



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea

in Lingue e culture del Mediterraneo e del
Medio Oriente

Tesi di Laurea

Gesù nella mistica islamica

Il sufismo e la figura di Gesù in un dibattito
islamico-cristiano

Relatore

Ch. Prof.ssa Ida Zilio Grandi

Laureando

Donatella Giuseppina Mistretta
Matricola 834941

Anno Accademico

2012 / 2013

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Gesù nella mistica islamica

عيسى في التصوف

*Il sufismo e la figura di Gesù in un dibattito
islamico-cristiano.*



Dettaglio del dipinto *Il giorno del giudizio*, attribuito all'artista Muḥammad Modabber, databile intorno alla fine del 19 ° secolo.

Si trova nel Reza Abbasi Museum Collection (Iran).

Indice

<i>Muqaddima</i>	p.1
1 – Il sufismo	
1.1 – Osservazioni sul termine	p.3
1.2 – Caratteristiche	p.5
1.3 – Il contesto islamico	p.7
1.4 – Differenze con altre correnti mistiche	p.8
1.5 – Il sufismo come via dell'amore	p.10
2 – Gesù - ‘Īsa ibn Maryam	
2.1 – Osservazioni sul termine	p.12
2.2 – Il Gesù musulmano e il Gesù cristiano	p.12
2.3 – Gesù e Muḥammad	p.16
2.4 – I detti islamici di Gesù	p.18
2.5 – Gesù nel sufismo	p.23
Conclusione	p.29
Bibliografia	p.30

المقدمة

لماذا كتابة اطروحة تتكلم عن المسيح ؟

كوننا نعيش في بلد من الناحية النظرية هو بلد علماني، و لكن من الناحية العملية هو بلد مسيحي، و دراستنا للديانة و الثقافة الاسلامية، كل هذا كان سبب لطرح سؤال بديهي : هل هناك نقاط مشتركة ما بين هاتين الديانتين الرئيسيتين ؟

قبل الشروع بدراستي عن العرب و الاسلام، كنت جاهلة مثل الكثيرين عن هذا الامر و كان عندي بعض الاحكام المسبقة بخصوص هذا المسألة. فالغرب، عدا الاسلاميين، ينظر للشرق بشكل عام او للشرق الاوسط، من خلال ستار ناقد.

ويبدو انه من الصعب جدا مرور اي امر من الامور الروحية عبر هذا الستار، لما يتعرض له من الصور النمطية للمسلمين المتعصبين، و النساء المحجبات و المعرضات للضرب. ناهيك عن انه كلمة ”الجهاد“ وحدها قادرة على ان تسيق اي كلمة اخرى بالعرقلة، و معنى كلمة ” الحرب المقدسة“ هو معنى مبهم لمن ليس له علم او دراية بهذه الثقافة، و على العكس تماما فقد تستخدم هذه الكلمة كذريعة للحكم على هذا الدين بأنه دين التناقض.

في الدين الاسلامي كما هو في الديانة المسيحية توجد الاوامر الالهية ففي الاسلام تأتي الاوامر الالهية عن طريق الشريعة كما هي بالوصايا العشر لدى الديانة المسيحية . فالفرق هو انه في الاسلام هذه الاوامر لها قيمة قانونية وتشريعية، بينما كانت هذه الوصايا في المسيحية قد نسيت بهدوء. كل هذا اعطى سبب للديانتين بخلق صورة ينظر اليها العالم بأسره و يطلق مصطلح البلد الاسلامي بالوقت الذي أننا نعلم تماما أن هناك نسبة جيدة لا تعرف سوى القليل أو لا شيء عن الاسلام. بينما الديانة المسيحية لها اقل مزاعم او متطلبات من قبل الحكومة، و بالتالي لها اقل تاثير بالواجبات و الالتزامات الاخلاقية تجاه ما يسمى بالمسيحي

الاحبذا لو نستطيع بناء جسر افتراضي ما بين هاتين الديانتين، و لهذا عدت للوراء لمعرفة ما معنى كلمة دين بالاساس فبحثت عن معنى كلمة ”الديانة“ فوجدت ان اصلها لاتيني من الفعل ”إعادة القراءة“ او بمعنى اخر ”استرجاع“ او ”القراءة بتمعن“ وهذا يعني اعادة النظر بتمعن حول كل ما له علاقة بعبادة الآلهة.

و لهذا السبب اثار اهتمامي التصوف لتعمقه التكويني الروحاني بينما نشعر بصعوبة هذا الامر كيف اصبح في يومنا الحالي في الديانات الخرى. ان صورة المسيح هي حجة للتحدث عن الروحانية و عن الدين الحب و المبادئ السليمة من خلال صورة التي لها محل من التقدير من قبل المسيحيين و المسلمين على حد سواء، كذريعة لتذكير المتعصبين الدينيين بأن الدين ليس معناه ان تصوم رمضان او ان تذهب للكنيسة للاعتراف بالذنوب خوفا من نار جهنم انما الدين هو الحب و الاخوة و كل ما عبر عنه المسيح بكلماته الجميلة التي ذهبت بطي النسيان

كتاب ”اليسوع في الصوفية“ للكاتب سكاني كان هو من اول سبب دفعني الى الفضول بالبحث عن التصوف، و اقتبس منه مهما ”كان الدين الذي ننتمي اليه المهم هو العثور على البعد الداخلي التي يولد لدينا سلوكا بالحب“ و هذا ما اتمناه لنا جميعا هو القليل من الروحانية تستطيع ان تعبر من خلال هذا الستار

1- Il sufismo

L'umanità è addormentata, si preoccupa solo di ciò che non serve e vive in un modo sbagliato. Credere di essere superiori a tutto questo è una semplice abitudine, non una religione. Questa «religione» è sciocca...

Non cianciare di fronte alla Gente del Sentiero, piuttosto struggiti in solitudine. Hai una religione e una conoscenza invertite se ti trovi capovolto in rapporto alla Realtà.

Gli uomini si avvolgono la propria rete attorno.

I leoni (gli uomini della Via) fanno a pezzi la propria gabbia.

Maestro Sufi Sanaî dell'Afghanistan, insegnante di Rûmî,
in *Il giardino recintato della Verità*, scritto nel 1131 d.C.

1.1 - Osservazioni sul termine

Definire il sufismo, fenomeno che riscuote crescente interesse in Occidente, non è facile. Facendo una semplice ricerca in rete troveremo definizioni come esoterismo, misticismo o spiritualità affiancate dall'aggettivo islamico.. ma è riduttivo affidarci a tali etichette.

Per molti occidentali è la strada per guardare l'Islam di buon occhio allontanandosi da stereotipi che essi stessi avevano diffuso; nei testi islamici troviamo opinioni completamente discordanti, tra chi ha adoperato il termine in un'accezione positiva, associando il percorso sufi alla più fedele imitazione della vita del Profeta, e quelli che vi hanno individuato un'accezione negativa associandolo alle varie dottrine che non hanno compreso l'Islam ma anzi ne hanno deformato il significato.

La maggior parte degli autori musulmani ha assunto una posizione mediana, accettandolo ma senza approvarlo appieno. Sul significato specifico del termine, gli studi moderni discordano dai precedenti e tra gli studiosi ci sono divergenze di opinioni. Questa introduzione non sarà una ricerca sul significato del nome, ma piuttosto a cosa c'è dietro di esso. E' comunque opportuno qui riportare una definizione di sufi che è tra le più antiche.

Il termine *sufi* appare infatti per la prima volta nella seconda metà dell'VIII secolo dell'egira per designare gli asceti musulmani. Nel trattato *Kashf al-mahjūb* di al-Hudjwīrī, tra i più antichi a fornirci delle definizioni sul sufismo, si legge:

Il messaggero di Allāh ha detto: “Colui che ode la voce dei sufi (*ahl al-taṣāwwuf*) e non dice “amen” alla loro preghiera è, davanti a Dio, nel novero dei negligenti”.

Il vero significato di tale nome – aggiunge Hujwiri – è stato oggetto di parecchie discussioni e numerosi libri sono stati redatti a questo proposito. Questo autore spiega:

Certuni affermano che il sufi è così chiamato perché porta una veste di lana (*jāma'i ṣūf*); altri, perché si trova al primo rango (*ṣaff-i awwal*); altri ancora sostengono che il loro nome proviene dal fatto che i sufi pretendono di appartenere agli *ashāb-i ṣuffā*⁴, possa Allāh essere soddisfatto di loro! Infine, certuni dichiarano che la sua etimologia è *safā'* (la purezza). Tali spiegazioni del senso vero del sufismo sono lungi dall'essere soddisfacenti, benché ciascuna di esse poggi su ragionamenti sottili.

