996.
- SCARCIA AMORETTI B. **Il mondo musulmano**. Roma: Carocci, 1998.
- SCATTOLIN, G. **Esperienze mistiche nell'islam**. Bologna: EMI, 1994/1996/2000. (3 vol.).
- SEGUY, J. **Christianisme et société**. Paris: Cerf, 1980.
- SIMMEL, G. **Le metropoli e la vita dello spirito**. Roma: Armando, 1996.
- STEPANYANTS, M. (a cura di). **Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo**. Torino: Fondazione Agnelli, 2003.
- TROELTSCH, E. **Die Soziallehren des Christlichen Kirchen und Gruppen**. Tübingen: Mohr, 1912 (trad. it.: La Nuova Italia, 1949, da cui sono tratte le citazioni).
- TSCHANNEN, O. **Les théories de la secularisation**. Genève: Droz, 1998.
- ZARCONE, T. **La Turquie moderne et l'islam**. Paris: Flammarion, 2004.