Il trattato conclude:

Ṣūfī è un nome che si dà, e che è stato dato un tempo, ai santi e agli adepti spirituali. Uno dei maestri ha detto: 'Colui che è purificato dall'amore è puro, e colui che è assorbito nel Beneamato e ha rinunciato a tutto il resto è un sufi'.

Ṣafā' è uno stato di santità, e il *taṣāwwuf* consiste nel tentare, senza lamentarsi, di conformarsi alla purezza (*hikāyat li-l-safā' bilā shikāyat*)⁵.

La traduzione lana sembra essere la più attestata; la lana è il materiale con il quale si confezionavano abiti di poco prezzo ed era quindi associata ad un abbigliamento povero, infatti un altro appellativo di cui si fregiano i sufi è *faqīr*, “povero”, nel senso sia di abbigliamento

⁴ Questo termine designa un certo numero dei primi compagni del Profeta che dimoravano nella sua moschea, a Medina, e avevano rinunciato al mondo per consacrarsi alla preghiera.

⁵ Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb (Il disvelamento)*, citato da Eva de Vitray-Meyerovitch, *Antologia del sufismo*, Ugo Guanda editore, Parma 1991, pp.17-18.

che di spirito, cioè colui che considera le cose materiali di questo mondo inutili per adempiere al proprio compito e che anzi le accusa di distrarre l'uomo della contemplazione.

Il termine *ṣūfī*, come appellativo, appare per la prima volta nella seconda metà dell'VIII secolo, riferito a due asceti di Kūfa: Jābir ibn Haiyān e Abū Hāshim. Nell'814 designò un gruppo di dissidenti di Alessandria d'Egitto e una scuola mistica sciita, di Kūfa. Già alla fine del IX secolo il termine Sufismo designava le scuole ascetiche in Irāq. Due secoli dopo si iniziò a usare il termine per tutti gli ordini mistici organizzati.

1.2 - Caratteristiche

La caratteristica essenziale e imprescindibile del sufismo è la *ṭarīqa*, che in arabo vuol dire strada. I sufi usano questa parola per designare quella che noi abbiamo tradotto come “scuola” o “confraternita”; in senso spirituale *ṭarīqa* è la via che conduce all'*ḥaqīqa*, “verità”.

Le prime *ṭuruq* o *ṭarā'iq* (pl. di *ṭarīqa*) si instaurano nell'XI secolo ma cominciano a svolgere un ruolo incisivo solo a partire dal XII, godendo di una migliore organizzazione e di privilegi. Ciò avviene grazie a vari eventi: la diffusione delle opere di Ghazālī, l'appoggio dei dinasti, la considerevole riduzione del potere califfale di Baghdād e il fiorire di testi didattici.⁶

Il *murīd*, il discepolo aspirante alla realizzazione spirituale, sceglie una o un'altra confraternita per le caratteristiche e i riti che sono a lui più funzionali per predisposizione naturale. Come scrive Scarabel, “le confraternite sono appunto la formalizzazione, interiore ed esteriore, di questa particolarizzazione dei metodi di realizzazione, e quindi delle vie, che corrispondono alle diverse colorazioni delle *nafs*⁷ da ridurre ai loro limiti naturali”⁸.

La *ṭarīqa* è il luogo in cui lo *shaykh* (maestro) impartisce il suo sapere ai discepoli attraverso insegnamenti orali e pratici per i rituali. La trasmissione orale del sapere, come per gli *aḥadīth*⁹, è fatta risalire attraverso una catena (*silsila*) di autori e maestri, fino al Profeta.

⁶ Cfr. G.Mandel, *Il sufismo*, edizioni Bompiani, Milano 2001, p.89

⁷ L'io interiore, il sé.

⁸ Cit. in A.Scarabel, *Il Sufismo*, Carocci editore, Roma 2007, p.66

⁹ Aneddoti sul Profeta

Il rito invece è inteso come la trasmissione di una forza spirituale e invisibile, o benedizione (*baraka*). Il compito del maestro è quello di aprire la mente di colui che «cerca», di incoraggiare e introdurre il discepolo a un cammino di cambiamento interiore ed esteriore del proprio io per corrispondere il più possibile al modello del Profeta. Forgiare il carattere è talmente centrale per la via sufì che il celebre Ibn al-‘Arabī (Murcia 1165 - Damasco 1240) poté definire il sufismo come “l’acquisizione dei caratteri di Dio”¹⁰. Un sufì ricorda: «Il mio maestro mi liberò dalla prigionia in cui mi trovavo; la prigionia in cui credevo di essere libero, mentre in effetti stavo girando all'interno di uno schema».¹¹ La relazione tra maestro e discepolo, nel sufismo, non può essere compresa al di fuori dall’insegnamento, si tratta di un’interazione di tipo speciale, non paragonabile a nessun altro tipo di insegnamento, poiché questo va oltre le semplici parole.

“Mentre alcune facoltà sufiche possono svilupparsi spontaneamente, la personalità sufica non può maturare in solitudine, perché Colui che cerca non sa esattamente che strada sta seguendo, in che ordine verranno le sue esperienze. All’inizio si trova alle prese con le proprie debolezze che lo influenzano, e dalle quali un maestro le «protegge».”¹²

Per l’Islam e tutto ciò che gli concerne, l’intervento di un maestro è un fatto imprescindibile fin dalla creazione. Il Corano narra infatti che Adamo ricevette direttamente da Dio la conoscenza, attraverso la rivelazione dei nomi di tutte le creature. Il maestro, ovviamente, deve avere raggiunto un certo grado di purezza spirituale.

*Da solo non puoi far nulla: cerca un Amico.
Se tu potessi assaggiare la minima parte della tua
insipidità, retrocederesti da essa.
Nizamī, Tesoro dei Misteri*

¹⁰ Cit. in William C. Chittick, *Il Sufismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009, p.35.

¹¹ Cit. in Idries Shah, *I Sufi* edizioni Mediterranee, Roma 1990, p.310

¹² Ibid.

Ogni confraternita assume le sue personali caratteristiche, come le veglie, spesso dedicate alla lettura del Corano, i digiuni supplementari, i ritiri, le recite. Ognuna stabilisce un insieme di sure¹³ e di preghiere recitate o cantate in momenti precisi e per un certo numero di volte durante il giorno.

Aspetto comune a tutti gli ordini sufi è la «rammemorazione», o invocazione (*dhikr*) di uno dei 99 nomi di Dio. Ogni ordine ha le sue particolari formule: la scelta dei nomi da invocare, il numero di volte, le posizioni in cui farlo, ecc.

1.3 - Il contesto islamico

E' chiaro agli studiosi in materia che le tre dimensioni dell'Islam sono la sottomissione (*islām*), la fede (*īmān*), e il praticare il bene (*iḥsān*).

Mentre i primi due gradi sono ben noti, il terzo grado, importante quanto gli altri due, non ha un significato altrettanto chiaro. Il profeta stesso spiegò che *iḥsān* significa “adorare Dio come se Lo si vedesse, che quand'anche non Lo si vede, nondimeno egli vede noi”¹⁴, ma nessuna delle scuole giuridiche ha interesse a questo termine, che è invece dominio particolare dei sufi. Occorre però segnalare che in alcuni testi sufici già l'*īmān*, essendo la fede del cuore illuminato dalla presenza divina, è considerato una caratteristica di colui che segue la Via¹⁵.

In un *ḥadīth* il Profeta spiega il significato della parola *īmān*: “La fede è attestare con il cuore, esprimersi con la lingua e agire con le membra”¹⁶. Questo *ḥadīth* suggerisce che gli esseri umani sono formati da tre domini in un preciso ordine gerarchico: il cuore, ovvero la conoscenza più profonda; la lingua, vale a dire l'articolazione della comprensione; e le membra ovvero le parti del corpo¹⁷. Quest'ultimo, cioè “mettere in pratica la fede” è il dominio della

13 I “capitoli” del Corano.

14 Cfr. Chittick, *Il Sufismo*, p.7.

15 Cfr. Scarabel, *Il Sufismo*, p.37.

16 الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان والعمل بالأركان. Questo detto profetico è accolto dalle principali raccolte.

17 Cfr. Scarabel, *Il Sufismo*, p. 10.

giurisprudenza e della *sharī'a*¹⁸; “esprimersi con la lingua” è il dominio che concerne la consapevolezza della fede e, infine, “attestare con il cuore” significa riconoscere la verità nel più profondo grado di conoscenza e consapevolezza.

Il compito che spetta al cuore, centro della vita, è quello di praticare il bene fin nel profondo della propria anima. Come scrive Chittick nel suo studio sul sufismo, “il dominio del giusto agire era di competenza dei giuristi, quello del giusto pensare dei teologi e quello del giusto discernere dei sufi”¹⁹.

È comunque giusto sottolineare, parlando di sufismo in contesto islamico, quelle caratteristiche che invece lo differenziano dall'Islam che conosciamo. Queste non si trovano tanto nei principi quanto piuttosto nella consapevolezza di questi principi. Per i sufi l'unione con Allah non avverrà solamente attenendosi alle rigide regole shiariatiche, ma è necessario acquisire consapevolezza dei principi e dello spirito che animano la religione o, in parole propriamente sufi, realizzare il Reale (*tahāquq*).

1.4 - Differenze con altre correnti mistiche

Non è difficile confondere il sufismo con altre correnti mistiche - dottrine monastiche cristiane, sciamanesimo, Buddismo, yoga, vedanta, zen, - e si può effettivamente sostenere che molte pratiche, come ad esempio il controllo del respiro e la meditazione, si siano ispirate in qualche modo a queste, è anche innegabile che certi sufi in India siano consapevoli di eseguire pratiche yoga, ma a livello testuale ricerche approfondite sull'origine di tali ispirazioni sono rare. In base alle mie letture fino ad oggi, mi sembra che l'analogia maggiore sia con l'induismo: gli storici, come ricorda lo stesso Chittick, hanno parlato di un processo graduale del sufismo: a partire da una mistica basata sull'ascesi, si è poi posto l'accento sull'amore come motore della ricerca interiore, fino a dare preminenza alla gnosi; così sono i tre cammini principali dell'induismo: *karma yoga*, *bhakti yoga* e *jnana yoga*. Secondo Chittick, si potrebbe sostenere che l'Islam si basa sul *karma yoga* perché tutti i musulmani devono attenersi alla *sharī'a* che

¹⁸ La legge islamica concernente il diritto personale e il diritto di famiglia

¹⁹ Cit. in Chittick, *Il sufismo*, p.12.

detta le leggi conformi al volere di Dio; si può anche sostenere che musulmani e sufi accentuino il *jnana yoga* perché, rispetto a cristiani ed ebrei, danno maggiore peso alla gnosi; e infine il *bakti yoga*, come il sufismo, è il rapporto con Dio basato su un intenso amore devozionale.

Lo shaykh Ḥazrat Azad Rasūl (m. 2006), maestro della scuola Naqshbandiyya Mujaddidiyya, importante confraternita sufi, alla domanda postagli riguardo le differenze tra il sufismo e le altre correnti mistiche, risponde:

Nella misura in cui il Buddhismo, lo Yoga e altre discipline spirituali generano amore per l'umanità, senso del dovere, rispetto per gli altri e brama di conoscenza, essi hanno molto in comune a un livello elementare e tuttavia significativo. Però essi differiscono l'uno dall'altro e dal Sufismo sia nel metodo che nella loro identità ai singoli individui. La maggior parte dei sentieri sono legati all'eredità spirituale di una specifica religione. In molti casi, questa eredità impone dei limiti agli aspiranti alla pratica. Per esempio, il discepolo dello Yoga che non sia nato hindù non può essere pienamente integrato nel sistema yoga, perché non ha nessuna casta. Le pratiche mistiche degli ebrei hanno una storia lunga ed insigne ma, essendosi preservate con la tradizione ebraica, sono dirette a individui che siano ebrei di nascita. Il Buddhismo supporta la vita monastica, uno stile di vita che si adatta ad alcuni ma non ad altri. Per grazia di Dio, il Sufismo è rimasto fino ad oggi una tradizione percorribile. Il Sufismo accoglie gente di qualsiasi retroterra religioso, culturale ed etnico, proprio come il suo contenitore, l'Islām, chiama a raccolta per proteggerli le dottrine e le pratiche dei membri di altre fedi”²⁰.

Il sufismo differisce anche nel suo approccio alla purificazione del sé: lo Yoga richiede un grande sforzo di concentrazione mentale, basato principalmente sulla meditazione, invece i sufi, oltre alla mente, si dedicano al cuore, “motore di tutto”, alla meditazione aggiungono un forte amore devozionale e un abbandono totale a questo sentimento.

²⁰ Cfr. Demetrio Giordani (a cura di), *Volgersi verso il cuore, risveglio alla via del sufismo. Quaranta domande e risposte con lo Shaykh al-Ṭarīqa Ḥazrat Azad Rasūl (R.A.)*, Mimesis edizioni, Milano – Udine 2002, pp. 38-39.

1.5 - Il sufismo come via dell'amore

التصوف كطريقة الحب

Uno si recò alla porta dell'Amata e bussò.

Una voce rispose: «Chi è là?».

Egli rispose: «Sono io».

La voce disse: «Non c'è posto per Me e per Te».

La porta restò chiusa.

Dopo un anno di solitudine e privazioni egli ritornò e bussò.

Una voce da dentro chiese: «Chi è là?».

L'uomo disse: «Sei tu».

La porta si aprì per lui.

Jalaluddini Rûmî

Come già accennato, il sufismo è la via dell'amore, come riporta l'Encyclopédie de l'Islam, i sufi hanno provato a realizzare una relazione sensitiva con Dio, rifacendosi al versetto coranico “Egli li ama ed essi lo ameranno” (Cor. 5,54). I sufi, per intensificare questa relazione amorosa, si servono di mezzi artistici quali sedute di musica, danza e poesia, in particolare poesia amorosa (*samā'*). In tutte le opere poetiche, Dio è l'amante celebre e la relazione d'amore descritta è il rapporto personale dell'autore con Dio. I poemi mistici cantati nelle riunioni e le invocazioni divine, hanno l'effetto di risvegliare certi stati spirituali (*ahwāl*, sing. *hāl*) che si possono manifestare in uno sfogo come un pianto o una forte risata: sono queste rappresentazioni dell'amore. I sufi designano questi sfoghi con *hadra* (Presenza divina), *'imāra* (pienezza) o *khamriyya* (ebbrezza), stati che vengono raggiunti solo quando la conoscenza divina viene assorbita fino nel profondo di sé stessi, profondità designata simbolicamente dal cuore (*qalb*)²¹.

²¹ *Gesù nella tradizione sufi* di Faouzi Skali, Paoline editore, Milano 2007 pp.25-26

Non vedi, oh giovane uomo, l'uccello in gabbia che canta mentre ricorda la sua patria?
È così che solleva il suo cuore in pena
mentre tremano insieme il suo corpo e la sua anima.
Vedi, così accade anche all'anima degli innamorati
trasportati dalla loro passione
verso la Bellezza celeste.
Saranno così pazienti, mentre bruciano di desiderio?
Come chiedere pazienza
a chi ha percepito questa Realtà?²²

Queste sedute conducono spesso ad uno stato di estasi (*wad̲jd*), in particolare durante la danza (ricordiamo i dervisci roteanti)²³.

Entrando finalmente nello specifico di questa ricerca, si può affermare che l'insegnamento di Gesù, come quello del sufismo, ci mostra che l'organo spirituale per apprendere tutta quanta la Conoscenza divina è il cuore. È per questo che il sufismo prende come esempio non solo il profeta Muḥammad ma anche, e soprattutto, il profeta Gesù, definito da Ibn al-‘Arabī come “sigillo di santità”, differendo dal profeta Muḥammad “sigillo dei profeti” (Cor. 9,12). Ed è proprio intorno alla figura di Gesù che si crea un dialogo islamico-cristiano.

22 Brano tratto da una *qasidah* di Sidi Abu Madian al-Ghawt. cit. in Skali, *Gesù nel sufismo* p.25-26

23 sufi che praticano una particolare danza roteante per raggiungere l'estasi

2 - Gesù - *ʿĪsā ibn Maryam*

2.1 - Osservazioni sul termine

In base a quanto riportato nell'*Encyclopédie de l'islam*, il Corano menziona il nome di Gesù in 15 sure e lo consacra in 93 versetti che sono alla base della cristologia musulmana. Passi tratti dal Vangelo apocrifo dell'infanzia e dalla letteratura mistica cristiana, hanno contribuito ad arricchire questa cristologia musulmana. Alcuni occidentali pensano che la parola Gesù sia stata imposta dagli ebrei a Muḥammad che l'ha usata in buona fede. In effetti loro chiamavano Gesù, spinti dall'odio, Esaù, dicendo che lo spirito di quest'ultimo fosse passato in lui. Altri ancora ritengono che venga da Yasūʿ, cambiamento fonetico del siriano Yeshūʿ, proveniente a sua volta dall'ebraico Yeshuʿa. Infine, alcuni contemporanei, hanno voluto vedere nel termine riferimenti a iscrizione sabea preislamiche.

Nel Corano Gesù prende vari nomi: *Nabī*, il Profeta; *rasūl*, l'inviato; *Ibn Maryam*, figlio di Maria; *al-Masīḥ*, il Messia, che viene dalla parola ebraica *mashiah* e indica colui che ha ricevuto l'unzione ed è stato consacrato. Il termine equivalente tradotto in greco, ha dato la parola "Cristo".

2.2 - Il Gesù musulmano e il Gesù cristiano

“La figura di Gesù nel sufismo è l'unico esempio di una religione mondiale, l'Islam, che sceglie di adottare la figura centrale di un'altra, finendo per riconoscere questa figura fondamentale e costitutiva della propria identità.”²⁴ Prima di entrare nello specifico della figura ascetica di Gesù e in quelle parabole prese a cuore dai maestri sufi, è opportuno fare una distinzione tra il Gesù cristiano e il Gesù musulmano. Rifacendomi a quanto letto nei testi già citati, nel Corano e nella Bibbia, cercherò di riassumere le maggiori analogie e differenze tra le due religioni nel loro sguardo verso Gesù. La principale discrepanza è perfettamente esplicitata da questo verso:

24 Khalidi, *Un musulman nommé Jésus*, Albin-Michel editore, Parigi 2003, p.11.

«Certo sono miscredenti quelli che dicono: “Dio è lui, il Messia, figlio di Maria”» (Cor. 5,17), o ancora «Egli, Dio, è Uno, l'Eterno. Non generante né generato. Nessuno è simile a Lui.» (Cor. 112), divenuta quest'ultima sura credo per tutti i musulmani; sottolinea il monoteismo e contemporaneamente la superiorità dell'Islam rispetto al Cristianesimo, che si basa invece sul figlio generato da Dio. Come suggerisce Bausani nel suo commento, vi si può infatti scorgere una critica alla dottrina cristiana. La tradizione musulmana conferma sicuramente che Gesù è il Messia, l'atteso da ebrei e cristiani per chiudere il ciclo dell'umanità, insiste sul suo aspetto come Parola e Spirito emanati da Dio e sottolinea ancora, che sia figlio di Maria: “O Gente del Libro!²⁵ Non siate stravaganti nella vostra religione e non dite di Dio altro che la Verità! Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il messaggero di Dio, il Suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da lui esalato.” (Cor. 4,171). Benché il Corano neghi la natura divina di Gesù, sottolinea che gode di caratteristiche particolari come essere nato da madre vergine (Cfr. Cor. 3,47,59) caratteristica non riconosciuta a Muḥammad di cui è esplicitamente dichiarata la natura assolutamente umana (Cfr. Cor. 17,93;18,110;41,6). Anche nella *Sunna* (la raccolta dei comportamenti e dei detti del Profeta Muḥammad) Gesù e sua madre Maria ricoprono un ruolo fondamentale. Secondo un *ḥadīth* riferito da Abū Hurayra (m. 678 ca.), il Profeta disse: «Nessun neonato viene al mondo senza che Satana lo punga e il bambino gridi per la puntura; l'unica eccezione è quella del figlio di Maria e di sua madre»²⁶

Il Cristianesimo non sembra aver mostrato troppo interesse nelle parole di Gesù, o meglio nelle parole separate dai fatti e nella loro veridicità; per questo i Vangeli, neppure i sinottici, non si sono preoccupati di accordarsi sulla precisione delle espressioni. Comune alle due religioni è il carattere taumaturgico di Gesù, mostrato spesso, sia nei Vangeli che nel Corano, nell'atto di compiere miracoli. Gesù era innanzitutto un profeta itinerante e un dispensatore di parabole, ma tale interpretazione non ha trovato accoglienza nei Vangeli canonici. Quest'ultima caratteristica è messa in evidenza in quei detti in cui raccomanda una vita sobria presentandosi

²⁵ *ahl al-kitāb*, sono gli appartenenti alle tre religioni monoteiste.

²⁶ R.Arnaldez, *Gesù nel pensiero musulmano*, Paoline editore, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p.44.

egli stesso come povero, tema ascetico frequente nella tradizione cristiana, soprattutto monastica, ma non proprio nella visione “classica” dell'Islam, mentre è questo il tema che porterà a parlare di Gesù nel sufismo.²⁷

Ci sono nel Corano tratti che ricordano e richiamano quasi direttamente passi evangelici. Autori come M. Hayek affermano che, a parte l'essenza divina di Gesù, tutti gli altri dogmi possono trovare, nei Vangeli, un punto d'appoggio basso ma reale. Ad esempio l'Annunciazione, in ambedue i testi sacri l'incontro narrato è simile, differisce il Corano che descrive lo Spirito Santo sotto forma di uomo perfetto (Cor. 19,17) e si caratterizza la Bibbia nel verso: “Sarà grande e chiamato figlio dell'Altissimo” (Lc 1,32). Sembra che il Corano non abbia distinto bene i due momenti, dell'Annunciazione e della Concezione, poiché nel verso sopra indicato lo Spirito inviato a Maria sembra rappresentare, nel confronto biblico, sia l'arcangelo Gabriele che lo Spirito Santo. Questa confusione ha portato alcuni studiosi a concepire l'arcangelo Gabriele come padre di Gesù.²⁸

Anche sul termine “Messia” possiamo fare una considerazione: mentre nel Cristianesimo l'appellativo è dovuto al fatto che Gesù si sia mostrato come Messia ai suoi discepoli solo dopo una lunga preparazione, ed ha quindi valore storico, in ambito coranico è usato senza alcun riferimento a quanto detto. L'unicità di Dio in senso coranico toglie al termine qualsiasi valenza cristiana. Il Corano insiste sullo stato di Gesù non diverso dalle altre creature, lo chiama infatti, come tutti i musulmani, servo di Dio: “Io sono servo di Allah”²⁹, servo nel senso di un essere creato e sottomesso a Dio. “Il Cristo non ha disdegnato d'essere un semplice servo di Dio” (Cor. 4,172), il commento di Qushayrīrī insiste sulla parola servo (*'abd*), cui radice si trova nella parola *'ibādā*, culto divino e *'ubūdiyyā*, l'obbedienza.

27 Cfr. *I detti islamici di Gesù*, intro p.XV.

28 Cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, voce Jésus.

29 *Le Christ de l'Islam* di M.Hayek, éditions du Seuil, Parigi 1959, p.84; cf. Ibn al-Athīr, I, 220-1; al-Ṭabarī, I/2, 733-4; al-Tha'ālibī, *Ḳiṣaṣ*, 386.

Come Gesù disdegnerà l'adorazione di Dio, quando l'adorazione è tutta la sua nobiltà? Come potrebbe farsi grande per orgoglio e non riconoscere l'umile condizione umana, quando l'orgoglio sarebbe la sua perdita? È per questo che la prima parola di Gesù (ancora nella culla) fu di dire: «In verità, io sono il servo» (19,30). Gli schiavi guadagnano in bellezza, se hanno accesso presso i padroni.

“L'adorazione consiste nel riconoscersi come servi di Dio: a differenza della *'ibādā*, fatta di parole e di gesti cultuali, essa è un culto interiore.”³⁰ Anche in merito alla crocifissione i due testi discordano completamente, il Vangelo dice: "I soldati dunque, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti, e ne fecero quattro parti, una parte per ciascun soldato, e la tunica. Or la tunica era senza cuciture, tessuta per intero dall'alto in basso." (Gv 19,23) e ancora “sia noto a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele che ciò è stato fatto nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, che voi avete crocifisso, e che Dio ha risuscitato dai morti; in virtù d'esso quest'uomo comparisce guarito, in presenza vostra.” (Atti 4,10); il Corano sulla questione della crocifissione è categorico: gli ebrei non hanno ucciso Gesù, Allah lo ha chiamato a sé senza farlo passare per morte naturale. Così è stato scritto: «“Abbiamo ucciso il Messia Gesù figlio di Maria, il Messaggero di Allah!” Invece non l'hanno né ucciso né crocifisso, ma così parve loro. Coloro che sono in discordia a questo proposito, restano nel dubbio: non hanno altra scienza e non seguono altro che la congettura. Per certo non lo hanno ucciso ma Allah lo ha elevato fino a Sé. Allah è eccelso, saggio» (Cor. 6,157-158). Nella concezione islamica la vita di Gesù è innanzitutto segnata dai miracoli e anche la sua nascita e la sua morte sfuggono alle leggi naturali, secondo il Corano quello crocifisso fu senz'altro un altro uomo scambiato per Gesù. Nel testo di Hayek leggiamo: “Lorsque Jésus fut élevé, il était âgé de trente-deux ans et six mois. Sa mission prophétique avait duré trente mois au terme desquels Allah l'éleva en son corps. Il est vivant jusqu'a ce jour.”³¹. Così come i cristiani aspettano l'atteso ritorno di Gesù, lo stesso fanno i musulmani.

30 Cfr. *Gesù nel pensiero musulmano*, p.30.

31 Tabarī, *Annales*, I/II, 1070. trad. “Quindi Gesù fu elevato, aveva trentadue anni e sei mesi. La sua missione profetica durò trenta mesi, al termine dei quali Dio elevò il suo corpo. Visse fino a quel giorno.

Scrive Giovanni nel suo Vangelo: “Il vostro cuore non sia turbato; abbiate fede in Dio, e abbiate fede anche in me! Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore; se no, vi avrei detto forse che io vado a prepararvi un luogo? Quando sarò andato e vi avrò preparato un luogo, tornerò e vi accoglierò presso di me, affinché dove sono io, siate anche voi.” (Gv 14,1-3) e lo stesso confermano gli angeli in un altro passo. Per quanto riguarda il Corano sono svariate le sure in cui questa missione è chiaramente segnalata, come la *sūra al-imran*: «E quando Allah disse: “O Gesù, ti porrò un termine e ti eleverò a Me e ti purificherò dai miscredenti. Porrò quelli che ti seguono al di sopra degli infedeli, fino al Giorno della Resurrezione”. Ritornerete tutti verso di Me e Io giudicherò le vostre discordie» (Cor. 3,57). Tuttavia per i musulmani non sarà il ritorno di Gesù come profeta legislatore, così come lo è stato Muḥammad, ma consisterà nella riaffermazione delle leggi del Profeta. Così spiega Sha’rāni in *Mukhtasar*:

Quando Gesù tornerà alla fine dei tempi, confermerà la Legge di Maometto e la restaurerà poiché non ci sarà profeta dopo il profeta Muḥammad che giudica secondo una legge diversa dalla sua. Questa Legge è l'ultima e il suo Profeta è il sigillo dei profeti. Gesù sarà un arbitro giusto poiché Dio in quel tempo avrà ripreso la scienza degli uomini. Prima che Gesù discenda dal cielo saprà per ordine di Dio, tutto ciò che gli sarà necessario sapere rispetto a questa Legge, perché possa giudicare secondo essa sia per gli altri uomini che per se stesso. I credenti si riuniranno intorno a lui e lo proclameranno giudice supremo perché non ci sarà nessun altro più adatto di lui per compiere questa funzione.

2.3 - Gesù e Muḥammad

Nella prospettiva islamica troviamo dei rapporti particolari tra Gesù e Muḥammad, quest'ultimo afferma: «I profeti sono fratelli per la loro origine: sono nati da madri diverse, ma la loro religione è la stessa. Più di tutti gli altri io mi vanto di Gesù, figlio di Maria, poiché tra noi due non c'è nessun altro profeta».³²

Per i musulmani, Muḥammad è il *periklètōs* così come è stato annunciato da Gesù nel Vangelo di Giovanni: «Se mi amate, osserverete i miei comandamenti. Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre» (Gv 14,15-16) e anche nel Corano:

³² Muslim, *Sahīh*, II, 224, cit. in *Gesù nel sufismo*, p.44

«E quando Gesù figlio di Maria disse: “O figli di Israele! Io sono, certo, profeta di Dio, mandato a voi per confermare la Torah che fu prima di me; per annunciarvi un profeta che verrà dopo di me e il cui nome sarà: il lodato (*Āhmad*)”» (Cor. 61,6). Il nome *Muḥammad* si forma a partire della stessa radice di *Āhmad* ed ha lo stesso significato. La parola *periklètōs* viene dal greco ed è stata qui tradotta come Paraclito, significa esattamente “colui che è degno di lode”. Se pensiamo al processo della rivelazione coranica sappiamo che Muḥammad ha “ricevuto” i versi e li annunziati senza porvi modifica, questo fa pensare al presente passo evangelico: «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla Verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà» (Gv 16,13-14)³³. È sembrato opportuno a Skali, e così sembra a me, citare anche il passo del Vangelo apocrifo di Barnaba che annuncia chiaramente l'arrivo di un nuovo Messaggero, tramite le parole di Gesù: «Sono sempre state scritte parabole in tutte le profezie: tuttavia tu non devi comprenderle secondo la lettera ma secondo il senso. In effetti, i 144.000 Profeti che Dio ha inviato nel mondo hanno parlato in maniera oscura: ma dopo di me verrà lo splendore di tutti i profeti e i santi: egli illuminerà le tenebre di tutto ciò che hanno detto i profeti, poiché egli è il Messaggero di Dio» (Barnaba, 12). Tuttavia i rapporti più interessanti tra Gesù e Muḥammad di cui siamo al corrente, riguardano i loro pochi incontri nel regno dei cieli durante il famoso viaggio notturno del profeta (cfr. Cor. 17,1), la sua ascensione (*mir'āğ*) (cfr. Cor. 57,7-9) e il giorno della sua resurrezione. Muḥammad ci racconta che durante la sua ascensione nei diversi cieli, incontrò Giovanni Battista e Gesù al secondo cielo; si salutarono e i due gli diedero il benvenuto. La riflessione a riguardo consiste nella posizione gerarchica di ciascun profeta, che non si sa sia stata casuale o voluta.

33 Cfr. *Gesù nel sufismo*, pp.44-45

Tuttavia in un altro ḥadīth, riguardo la Resurrezione, abbiamo un ordine diverso, qui riportato secondo le parole di R.Arnaldez:

Gli uomini cercano un intercessore e si dirigono successivamente ad Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù. Tutti si rifiutano, dichiarando ciascuno di aver bisogno di un intercessore. Adamo di fatto ha disobbedito a Dio mangiando il frutto dell'albero proibito. Abramo ha mentito tre volte: una volta per allontanare gli uomini dalla sua tribù e potersi introdurre nel tempio per abbattere gli idoli: avendo osservato le stelle, come facevano gli indovini adoratori degli astri, egli disse loro che sarebbe caduto malato; era un inganno (cfr. Cor. 37,88-93); un'altra volta, avendo distrutto gli idoli, disse a coloro che lo interrogavano: «No, è stato questo idolo, quello più grande» (21,63); la terza volta, fece passare Sara per sua sorella, secondo la narrazione della Genesi (12,11ss) ripresa da diversi autori. Mosè dirà: «Ho ucciso un uomo che non avevo ricevuto ordine di far morire» (si tratta dell'uccisione dell'egiziano secondo la narrazione dell'Esodo, 2:11ss), alla quale il Corano fa allusione, nella *ṣūra* 28,15-16, in questi termini: «Egli entrò nella città.. e vi trovò due uomini che litigavano, uno del suo partito, l'altro di parte avversaria. L'uomo del suo partito lo chiamò in aiuto contro il nemico. Mosè lo colpì e lo uccise». Gesù, invece, non parla di mancanze compiute, ma confessa di aver bisogno di un intercessore, come tutti gli altri profeti anteriori, e rinvia gli uomini a Maometto. Il profeta dell'islam è dunque il solo intercessore gradito a Dio. Pur tuttavia, questo *hadith* riconosce che Gesù non ha da confessare nessuna mancanza commessa. È un punto importante: la perfetta obbedienza di Cristo ai comandamenti di Dio, la sua perfetta sottomissione al Signore autorizzano una meditazione sullo stato spirituale al quale egli ha potuto elevarsi³⁴.

2.4 - *I detti islamici di Gesù*

Basandomi sul testo *I detti islamici di Gesù* a cura di Sabino Chialà, voglio qui riproporre alcuni testi da lui raccolti, diversi sia per autore che per epoca. Scritti come questi, che non appartengono né al Corano né alla *Sunna* e che quindi non godono di autorità massima, sono presi in maggiore considerazione solo dai circoli sufi. Sono opere che vanno dall'VIII al XIX secolo e provengono da città come Kufa, Bassora, Damasco e la Penisola araba. Si presentano come detti di sapienza e parabole. Per quanto riguarda le loro origini sappiamo ben poco, probabilmente in principio circolavano separati gli uni dagli altri, finché non sono stati raccolti nelle storie dei profeti o in raccolte di insegnamenti attribuiti a maestri e asceti musulmani. È solo in tempi moderni e in luoghi occidentali che sono stati riuniti sotto un unico *corpus*.

³⁴ *Gesù nel pensiero musulmano*, p.15

Le prime raccolte e traduzioni risalgono alla fine del XIX secolo, ma non hanno molto valore e mancano di sistematicità.

E' solo con Asin y Palacios (Saragozza 1871– San Sebastián 1944) che si può parlare di una prima raccolta esauriente di detti arabi di Gesù, la sua antologia prese vita in due fascicoli della *Patrologia Orientalis*, pubblicati rispettivamente nel 1919 e 1926. Ogni detto è edito nell'originale arabo, seguito da una versione latina e corredato di un commento che mira soprattutto a individuare possibili collegamenti con la tradizione evangelica. L'orientamento dell'editore è chiaro: ritrovare in questi testi tracce cristiane e neotestamentarie in particolare. Con Asin y Palacios siamo infatti in un ambito di studi che mirava, da una parte, a riscoprire ed evidenziare le «radici» cristiane dell'islam, e dall'altra, a rilevare gli influssi islamici sul mondo cristiano soprattutto europeo³⁵.

Un successivo contributo ci è stato successivamente fornito dal già citato scrittore maronita libanese M.Hayek, che pubblicò nel 1959 *Le Christ de l'Islam*. Egli si distanzia da Palacios poiché dona all'antologia una struttura cronologica ripercorrendo le tappe della vita di Cristo e presentandole al lettore sotto un'ottica islamica. Un'ulteriore raccolta ci è stata offerta da H.Manşūr e pubblicata in più numeri sulla rivista *al-Masarra* negli anni 1976-78, ma fu per lo più una rielaborazione dell'opera di Palacios. Bisognerà aspettare il 2001 per un'opera nuova sia negli impianti che negli obiettivi, con uno scopo diverso dal cercare le fonti comuni delle religioni: *The Muslim Jesus* di T.Khalidi, mira soprattutto a far emergere il carattere esclusivo del Gesù islamico. La raccolta di Chialà è la prima scritta originariamente in italiano e ci offre in un unico lavoro, tutte gli scritti raccolti nelle opere sopra citate e ne aggiunge di nuovi per un totale di 383 detti. L'intento dell'autore è altresì di mostrare al lettore l'immagine di un Gesù islamizzato, ma senza trascurare di citare le fonti e le ispirazioni cristiane e in più, motivo che mi ha portato a scegliere questa antologia rispetto alle altre, l'autore ha aggiunto testi paralleli con la letteratura cristiana successiva e con altri testi islamici, per evidenziare i sviluppi di certi detti.

³⁵ Cfr. *I detti islamici di Gesù*, Sabino Chialà (a cura di), Mondadori editore, Milano 2009, intro p. XXX.

Riporterò qui che hanno maggiormente colto il mio interesse e che hanno un confronto con un testo evangelico per poter portare avanti un “dibattito” islamico-cristiano, o che facciano pensare alla «figura sufica» di Gesù.

12- Ibn Munabbih (m. 749), *Kitāb al-zuhd* 77, n.228

Gabriele incontrò Gesù figlio di Maria e disse: «Pace a te, Spirito di Dio!». Rispose: «A te la pace, Spirito di Dio!». Aggiunse: «Gabriele, quando sarà l'Ora?». Gabriele fremette nelle ali, poi disse: «Chi è interrogato non ne sa più di chi interroga: essa grava sui cieli e sulla terra, e non vi raggiungerà se non all'improvviso». Oppure disse: «Dio solo, a suo tempo, la manifesterà».

13- *Kitāb al-zuhd* 77-8, n.229

Se si faceva menzione dell'Ora, Gesù figlio di Maria gridava dicendo: «Non è bene che il figlio di Maria taccia, quando davanti a lui si menziona l'Ora.»

I due detti riportano lo stesso contenuto dell'Ora, ovvero del giorno del giudizio che la tradizione islamica lega al ritorno di Gesù. Ricordano il seguente verso coranico: «Ti interrogheranno sull'Ora: “Quando giungerà?”. Di': “Solo il Signore lo sa. Egli solo la manifesterà a tempo debito. Sarà pesante nei cieli e sulla terra e vi coglierà all'improvviso”. Ti interrogheranno come se tu ne fossi a conoscenza. Di': “Solo Dio ne è a conoscenza”» (Cor. 7,187). Secondo il primo detto, Gesù ignora l'Ora del giudizio e chiede a Gabriele di illuminarlo, ma egli non sa rispondere. L'ignoranza qui espressa da Gesù si potrebbe interpretare come un tratto tipicamente islamico, che tende a sottolineare la sua «non divinità». È sorprendente la somiglianza di queste parole con quelle di Matteo: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, neanche gli angeli del Cielo, neppure il Figlio, ma solo il Padre» (Cor. 24,36). Tuttavia nel passo evangelico non si scorge nessun giudizio negativo. È difficile attribuire il detto ad uno o all'altro passo dei due testi sacri, è però evidente che il detto e il Vangelo concordino sul fatto che gli angeli, quindi anche Gabriele, non sappiano quando arriverà l'Ora.

Nel secondo detto, all'ignoranza dell'Ora da parte di Gesù, si aggiunge una certa preoccupazione.

38- Ibn Ḥanbal, *Kitāb al-zuhd* 95, n.314

Gesù figlio di Maria ha detto: «Mettete in cielo i vostri tesori, poiché davvero il cuore dell'uomo è dov'è il suo tesoro».

Il detto sembra riprodurre, in forma abbreviata, il passo di Matteo: «Accumulate piuttosto le vostre ricchezze in cielo. Là, i tarli e la ruggine non le distruggono e i ladri non vanno a rubare. Perché, dove sono le tue ricchezze, là c'è anche il tuo cuore.» (6:20-21) Le parole di Gesù, in entrambe le forme, racchiudono un umile e profondo significato, di rimanere fedeli all'amore per Dio.

65- *Kitāb al-zuhd* 143, n.473

Gesù figlio di Maria ha detto: «Ho gettato il mondo a faccia in giù e mi ci sono seduto sulla schiena. Non ho figlio che muoia né casa che vada in rovina.» Gli chiesero: «Non ti prendi una casa?». Rispose: «Costruitemene una sul corso di un torrente». Replicarono: «Non resisterà». Chiesero: «Non ti prendi una sposa?». Rispose: «E che me ne faccio di una sposa che muore?».

Il detto esplica il rapporto di Gesù col mondo, introdotto con un'immagine di vittoria. Questa *fuga mundi* ci viene presentata attraverso tre immagini, dei figli, della casa e della sposa. Quella della casa è una metafora ricorrente sia nei testi islamici che in quelli cristiani; è un invito a non collocare la propria casa, simbolo del proprio cuore, nel mondo, ma di vivere come gente di passaggio.

Quanto al celibato e al non avere figli, Chialà ci propone un commento interessante. Benché il celibato di Gesù sia abbastanza chiaro nella tradizione cristiana, non è affermato esplicitamente. Tra le tre grandi religioni monoteiste, il celibato è prerogativa solo nel Cristianesimo, nel mondo islamico ha assunto un certo ruolo solo in contesti sufi. Normalmente i sufi sono sposati ma c'è anche chi ha scelto la via del monachesimo.

83- Al-Jāhiz (m.868), *Bayān* 2, 177

Cristo passò davanti a un gruppo di israeliti ed essi lo insultarono. Quanto più gli dicevano empietà, tanto più Cristo rispondeva con il bene. Allora Simone il puro gli chiese: «Possibile che rispondi con il bene quanto più quelli dicono empietà?». Cristo rispose: «Ogni uomo dà ciò che possiede».

Una caratteristica che emerge dalle parabole riportate da Al-Jāhiz è la mansuetudine di Gesù. L'ultima frase ricorda il passo evangelico in cui Gesù dice: «La bocca parla dall'abbondanza del cuore. L'uomo buono dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae cose cattive.» (Mt 12,34-35). Che sia il Gesù dei cristiani o il Gesù dei musulmani, sappiamo che la mitezza e la benignità sono sue prerogative.

173- Abū Ṭalib al-Makkī (m.998)

Qūt 2,56

Si riferisce che Gesù abbia detto: «Chi ama Dio, ama il travaglio». E si riporta che egli sia passato da una comunità di oranti consumati dal culto, come se fossero otri consunti. Chiese: «Chi siete?». Risposero: «Oranti». Chiese: «Per quale motivo vi dedicate al culto?». Risposero: «Dio ci ha fatto temere il fuoco e noi lo temiamo». Replicò: «Spetta a Dio mettervi al sicuro da ciò che temete». Poi procedette oltre, passando presso altri, ancora più ferventi di loro e chiese: «Per quale motivo vi dedicate al culto?». Risposero: «Dio ci ha fatto desiderare il paradiso e ciò che ha preparato in esso per i suoi amici: questo noi desideriamo». Replicò: «Spetta a Dio darvi ciò in cui sperate». Poi procedette oltre e passò presso altri dediti al culto e chiese: «Chi siete?». «Noi siamo quelli che amano Dio», risposero. «Non è per paura del fuoco o per desiderio del paradiso che lo adoriamo, ma per amore di lui e per magnificare la sua gloria.» Replicò: «Voi davvero siete gli amici di Dio, mi è stato ordinato di stare con voi». E risiedette in mezzo a loro. In un altro racconto [si riferisce] che abbia detto ai primi due: «Avete temuto una realtà creata e avete amato una realtà creata». Agli ultimi invece disse: «Voi siete i ravvicinati».

Sono attestate più varianti di questo detto. Nel presente “compare un pensiero tipico della mistica – non solo islamica – che auspica il superamento di una logica di sforzo in vista di una ricompensa o tesa a evitare una punizione.”³⁶

36 Cit. in *I detti islamici di Gesù*, p.262.

Si contrappone al solito appellativo “servi” l'espressione “amici di Dio” usata anche da Giovanni quando Gesù dice: «Io non vi chiamo più servi, perché il servo non sa ciò che fa il suo padrone: vi ho chiamati amici, perché vi ho manifestato tutto quello che ho sentito dal Padre mio.» (Gv 15,15). Il tema è ricorrente nella mistica islamica. Il termine «ravvicinati» (*muqarabin*), si riferisce ad una categoria speciale di uomini che non finiranno né in Paradiso né all'Inferno, ma si troveranno accanto a Dio. Come dice il Corano: «I primi sono davvero i primi! Saranno i ravvicinati [ad Allah] nei Giardini delle Delizie» (Cor. 56,10-12). E anche Gesù fa parte dei “ravvicinati”: «Gesù, figlio di Maria si trova in questo mondo e nell'altro tra i ravvicinati» (Cor. 3,45) Questa vicinanza a Dio gli riserva il particolare ruolo di intercessore per gli uomini nella loro ricerca di Dio. Importante ruolo sia nella tradizione cristiana quanto nelle mistica islamica.

2.5 - Gesù nel sufismo

Sono venuto a voi dal mio e dal vostro padre, per farvi rivivere oltre la morte dell'ignoranza e per farvi guarire dalle malattie, dalla disobbedienza, dalle false opinioni, dalle cattive inclinazioni e dalle opere malvagie. Voglio che le vostre anime siano educate, che vivano dello Spirito delle conoscenze. Voglio che saliate nel regno dei cieli, dal mio e dal vostro padre, ove possiate partecipare alla Beatitudine e liberarvi dalla prigione della vita e dalle sofferenze di questo mondo la cui esistenza è effimera.

Ikhwān al-Safā, *Rasā'il*, IV, 172

Dopo aver analizzato alcuni dei detti islamici di Gesù, possiamo spiegare meglio le ragioni di chi ha visto in lui un grande esempio di maestro sufi. Prenderò in analisi il lavoro di Faouzi Skali (n.1953) scrittore marocchino francofono esperto di scienze religiose, che ha dato alla luce il libro “Gesù nella tradizione sufi” in collaborazione con Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999), esperta in islamistica. Il libro, per tentare di rispondere alla domanda su chi sia realmente Gesù si basa, come d'altronde gli altri testi già affrontati, sul Corano e sui Vangeli, sulle loro varie interpretazioni e commenti e sui racconti popolari che l'autore tiene

particolarmente a differenziare dai primi. Alla domanda di Gesù: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29) l'Islam ha cercato di rispondere attraverso due concetti: l'esteriorità (*dhahir*) e l'interiorità (*batin*) di Gesù. Sul piano esteriore, Gesù si presenta come un profeta, così come gli altri; su quello interiore egli appare come modello di uomo perfetto, di manifestazione dello Spirito. Alla già citata espressione di Ibn al-'Arabī “sigillo di santità”, il maestro aggiunge: «Egli è lo Spirito, e il figlio dello Spirito e della Vergine Maria (...) Egli discenderà fra noi come arbitro giusto»³⁷. Per i musulmani la missione di Gesù fu quella di riaffermare, con delle modifiche aggiunte, la legge ebraica, di darle massimo valore spirituale. È questa una visione basata sul seguente passo evangelico: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,19).

Il punto saliente della questione su cui verte tutto il discorso, sta nell'approccio di Gesù con i suoi discepoli, un approccio, sia nei modi che negli insegnamenti, che ricorda perfettamente quello del maestro con i suoi allievi: «Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia» (Mt 7,24). I suoi insegnamenti sono sul valore della povertà, sul distacco dalla vita terrena, sono denunce alle false saggezze e avvertimenti ai pericoli del mondo; ne parla ai suoi discepoli chiamandoli compagni, gliene parla sempre con amore: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv, 15,10). È dai versi di Gesù che si evince la relazione tra maestro e discepolo, basata sull'amore (*mahabba*), la compagnia (*suhba*) e gli alti valori (*futuwwa*). I sufi ci parlano di “segreto spirituale”, che è quella maniera di accedere alla realizzazione spirituale che i discepoli affrontano guidati dal maestro, ma che può avvenire solo sotto la guida di un maestro che sia in vita, anche Gesù lo raccomanda: «Volgete lo sguardo al Vivente, finché siete vivi» (Vangelo di Tommaso, 64).

Ma nonostante questo, tutte le confraternite sufi, fanno risalire le proprie origini al Profeta Muḥammad, prototipo di maestro perfetto. Si può affermare che l'Islam presuppone ad ogni profeta, nel suo interiore, la conoscenza di Dio (*'arif*) e che sia, contemporaneamente, esempio di santità (*wilāya*).

³⁷ *La Sagesse des prophètes*, Albin Micheal, Paris, cit. in *Gesù nel sufismo* p.18.

I sufi affermano di «gustare» la via spirituale, che non consiste solo nell'applicazione della legge e nel conformarsi alla *tarīqa*, ma è soprattutto un'esperienza speciale, sentita al massimo delle proprie emozioni. Afferma Skali: “se si considera il cristianesimo primitivo come una *tarīqa*, Gesù stesso diventa il prototipo del maestro perfetto (*shaikh al-kāmil*) che versa ai suoi discepoli il vino simbolico dell'ebbrezza spirituale.”³⁸ Coloro i quali bevono da questo calice intraprendendo questo particolare percorso, sviluppano un linguaggio altrettanto eccezionale, come mostrano i racconti sufi e come mostrano le parole di Gesù, che infatti sono propriamente dette “parabole”: «Queste cose ve lo ho dette in parabole!» (Gv 16,25) e ancora: «Per questo parlò loro in parabole: perché pur vedendo non vedono e pur udendo non odono e non comprendono. Così si adempie a loro riguardo la profezia di Isaia che dice: “Ascolterete, ma non intenderete; guarderete, ma non discernerete. Poiché il cuore di questo popoli si è intorpidito; sono divenuti duri di orecchio, ed hanno chiuso i loro occhi, per paura che, vedendo con gli occhi, udendo con gli orecchi e intendendo con il cuore, si convertano e io li risani”. Beati invece sono i vostri occhi, che vedono, e i vostri occhi che odono!» (Mt 13,13-16)

La via è quella dell'amore che non si aspetta nulla in cambio. Un amore che, contrariamente a quanto possa sembrare in un ottica generale, non è egocentrico ma assolutamente universale.

I mistici sostengono che l'ego non può sussistere di fronte all'illuminazione divina: “Se il cuore è interamente purificato dai diversi veli carnali, psichici e spirituali che lo separano dal Signore, allora Egli appare come il suo «Mistero» (*sirr*), il vero Essere, grazie al quale possiede la propria esistenza.”³⁹ Così Gesù dispensava i suoi consigli a coloro i quali lo circondavano, aprendo loro gli occhi e i cuori, curando le loro anime: «Dio voleva bene loro: apriva le loro orecchie, li guidava, dilatava i loro cuori e illuminava i loro occhi. Essi videro ciò che il Messia aveva loro descritto, ciò che egli stesso vedeva con gli occhi dello Spirito, con la luce della certezza (*yaqīn*) e la veracità della fede (*imān*). Allora essi desiderarono la vita futura rinunciando a questa vita, alle sue seduzioni e alle sue ingannevoli speranze.

38 *Gesù nel sufismo*, p.33.

39 Cit. in *Gesù nel sufismo* p.39

Liberi, così, dalla ricerca delle passioni terrene che li asservivano, indossarono tuniche rattoppate ed andarono in giro al seguito di Cristo peregrinando con Lui ovunque andasse»⁴⁰.

I caratteri di Gesù come guida e “curatore di anime” sono sintetizzati in questo verso coranico: «Io guarisco il cieco e il lebbroso, risuscito i morti con il permesso di Dio. E vi dico ciò che mangiate e ciò che tesaurizzate nelle vostre case. Ecco per voi un segno (*ayat*), se siete credenti» (Cor. 3,49). Nell'ottica sufi, le malattie che Gesù guarisce simboleggiano la malattia dell'anima, che rischia di contagiare chi gli sta intorno con amari giudizi e brutte azioni.

Gesù, indicando ai suoi discepoli cosa mangiare, gli indica la strada da seguire; egli vede attraverso ognuno di loro, di cosa si nutre la loro anima e in particolare le ambizioni che gli impediscono di elevarsi.

Gesù è quindi visto come una guida carismatica in grado di trovare nel profondo dell'essere i vizi più nascosti, quelli che i sufi definiscono come una “formica nera su una pietra nera in una notte nera”⁴¹.

Sappiamo che molti maestri sufi si sono interessati alla figura di Gesù e ai suoi detti, Skali ci presenta alcuni tratti delle opere di tre dei più grandi maestri: Rūmī, Ghazzālī e Ibn al-‘Arabi.

Jalāl ud-Dīn Rūmī (Balkh 1207 – Konya 1273), fu il fondatore della confraternita dei “dervisci rotanti” (*Mevlevi*), ed è considerato il più grande poeta mistico persiano. Nelle sue opere Gesù ha acquisito la forma di un angelo, come tutti gli uomini totalmente sottomessi. Nella mistica, Gesù è il modello perfetto di povertà spirituale, ascetismo e dolcezza. Viene spesso descritto come un nomade vagante, senza dimora e in solitudine. Così ce ne parla Rūmī: «Un uomo ragionevole chiede a Gesù: “Qual'è la cosa più dura da sopportare tra tutte quelle della vita?”. Gesù risponde: “Oh, caro amico, la più dura è la collera di Dio a causa della quale l'inferno trema come noi”. L'uomo disse: “E come possiamo premunirci contro la collera di Dio?”. Gesù rispose: “Abbandonando immediatamente la propria collera!”» (*Mathnawī*, 4)

L'abbandono della ricchezza di cui parla Gesù non è quella materiale, egli mostra che si può

40 Ikhwān al-Safā, *Rasā'il*, IV, 94-97 cit. in *Gesù nel sufismo*, p.77

41 Cfr. *Gesù nel sufismo* p.78.

essere contemporaneamente poveri esteriormente ma ricchi interiormente.

Abu Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī (Tus 1058 – Tus 1111) anch'egli persiano, è stato teologo e filosofo oltre che mistico; così ci parla di questa ricchezza: «Un uomo disse a Gesù: “Portami con te nei tuoi viaggi!”. “Abbandona i tuoi beni e seguimi!”, gli rispose. “Non posso!”, gli disse l'uomo. E Gesù gli disse: “È difficile che un ricco entri in paradiso!”»⁴².

In questi versi la ricchezza ha un significato negativo poiché svia il discepolo dal suo cammino. Sempre in *Ihyā*, Ghazzālī cita vari aneddoti che chiariscono la natura spirituale del figlio di Maria: «Si racconta che Gesù poneva una pietra sotto la sua testa per riposare meglio.

Ma mentre la testa si trovava sollevata da terra, il diavolo intervenne e disse: “E tu pretendi, figlio di Maria, di aver rinunciato per sempre al mondo?” “Sì, e allora?”, disse Gesù. “Che cos'è questa pietra che hai posto sotto la testa?”, disse il diavolo. Gesù scostò la pietra da lui e disse: “Tieni, prendila con tutto ciò che ho abbandonato!”»⁴³. Questa, come altre storie, ci mostrano come Gesù abbia predicato ai suoi discepoli la lotta interiore: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra, non sono venuto a portare pace ma una spada!» (Mt 10,34). Come suggerisce Skali, questa lotta è quella che nel sufismo si identifica con il *jihād* (tradotto dagli occidentali come “guerra santa”) nel suo senso più elevato, come lotta interiore contro gli attaccamenti materiali e i vizi passionali. L'insegnamento di Gesù è quello di un'assoluta rinuncia a tutto sia interiormente che esteriormente, Ghazzālī ce lo descrive così: «Egli aveva indossato per venti anni una tunica di lana. Egli portava con sé, durante le sue peregrinazioni, solo una brocca e un pettine. Un giorno, vedendo un uomo bere dal palmo della mano, gli gettò la brocca che non ritrovò mai più. Poi passando vicino a un uomo che pettinava la sua barba con le dita gli gettò il suo pettine che non riprese mai più. [...] Il Cristo, figlio di Maria, aveva, per vestito, il cilicio, e per nutrirsi i prodotti degli alberi. Non aveva figli che rischiavano di morire, né casa che potesse essere demolita.

Non provvedeva per l'indomani e quando sopraggiungeva la notte dormiva dove capitava»⁴⁴.

42 Ghazzālī, *Ihyā*, 4, 140 cit. in *Gesù nel sufismo*, p.82.

43 Ibid. 4,158. cit. p.83.

L'immagine di Cristo che si intuisce da queste parole è quella di un asceta, così come furono alcuni maestri sufi. Potremmo dire che Gesù è la più completa e fedele rappresentazione degli insegnamenti sufi, anche l'unica aggiungerei. Nessuno sarà più dotato di tanta bontà e distacco dal mondo terreno (*dunia*), è per questo che in Paradiso prende quel posto d'onore di cui abbiamo già parlato con ibn al-‘Arabī, nome completo Muhammad ibn ‘Alī ibn Muhammad.

Tra i tre è probabilmente quello che ebbe maggiore ammirazione e venerazione nei confronti di Gesù; i testi narrano che questo rapporto col figlio di Maria nacque in lui quando era ancora adolescente: «Gesù, nel mio cammino, è il mio primo maestro, nelle sue mani mi sono convertito. Egli veglia su di me a ogni ora e non mi abbandona neppure per un istante»⁴⁵. «Spesso, nel corso delle mie visioni, incontro Gesù; accanto a lui mi sono pentito. Gesù mi ha ordinato di praticare l'ascesi e la rinuncia»⁴⁶. Nel percorso spirituale di ibn al-‘Arabī, in assenza di uno *shaykh* vivente, Gesù ne ha preso posto.

44 *Ihyā*, 159 cit. p.85.

45 ibn al-‘Arabī, *Futūhat*, III, 341, cit. p.87.

46 *Futūhat*, II, 49, cit. p.88.

Conclusione

Indubbiamente Gesù occupa un posto di rilievo nella tradizione islamica, va però sottolineato che, nonostante molti maestri sufi si siano interessati a lui, il suo posto rimane secondario rispetto a quello del Profeta Muḥammad. Lo testimoniano i frequenti parallelismi tra gli *ḥadīth* di Gesù con quelli di Muḥammad; va anche notato che molti dei detti e delle parabole attribuite a Gesù nei Vangeli, nel Corano ci sono narrati attraverso la bocca del Profeta. Gesù è dunque visto come un mistico e un saggio e prende sfumature più o meno differenti a seconda degli autori che ci raccontano le sue parabole.

Bibliografia

- Anawati Georges Chehata, *Encyclopédie de l'Islam*.
- Arnaldez Roger, *Gesù nel pensiero musulmano*, Paoline editore, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.
- Bellinger Gerhard J., *Encyclopédie des religions*, La Pochotèque editions, Varese 2004.
- Chialà Sabino (a cura di), *I detti islamici di Gesù*, Mondadori editore, Milano 2009.
- Chittick William C., *Il Sufismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009.
- Giordani Demetrio (a cura di), *Volgersi verso il cuore, risveglio alla via del sufismo. Quaranta domande e risposte con lo Shaykh al-Ṭarīqa Ḥazrat Azad Rasūl (R.A.)*, Mimesis edizioni, Milano – Udine 2002.
- Hayek Michel, *Le Christ de l'Islam*, editions du Seuil, Parigi 1959.
- Khalidi Tarif, *Un musulman nommé Jésus*, Albin-Michel editore, Parigi 2003.
- Scarabel Angelo, *Il Sufismo*, Carocci editore, Roma 2007.
- Shah Idries, *I Sufi*, edizioni Mediterranee, Roma 1990.
- Skali Faouzi, *Gesù nella tradizione sufi*, Paoline editore, Milano 2007.
- Il *Corano*.
- La *Bibbia*.